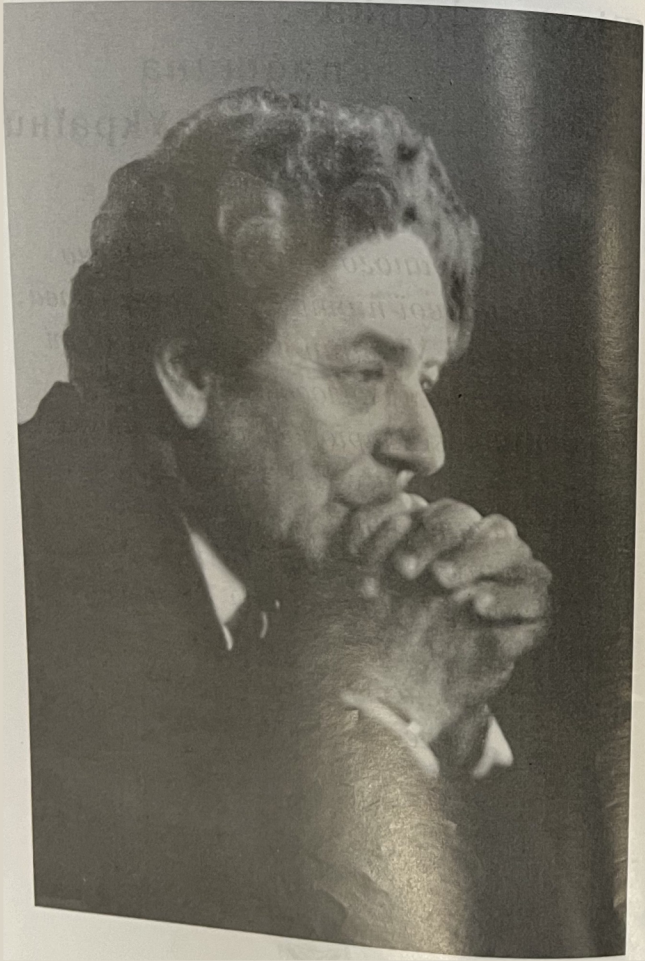


Філософська  
спадщина  
України

*Випуск даного видання здійснено  
за фінансової підтримки Товариства  
“Знання” України як данина пам’яті  
видатному філософу сучасності  
Володимирові Іларіоновичу Шинкаруку —  
академіку НАН України,  
багаторічному директорові  
Інституту філософії НАН України,  
Почесному Президенту Товариства  
“Знання” України —  
на відзнаку його заслуг  
перед Батьківщиною.*





/ ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА УКРАЇНИ

В.І. Шинкарук

ВИБРАНІ ТВОРИ  
у 3 томах

Том 3

ЧАСТИНА ПЕРША

Київ  
Український Центр духовної культури  
2004

ББК 87.3(4 Укр.)  
Ш62

**Шинкарук В. І.**

**Вибрані твори:** у 3-х т. — К.: Український Центр духовної культури, 2004. — (Філософська спадщина України). Т. 3. Ч. І. — 404 с. — Рос., укр.

ISBN 966-628-064-7 (том 1)

ISBN 966-628-065-5 (том 2)

ISBN 966-628-096-5 (том 3)

Третій том "Вибраних творів" В.І. Шинкарука, що складається з двох частин, містить праці, присвячені проблемам гуманізму, культури, світогляду тощо.

Матеріал тематично розподілений на п'ять розділів: I — "Саморефлексія", II — "З філософської гуманістики радянської доби", III — "Неуповні реалізоване", IV — "З публікацій останнього десятиліття", V — "З неопублікованого". У першій частині тому розділ "Саморефлексія" репрезентує переосмислення ролі філософії у суспільстві, самооцінку здійсненого автором у попередній період. Знайомство з ним дозволяє адекватніше зрозуміти тематику і проблеми, висвітлені у другому розділі даного тому.

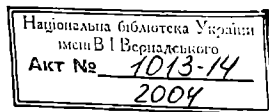
Книга розрахована на філософів, викладачів, аспірантів, пошукувачів та студентів гуманітарних спеціальностей.

ББК 87.3(4 Укр.)

Підготовку тексту до видання та його упорядкування здійснили:

доктор філософських наук, професор *Лях В.В.*;

доктор філософських наук, професор *Табачковський В.Г.*



ISBN 966-628-064-7 (том 1)

ISBN 966-628-065-5 (том 2)

ISBN 966-628-096-5 (том 3)

© Лях В.В., Табачковський В.Г.,  
упорядкування, 2004

© Український Центр  
духовної культури, 2004

## Від упорядників

В третій том «Вибраних творів» В.І. Шинкарука увійшли праці, присвячені проблемам гуманізму, культури, світогляду, життєвосеміологічних категорій, переосмисленню ролі філософії в суспільстві. Зважаючи на значний масив публікацій В.І. Шинкарука з цієї тематики, упорядники вважали доцільним видати третій том у двох частинах.

Перша частина тому складається з двох розділів: «Саморефлексія» та «З філософської гуманістики радянської доби». До першого розділу увійшли праці, що позначають переосмислення В.І. Шинкаруком завдань філософії, пошук нової тематики, розробки світоглядних проблем. Другий розділ репрезентує праці, що визначають поворот В.І. Шинкарука до проблем світоглядних і культурних реалій, осмислення науково-технічної революції тощо.

Сюжети, які мали переважно кон'юнктурне навантаження, ми при повторенні скорочували з метою економії. Водночас у різних текстах є антропологеми — інваріанти, які повторюються, але щоразу в особливих смислових модифікаціях. Такі антропологеми (щодо світогляду як форми людського самоусвідомлення, щодо духовно-практичного освоєння світу та ін.) ми не скорочували, зважаючи на їх принципову значущість для автора та зафундовано ним науково-дослідного напрямку.

Друга частина третього тому складається з трьох розділів: «Неуповні реалізоване» (в який входить книга В.І. Шинкарука і О.І. Яценка «Гуманізм діалектико-матеріалістичного світогляду»), «З публікацій останнього десятиліття» та «З неопублікованого». Ці публікації дають змогу читачеві ознайомитися з останніми здобутками філософії спадщини В.І. Шинкарука.

## УКРАЇНСЬКИЙ ПЕРСОНАЛІЗМ ВОЛОДИМИРА ШИНКАРУКА

Оглядаючи внесок цього видатного філософа до скарбниці рідної культури із засад сьогоденного інтелектуального та екзистенційного досвіду, щобільше пересвідчуешся у глибині й справедливості професійного спостереження, зробленого на основі вдумливого аналізу історії світової думки Мерабом Мамардашвілі.

Йдеться про своєрідний закон філософування, втілений у славнозвісному картезіанському *cogito*. «...Закон полягає в тому, що якщо хтось колись виконав акт філософського мислення, то в ньому є все, що взагалі буває у філософському мисленні»<sup>1</sup>.

Додамо від себе, що часто те відбувається незалежно від того, яким є конкретний зміст філософських розмірковувань.

Таке трапилося з філософуванням Володимира Шинкарука – зокрема, у царині гуманістики. Торкався він проблеми людини загалом, чи «комуністичного типу особистості», світоглядно-гуманістичної передумовності філософії загалом, чи марксистського гуманізму, ба навіть тих прагматичних модифікацій, яких набув останній у часто недолугих експериментах керманічів «реального соціалізму», – ми шоразу відчували, що ситуативний зміст кожної думки, висловленої лідером Київської світоглядно-антропологічної школи, – то лишень, так би мовити, надводна частина айсберга. Значно ж переважуюча її частка – під водою, у океані мисленнєвого життя планети. А тут «править бал» форма, а не зміст розмірковувань.

Просимо Читача враховувати цю обставину, знайомлячись із текстами філософа, вміщеними у даному томі.

Аби це було легше робити, схарактеризуємо ту гуманітарну – скоріш-антигуманітарну – атмосферу, у якій починав свій творчий злет цей чоловік із виразно соколиним профілем. (Пересвідчитися в останньому може кожний, хто придивиться до вміщеного у першому томі праць ученого його юнацького портрета).

<sup>1</sup> *Мамардашвілі М.К.* Картезіанські роздуми. К., 2000. С.72.

## Парадокси практики «реального гуманізму»

Особливість радянського тоталітаризму – в тому, що він, користуючись деякими гуманістичними гаслами марксизму, часто навіть формально звеличуючи людину, реально її зневажав. Чи не найпереконливіше втілення такої зневаги до конкретної особистості – ситуація, у якій опинився після повернення до СРСР речник романтично-піднесеного образу людини – «найпрекраснішого й найціннішого витвору природи, найкращого, що є у всесвіті»<sup>2</sup> – Максим Горький, якого ледь не зробили співцем «антроповиховного потенціалу» ГУЛАГу...

Те саме сталося з діяльнісним пафосом, успадкованим марксистським гуманізмом з новоєвропейської культурної традиції. На середину двадцятого століття той пафос зазнав дивної метаморфози в офіційнім радянським марксизмі. «Людина-Деміург» виявилася вщент розчиненою у соціально-класовому «загалі». Діяльне начало поступово загаяли в русло сумнозвісного «цісареві – цісареве, а слюсареві – слюсареве». Спочатку його звели до «революційної практики», згодом ця революційність стала для нових можновладців непотрібною, отже, феномен практики «розітнули»: частину його змісту віднесли до царини гносеологічної, аби утилізувати (де практика поставала як «джерело пізнання й критерій істинності»), іншу частину – до «матеріально-виробничої» активності, з якої виводили вже активність політичну. Виведення було прагматично-лінійним: позаяк виробнича активність передбачає дисципліну та організаційність, то похідну від неї активність політичну мислили як підпорядковану невисипущому «проводові» авангарду та його командно-адміністративним санкціям. Чинилося, відтак, те, що Ж.-П. Сартр у «Критиці діалектичного розуму» влучно поіменував «пратіко-інерт».

Реакцією на цю інерціальну метаморфозу принципу діяльності була поява на Заході неомарксизму, який зробив своєю візитівкою антропологізм молодого К.Маркса. В 1956-1960 роках в Югославії розпочинається гостра дискусія щодо предмета й структури філософії марксизму, внаслідок якої виникає інтелектуальне співтовариство, рупором якого став загребський журнал «Праксис». Акцентуючи передусім на соціально-критичних функціях філософії, «праксисти» обстоювали повернення до «автентичного марксизму», мислячи його як послідовне дотримання творчо-діяльного світорозуміння, принципів гуманізму, людської активності й свободи. Цю тенденцію ортодокси обізваали<sup>3</sup> «антропологізмом» та «абстрактним» (=буржуазним) гуманізмом.

<sup>2</sup> Горький М. Несвоевременные мысли. Рассказы. М., 1991. С.13.  
<sup>3</sup> Див.: БСЭ. 3-е изд. Т. 30. М., 1978. С. 355.

Проголосивши «групу Праксис» ревізійніською, офіційний радянський марксизм остаточно визнав свою прихильність до відмови від універсалістськи-діяльнісних інтенцій «молодомарксизму». Ідею «соціалізму з людським обличчям», обстоювану праксистами<sup>4</sup>, кваліфікували як... антимарксистську й контрреволюційну. (До речі, повідомимо Читачеві, що з югославськими філософськими «антимарксистами» й «контрреволюціонерами» на чолі з Йово Петровичем молоді українські вчені зустрічалися, коли відомий «ревізійніст» Павло Копнін, тільки-но ставши директором Інституту філософії Академії наук України, якось виманив їх з Москви, де вони перебували під час чергового хрущовського «загравання» з Й.Тіто. Ігор Бичко пригадує, що брав участь у тій зустрічі і В.Шинкарук).

Відповідно, деградував і образ людини. Еволюція його від горьківського «сокола» до сталінських «гвинтиків» так і не була подолана офіційною ідеологією радянського режиму.

Десь на початку шістдесятих років минулого століття до «спецсхову» бібліотеки київського Інституту філософії потрапила книжка чеського «ревізійніста» Карела Косіка «Діалектика конкретного».

*Смисловим осердям її стала теза, що «філософія людини» – то звертання до питань, «найбільш занедбаних» у офіційній марксистській філософії.*

Йшлося відтак про вкрай парадоксальну ситуацію: філософське світорозуміння, що декларувало альтернативність будь-яким різновидам «абстрактного гуманізму», претендуючи на статус гуманізму «реального», опинилося в полоні різновидів абстрактності тоталітаристського штабу. Визначальною ознакою реалізації такого світорозуміння стало нехтування тією елементарною клітинкою, без якої гуманізм немислимий – людською індивідуальністю з її багатомірністю, нередукованістю, непрогнозованістю (такою незручною для будь-якого доктринерства).

Відтак соціально-практичне витлумачення людини та світу як, передусім, витвору її життєдіяльності (олюднена природа – Читачу, увага! – то була візитівка Марксової філософії) вилилося у вульгарний соціоцентризм, закостенілий у редукції людської універсальності до утилітарно-класових та виробничих її параметрів, а діяльнісний підхід до пізнання спрощувався на шкоду розглядів його в контексті інших виявів духовності.

Чи не цю тенденцію візріцево відтворила ситуація у пореволюційній радянській психології, де К.М. Корнілов, зокрема, подавав як марксистсько-людинознавчу так звану «Реактологію» – еkleктичну помісь біхевіористського витлумачення людської поведінки та дея-

<sup>4</sup> Див.: Там же. Т. 21. М., 1975. С. 537.



ких елементів інтроспективної концепції свідомості. Щоправда, заради справедливості скажемо: подібним тенденціям у психології протистояли суб'єктно-діяльнісні версії людини, розроблювані С.Л. Рубінштейном, О.М. Леонтьєвим та близька до них версія соціальності Л.С. Виготського, але вони до шістдесятих років майже не позначались на філософських уявленнях про діяльність, позбавлених універсальності. Надто вже живучим виявився відзначений нами у передмові до першого тому даного видання шинкаруківських праць синдром «редукції складності». Приміром, певні зрушення у філософському вивченні феномена діяльності мали місце після появи в 1954 р. санкціонованого Інститутом психології Академії педнаук РРФСР (на громадських засадах) Московського філософського гуртка під орудою Георгія Шедровицького (назви його варіювалися від «змістовно-генетичної логіки» та «методології» до «теорії діяльності» та «системно-мислєдальної методології»), проте тут розроблялися переважно методи емпіричного аналізу мислення й діяльності, а семінар з проблем масової діяльності працював упродовж 1962-1964 років у річизі філософської секції академічної наукової ради з комплексної проблеми «Кібернетика». Отже, масштабної філософської реабілітації принципу діяльності тут ще бути не могло. Першою її ластівкою став десятисторінковий параграф у книжці Г.С. Батішева «Противоречие как категория диалектической логики» (М., 1963), де піднято такі молодомарксистські сюжети, як відчуження, упредметнення, діяльність, а також оприлюднена 1969 р. його ж «Деятельная сущность человека как философский принцип». Обидві ці роботи спровокували шквал ідеологічної критики й утисків щодо автора упродовж усієї «доби застою».

Ось таку спрощену філософію намагалися перетворити на наглядача над людською поведінкою, свідомістю та над спеціальними науками. На Заході філософія націлювалася на новітні здобутки природознавства і людинознавства, стаючи щобільш або аналітичною, або екзистенціальною. У нас – доктринерською. Там була теорія цінностей (аксіологія) – тут теорія «гегемонів», обернених на «гвинтиків», та їх «вродженого» класового нутра (з його допомогою і чинили ціннісну селекцію). Там – культурологія, культурна компаративістика, тут – хіба трохи відредагований «пролеткульт». Там – філософська антропологія, «нова онтологія» тощо, тут – вже згаданий вульгарний соціологізм, до якого тулився вульгаризований натуралізм, запозичений з цитатно засвоєних французьких матеріалістів XVIII століття. Філософська антропологія виникла в 30-их роках XX століття – у нас на початку шістдесятих не було про неї хай би хоч лайливої статті у філософському словнику. Філософії історії «поталанило» – але на «спекулятивність, апіоризм, ідеалістичність», філо-

софії життя – на «ідеалізм, ірраціоналізм, нігілізм, спотворення суспільно-історичного процесу». Найдужче багатьом «не нашим» теоріям таланило на тавро «мракобісся»: злодій кричав «хапай злодія!».

Протистояти отакому «Мраку Борисовичу» (красномовний образ-концепт, що його витворив з адепта тодішнього філософського офіціозу Марка Борисовича Мігіна надто талановитий та гострий на слово друг В.Шинкарука Евальд Ільєнков), протистояти окресленим спрощенням, вдаючись до «лобових» альтернатив – чи епістемологічних, а чи екзистенціал-гуманістичних – було малоефективним. Йшлося про потребу реанімувати цілий материк європейської мисленнєвої культури, а для цього слід було ретельно реконструювати увесь пізнавальний критицизм новоєвропейської філософії, всі здобутки класичної гуманістичної традиції з її вболіваннями щодо людської самості, спроможності, притомності.

Сучасний французький філософ-постмодерніст Жан-Франсуа Ліотар слушно зауважує двоїстість марксистського ставлення до науки: якщо сталінізм остаточно обмежив її роль цитатним коментуванням «маршу до соціалізму», то неомарксизм (зокрема, Франкфуртська школа) розглядає її як засіб, завдячуючи якому суб'єкт суспільної життєдіяльності «розвиває у собі критичне знання»<sup>5</sup>.

Перенацілюючи офіційний марксизм подібним чином, його намагалися гуманізувати й водночас когнітизувати. Цю справу розпочав, працюючи в Україні, Павло Копнін. Сконцентрована переважно довік новітніх епістемологічних сюжетів, вона виплеснулася появою потужної школи з логіки наукового пізнання. Після від'їзду П.Копніна до Москви, де не вшухало цькування його за «ревізійнізм», прогресивна київська філософська спільнота опинилася перед можливостями: Зруйнування? Збереження? Примноження? – Все залежало від того, хто перейме Копнінову естафету. Залежало не тільки від теоретичних уподобань його, не тільки від здатності відчувати нагальні проблеми та знаходити найефективніші тактичні засоби для доведення пріоритетності їх розробки. *Йшлося про здатність чинити ту реконструкцію, що про неї мовилося вище: реконструкцію європейської гуманістики через співвіднесення її вираження у відповідних етапах історії філософії.* Подальший досвід засвідчив, що те виявилось *реконструкцією не тільки передумов марксизму, але також передумов драматичних колізій, що з ними він зіткнувся і на яких спіткнувся.* Відтак, йшлося про потребу започаткувати ретельне осмислення грандіозної інтелектуальної драми (якщо не трагедії), що через усвідомлення її антиномій проліг шлях самовдосконалення антропологічної рефлексії. Йшлося, зауважимо, не тільки про здобутки чи

<sup>5</sup> Див.: *Ліотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. Спб., 1990. С. 90.

вади спроб найрадикальнішої переорієнтації гуманістики, а й про те, чим вони було інтелектуально спровоковані. Подібна рефлексія чинилася невдовзі перед тим у країнах, де були значно сприятливіші політико-ідеологічні умови для неї. Але дійшла черга і до нас...

Чи не в націленості на окреслену справу – одна з причин того, що Володимир Шинкарук очолив у 1967 році академічний Інститут філософії, маючи в кишені, крім докторського диплома «за Гегеля», також ретельно продуману програму світоглядно-антропологічної переорієнтації тогочасної філософії, до того ж переорієнтації виразно екзистенціальної та персоналістичної?

Звідкіль могла з'явитися персоналістичність у наскрізь знеособленому середовищі? У середовищі, де рівень людського само-стояння часто сягав нульової позначки, а нерідко набував гротескних форм. Особливо позначалося це на *деструкції індивідуально-ініціуючого начала в людській життєдіяльності*.

...«Хто шив мого костюма?!» – перепитував відомий пересмішник соціалізму Аркадій Райкін. А йому у відповідь: «Ми». Колективна безвідповідальність...

Єдиница!

Кому она нужна?!

Голос единицы

Тоньше писка.

Кто ее услышит? –

Разве жена!

И то

Если не на базаре,

А близко!

Так відчув ритм колективістського кредо й опoстизував його Володимир Маяковський.

Справді ж бо:

Плохо человеку,

когда он один.

Горе одному,

Один не воин –

Каждый дюжий

ему господин,

и даже слабые,

если двое.

Не менш погано порушити міру отієї колективності, без котрої скрутно сам-одному. Як тільки порушуємо міру – маємо нову халепу, але вже для окремого індивіда. Потрапляємо в іншу крайність – переконаність у тому, що:

Єдиниця – вздор,  
єдиниця ноль,  
один –  
даже если очень важный –  
не подымет  
простое  
пятивершковое бревно,  
тем более  
дом пятиэтажный.

А навіщо суспільству «одинаки-нулі»? – Згуртуймо їх у шеренги, перетворимо соціум на знеособлену масу з числовим кількісним іменем (приміром, – «150 000 000» – такою є назва анонімно виданої 1921 року поеми В.Маяковського), зцементуймо вселенським гаслом і:

«Гвозди б делать из этих людей,

Крепче б не было в мире гвоздей», – красномовно визнає майже в унісон із В.Маяковським інший тогочасний поет.

Або як у відомому українському анекдоті, де кума, повернувшись з міста, бідається кумові, що бачила там не просто силу-силенну людей, але й примітила посеред них незвичне: нібито таких же, як і ми з вами, але зовсім чорних: і голови, і ноги, й руки – геть усе в них чорне. «І що ж то, куме, за люди такі?» – Він же, посопівши, розважливо їй відказав: «А я знаю, що то за люди. То з них чоботи шиють!».

Розглядаючи окреслений нами парадокс у площині світоглядово-філософській, скористаємося спостереженням французького мисленика Емманюеля Муньє, який у одній з програмних праць прокваліфікував подібну налаштованість як *«оптимізм колективної людини»* – та водночас песимізм щодо її особистісного потенціалу.

Чи міг юнак, який, ще підлітком скуштувавши воєнного лихоліття, знав, скількох мільйонів солдатських і просто людських життів коштувало звільнення від німецьких загарбників рідної землі, чи міг він пристати до «гвіздково-чоботарських» уявлень про людську окремішність? – Безумовно, ні. Бо ж юнацьке самоусвідомлення невіддільне од відчуження своєї унікальності, самотності, неловторності.

#### **«Гуманітарний прорив» шістдесятників**

Примітно, що якраз у часи, коли Володимир Шинкарук, закінчивши навчання в столичному Шевченківському університеті, починає викладати тут історію світової філософії, трохи південніше на Дніпрі, у газеті «Молодь Черкашини» та інших регіональних виданнях з'являються вірші хлопчини, якого Олесь Гончар назве «витязем моло-

дої української поезії» – Василя Симоненка. Вірші, рясно насичені смисложиттєвими, екзистенціальними рефлексіями, закоріненими в українську світоглядну традицію. Звернімо увагу на назви тих яскравих виплесків поетичного світосамовідчужання і загляньмо хоч трохи далі тих назв.

«Світ який – мереживо казкове!» (назва. – *В.Т.*)

Світ який – ні краю ні кінця!  
Зорі й трави, мрево світанкове  
Магія коханого лиця.

(Це з книжки «Земне тяжіння» 1964 року)

Скептик скаже: типовий повоєнний юнацький романтизм. Але не поспішаймо. Є, звичайно, і це:

«Люди – прекрасні!» (назва. – *В.Т.*)

Земля – мов казка.  
Кращого сонця нїде нема.  
Загруз я по серце  
У землю в'язко.  
Вона мене цупко трима.

Але є й інше. Є ота «цупка» вкоріненість у рідну землю, культуру, у найпотаємніші сподівання рідного народу. І ось із юнацьких грудей виривається мало не стогін – сквородинсько-гуманістичне:

Ти знаєш, що ти – людина.  
Ти знаєш про це чи ні?  
Усмішка твоя – єдина,  
Мука твоя єдина,  
Очі твої – одні.

Виявляється, отой повоєнний юнацький романтизм проінтий боєм щодо невідмінності кожної людини та відповідальності кожного за цю невідмінність. Той романтизм просякнутий напруженим пошуком самоідентичності. У передмові до першого тому філософських праць В.Шинкарука ми посилалися на так уподобане ним кантівське висловлювання про дві реалії, які сповнюють людську душу завше новим і посиленішим подивуванням: це «зоряне небо наді мною й моральний закон у мені». Оця спорідненість та взаємонаснажливність широчіні, незорості Всесвіту і глибочині людської душі повсякчас провокує кожного з нас на найперші спалахи самовизначення: Хто я? Навіщо я? Що було тут до мене і буде після мене? Наскільки я спроможний як людина, наділена тілом і духом? – Зре-вже згаданого І.Канта, де так вдало поєднані наріжні смисложиттєві потреби – «знати», «діяти», «сподіватися», – не вдовольнивши й не узгодивши які, жоден з нас не може збутися уповні.

Новоєвропейська гуманістика витворила ідеал людини, ставлення якої до світу набуває такої універсальності, що може стати – згідно зі славнозвісним категоричним імперативом Канта – максимом вселюдського законодавства. Саме цей ідеал мав бути духовним регулятивом людської діяльності. «Візитівкою» же будь-якого різновиду тоталітаризму – чи радянського, а чи позарадянського «розливу» стає тенденція звужувати цей ідеал до ідеалу «якомога простішого життя і якомога скромнішої діяльності...», який сам по собі є маскою соціальної репресивності»<sup>6</sup> (у радянському варіанті – то була вже згадана сумнозвісна «теорія гвинтиків»). Зауважуючи цю обставину в розділі «Універсальне і одиничне» завершеної у сімдесятих роках книжки з теорії естетики, один з фундаторів Франкфуртської школи Теодор Адорно посилається як на взірць художнього її вираження на творчість Ф.Кафки, предметом зображення якої є «реїфікована свідомість, що припускає й підтверджує неминучість і незмінюваність сутнього,... завжди-те-самості»<sup>7</sup>. Згодом же французький філософ-постмодерніст Жан Бодрійяр влучно прокваліфікує подібний ідеал як «Пекло Те-самості», котре загрожує й сучасному людству за умов глобалізації.

\*:\* Звісно, новоєвропейська зачарованість людською універсальністю маніфестувала упродовж примхливого двадцятого століття не тільки свої переваги, а й свою неоднозначність і зазнає нині серйозної критики. Але для цього вона мала випробувати й вичерпати свої можливості. Особливо складно відбувалося те на вітчизняних теренах, де «Пекло Те-самості» стало повсякденною загрозою задовго до викликів нинішньої глобалізації.

Фетиш «загальної справи», слушно зазначають культурологи, понуджував «окремішників» ставати гвинтиками й трісками історії. «І все ж були випадки і періоди, коли... людина вивисувалась на один рівень... з велетенським колективістичним Надсуб'єктом, відчувала в собі величезні сили і необмежені можливості. Цей титанізм найвиразніше засвідчили Маяковський і Довженко. Але і внаслідок хрущовської відлиги тодішня молодь збагнула себе на недолгий строк співавторами історії»<sup>8</sup>. Справді, це був час, коли Ю.Гагарін відкрив Космос, коли В.Глушков обіцяв охолити електронно-обчислювальними машинами все господарство країни, коли М.Амосов моделював людину, історію, суспільство і Всесвіт під гаслом «пізнати, щоб оволодіти». Якраз у цю пору визрівають уявлення Володимира Шинкарука про людську універсальність та про «соціальне вирощування

<sup>6</sup> Адорно Т. Теорія естетики. К., 2002. С. 310.

<sup>7</sup> Там само. С. 311. Курс. мій. – В.Т.

<sup>8</sup> Мойсєєв І.К. Зарубіжна література в людинотворчому вимірі: Книга для вчителя. К., 2003. С. 197.

талантів». Колективне відчуття всеможливості Людини дуже часто спалахувало у «відлиговій» атмосфері. Таким був, як слухно підкреслено в шойно цитованій книжці, «ранок» покоління шістдесятників.

«...Проблема єдності гуманістичних, людських вимірів Універсуму, Всесвіту та універсальних вселенських вимірів людського буття – центральна проблема філософської антропології, філософії взагалі»<sup>9</sup>, – так схарактеризує Володимир Шинкарук теоретичне осердя свого задуму світоглядно-антропологічної переорієнтації вітчизняної філософії, наріжні принципи котрої визріли у нього десь між 1964 та 1967 роками. «Надзавданням» же згаданої проблеми стане спроба взаємоузгодити людську універсальність, взаєгаліність – та окремішність, унікальність, індивідуальність.

Вже сама ця спроба націлювала на відмову від редукції людської самості до колективно-соціального суб'єкта й намагання утвердити його індивідуально-особистісну іпостась. Подібними спробами на-снажувались художні пошуки, зокрема, у річизі «нової хвилі» українського кінематографу – приміром, такі явища в ньому, як «Короткі зустрічі» та «Довгі проводи» Кіри Муратової, що в них зарубіжна критика одразу зафіксувала відлуння західноєвропейської особистості.

Бачите, як «родичаються» гуманітарії різних «цехів». Родичаються у визнанні того, що люди не маріонетки, не гвіздки, не матеріал для чобіт, не (скаже Кант) засоби, у них зовсім інше призначення, і кожна з них – універсум, кожна самоціль. Отцю самоцінність людини і виспівали найвідчутливіші мистці й філософи, подаровані нам короткотривалою крушовською відлигою шістдесятих років. І спостерігалось те на різних географічних широтах.

Могутній персоналістичний імпульс несла в собі «авторська пісня» (Б.Окуджава, В.Висоцький, Ю.Кім та інші).

Вельми прикметно, що ще на початку березня 1963 року у руслі нової генерації петербурзької поетичної школи з'являється своєрідний гуманістично-персоналістичний маніфест майбутнього Нобелівського лауреата Йосипа Бродського «Велика елегія Джону Донну» (Дж.Донн – чільний представник англійської бароково-метафізичної поезії XVII століття). Прикметно також, що незліченно-предметний макрокосм «Копернікових сфер» поступається тут, за пізнішим визнанням поета, либочіні мікрокосму «душевних печер» Григорія Сковороди<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Шинкарук В.І. На шляхах до філософії людини//Філософсько-антропологічні читання'96. К., 1997. С. 5.

<sup>10</sup> Див.: Бродский И.А. Большая элегия Джону Донну//Соч. Иосифа Бродского. Т.1, СПб., 2001. С. 231-235; Бродский И.А. Хлеб поэзии в век разброда//Иосиф Бродский. Большая книга интервью. 2-е изд. М., 2000. С. 157.

Щоправда, у пору, коли писався той персоналістичний поетичний маніфест, добряче відчувалося наближення осені 1964 року, яка остаточно обірве вже й так підупалу відлигу. І немов подзвін по багатьох викликаних нею сподіваннях пролунають аж із-за океану розпачливі нарікання з лірики Євгена Маланюка:

Серпень, вересень вже не порушно стоять  
І чекають на спізнений жовтень.

Десь надійде з-за обрію черга твоя  
І той день, що його не знайшов ти.

Він освітить роки. І прийдешнього путь  
Встане просто і ясно-тверезо,

І оціниш, чого не вдалося збагнуть:

Як у тезу вповзла антитеза<sup>11</sup>.

Нагадаємо читачеві, що наріжна кантівська антиномія, у якій має місце подібне «вповзання», – то антиномія людської свободи. Всі інші антиномії зумовлюються нею<sup>12</sup>. (До виявів цієї антиномії у сучасній цивілізаційній ситуації ми звернемося у четвертому розділі наших вступних міркувань).

Справді, карколомний симбіоз «тез» та «антитез», здобутків і втрат, сподівань та гірких розчарувань ще на чверть віку заповонить уми й душі вітчизняної інтелігенції.

«Позаяк відлигова поетична гуманістика опинилася віч-на-віч із антиномійністю реалій тодішнього життя, для осягнення цієї антиномійності їй стає доконечно потрібним звертання до філософії. На щастя, тут якраз з'явилися постаті, які і теоретично обмислювали, й своєю власною вдачею буквально випромінювали нероз'єднаний симбіоз універсальності та персональності.

Слід мати на увазі ту обставину, що гіпертрофія знеособленої колективності зовсім не була зловісною вигадкою радянського режиму. Вона мала вагомі гносеологічні та соціально-історичні підстави.

Перші вичерпно схарактеризував у програмній праці, витвореній якраз в шістдесяті роки минулої доби, Теодор Адорно: кожен індивід, завдячуючи мисленню, «виходить за межі особливого відносно загального; на цьому засновано гегелівське, а пізніше – колективістське презирство щодо індивідуального»<sup>13</sup>.

За гіпертрофією колективності юрмилися також далекі не однозначні тенденції нової та новітньої історії.

Творчий шлях Володимира Шинкарука розпочався на тому відтинку останньої, коли тільки-но було знищено фашистський то-

<sup>11</sup> Маланюк Є. Вибране. Львів, 1992. С. 573.

<sup>12</sup> Див.: Кант І. Соч. в 6 т. Т.4., ч. І. М., 1965. С. 314.

<sup>13</sup> Адорно Т. Негативная диалектика. М., 2003. С. 307.



талітаризм і відчутно захитався його східний «конкурент» — тоталітаризм сталінський — із сумнозвісною теорією «гвинтиків» та «табірної пилу». Тоталітаризм ХХ століття виріс із вельми своєрідної тенденції, яка з'явилася (або вкрай унаочнилася) ще на початку століття попереднього.

Ця тенденція — вражаюча «масовизація» людського існування.

До французької революції (1789 р.) всесвітня історія була привілеєм та страхом небагатых. Події ж 1789 року унаочнили ту обставину, що життя окремої людини є часткою історичного процесу. Кожна окремішність, як казав дуже шанований Володимиром Шинкаруком Гегель, виноситься до стихії всезагальності, красномовним уяочненням якої стає «levée en masse» (франц.) — поголівна мобілізація.

Масовизація, за спостереженням іспанського філософа Хосе Ортега-і-Гассета, не є простим збільшенням кількості: вона знаменує *перетворення кількості — на якість*, появу спільноти, що їй притаманна «якісна однорідність, ... суспільна безформність», відтак, з'являється новий тип людини: «людина, що не відрізняється від інших, а є повторенням загального типу»<sup>14</sup>. У романі Роберта Музиля «Людина без властивостей» знаходимо примітне спостереження щодо тенденції історії залишати щобільш усереднений людський тип, забезпечуючи саме йому життя.

Масовизація виникає не через чиясь лиху волю, яка поза людиною, вона пов'язана з антропологічними її властивостями. Масовизація дає індивідові відчуття більшої певності, захищеності, сили й навіть могутності.

Це ж добре! — Так, безумовно. Проте масовизація має і величезні мінуси. Анонімність маси дуже зменшує у індивіда почуття відповідальності. Мислення його стає набагато менш критичним, схильним до навіювання, людиною набагато легше маніпулювати тощо.

Відтак, різкий антропологічний парадокс полягає в тому, що людина не може існувати абсолютно усамітнена. Людина, любив повторювати Володимир Шинкарук, народжується двічі: фізіологічно — та соціально-культурно, себто — завдячуючи мові, звичаям свого краю, усій культурі, соціуму. Водночас тільки людська індивідуальність є ініціюючим началом у суспільстві. Чи не в окресленому парадоксові — глибинна засада антиномійності самої лібертадної ідеї?

*Як вчений і як громадянин Володимир Шинкарук усе творче життя перебував на вістрі цієї суперечності: увсезагальнення людини, завдякуючи її належності до світу культури й соціуму, та індивідуації, без якої людина нікому не є цікавою: ані у соціумі, ані в культурі.*

Напруженими розмислами над колізією увсезагальнення — ін-

<sup>14</sup> Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас. К., 1994. С. 17.

дивідуації зумовлене постійне переростання, починаючи з шістдесятих років, шинкаруківської зацікавленості теорією діалектики у зацікавленість «теорією екзистенції». Для порівняння – ось що пише, працюючи з 1959 по 1966 рік над своєю головною працею з теорії діалектики, Теодор Адорно: «Поняття екзистенції дуже збагатило філософію завдячуючи тому, що успівмірило, співвіднесло – рефлексію суб'єкта (яка конститує його пізнання...) та більш конкретну, безпосередню для кожного окремого суб'єкта індивідуацію його досвіду, необхідно пов'язало їх»<sup>15</sup>.

Дуже посприяло усвідомленню такої взаємопов'язаності В.Шинкаруком ретельне освоєння Гегелевої воістину «Енциклопедії філософських наук». Передусім «Феноменології духу» – філософської саги про те, як окремішній індивід витворює свою справжню індивідуальність та употужнює її завдячуючи невтомному засвоєнню людських культурних набутків. Не менше важило опанування гегелівської «Логіки» – саги про те, як шойнозгадані культурні набутки людства вигаптовують культуру індивідуального мислення. Опанування «Філософії права» – саги про те, як людська моральність стає рушійною силою світовідношення, що нею індивідуальність вимірює прийнятність для себе наявного типу соціуму. «Філософії історії» – саги про прогрес в усвідомленні свободи та про царину, де діють конкретні особистості з усім розмаїттям притаманних їм пристрастей, інтересів, сподівань. Опанування гегелівської «Естетики» – саги про те, як, попри жорстку ходу історичного процесу, у якому будь-який набуток веде до втрати й за все потрібно платити, є певна «точка сходження», в якій усе ж поєднуються історія й природа, всезагальний процес накопичення абстрактних форм цивілізації – та конкретна самодіяльність особистості, натуга людської волі – та вільна гра сил, зрештою, поєднуються царина необхідності й свободи. Нарешті, вчитування у гегелівську історію філософії – сагу про вражаюче розмаїття концептуальних втілень людського духу, кожен з яких, скажуть згодом у праці «Що таке філософія?» Жіль Дельоз і Фелікс Гватарі, обов'язково має підпис свого творця (аристотелівська субстанція, декартівське *cogito*, ляйбніцівська монада, кантівське апіорі, шеллінгіанська потенція, бергсонівська тривалість). – Така собі персоналізація усередині самої науки філософії! Як слушно зауважив нещодавно у одній з наукових дискусій Сергій Кримський, магістральною проблемою для Гегеля є «вищощення» в людині безколичної персони.

Суперечність між увсезагальненням людини та її індивідуацією В.Шинкарук осмислював також, спираючись на потугу того крити-

<sup>15</sup> Адорно Т.В. Негативная диалектика. С. 115.

цизму, що спалахнув у післягегелівській антропологічній думці су-проти субстанціалізації Гегелем абстрактної всезагальності. Не вдаючись до подробиць, назвемо, принаймні, чотири різних площини такого критицизму – вони репрезентовані Л.Фейербахом, К.Марксом, С.К'єркегором, Е.Кассієром.

Шинкаруківський антропологізм багато чим зобов'язаний також діяльнісному пафосові Фіхте, радикальному критицизмові Канта, аналітизмові Декарта, іншим набуткам світової філософії. І звичайно ж – етико-персоналістичній налаштованості Григорія Сковороди, особливо – його фундаментальній ідеї про «сродність» та неповторність природи кожної індивідуальності, завдяки чому вона може поставати як «цілком окремі вид»<sup>16</sup>. Водночас глибину сковородинських уявлень про царину духовної культури, засащення якої рівнозначне «другому народженню людини», В.Шинкарук привносить до антропологічних набутоків європейської думки.

Прикметно, що постійні паралелі між людинознавчими концептами західних філософів та Г.Сковородою нарастають мірою еволюції шинкаруківських антропологічних уявлень. Запроєктоване ще у підготовчих рукописах до кандидатської дисертації про антропологізм О.Радишева вивчення сковородинської спадщини обернулось кількома принциповими знахідками: 1. Щодо діялісно-творчого, антропокреативного погляду на культуру. У новочасовій філософії він найбільш розвинутий у Й.Г. Гердера і Г.-В.-Ф. Гегеля, а в Україні – Г.Сковороди<sup>17</sup>. 2. Щодо вже згаданого наближення до осягнення символічної природи культури, а відтак – символотворчої природи людської діяльності й, відповідно, визнання розмаїття форм культурного життя, незвідних до ratio (найповніше обґрунтоване згодом Е.Кассієром)<sup>18</sup>. 3. Щодо критики просвітницького раціоналізму – проте водночас з обстоюванням необхідності духовної, моральної освіти<sup>19</sup>. 4. Щодо обґрунтування пріоритету «внутрішньої людини» перед «зовнішньою» та кордоцентризму. 5. Щодо антропокреативності «сродної праці» та «природовідповідності» (ці думки, як і просвітницькі вбодівання, варіюються у шинкаруківських публікаціях 70-80 років).

Націлювшись на співвіднесення діяльності та розмаїття культурних виявів цієї фундаментальної людської здатності, В.Шинкарук

<sup>16</sup> Див.: *Лачик Є. Сковородинівська філософія щастя у контексті західної філософії// Сковорода Григорій: образ мислителя. Зб. наук. праць. К., 1997. С. 296.*

<sup>17</sup> Див.: *Шинкарук В. Поняття культури. Філософські аспекти. С. 13.*

<sup>18</sup> Див.: *Шинкарук В. Проблеми філософської культури в творчості Г.Сковороди//Сковорода Григорій: образ мислителя. К., 1997. С.8.*

<sup>19</sup> *Шинкарук В. Поняття культури. Філософські аспекти. С.14-15.*

опинився у силовому полі наймагістральніших проєктів світової думки ХХ століття. Ще у 30-тих роках неокантіанець Ернст Кассіре́р у своїй «Філософії символічних форм» накреслить «новий підхід до загальної філософії гуманітарних наук». Суть такого підходу випливає з кантівського критицизму, наріжним для якого став примат функції над предметом. Відповідно, філософія, в уявленні Е.Кассіре́ра, має відштовхуватися не стільки від якогось поняття про світ загалом, скільки від поняття про власне людський світ, себто – від загального поняття про культуру, «а тут, як ніде, «буття» збагнемо тільки в «діяльності»»<sup>20</sup>. А ось чим увінчує програмну працю київських антропологів В.Шинкарук: «Необхідно, аби діяльнісні якості ставали особистісною сутністю індивіда. аби людина не тільки усвідомлювала, але й переживала свою діяльнісну напругу... як справжню насолоду, самореалізацію й самоствердження... Якщо людина – то світ людини, необхідне формування світоглядного настановлення на діяльне оволодіння всім світом людської культури, на активне включення в світ суспільних відносин, їх вдосконалення і збагачення»<sup>21</sup>.

Діяльнісно-культурницька стратегема унаснажила також появу та розвиток сучасної культурної й соціальної антропології. Завдячуючи останнім, проблема співвідношення всезагального та індивідуального значно розширює свої гуманітарні обрії, обіймаючи царину не тільки людської індивідуальності, але й самотності кожного конкретно-історичного різновиду культури. Адже одна з наріжних культурантропологічних ідей та, що людина набуває індивідуальності, «керуючись патернами культури, системами значень, що історично склалися, орієнтуючись на які ми надаємо форми, порядку, смислу та напрямку нашому життю»<sup>22</sup>, і чи не є найцікавішим у людській екзистенції, що «ми починаємо своє життя, маючи задатки прожити тисячі різноманітних життів, але закінчуємо, проживши лише одне»<sup>23</sup>!

Питання про цю «одно-єдиність» кожної індивідуальної екзистенції вкрай загострилося нині у зв'язку з процесами глобалізації. Дослідники останньої не випадково акцентують на тій принциповій обставині, що безпрецедентна глобалізація людських стосунків відбувається паралельно з їхньою граничною індивідуалізацією. Засновник Київської світоглядно-антропологічної школи встиг висловити свій погляд на окреслену суперечність у статті «Глобалізація з філо-

<sup>20</sup> Кассіре́р Э. Философия символических форм. М.; СПб., 2002. С. 17.

<sup>21</sup> Шинкарук В.И. Заключение// Человек и мир человека. К., 1977. С. 326.

<sup>22</sup> Гурч К. Интерпретация культур. Гибр. есс. К., 2001. С. 65.

<sup>23</sup> Там само. С. 36.

софсько-антропологічного погляду: панацея чи проблема?», підписаний до друку за півтора місяці до того, як він пішов у вічність. Започатковує цю статтю розгляд феномену «увесвітнення» різновиявів людського життя, а завершує персоналістичне твердження про те, що умовою справжньої глобалізації, а не її «симулякрів», є *взаємозацікавленість різностей*: різних народів, культур, а також різних людей у межах певної культури<sup>24</sup>.

Як бачимо, шинкаруківський антропологізм виростав не з суб'єктивного «людинолюбства», на яке часто збивається декларативно-поверхова гуманістика, а з напружених філософських розмірковувань щодо співвідношення всезагального – та особливого й одиничного, з усвідомлення того, що шлях од всезагального до індивідуального «є шляхом од менш визначеного до більш визначеного; від меш змістовного до більш змістовного; від більш простого до більш складного; від більш одноманітного до більш розмаїтого; від згорнутої потенційної єдності до розгорнутої актуальної єдності в множинності»<sup>25</sup>. Шинкаруківський антропологізм виростав з тієї глибини до курсу «Наріжні поняття метафізики» прокваліфікує філософію як *максимальне зусилля й максимальну витрату людської субстанції*.

Філософ розумів, що жоден з елементів, які утворюють окреслену *протилежність* – усезагальність та індивідуальність – нездатен перебити Гегель, *взаємопроникнення її складових*. Київського любомудра не вдовольняв ні масовістський «етатизм», ні його індивідуалістичні антитепи, найяскравішим речником яких стали на початок шістдесятих років деякі різновиди філософії екзистенціалізму. Саме тому В.Шинкаруку так припала до душі теза затятого опонента Гегеля Сьорена К'єркегора щодо переваг *індивідуального сутнісного буття, у якому людина не самозамикається, а долає межі свого «тут-тепер» існування, реалізуючи свою здатність до трансцендування у позачасове, вічне, безконечне*. Адже тільки в цьому разі вона здатна стати воістину «мірою всіх речей»!

#### **Інтелектуальне «синівство»**

У сучасного французького філософа Клода Леві-Строса є праця з прикметною назвою, присвячена Жан-Жакові Руссо. Назва прозора: «Руссо – батько антропології». Йдеться про антропологію як ет-

<sup>24</sup> Див. IV розділ даного тому.

<sup>25</sup> *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М., 1918. С. 99.

ноголію, пов'язану з польовим дослідженням своєрідності архаїчних культур. Йдеться про антропологію як філософське учіння про людину, покликане осягати «Іншого» у його самості, а не через ототожнення з моїм «Я».

Річ у тім, що Руссо справив величезний вплив на подальшу антропологічну думку, особливо – на фундатора класичної німецької філософії Імануїла Канта. Зокрема, на еволюцію останнього від загальнофілософського й антропологічного критицизму та ригоризму – до філософсько-антропологічної толерантності.

Кант казав про себе, що він як інтелектуал довго був снобом і зневажав пересічних людей. «Руссо виправив мене..., я вчуся поважати людей»<sup>26</sup>. «Батько антропології» відчутно вплинув і на громадянські уподобання й на загальногуманістичні уявлення Канта.

Між цими двома мислениками відстань ледь понад десятиліття і наведені мною визнання Кант зробив, коли Руссо ще був живий і у розквіті сил.

Майже через двісті років класична антропологічна традиція справить величезний вплив на молодого київського філософа Володимира Шинкарука, який у 1945 році прийшов до Шевченкового університету, аби черпати з цієї багатющої традиції уявлення про те, як – наведу слова Канта – «належним чином посісти своє місце у світі, і... яким треба бути, аби стати людиною»<sup>27</sup>. Півтора роки тому, коли ми проваджали в останню путь нашого вчителя, декана, затим завідувача відділу філософської антропології і директора Інституту філософії, одностайно зійшлись на тому, що мали в його особі батька сучасної української філософської антропології. У шістдесяті ж роки то був ще юнак, якого, користуючись наведеним нами висловлюванням О.Гончара про В.Симоненка, можна було назвати *визначником молоді української філософії*.

Він зумів зробити людину центром своїх філософських розмірковувань тоді, коли це таврувалося як «буржуазний» гуманізм. Він ще у 60-ті рр. ХХ ст. реалізував у межах традиційного марксизму думку засновника сучасної філософської антропології Макса Шелера про те, що, тільки відштовхуючись од сутнісних властивостей людини, філософія може збагнути всі інші різновиди буття.

Думка Макса Шелера, яку ми шойно навели, міститься у праці з красномовною назвою «Філософський світогляд». Вона одна із завершальних у творчому доробку німецького філософа (час її написання – десь 1928 рік.) Двома десятиліттями поспіль у курсі лекцій з філософії, читаних в Українському Вільному Університеті м. Мюн-

<sup>26</sup> Кант И. Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного»/Кант И. Т.2. М., 1964. С. 205.

<sup>27</sup> Там же. С. 204.

хена, наш співвітчизник Олександр Кульчицький (коло наукових інтересів: психологія, етнопсихологія, антропологія, філософія, педагогіка, літературознавство, германістика) схарактеризує філософію як «світоглядне знання, скероване на розкриття сутності й цілісності явиш»<sup>28</sup>, акцентуючи на тому, що таке світоглядне знання формує людську особистість<sup>29</sup>.

Щось «сьорбнути» з Шелера чи Кульчицького у нас можна було на початку 60-тих років тільки «з казана» не докладної, зате переважно нищівної радянської критики. Отже, йдеться радше не про прямі взаємовпливи (за таке гнали з партії, роботи, а то ще й далі на північ), але про певну спільність умонастроїв у європейській та «материковій» українській філософії.

Окреслені интенції мали для Володимира Шинкарука не тільки суто науково-пізнавальну, але й громадянську значущість.

Про це виразно промовляє «маніфест» Київської світоглядно-антропологічної школи, який з'явився у першому числі тільки-но поновленого (після понад тридцятилітньої перерви) всеукраїнського журналу «Філософська думка». Назвавши цей маніфест «Марксистсько-ленінська філософія і світогляд», з чого починає автор своєї розмірковування щодо регулятивної функції світогляду у людському житті?

– Він починає з тези про *творчо-діяльну, а не пристосованську суть людського способу буття. З того, що тільки ставлячи світ у відношення до цілей своєї діяльності, до своїх прагнень, людина історично формувалася як свідома та самосвідома істота...* – Такою є перша позиція основного тексту згаданої статті.

Позиція виразно лібертадна, як, доречі, і кожна наступна. Другою тезою стає спростування вульгарно-відображувального витлумачення внутрішнього світу людини. Адже «...світогляд є відображенням світу в його відношенні до людини» (а не світу самого по немого» – «і водночас відображенням людини в її відношенні до «олюдненого» нею світу»<sup>30</sup>.

Важливою смисловою домінантою є тут вельми красномовне поняття «олюднений світ». Чи не натякав цей акцент на нагальну потребу «олюднитися» після десятиліть нелюдського існування за умов тоталітаризму, коли людина повинна була задля виживання замість дбати про те, як пристосуватися до чергового зламу кон'юнктури?

І, нарешті, третя теза, вона увінчує шинкаруківський програм-  
<sup>28</sup> Кульчицький О. Основи філософії і філософських наук. Мюнхен; Львів, 1995. С. 139.

<sup>29</sup> Див.: Там само. С. 23.

<sup>30</sup> Там само. С. 9.

ний погляд на людину: світогляд є способом самовизначення людини у світі загалом і поміж конкретних обставин її існування, бо чи не найкардинальніша його проблема – питання про смисл і цілі людського буття (див. кінець другого абзацу основного тексту статті).

Отже, людська *само-визначеність*, а не *«кимось визначеність»!*

Скільки б не говорилося потім про те, що всім означеним смисложиттєвим потребам відповідає марксистсько-ленінський світогляд, – все одно мисленнєвий обшир наведених розмірковувань залишатиметься багатомільшим (принаймні так сприймали подібні розмірковування ми – недавні студенти В.Шинкарука, які стали його послідовниками). Чи не такою є особливість кожного справді філософського принципу і кожного справді філософського помислу (або, згадаємо ще раз М.Мамардашвілі, – «закон» цього помислу)?

Та й саму марксистську філософію В.Шинкарук розглядає зовсім інакше, ніж радянські «катехізисники». Адже за визначальну особливість нової версії цієї філософії править теза про те, що «базисом формування людського мислення є не відображення природи, а відображення форм людської діяльності і продукованого нею світу олюдненої природи»<sup>31</sup>. Пізнання самої природи в її незалежності від людської діяльності формах (природознавство) стало можливим, наголошує київський молодомарксист, лише завдяки практичному освоєнню природи. Тому відношення мислення до буття неможливо збагнути, не враховуючи того, що воно обіймає відношення до предметної діяльності та її матеріальних витворів, в яких реалізується практичне, естетичне, пізнавальне та інше відношення людини до дійсності. Відношення мислення до форм предметної діяльності, духовного світу людини – до предметного світу олюдненої природи – філософія вивчає, за Шинкаруком, у трьох аспектах: онтологічному – закономірності становлення і розвитку людини і людства, гносеологічному – закономірності розвитку суб'єкта і об'єкта пізнання, логічному – становлення і розвитку логічних форм людського мислення як засобів пізнавальної діяльності. Тим самим фундатор нової світоглядно-антропологічної школи органічно поєднує свої ґрунтовні розвідки з діалектики, логіки й теорії пізнання – та дослідження феномену людини, світогляду й світоглядного змісту філософії. Схема розмірковувань стає тут принципово екзистенціальною: буття загалом ⇔ людське буття ⇔ свідомість, самосвідомість, пізнання ⇔ мисленнєві форми останнього.

<sup>31</sup> Шинкарук В.І. Марксистсько-ленінська філософія і світогляд//Філософська думка. 1969, №1. С. 17.



Кілька фундаментальних філософсько-антропологічних, ідей В.Шинкарука, а саме:

1) про сутність світогляду як форми суспільного самоусвідомлення людини;

2) про особливості світогляду як способу духовно-практичного освоєння світу людиною;

3) про людську свідомість як таку, що і за своїм предметом, і за суб'єктом є передусім світоглядною свідомістю;

4) про філософію як форму теоретичної постановки й розв'язання найкардинальніших світоглядних проблем, завдячуючи чому вона постає формою духовно-теоретичного самовизначення людини у світі,

— всі ці ідеї живили перспективу зовсім нетрадиційного для офіційного марксизму погляду на взаємозумовленість розмаїття форм і способів духовного освоєння світу як ціннісно-смыслових ре-гулятивів людської життєдіяльності.

Хочу вперше привернути увагу допитливого читача до такої принципової обставини. Ініціатор світоглядно-антропологічної переорієнтації вітчизняної філософії вдався тут до *унікального гносеологічного прийому*. Перефразуючи вже згаданого класика світової антропології Клода Леві-Строса, який наполягав у «*La pensée sauvage*» («Первісному мисленні», 1962 р.) на «не зведенні складного до простого», а радше «підміні більш складного, яке важко зрозуміти, талогічний прийом можна кваліфікувати як *відмову від зведення складного до простого* (в даному разі: філософії — до утилітарно-класових інтересів), *на користь виведення філософії із світогляду, який не менш складний, ніж теоретична форма його вираження, проте прозоріший щодо своєї пов'язаності з реаліями людської екзистенції*.

Зручність окресленого гносеологічного прийому тайлася ще й у тому, що «ідеологічним наглядачам» над філософією дана процедура здавалася не такою вже крामольною — зважаючи на ритуальну апе-ляцію до «класової природи» світогляду. Проте «Джина опосередку-вання» вже було «вивільнено з пляшки», і пролеткультівська ре-дукція «захиталася!»

Виведення філософії із світогляду чинилося передусім через співвіднесення категорійних форм кожної із цих сфер, а це означа-ло, що зміст якоїсь категорії міг бути доволі ідеологізований, але її форма залишалася чинною за будь-якого змісту, відтак збагачували-ся уявлення про категорійну архітектуру людського світосприй-мання, які є самоцінними незалежно від свого узмістовлення. До то-го ж за світоглядними категорійними формами поставав ще один рівень категоризації, вплетений у безпосередній життєвий процес на-

багато їх шільніш, ніж світогляд – *категорії культури*. У 1978-1983 роках їх досліджував шинкаруківський відділ<sup>32</sup>.

Дозволю собі нагадати читачеві, що за розглянутою тенденцією, як і за будь-якою іншою принциповою філософемою, котру виголошував київський речник гуманістичного оновлення традиційної радянської філософії, стосувалася вона питання про людину, чи питання загальнофілософських, за кожним філософським твердженням його відчувалася така глибока зануреність в історію людської думки, якій можна було позаздрити. Цю зануреність у світову інтелектуальну спадщину В.Шинкарук розповсюдив і на «свій» марксизм. Філософія постає в нього передовсім як історія злетів людської думки, історія невтомних борінь людського духу, борінь за істину, більше того, за істину, яка б допомогала людині у манівцях та негараздах її долі, яка б стверджувала не людську нищість, безпорадність, безвідповідальність – а людську спроможність, вольову наснагу, відповідальність. «Розум – Воля – Почуття» – ось та стала смислова зв'язка, у силовому полі якої чинилися шинкаруківські розмірковування щодо людини.

#### **Від лібертарно-родового до індивідуалістичного насичення принципу діяльності**

«Я мислю – Я існую – Я можу». Ця тріада сягає корінням декартівського «*cogito ergo sum*». – Вона є своєрідним підмурівком новоєвропейської культури, яка виробила Фавстовий ідеал діяльної, активної істоти, здатної розумно облаштувати світ. «Я можу», – казав Мераб Мамардашвілі – то принцип культури, на відміну від нігілізму. Не «ми можемо», не «хтось», не «вони можуть» – ні, «саме Я». Знову – лібертарність. Знову – персональність...

Чимало зробив В.Шинкарук і для того, аби органічно зінтегрувати фавстівський ідеал в українську світоглядну традицію, однією з чільних складових якої став вже згаданий нами раніш сковородинський ідеал «внутрішньої людини».

Що означало в ті часи (шістдесяті роки) змістити акценти у філософуванні з вульгарного офіціозу, де людина розчинялася у виробничих та класових визначеностях – на гуманістичний зміст молодомарксизму, а цей останній – занурити у світову та вітчизняну інтелектуальну традицію так, як це зробив Володимир Шинкарук? Що означало позбавити людину статусу «гвинтика» – й надати їй статус суб'єкта діяльності?

<sup>32</sup> Див., зокрема, Категорії філософії та категорії культури. К., 1983; Булатов М.А. Диалектика і культура. К., 1984. Гл. II, III; Табачковський В.Г. Про співвідношення категорійних форм філософії, світогляду і культури// Філософська думка. 1982, № 4; 1983, № 3.

Чи не означало це докорінно змінити погляд на співвідношення соціуму та окремішньої особистості, видобувши уроки з попередніх етапів суспільного розвитку? Найпершим таким уроком виявилася потреба у людиноцентрованості суспільного виробництва.

Ще у 70-ті роки минулої доби В.Шинкарук усебічно обґрунтовує докорінну необхідність визначення соціальної ефективності суспільної життєдіяльності не за кількісними, а за якісними показниками, передусім – ступенем розвинутості людини, її здібностей, можливостей, світоглядних орієнтирів. Він обґрунтовує надто важливу в теоретико-антропологічному й практичному відношеннях тезу про те, що взаємодія продуктивних сил і виробничих відносин після розгортання науково-технічної революції небачено загострює питання про креативний потенціал суб'єктів виробничої діяльності, незмірно збільшує їхню відповідальність, а відтак – вимагає високої інтелектуальної й загальносвітоглядної культури, яка б забезпечила достатню цілесмислову регуляцію будь-якої сфери людської діяльності.

Це означало зробити людину центром процесу, значно глибшого, ніж ті, які фіксуються поняттями «праця», «виробництво» і навіть «практика». Адже поняття «діяльність» охоплює найістотніше в людині – її свободу як «здатність робити власний вільний вибір серед різних і альтернативних можливостей, що містяться в обставинах діяльності, – лише тих, які відповідають її потребам і, реалізуючи їх, створювати свій людський світ, оновлювати і збагачувати його предмети й цінностями, безпосередньо не даними в природі – культурою»<sup>33</sup>. Відтак, принцип діяльності знімав лінійну підвладність людини і суспільства незалежним від них об'єктивним законам. Закономірності суспільного буття поставали як закономірності свободи, сповнені внутрішніх суперечностей та обмежень, але ці обмеження можуть зніматися, знову-таки, тільки вдосконаленням форм діяльності, які дадуть нову міру свободи, а ця матиме свої суперечності й межі. Зрештою, принцип діяльності постає як запорака такої наріжної особливості людського, як *нефінітність, постійна відкритість, некалькульованість*.

«З принципом діяльності внутрішньо пов'язаний принцип буттій-ності, – зауважував філософ. – У певному розумінні вони просто тотожні. Адже людина за своєю суттю є діяльністю істотою і діяльність є її власне людським буттям»<sup>34</sup>.

Примітна особливість окресленого погляду – органічне поєднання в ньому двох рівнів лібертадності: індивідуально-особистісної та суспільної.

<sup>33</sup> Шинкарук В. Поняття культури. Філософські аспекти // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. К., 1996. С. 54.

<sup>34</sup> Там само. С. 58.

Повірте свідкові – на початку шістдесятих років окреслені концепти були справжнім гуманітарним проривом.

Таким же проривом стала світоглядово-антропологічна переорієнтація традиційної філософії, у руслі котрої випрацьовувалися уявлення про універсальність людської діяльності. Вона сприяла формуванню образу людини як суб'єкта не просто виробничої сфери, праці, пізнання тощо, але як *суб'єкта світовідношення*. *Суб'єкта, що випромінює величезні усвідомлювані й неусвідомлювані сили, суб'єкта, що не замикається у собі, а перебуває у динамічних і розгалужених комунікативних зв'язках з іншими суб'єктами, витворюючи неповторні культурні та міжкультурні ансамблі інтерсуб'єктивності*. Образу людини як геокосмічної сили, що її поява докорінно змінює обличчя планети, *образ істоти, здатної виробляти новий різновид енергії – «енергію культури»* (В.Вернадський).

Міра людських можливостей, міра свободи постає тут як міра космічної відповідальності. Найважливіше у такому співвідношенні мір, зауважує В.Шинкарук у статті «В.І. Вернадський і І.Кант», то зв'язок між двома іпостасями людського буття: «зовнішнім», космічним, – та «внутрішнім» моральнісно-культурним. Адже саме через світ свого моральнісного буття людська особа пов'язана з «усіма видимими світами» (Кант) і, отже, зі своїм космічним буттям не випадковим, а необхідним чином.

Характеризуючи шинкаруківську людиноцентрованість, слід обов'язково сказати про те, як вона позначилася на кадровому підборі антропологічної «команди». Він запрошував до співпраці тільки тих фахівців, які добре розумілися на історії філософії (включно до її марксистського етапу та основних сучасних зарубіжних течій). По-первах то були троє випускників Шевченкового університету: «кантианець» Микола Тарасенко, який почав вивчати взаємозв'язок людини й природи, «гегельянець» Олег Ільченко – найяскравіший у студентські роки мій однокурсник – працював над проблемою співвідношення практичного і теоретичного; та екзистенціалістськи налаштований автор цих рядків, що присвятив дипломну роботу вивченню філософського змісту творів Ф.Достоевського (за тим вислідкуванням співвідношення особистісного, надособового й безособового у французькому персоналізмі та марксизмі, ще по тому у – співвіднесення предметного змісту і форми практики). Згодом до гурту залучено двох «аксакалів»: аналітиків феномену діяльності – «етичного максималіста» Олександра Яценка, який ревно опікувався моральнісними регулятивами людського світовідношення<sup>35</sup> та «естетичного максималіста» Вадима Іванова: на цей час він вже видав книж-

<sup>35</sup> Див. книжку «Целепологание и идеалы». К., 1977.

ку «Практика та естетична свідомість» (К., 1971), у якій можна було знайти чимало спорідненого з невідомою нам ще тоді «Теорією естетики» Т.Адорно (1970), а трохи пізніш з'явилася івановська праця «Человеческая деятельность. Познание. Искусство» (К., 1977), де філігранно досліджені проблеми людського «мікрокосму» та обгрунтовано виразно феноменологічну концепцію досвіду. Ще згодом творчий гурт употужнюється кількома фахівцями, серед них – колишній шинкаруківський аспірант університетських часів Михайло Булатов, нині автор кількох фундаментальних розвідок зі світоглядно-гносеологічної та історико-антропологічної проблематики, перша серед яких, присвячена лєнінській рецепції німецької класичної філософії (1974), є, на наш погляд, взірцевим зразком ретельної та евристичної філософської реконструкції навіть на «ідеологічно вивірену» на ті часи тему (нешодавно оприлюднено також його потужні лекції з німецької класики); майбутні автори першого в Україні дослідження з проблем соціоантропогенезу Іван Молчанов, новаторського погляду на феномен історичної реальності під кутом зору спадкоємності досвіду Микола Єсипчук, не здійснюваного доти вивчення світоглядного змісту істини (попередній варіант якого, не прийнятний тоді з ідеологічних міркувань, майже всуціль ґрунтувався на писаннях Святого Августина) Євген Андрос (згодом плідно вивчав феномен соціально-історичні аспекти категорій простору й часу, Володимир Звіглянич – категорії сутності й позірності, Борис Починок – категорію причинності, Євген Бистрицький – співвідношення пізнання та розуміння, Валерій Загороднюк – вплив екстерналістських та інтерналістських факторів на пізнання, Геннадій Шалашенко – принцип історизму. Не буду наводити повний реєстр кадрового нарощування, позаяк важливішою тут є тенденція: *людиноцентрованість означала перелівої світоглядної проблеми (хай то була структура світоглядної свідомості чи вибиття останньої у традиційному – як правило, гносеологізованому – змістові філософських категорій). Великого значення надавали віковим етапам світоглядного становлення особистості, світоглядному осмисленню зарубіжних праць з генетичної психології, проблемам теорії культури. Поступово сам принцип діяльності і у заповідника Київської світоглядно-антропологічної школи, й у членів його команди органічно переростав у вивчення розмаїття людської здатності до витворення самоцінних «символічних форм» культури»<sup>26</sup>.*

<sup>26</sup> Докладніше про становлення і розвиток світоглядно-антропологічного напрямку в сучасній українській філософії див.: *Табачковський В.І. У пошуках неутраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників*. К. 2002.

Сьогодні, коли і світоглядно-антропологічна налаштованість філософії, й діяльнісне витлумачення людини перестали бути крамольними (до того ж це витлумачення, на жаль, так і не зазнало в нас належної громадянської реалізації, якої воно набуло свого часу у новоевропейській культурі), коли гуманітарний розпач Василя Симоненка «Ти знаєш, що ти – людина» звели до гасла для реклами... позбавлення від алкогольної залежності, все те, на що відкрило нам очі старше покоління українських філософів-шістдесятників перетворилося на своєрідну «індустрію» смислів, яка вже не вражає.

Але не так було тоді! Маю зауважити, що ті істини здорового глузду, до яких, за влучним спостереженням Михайлини Коцюбинської, закликали видатні поети-шістдесятники (те саме робили і прогресивні філософи), виявлялися далекі не безневинними для тодішньої офіційної ідеології.

Візьмімо хоча б концепт «внутрішнього світу людини», який мусив згодом визнати офіціоз, намагаючись звести його до дещо оздобленого «пролеткультівського» змісту. Кожен розумів, що отой мікрокосм ніколи не запрограмуєш, не передбачиш, його тайну не збагнеш уповні. Про це вельми переконливо сказав вже згаданий раніш поет Й. Бродський в одному з інтерв'ю щойно після вигнання його з СРСР (сам він, до речі, ніколи не визнавав себе «дисидентом», «борцем із режимом» тощо – справа, виявляється, зовсім не у боротьбистських замірах). «Людина, що вирішила витворити усередині себе свій власний незалежний світ, рано чи пізно стає у своєму суспільстві інородним тілом, а згодом і об'єктом пригнічення фізичних законів опанування й витіснення»<sup>37</sup>.

І коли вітчизняні філософи-шістдесятники почали пов'язувати з людиною як «універсальною істотою», здатною у своїм мікрокосмі програвати, «моделювати» будь-які світопорядки (улюблений образ нашого незабутнього Вадима Іванова), коли з такою людиною почали пов'язувати ідеал «комунізму як справжнього гуманізму», швидко з'ясувалося, що той комунізм різуче суперечить реаліям радянського суспільства. Справді, про яку «свободу кожного як умову свободи всіх» можна було говорити за умови насадження тотального «одобрямс!».

Чи не тому прогресивні філософи-шістдесятники, починаючи з праці Ю. М. Давидова «Труд и свобода» (М., 1964) саму ідею комунізму шобільш насичують мотивами правової держави та громадянського суспільства? А невдовзі у московських колег дійшло до того, що Юрій Давидов та наша землячка Піама Гайденко опинилися се-

<sup>37</sup> Бродский И. Послесловие// Большая книга интервью. 2-е изд. М., 2000. С. 681.

ред «підписантів» протесту з приводу окупації радянським військами Чехословаччини.

Дуже великий внесок у те гуманітарне насичення ідеї комунізму зробили, починаючи з шістдесятих, у Києві Павло Копнін, Володимир Шинкарук, Ігор Бичко, Ганна Горак, Марія Злотіна, Олександр Яценко, Анатолій Канарський. Ідея комунізму постає у них як alter ego ідеї гуманізму та громадянськості. Нерідко сам романтично-молodomарксистський пафос шістдесятників спрацьовував «навзаєм»: комуністичний світ, де держава і право «знімається» моральністю (див. кінець першої шинкаруківської статті, опублікованої у другому томі нашого видання), фактично постає як **неправовий та неполітичний простір**, де право та політика підмінені ідеологізованою («пролетарською») моральністю.

Перегорніть зокрема с. 75–83 книжки В.Шинкарука та О.Яценка «Гуманізм диалектико-матеріалістического мировоззрения». Що означали тут акцент на нероз'єднаності комуністичного ідеалу та ідеалу свободи, а також ідеалу критичності, постійне акцентування на загальнолюдських цінностях тощо?

Привітуйтеся до фундаментального висновку щодо «руху практики» як «перманентного розгортання проблемних ситуацій», невпинного наростання такої проблемності, завдячуючи якому залишається вічно живим «боріння» духу та буття, щоразу по-новому актуалізується питання про відношення свідомості й матерії (с. 101).

Прогляньте розділ даної книги «Сутність та існування людини в класово-антагоністичних формаціях» – він наскрізь просякнутий алюзіями щодо виявів нашого колишнього ріднесенького «соціалістичного відчуження». *Хіба це не є парафразами ідей відкритого громадянського суспільства?* Хіба не з цих гуманістичних засад наполягають автори на необхідності посилення критичних функцій діалектики?

Привітуйтеся до наступного розділу, зокрема, до мотивів «однорічної людини». Запевнюю, що кожен з нас впізнавав тут власну (або ж сусідову) одномірність!

Чи не означає шойноказане, що ініціюючи антропологічний поворот у «державній» радянській філософії, В.Шинкарук – можливо, неусвідомлено – замахнувся на вельми своєрідний **культурно-інтелектуальний експеримент**, кінецьву мету якого становила спроба **переітрити** людинотворчий потенціал даного типу філософування. Розглядаючи комуністичну соціально-культурну перспективу «зрілого» К.Маркса під кутом зору романтично-культурної ретроспективи, яку вияскувала публікація «ранніх» Марксових праць, чи не прагнули прогресивні філософи-шістдесятники зробити те, що сучасний французький мисленик П'єр Адо влучно поіменував «полторним

відкриттям» античної концепції філософії «яко способу життя»<sup>38</sup>? Звичайно, чинилося те випробування екзистенційних можливостей марксистського філософування не як умисна, тим більше – анти-марксистська акція: ні, то було щире *намагання відшукати надійне онтологічне підґрунтя для гуманістичних декларацій «израненного», як ми тоді жартували, марксизму.*

Але недарма кажуть, що «шира простота гірша од крадіжки»...

Озираючись від сьогодні на той гуманітарно-культурний експеримент, розумієш, чому його «на дух» не сприймали ортодокси од марксизму! Вони відчували, що таке експериментування небезпечне своїм руйнівним потенціалом щодо офіційної «лінії». Нас же несамо-вито несло на експериментування, мабуть, передусім відчуття того, що *всно або підтвердить декларовані антропологеми, або спростує їх.* І повинен визнати: від шістдесятих до кінця вісімдесятих років багато хто з нас вичерпав той експеримент до краю, пересвідчившись у тому, що марксистська версія гуманізму, як мінімум, украй суперечлива.

Пам'ятаю, з яким здивуванням сприйняли марксистско-ортодокси відверте зізнання щодо цього Мераба Мамардашвілі, якому він присвятив свій опонентський виступ влітку 1980 року у Києві під час захисту туг дисертації з проблем практики, зробленої у науковому підрозділі В.Шинкарука. Ми ж тоді уповні зрозуміли, чому К.Маркс «не встиг» написати завершальний, історико-критичний, том «Капіталу»...

Звичайно, у тодішніх наших умонастроях прозріння переплітали-ся з ілюзіями. Останні були особливо небезпечними з огляду на те, що марксистська філософія виявилася єдиною, яку спробували «втї-лити у життя», зробивши державницько-політичною.

Плекаючи сподівання на нові форми соціальності, які б уможли-вили «остаточне» викорінення певних вад людської природи, ми мимовільно ставали співучасниками міфу про «світле майбутнє». Але то був мало не планетарний антропологічний «кризовий експеримент», що його довелося долати кільком поколінням, вичерпуючи «до дна».

Покоління, до якого належав Володимир Шинкарук та ми, молод-ша генерація шістдесятників, має хіба що одну «пом'якшувальну об-ставину»: експеримент той затіювався не нами, але гіркоти його досвіду дісталася чимало й нам, і ця гіркота живила щобільший світоглядний критицизм, який розхитував (і таки розхитав!) підва-лини тоталітаризму й неототалітаризму.

#### **Персоналістський синдром у європейській та вітчизняній думці**

Привід «одномірної людини» з легкої руки Герберта Маркузе вна-дився не тільки у гуманітарні вболівання західних інтелектуалів. Вра-

<sup>38</sup> *Адо Ді.* Що таке антична філософія? М., 1999. С. 268.



жаючі вияви одномірності постали перед нашими очима на вітчизняних теренах та в «братньому таборі» (досить згадати, що у другій половині шістдесятих років XX століття ця одномірність вибухнула феноменом «культурної революції» в Китаї).

Вельми примітно, що радянський режим навіть у пору своїх найбільших потуг надати соціалізмові «людське обличчя» все ж не міг позбутися пастки одномірності: М.Хрущов на схилі свого правління, сварячись з творчою інтелігенцією, відверто погрожував, що для усіляких модерністських збоченців «ніякої відлиги» не буде, а будуть люті морози; демократизація, обстоювана М.Горбачовим, увивалася з прикметним радянським «новоязом» – «людський фактор».

І тоді з уст лідера Київської світоглядно-антропологічної школи зірвалося принципове заперечення (яке дало назву публікації: вона міститься у даному томові його праць) – *«Людина – не фактор. Фактором є її діяльність»*. Чи не стало наведене висловлювання увічненням персоналістичних громадянських інтенцій Володимира Шинкарука?

Філософсько ж персоналістична орієнтація вияскравилася ще у шістдесяті–сімдесяті роки. Невдовзі по створенню в Інституті філософії НАН України творчого підрозділу, що нині іменується відділом філософської антропології, постало питання про тематику перших кандидатських досліджень. У відповідь на бажання присвятити одну з них проблемі людини у французькому екзистенціалізмі В.Шинкарук рішуче наполіг, що нам би доречніше зосередитися на персоналізмові.

Сьогодні, на відстані понад трьох десятиліть (і зважаючи на особливості тогочасної ситуації), та порада видається вкрай слушною. Чому?

Передусім, мабуть, через те, що персоналістична налаштованість віддавна притаманна кращим представникам українства. Над усіма випробуваннями, яких воно зазнавало, здійснюється персонорентризм Григорія Сковороди, стверджуючи ідеал глибоко самосвідомої істоти, здатної на повсякчасну турботу про свій внутрішній світ – передумову здатності до стоїчної свободи та невід'ємної від неї відповідальності. Сковородинський ідеал зазнав рефлективного обґрунтування у кордоцентричних розмірковуваннях Памфила Юркевича, виплеснувся яскравим і суперечливим симбіозом лібертадного прагнення до екзистенціалізму, персоналізму та християнства у Миколи Бердяєва, він спалахує у людинознавчих уболіннях Миколи Шлемкевича, Олександра Кульчицького, Євгена Маланюка тощо.

Виразний перегук з окресленими кордоцентричними інтенціями знаходимо також у виниклих на іншому культурно-світоглядному тлі пошуках засновника західної філософської антропології Макса Ше-

лера, які вилилися у назву й зміст однієї з програмних його праць – «Ordo amoris». Німецький філософ виокремлює тут найпростішу структуру найелементарніших завдань доцільно діючого ядра людської особистості.

Важливою причиною шинкаруківської поради стало також те, що саме у шістдесяті роки наспіла вітчизняна рецепція однієї з потужних течій західної філософії, яка виникла ще в часи найперших рефлексій щодо знеособлюючих тенденцій цивілізації двадцятого століття, втілених у явищі – «das Man». Маємо на увазі передусім французький персоналізм, заснований Емманюелем Муньє.

На таку рецепцію провокували чимало персоналістських ідей. Передусім, звісно – то «активна й перспективна» націленість персоналізму, вдало виокраєлена ще на початку шістдесятих років минулої доби Полем Рікером, ґрунтовно-діяльнісну аналітичну потугу, позбавлену багатьох однобічностей, властивих деяким іншим людинознавчим теоріям. Важливим концептом стало також твердження Е.Муньє у вступі до праці «Персоналізм» про те, що останній відштовхується від існування *свобідних і творчих особистостей*, передбачаючи наявність у їхніх структурах *принципу непередбачуваності, який боронить од жорсткої систематизації*. Водночас, персоналізм *настійно намагався поєднати пробудження особистості зі «спільнотною педагогікою»*<sup>39</sup>.

Привабливість персоналізму для того різновияву неомарксизму, яким стали перші світоглядно-антропологічні пошуки В.Шинкарука, була, здається ще й у тому, що ця течія через означені особливості не так драгувала офіційну ідеологію, як екзистенціалізм. Позаяк своєрідність людської особистості персоналісти убачають не у стані самотності, а передусім у спільності, вихідне відчуття пов'язаності особистісного та спільнісного, справедливо зауважує вже згаданий П.Рікер, набуває тут тієї самої значущості, яку в «глухокутному екзистенціалізмі» має критичний пафос, настояний на відособленості індивіда<sup>40</sup>. Тим більше, що з легкої руки тогочасних російськомовних перекладачів шістдесятих років минулої доби (чи їхніх редакторів) неоднозначний французький термін «communautaire», винесений у назву однієї з програмних праць Е.Муньє, було перекладено у праязійській версії – як «общинне» (а не «спільнотне», себто – «общностное»). Персоналістська програма Е.Муньє торувала собі шлях поміж двох крайнощів, які виникли ще в ХІХ столітті як реакція на «знеособлюючі сили» – К'єркегора та Маркса, а згодом втілилися у

<sup>39</sup> Див.: Рікер П. Эмманюэль Муньє: персоналистская философия// Рікер П. История и истина. СПб., 2002. С.157-162.

<sup>40</sup> Там само. С. 181.

протистояння між екзистенціалізмом (з переважанням у ранніх варіантах його індивідуалізму й песимізму, але водночас обстоювання повноти людського існування) – та марксизму (з притаманним останньому визнанням об'єктивної зумовленості людського буття, вчення про практику, націленості на боротьбу супроти відчуження людини та на майбуття). У передмові до книжки «Що таке персоналізм?» (1947 р.) Е.Муньє наголошує, що можна бути християнином – і персоналістом, соціалістом – і персоналістом, комуністом – і персоналістом. Бо ж слово «персоналізм», писав він у згаданій програмній публікації, відповідає тому історичному моменту, коли посилюється тиск тоталітаризму, – воно народилося як протест супроти останнього на захист особистості; супроти структур, що її пригнічують. Водночас персоналізм пропонує такий варіант цього протесту, який позбавлений егоцентризму. Він вважає наріжними чинниками людської життєдіяльності заангажованість та трансценденцію (без останньої заангажованість перетворює людину на раба – але ж нам властива «свобода заангажування», підкреслює Муньє). Найпервиннішим досвідом людини виголошується досвід комунікації яко перспективи особистісного самоздійснення.

Кваліфікуючи природу світової кризи, що вибухнула 1929 р. як водночас і економічну, й духовну, він зауважує: *відтак вичерпало себе протиставлення безумовної первинності для людини матеріального (відповідно, недооцінка інтеріорності й трансценденції) – та безособового духу*. Бо ж дух, вдірваний од реалій людського буття – то марнослів'я. З іншого боку той, хто відсуває на другий план духовні цінності (на догоду матеріальним), є, за влучною кваліфікацією французького мисленника, напівматеріаліст.

*Чи не проти такого напівматеріалізму та понад-ідеалізму були об'єктивно спрямовані спочатку історико-філософські, а згодом антропологічні розвідки Володимира Шинкарука?*

Докладно зіставляючи ще на першому зі згаданих етапів своєї творчої еволюції людинознавчі уявлення Гегеля та Фейєрбаха, український філософ усвідомлював, що людське Я – то не суто тілесно-матеріальне, але й не безтілесне й суверенне cogito, а буття, «обтяжене» плоттю, котра обіймає також і способи його цілком конкретно-діяльного самовираження. Останнє ж поєднує у собі як ініціююче індивідуальне начало, так і способи його інтерсуб'єктивної, суспільної організації.

Дослідження з французького персоналізму, здійснене під науковим керівництвом В.Шинкарука у 1968-1971 роках, далєбі не випадково сфокусоване на трьох концептах, ключових не тільки для даної філософської течії, але й теорії гуманістики загалом: – особистісне,

- безособове,
- надособове.

Кожен із означених концептів має свою сферу застосування, а у своїй взаємодії вони репрезентують соціальну архітектуру людського способу буття та його чи не найглибиннішу суперечливість. Звичайно, у запалі молодомарксистського романтизму ми неоднаковою мірою виокремили позитивні можливості кожної зі складових цієї архітектоники, а це попервах оберталось недооцінкою феномену безособовості, що без нього не обійтися у правничій сфері, як і в усіх сферах адміністративних практик, охоплюваних веберівською теорією бюрократії (остання передбачає безособовість адміністративної діяльності як ту функціоналістську націленість, що – у певних межах – сприяє ефективності цієї діяльності)<sup>41</sup>. Але зате ми не недооцінили феномен *надособового*, акцентування на якому є візитівкою персоналістського погляду на життєдіяльність особистості. А це дозволило у найближчій перспективі – десь на початку вісімдесятих років минулої доби – вийти на нетрадиційне осмислення самого принципу діяльності, передусім, через уточнення понять «зміст» та «форма» практичної життєдіяльності, через розкриття розузгодженостей між ними та внутрішньої суперечливості кожної з них.

Ми щобільше усвідомлювали незвідність предметного змісту практичної життєдіяльності до матеріально-речовинних чинників, просякнутість цього змісту комунікативними та духовно-смысловтворчими факторами, яка на рівні співвідношення предметного змісту та форми практичної життєдіяльності обертається або їх узгодженістю – або ж розузгодженістю. Діяльність – то динамічна взаємозумовленість таких фундаментальних визначеностей як *уезагальність* та *безпосередність*, себто *царина уезагальнення будь-чого безпосереднього й водночас уезагальнення будь-якої уезагальності*. Перспективність окресленого погляду на діяльність – у віднайденні «точка співпадання» уезагальнення та індивідуалізації: безпосередньої дії, особистісного учинку, до того ж не тільки на рівні індивіда але й на рівні надіндивідуально-соцієнтальному, такому, приміром, яким є «обличчя ансамблю» (П.Рікер), чи «обличчя соціального оточення» індивіда, або «особистий стиль» конкретних практик (П.Бурдьє)<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Молодомарксистським романтизмом просякнута, зокрема, й книжка автора цих рядків «Криза буржуазного раціоналізму та проблема людської особистості» (К., 1973), написана за матеріалами згаданого дослідження.

<sup>42</sup> Див.: Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий. К., 1978; *Иванов В.П.* Человеческая деятельность. Познавание. Искусство. К., 1977; *Табачковский В.Г.* Критика идеалистических интерпретаций практики. К., 1976; *його ж* – Человеческое мироотношение: данность или проблема? К., 1993. Звідси ж залишався один крок до критичного перегляду гіперактивістських уявлень про людську діяльність.

Складність розглядуваної проблемної ситуації ще й у тому, що ідеал особистої автентичності й суб'єктивності, властивий «модерній людині», виявився вельми амбівалентним. Окрім пастки тоталітарно-го усупільнення існує й інша.

Адже культура самоздійснення здатна набувати тривіальної й по-блажливій форми, через що може обертатися «замкненістю» індивіда у самотності свого серця, «атомізмом самозаглибленої особи», репрезентуючи той «темний бік індивідуалізму», який, на думку сучасних західних гуманістів, звужує обрії людського життя, призводячи до втрати причетності до інших чи суспільства в цілому. Окреслену тенденцію кваліфікують навіть як «першу хворобу сучасності»<sup>43</sup>. Як свідчує драматична історія нашого краю та його не менш драматичне політичне сьогодення, особливо схильне до цієї «хвороби» українство. Гіркі слова Є.Маланюка про «анархічність і моральний атеїзм» як «історичні хвороби української психіки», підтвержені досвідом новітнього державотворення, спонукають до висновку, що індивідуалізм як світоглядова домінанта руйнує надособистісну ідею національного відродження: політологи у зв'язку з цим переповідають анекдот про те, що українці об'єднуються за п'ять хвилин до розстрілу<sup>44</sup>. Тому питання про інтерсуб'єктивність, про справжню інтеріндивідуальність для нас не менш актуальне, ніж про індивідуальність.

Тож, мабуть, не випадково предметом гуманістичних уболівань В.Шинкарука стає не «нарцисична» («архетип Нарциса» та «архетип Геркулеса» — то, за Е. Мунье, однобічності західної цивілізації), а суспільно заангажована, культурно «оформлена» індивідуальність. Індивідуальність, здатна брати на себе надіндивідуальні обов'язки, а отже, пов'язана із всезагальним. Бо ж, як справедливо застерігає Т.Адорно, «особистість, зовсім відірвана од всезагального, не в змозі його конституювати»<sup>45</sup>.

Осмислення феномену інтерсуб'єктивності сьогодні передбачає, на наш погляд, також ґрунтовне врахування того зміщення акценту з субстанції індивідуальної свідомості на імперсональні системи, яке здійснене структуралізмом та постструктуралізмом — передусім, коли суб'єкта діяльності репрезентують так звані «позаперсональні індивідуальності» (Ж.Дельоз). З'ясування їхньої природи дозволить істотно оновити зміст традиційних персоналістичних філософських орієнтацій; не меншою мірою воно сприятиме також новим спробам

<sup>43</sup> Див., зокрема: Тейлор Ч. Етика автентичності. К., 2002.

<sup>44</sup> Див.: Дичковська Г. Український індивідуалізм і проблеми державотворення // Філософ. думка. 2003, №4. С. 100.

<sup>45</sup> Адорно Т.В. Негативная диалектика. С. 248.

екзистенціалізації та персоналізації класичних уявлень про людину та світ. Розв'язання окресленого завдання потребує більш інтенсивної співпраці нащадків «червоних екзистенціалістів» та «червоних позитивістів» (зокрема, і через те, що значущість молодомаркхізму загалом та його вітчизняного різновиду в шойноозначеній екзистенціалізації й персоналізації філософування доволі велика). Магістральнею метою такої співпраці нам уявляється *поєднання здобутків українського антропологізму та неораціоналізму новітньої доби (останні репрезентовані передусім Київською школою з філософії науки)*.

Але повернемося до історії вітчизняної рецепції західного персоналізму.

Найуніверсальнішою властивістю людини, що, завдячуючи їй, остання заангажована у світ, є діяльність (у найширшому розумінні цього слова) – підкреслює Е.Мунье у книжці «Персоналізм» (1949 р.). Діяльність обіймає декілька завдань: змінити зовнішню реальність (олюднена природа «вигаптувана» з наших зусиль), сформувати нас самих, наблизити нас одне до одного й збагатити світ наших цінностей. Діяльність передбачає свободу і співмірну їй відповідальність. Творча сила особистості невід'ємна від її здатності долати трагізм діяльності, який полягає у напруженому протистоянні поміж недосконалістю цілей – та безкомпромісною вірністю обраних цінностям. – Кожну з перерахованих персоналістських антропологем можна знайти у діяльнісній версії людини, обстоюваній засновником Київської школи.

Особливо прикметною уявляється його виразно персоналістична інтерпретація антропокреативної значущості такого різновиду діяльності, як праця. Нам здається, що та інтерпретація відбивала не тільки індивідуально-працелюбну вдачу героя нашої оповіді, а й була, можливо, неусвідомленою внутрішньою опозицією тому політичному етосу, який, формально звеличуючи працю, реально звів її до «трудової повинності», а людину праці – до засобу утопійних соціальних експериментів. «*Виробнича діяльність цінна лише своєю найвищою метою – настанням ери особистостей*», – цією муньєрівською максимом буквально просякнуте шинкаруківське розуміння людини та світу людини.

У багатьох людинознавчих розмірковуваннях, надто – пов'язаних з особливостями науково-технічної революції, на яку попервах замірилося наше суспільство з часів «відлиги», В.Шинкарук акцентує на потребі цілеспрямованого соціального забезпечення особливого рівня суспільного виробництва – своєрідного «виробництва особистості». Чи не було це – за всієї проблематичності таких імперативних поглядів на соціум – також своєрідним мисленневим експери-

ментом задля виявлення персонкреативних можливостей певного його типу?

Відчувши ще у підлітковому віці, ще під час «заробітчання» в евакуації, і надихаючи, й понуджувально-дисциплінуючу функції праці, український філософ усе життя наполегливо розмірковує над найрізноманітнішими модифікаціями цієї присутньої властивості людини, яка здатна і викликати у її носія відчуття повноти власного буття (=почуття задоволення), і сприяти його самовишколові, формуючи здатність до самовладання, силу волі, фундаментальні громадянські схильності тощо.

Чи не тому, засвоївши молодомарксистськи-романтичне ставлення до людини та до праці, український філософ намагається поєднати це ставлення зі своєрідними протестантськими мотивами. Адже відомо, що тип сучасного західного виробника формувалася історично під визначальним впливом протестантської етики, яка сакралізувалася, освячуючи ставлення до праці. В.Шинкарук доклав чимало сил до того, аби теоретично випробувати несакральні форми освячення праці, передусім – через її людинотворчі можливості, а також через розвинуті духовні, громадянські почуття. Інша річ, що у реальному житті ці почуття, не маючи достатнього матеріального підкріплення, спрацьовували все менше і менше.

У зв'язку з цим дозволю собі сформулювати гіпотезу щодо глибинної передумови перебільшеного покладання на потребу у праці (=розвинуте самоусвідомлення й пов'язані з ним громадянські інтенції суб'єкта праці), притаманного молодомарксистському романтизму. Неявно то було покладання на певний тип інтелектуала, якотой сорочки... нічого не надо» (хоча й тут, враховуючи широкотура поета, ситуація була зовсім не вульгарно-спартанська). Робитицей тип інтелектуала взірцем «нової людини» можна було у просторі хіба що теоретичної уяви. Але не так сталося, як – підсвідомо – гадалося...

Антропологічний та соціально-культурний значущості праці прив'язана чи не найбільша кількість розділів В.Шинкарука у різних виданнях, статей, виступів, кому довелося часто з ним спілкуватися, можуть це підтвердити, – приватних розмов. То не було, хай теоретичне, але все ж – уславлення праці як наріжної антропокреативної здатності. І за «недорозвинутого», і за «розвинутого» соціалізму, й у постсоціалістичну пору вчений з боєм виокремлював труднощі й недоліки трудового виховання, з якими пов'язана різоча суперечність між дозріванням нового покоління з погляду його потреб і запитів – та формуванням вольових здатностей до самостійної тру-

дової активності, спрямованої на забезпечення цих потреб і запитів. Стрімкий розвиток сучасної науки й техніки, механізуючи й полегшуючи домашню працю, руйнує традиційні форми раннього залучення дітей до праці. А тим часом без самопримусу, без дисципліни праці неможливе формування людської волі. Адже аби стати творцем, людина за будь-яких соціальних умов має пройти школу праці, оволодіти певною майстерністю, засвоїти історично вироблені «стандарты» людської діяльності<sup>46</sup>. Праця є й засобом до свободи і реалізацією свободи. «На неробстві ростуть нероби, безвільні утриманці», – часто повторював наш провідний антрополог.

Наведені уявлення про антропокративні можливості праці суголосі метафізичному витлумаченню поетичних образів цієї людської здатності, здійсненому в середині минулого століття французьким мисленником Гастоном Башляром. Йдеться, зокрема, про такі тези, як:

– праця ставить трудівника у центр світобудови, надає йому статус своєрідного деміурга;

– праця «народжує видіння» співчасні епосі Творіння, за самою своєю субстанцією праця нагадує Книгу Буття;

– образ, який є одним із факторів праці – то найближче майбутнє, мабуть, що передбачене нашим діяльним впливом на матерію;

– цей вплив провокує обмін між глибинами суб'єкта й об'єкта; душа працівника наповнюється цілющим ритмом інтровертності та екстравертності; яскраво виражена інтровертність стає запорукою енергійної екстравертності;

– зрештою, трудова діяльність та її образ вивисує людину, наділяючи її становленням зростаючого «Я»<sup>47</sup>.

Вкрай важливою у його уявленнях про людинотворчу природу праці є смислова зв'язка «праця – діяльність – самодіяльність». У цій смисловій перспективі феномен праці набував справжньої антропокративної універсальності, постаючи як найвище покликання людини... Інша річ, що той, хто уповні усвідомлює й реалізує це своє покликання, має жити також по-людськи, а не так, як це було за часів демагогічних псевдопротестантських гасел «радянського розливу»...

Своєрідні протестантські мотиви можна углядіти і в шинкаруківських уявленнях про ще одну присутню сферу людського – почуттєвість. Саме ця сфера живить таку винятково важливу ознаку світоглядної свідомості, яко *здатність до трансцендування*. Бо ж трансцендентний світ людина може сприймати як реальність вищого порядку, ніж видимий світ реального буття. «Останній – минулий, а

<sup>46</sup> Див.: Шинкарук В.І. Поняття культури. Філософські аспекти// Феномен української культури: методологічні засади освоєння. К., 1996. С. 21.

<sup>47</sup> Див.: Башляр Г. Земля и грезы воли. М., 2000. С. 42-45.



перший – вічний, і саме в ньому постулюється справжнє буття, не-досяжні за цього життя ідеали. Світоглядна свідомість виявляє тут універсальну здатність сприймати і переживати уявне як дійсне, минуле й майбутнє як теперішнє»<sup>48</sup>. Відтак трансцендентальна здатність закорінена у особливостях людської діяльності.

Наведене твердження виразно перегукується також з тезою Е.Муньє про антропологічну значущість такого абсолюту, як «тотальність людської історії», де сучасне невід'ємне від минулого та майбутнього (і цей зв'язок часів людського способу буття уособлює людське прагнення до універсальності – читаємо у книжці «Що таке персоналізм?»).

Отже, вислідковуючи різні аспекти філософсько-антропологічної спадщини Володимира Шинкарука, ми маємо підстави мовити про велими оригінальну дослідницьку інтенцію на вивчення людини та людського світу, націлену зрештою на використання кращих здобутків світової антропологічної спадщини, уможливлених, з одного боку, – гегелівським поняттям людини, «яка досягає об'єктивної і абсолютної свободи в суспільстві», з іншого ж – к'єркегорівським поняттям людини, «що досягає свободи в екзистенційному (особистісному) бутті в своїх відношеннях до Бога»<sup>49</sup>. Між цими альтернативними позиціями можна розташувати (логічно, а не історично) і сквородинський інтравертизм, поєднаний із символікреативним витлумаченням розмаїття людської діяльності й культури, і вкрай критичний щодо Гегеля «антропологізм» Л.Фейербаха, і критицизм раннього та соціологізм зрілого К.Маркса, і екзистенціалізм, і його критику з боку французького персоналізму, і спроби переосмислити виразно релігійну спрямованість останнього із засад своєрідного неопротестантизму.

Доречно також замислитися, чи не стала така персоналізація антропологічного розмислу українських філософів-шістдесятників своєрідною реалізацією світоглядно-педагогічного сподівання Е.Муньє, концептуалізованого у «Персоналістській та спільнотній революції» (1946) – облаштуванні в осередді марксистського матеріалізму сприяти «персоналізації колективізму».

### **Екзистенційно-персоналістична корекція наріжних антропологем Київської школи**

Проаналізуємо докладно з метою доведення нашої гіпотези основні смислові складові шинкаруківського визначення людського буття (де-які з них ми зачитували у передмові до першого тому його праць та

<sup>48</sup> Шинкарук В.І. Поняття культури. Філософські аспекти С. 28.

<sup>49</sup> Шинкарук В.І. Методологічні засади філософських учень про людину. С. 33.

на «форзаці» даного тому), підсумовані у його напутній публікації з антропологічної рефлексії. *Тринадцять сформульованих тут людинознавчих методологем яскраво увиразнюють та узагальнюють здебільшого реалізовані, але також, на жаль, і не реалізовані рефлексивні можливості патріарха сучасної української філософської антропології.*

**Перше** – виразно екзистенціалізований та персоналізований погляд на цей якісно своєрідний вияв буття, як осмислюваний у поняттях «екзистенція», «час», «свобода», як незвідний до буття людини взагалі (роду чи *homo sapiens*), а такий, що має *персональну окремішність*.

**Друге** – визнання одвічної *заангажованості* людини у світ. Але й тут маємо акцентування на неоднорідності цього світу, на якісній своєрідності його відповідно *віковим етапам екзистенції* (дитинство, юність, зрілість).

**Третє, четверте й п'яте** – то вияскравлення єдності та якісної своєрідності матеріально-природних та соціокультурних основ людського світу, розкриття того, що тільки у смисловому полі культури можна теоретично «схопити» окремішність особистісного буття.

**Шосте** – характеристика *просторово-часових «обріїв»* людського світу та підкреслення їх *культурної заданості*.

**Сьоме** – доведення принципової екзистенційної значущості такої особливості людського способу буття як *часовість, історичність*. Ця екзистенційна властивість, є водночас, *посутньою*, бо вона зумовлює людську здатність відокремлювати себе від своєї життєдіяльності й робити останню предметом своєї свідомості, волі, почуттів.

**Восьме й дев'яте** – розкриття відмінності між людським буттям та існуванням. Наше буття, простягаючись у минуле й майбутнє, *реально існує* лише «тепер» і «ось тут». Ті події в нашому житті, що «в'яжуть» часи цього життя, утворюючи наше буття в світі, є предметами наших переживань, щодо майбутнього – предметами очікування, проєкціями і переживаннями цих проєкцій як реальних подій.

**Десяте** – підкреслення принциповості *знакової подієвості* людського способу життя. «Зв'язок часів» у нашій самосвідомості забезпечується подіями, які «застряли» у нашій пам'яті. Отже, ці своєрідні зарубки-події, переживані як реально суші, стають доленосними. Те саме стосується і наших очікувань щодо майбутнього.

**Одинадцять** – не менш принципове повернення ще раз до того, що за всієї значущості минулого та майбутнього *самоцінним у екзистенції є теперішнє*. Бо ж тільки з його позицій ми віднаходимо у нашому минулому втрачені та реалізовані можливості, усвідомлюємо те, що могло бути, але не сталося – та те, що сталося, але могло б і не статися. Завдячуючи цьому, ми вчимося екзистенційній мудрості,

а вона стає засадою передбачливості (бо ж з позицій теперішнього й минулого ми проєктуємо своє буття в майбутнє, яке також постає у різних можливостях і неможливостях – у предметах наших сподівань, очікувань, вимірних подій).

Дванадцять – кваліфікація екзистенції, яку мені вже неодноразово доводилося коментувати: «екзистенція – ми (я, ти, ми,) в своєму бутті і небутті, в минулому, бутті і небутті в теперішньому і бутті та небутті в майбутньому, у всіх буваннях разом і в кожному зокрема, в трансценденціях з кожного з них і з усіх їх як таких (трансценденція у вічне, позачасове)»<sup>50</sup>.

Ця синтетична характеристика екзистенції вабить передусім логічним пов'язанням людської окремішності, суб'єктивності – з «інтерокремішністю», інтерсуб'єктивністю. Йдеться, зауважимо, не просто про емпіричне групове «ми», а про «Ми», що виникло упродовж філогенези особистості, себто про диференціацію, саморозчленування первісно синкретичного, ще не відособленого особистісного «Я». Йдеться про те, що Мартін Бубер влучно поіменував «спільнотою» (на відміну від масовості), себто не про органічне ослаблення особистісного, а про його зростання й підтвердження у прагненні людей одне до одного<sup>51</sup>.

Є підстави вважати, що тяжіння до такої інтерсуб'єктивності виникло у В.Шинкарука під впливом, з одного боку, Гегеля, а з іншого – його молодомарксистської критики, заснованої на романтично-му ідеалі «справжньої» людської спільності (хоч тому ідеалові судиманістично-антропологічних прозрінь вітчизняних філософів-шістдесятників). Гегелівський та молодомарксистський вишкіл В.Шинкарук спроектував на докорінно нове бачення «діамату» – екзистенціалізоване й антропологізоване, але позбавлене «самозаикнення суб'єктивності», якою часто грішив західний екзистенціалізм. Здається, ніби щось подібне мав на думці Теодор Адорно, коли якраз у часи формування Київської світоглядно-антропологічної школи визнавав «переконливу силу одного аргументу діалектичного матеріалізму» – неприйняття останнім «позиції соліпсизму», позиції «монади, що вперто відгородилася від інтерсуб'єктивності», себто – подолання такого собі «засліплення безпосередності для-себе, що ... відмовляється допустити власне опосередкування»<sup>52</sup>. У іншій же праці німецький філософ виводить з окресленого протистояння суб'єк-

<sup>50</sup> Див. статтю «Методологічні засади філософських учень про людину» у IV розділі даного тому.

<sup>51</sup> Див.: Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 119.

<sup>52</sup> Адорно Т. Теория эстетики. К., 2002. С. 348.

тивності та інтерсуб'єктивності своєрідне *лібертадне коло*, що у його тенетах часто опиняється людина за умов сучасної цивілізації – це коло чи не найвиразніше репрезентує сьогодні класичну антиномію людської свободи – коли «свободу, хоча вона виникає тільки у структурі вільного суспільства, намагаються знайти там, де сучасна суспільна організація її заперечує, – у індивіда, який потребує свободи, проте, будучи тим, чим він є, не гарантує її здійснення»<sup>53</sup>.

Не менш привабливу особливість розглядуваного несоліпного Шинкарукового визначення екзистенції становить логічне пов'язання її часовості – та трансцендентних поривань людини до позачасового, вічного. Такі поривання закорінено у смислового ланцюгу «Я – Ти – Ми», який репрезентує категорійну структуру справді людського ставлення до світу: не як до безособового, байдужого «Воно», за М.Бубером, а як до «сродного» (за Г.Сковородою) «Ти». Всезагальності людського «Я» корелятивне безконечне, трансцендентне «Ти». – Ось у якому концептуальному руслі розгортаються складові дванадцяті тези В.Шинкарука щодо відмінних особливостей екзистенції у інших сучасних дослідників<sup>54</sup>.

Звичайно, попервах, себто у 60-70 роки, В.Шинкарук акцентував на «поцейбичних» витоках людської потреби в трансцендуванні, але важливо, що навіть за умов державницького атеїзму він, як і Павло Копнін та люди їхнього кола, ревно оберігає, ми б сказали, саму «матрицю трансцендування», натякаючи на ту найвищу ціннісну ієрархію, де людина дивиться на себе та на світ крізь призму модальності «святе – несвяте»<sup>55</sup>.

**Тринадцята**, завершальна шинкаруківська кваліфікація людського буття, пов'язана з *лібертадною природою трансцендування*. Завдячуючи здатності дистанціюватися від того, що було, і переводити наявне буття в те, що має бути, в бажані можливості, в істинно суще – людина виявляється «екзистенційно свobodною» істотою. Але міра людської свободи є також і мірою її відповідальності за власну долю та долю світу. Постійно нагадуючи про цю співмірність свободи та відповідальності, В.Шинкарук дуже гостро відчував – і в людинознавчій теорії, й у власній екзистенції, ту антропологічну колізію, що її вияснив М.Бубер: отримавши божественну ідеаційну здатність розрізняти добро і зло, людина, на відміну від Бога, часто-густо не в

<sup>53</sup> Адорно Т.В. Негативная диалектика. С. 248.

<sup>54</sup> Див., зокрема: Арсеньев А.С. Размышления о работе С.Л.Рубинштейна «Человек и мир»// Философия не кончается... Из истории отечественной философии XX век. 1960–80 годы. М. 1998. С. 394-396.

<sup>55</sup> Див.: Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей//Избр. произв. М., 1994.

силах упоратися з цією протилежністю, тому «розчиняється» в ній». Чи не звідси – та величезна розважливість і поміркованість, що її виявляв цей чоловік наразі, як йшлося про чиюсь особисту долю, яка хоч трохи від нього залежала?!

Переглядаючи нині шинкаруківські розробки, присвячені феноменові трансцендування, ловиш себе на думці, що нам ще належить повною мірою усвідомити антропологічно-рефлексивну потугу тієї секуляризованої версії потреби у трансцендуванні, яку вдалося обґрунтувати українському вченому. Два-три десятиліття тому її сприймали як данину «загальнообов'язковому атеїзмові», але сьогодні пересвідчуємося, що там було не тільки це, а й інше: була потужна філософсько-антропологічна версія «поцейбічних» передумов трансцендування, закорінених у особливостях людського буття та людського світовідношення.

У загальній передмові до першого тому даного зібрання ми вже говорили про евристичність шинкаруківського акцентування на царині практично-духовного освоєння світу людиною, на визначальності для людського світовідношення духовних почуттів, чільне місце серед яких посідають такі «трансцендентні почуття», як віра, надія, любов. З гідною подиву послідовністю й невтомністю акцентував умови десакралізації її складових – чималим ризиком у середовищі войовничо-державного атеїзму. Це дало змогу згодом сформулювати фундаментальну тезу про «ідеально-реальну» природу світу людського буття, позаяк він – «світ, даний нам нашим світорозумінням, нашою вірою, надією і любов'ю»<sup>71</sup>. Остання постає як глибинна основа духовності, а відтак і всього духовного життя, як те, що підносить людину над усіма марнотами сьогодення до вищих, священних поривань.

В.Шинкарук наполягає на необхідності поєднання раціонального начала, розуму («голови») – та начала почуттєвого, передусім любові («серця»). Він спирається при цьому на Л.Фейєрбаха, який надавав нашого праантрополога Г.Сковороду з притаманним йому кордоцентризмом та на його вітчизняних послідовників. Зрештою, любов постає як передумова душевного багатства й душевної щедрості людини.

Розум же виявляється корелятивним архітектоніці діяльно-творчото начала людини. Тільки за поєднання одного з іншим можлива розбудова спраци людського світу.

<sup>70</sup> Дил. Бубер М. *Образи добра і зла*//Бубер М. Два образа веры. М., 1995.

<sup>71</sup> Шинкарук В.І. *Поняття культури. Філософські аспекти*. С. 30.

Зазначимо, що антропореклексивний статус феномену любові характеризував дуже влучно стосовно теми, яка нас зараз цікавить, Сергій Аверінцев. Йдеться, по-перше, про те, що любов постає як *найсвобідніший і тому «непердбачуваний» вияв людської особистості*, і по-друге, про *перетинання у любові інтимного та загальнозначущого*<sup>58</sup>. Чи не йдеться відтак про перспективу найгармонійнішого узгодження у феноменові любові увсезагальнення та індивідуації, яке так непокоїло героя нашої оповіді?

Така винятково висока оцінка феномену любові корелятивна шедерівському уявленню, згідно з яким чи ми досліджуємо індивіда, історичну епоху, сім'ю, народ, націю, або будь-які інші соціоісторичні єдності з погляду їх найінтимнішої сутності — найглибше ми збагнемо її, з'ясовуючи «етос» відповідного суб'єкта, що його серцевину становить «порядок любові та ненависті» (чи не більшою мірою, ніж пізнання й воління)<sup>59</sup>. Як влучно підмітив Поль Рікер, любов не обмежується тим, що вона, немов гравітаційне поле, розгортає довкіл себе ціле коло почуттів, любов ще й витворює між ними висхідну і спадну спіраль, по якій вона рухається в обидва боки; через це любов постає як над-моральне явище, яке входить — під егідою почуття справедливості — у сферу практики<sup>60</sup>. Бо ж серце, наголошував все той же М.Шелер, здатне любити не тільки сліпо, але й розумно.

Ось якою потужною виявилася інтенція на поєднання розуму й почуттєвості як присутніх властивостей людини. Потужною та ще й особливо актуальною для українства.

Досліджуючи сукупність чинників, які позначились на характерології української людини (расові, геопсихічні, соціопсихічні та культуроморфичні), Олександр Кульчицький пов'язує з ними таку характерологічну рису, як *перевага функцій почування (афектів і настроїв) та відносно ослаблення сфери мислення й бажання, ослаблення активного, раціонального настановлення*. Розвиток сфери почування часто не супроводжується розвитком мислення та волі — останні О.Кульчицький відносить до «персональної надбудови».

*Натомість переважає інтровертний, «кордоцентричний персоналізм» — націлений на експансію особи не у світ, а у власне єство*<sup>61</sup>.

Відтак, поставало завдання надолужити окреслену диспропорцію інтровертизму й екстравертизму. Більше того, українська людина, пізно вступивши на арену світової історії, на думку О.Кульчицького,

<sup>58</sup> Див.: Аверінцев С.С. Софія — Логос. Словник. К., 1999. С. 116.

<sup>59</sup> Шелер М. *Ordo amoris*//Шелер М. Избр. произв. М., 1994.

<sup>60</sup> Рікер П. Любов і справедливості // Рікер П. Інтелектуальна автобіографія. К., 2002.

<sup>61</sup> Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. С. 160.

«має нагоду й дані оминати помилки Заходу та оптимально завершити синтез психічних шарів і смуг», поєднати найкращі активні тенденції окцидентальної духовності з азійською споглядальністю й настановою на внутрішню «самість» людини.

На нашу думку, багато в чому схожим завданнями наснажувався В.Шинкарук, започатковуючи світоглядно-антропологічний поворот в українській філософії.

На сьогодні подолання диспропорції екстравертизму та інтровертизму не тільки не втратило, але й набуло ще більшої актуальності. І не тільки тому, що зросла масштабність людської діяльності без наявності надійних духовних регуляторів, робить її загрозливою, а й через те, що ми тільки-но починаємо усвідомлювати смисловий обшир сквородинської налаштованості на *творчу стихію споглядання*. Як показує у нещодавно виданій книжці «Запити філософських смислів» Сергій Кримський, навіть у західному, новоєвропейському менталітеті споглядання далєбі не тотожне нірвані. Воно – і спосіб досягнення гармонії душі з тілом, і «самостояння» людини, і спосіб входження її у «творчий ґрунт речей» і, нарешті, творчість, націлена на Бога. Споглядання, відтак, знаменує грань *переходу зовнішніх практичних дій у внутрішню смислотворчість та стан людської свободи*.

Мабуть, якраз щоби більше взаємонаснаження інтровертних та екстравертних виявів останньої уможливить вихід з того «лібертадного кола», що про нього йшлося кількома сторінками раніше.

У зв'язку з цим активізується антропологема, сформульована вже згаданим письменником Р.Музілем і оприлюднена ще у сорокові роки минулої доби – *активна пасивність*.

Чи не означає все щойноказане, що інтровертизм та екстравертизм, кордоцентризм та раціоцентризм, а також усі інші особливості людського буття та світовідношення, немов сполучені судини, мають постійно живити одне одного?

З цього погляду слід подякувати долі за те, що в Україні, починаючи з шістдесятих років минулої доби, не так конкурували (на відміну, дві потужні новаторські тенденції – «червоний позитивізм» докотилася із заходу потужна хвиля ірраціоналістичних умонастроїв.

І провідні інтелектуали того часу (П.Копнін, В.Шинкарук, А.Архук, особливо – М.Попович) настійно наполягали на тому, що за всіх недоліків розуму й раціональності ніхто ніколи не звільнить людину від раціонально-критичного ставлення до себе й світу, позаяк воно забезпечує існування існуючих реалій – через що, до речі, умож-

ливлює також трансцендування людської свідомості й самосвідомості. Не через відмову від *ratio*, а через максимальну реалізацію його можливостей, завдячуючи употужненню цієї посутньої властивості людини взаємодією з іншими, проклала собі шлях сучасна вітчизняна антропологічна рефлексія.

### Від «односутності» до «ансамблю» посутніх властивостей

Чи не впливає з усього мовленого раніш, що і антропологічний і загальнофілософський розмисл Володимира Шинкарука еволюціонував від моністичних уявлень про посутні властивості людини і світу – до уявлень плюралістичних? Хіба саме визнання тріади посутніх властивостей людини – розуму, волі й почуттів – не є виявом антропологічного плюралізму?

Десь півтора десятиліття тому у нарисі про В.Шинкарука, виданому до його 60-ліття у серії «Бібліографія вчених Української РСР», ми кваліфікували шинкаруківську тезу про «співучасть» у людському ставленні до світу розмаїття «посутніх сил» людини та інші невід'ємні від неї елементи світоглядно-антропологічної дослідницької його програми як істотний внесок у тодішню марксистську філософію<sup>62</sup>. Ця кваліфікація залишається чинною, як і те, що з боку ортодоксів герой нашої оповіді зажив звинувачень у ревізіонізмові<sup>63</sup>, позаяк його програма виводила в перспективі за межі будь-якої моністичної однобічності.

Проте вчений повною мірою усвідомлював і ту обставину, що смисловим осердям будь-яких плюралістичних антропологічних чи загальнофілософських уявлень є не просто безмежне розширення, а взаємоузгодження розмаїття посутніх визначень людини і світу – та цілісності кожного із названих феноменів.

Більше того, він зосередив свої філософсько-антропологічні пошуки на діяльній самосвідомій істоті, якій притаманна *не просто взаємодоповняльність*, а ми б сказали – *взаємоконтроль та «взаємозастережливість»* двох сфер людської активності: екстравертної та інтровертної. На істоті, здатній поєднати три групи своїх посутніх властивостей: розум, волю, почуття, всі здатності людські. Саме цим поєднанням забезпечується людська цілісність.

Аби довести цю думку, поплічник В.Шинкарука по світоглядно-антропологічній переорієнтації вітчизняної філософії Олександр Яценко часто користувався методом «від протилежного», себто, показуючи як через відсутність такої взаємодоповняльності чи ситуацію, коли якась із посутніх складових, розростаючись, притлумлює

<sup>62</sup> Див.: Владимир Илларионович Шинкарук. К., 1988. С. 9.

<sup>63</sup> Див.: Там же.



іншу, отримуємо різновияв одномірної людини. Як наприклад, він посилався на літературно-антропологічний експеримент Федора Достоєвського – роман «Брати Карамазови», де Іван втілює однобічне раціональне начало, Дмитро – вольове, а Олексій – почуттєве. З цими розмірковуваннями Читач, до речі, може ознайомитися на сторінках даного тому, присвячених відтворенню основного змісту спільної книжки В.Шинкарука та О.Яценка «Гуманізм діалектико-матеріалістического мировоззрения» (К., 1987).

Дуже великого значення надавав лідер Київської світоглядно-антропологічної школи подоланню того, що Т.Адорно назвав у шістдесяті роки «епістемологічним розокремленням чуттєвості та розуму». Чи не через це він постійно звертається до проблем філософії мистецтва, а чільного фахівця з неї Вадима Іванова робить своєю «правою рукою» невдовзі по заснуванні світоглядно-антропологічного підрозділу? Бо ж у В.Іванова можна знайти безліч перегуків із тезою Т.Адорно про те, що «мистецтво... з огляду на свої властивості» – становить «найпереконливіший доказ» проти шойно згаданого нами розокремлення чуттєвості та розуму<sup>4</sup>. (Згодом німецький антрополог Г.Буркхардт слушно акцентуватиме на тому що занедбана й незбагнута чуттєвість є «прихованим осердям» людської сутності та екзистенції, позаяк сенс людського життя закорінене у нерелективній приналежності людини до всього живого, відтак його, цей сенс життя, неможливо збагнути, але можна відчутти).

*Націленістю на взаємозастережливості окреслених сфер людської активності та посутніх властивостей людини, як і націленістю на подолання абсолютизації родових властивостей людини, але не коштом еготичної соліпсизму індивідуальності, а завдячуючи передусім орієнтації на феномен індивідуального сутнісного буття, пов'язаний з масштабною антропорелективною потугою до трансцендування, – такою інтеріндивідуальністю та зі схильністю до трансцендування, – такою масштабною антропорелективною потугою зумовлюється, на наш погляд, та обставина, що вченому вдалося започаткувати власну люднознавчу концепцію, яка має виразні ознаки українського «антропосоціалізму».*

Тим самим накреслювалася перспектива подолання багатьох характерологічних вад українства, зокрема тієї, що її Микола Шлемке-Тим самим також В.Шинкарук зробив безцінний внесок у справу, започатковану ще П.Копніним, який, націлившись на розгортання ділох великих дослідницьких напрямків – «червоного позитивізму» та «червоного екзистенціалізму» – прозорливо зорієнтував українську філософію на реалізацію тієї місії, що її ще у часи «розстріляного

<sup>4</sup> Див.: Адорно Т. Теорія естетики. К., 2002. С. 237.

відродження» національної культури сформулював Микола Хвильовий: поєднати східний інтровертизм із витвореним Заходом ідеалом «Фавстової людини». Не випадково Володимир Юринець наголошував на тому, що образ «Фавстової людини» є надто важливим для українства, зважаючи на деякі особливості національного характеру. Олександр Кульчицький двома десятиліттями поспілі визнав, що через несприятливі історичні обставини завдання поєднання інтровертизму з екстравертизмом так і не було здійснено. Нам здається, що з шістдесятих років ХХ століття воно почало таки вивершуватися, передусім – завдячуючи інтенсивному взаємонаснаженню «червоного екзистенціалізму» та «червоного позитивізму».

Дуже істотно посприяли цьому започатковані П.Копніним і широко розгорнуті при підтримці В.Шинкарука дослідження філософської спадщини викладачів Києво-Могилянської академії. Пам'ятаю, зокрема, як невтомно подвижника цієї великої справи, видатна дослідниця української філософської медієвістики Валерія Нічик обурювалася намаганнями звести зміст розмірковувань мисленників XVI–XVIII ст. тільки до «філософії серця». Вона цілком резонно наполягала, що поряд із згаданою тенденцією у вітчизняній історії філософської думки чільне місце посідали також виразні раціоналістичні мотиви. На її думку, Києво-Могилянська академія стала тим засобом, за допомогою якого українці здійснювали «селективний синтез духовних надбань, досягнень науки Заходу і Сходу Європи», сприймали, переосмислювали й засвоювали ті з них, які відповідали їх власним культурним традиціям і потребам. Києво-Могилянська академія почала відхід від спірітуалістично-містичного та символістично-прагматичного освоєння дійсності. Цей відхід був пов'язаний з філософською рефлексією і дискурсивним мисленням, із застосуванням і дослідженням його поняттєво-категорійної структури. Зокрема, вже Петро Могила вводить в українську філософську термінологію поняття «дискурс» та «коментарій» («дишктувати», «чинити комет» тощо). Відтак в Україні започатковувалася професійна філософія як певна теоретична система знань (і в галузі викладання, й наукових досліджень). Усе це сприяло «розвиткові менталітету українського народу у бік раціоналізму»<sup>65</sup>.

Можливо, саме задля такої синтезії «філософії розуму», «філософії серця» та «філософії волі» Володимир Шинкарук і вдався до багаторічного інтенсивного вивчення світогляду як духовно-практичного освоєння світу, до розкриття особливостей *світоглядної свідомості*.

«Філософія мислить сутностями, – зауважував він, – тоді як світо-

<sup>65</sup> Див.: Нічик В.М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. К., 2001. С. 15-17.

глядова свідомість, вбудована у безпосередній життєвий процес, найчастіш виражає свою позицію в термінах, що забезпечують регулятивну й мотиваційну сторони людської життєдіяльності – у поняттях необхідності, повинності чи бажання, мети і смислу, переконання, віри, сумніву і т.д.». Відтак світоглядова свідомість постає як особлива, інтегративна щодо розмаїття присутніх властивостей людини, зокрема таких, як розум, воля, почуття. «Сплав почуттів та інтелекту у світоглядовій свідомості надає їй особливої органічної цілісності, зілляності з внутрішнім світом і характером особистості, з її «Я» і тим самим надає останньому дієвості, активності, вольової цілеспрямованості й ознаки самосвідомої орієнтації в світі. Ця сторона світогляду рівною мірою важлива і для практичної, і для теоретичної пізнавальної діяльності людини»<sup>66</sup>.

Шинкаруківська націленість на самоцінність і невідмінність практично-духовного освоєння світу людиною дозволила йому наблизитись упритул до властивої сучасній західній антропологічній рефлексії *переорієнтації від суто «есенціального» (сутнісного) погляду на людину – на погляд екзистенціальний*.

Проте сказати про цю переорієнтацію, не розкривши її своєрідності, означало б сказати півправди. Своєрідність же шинкаруківського критицизму щодо «есенціального» бачення людини полягала не у переході на протилежну позицію, але у намаганні віднайти тут новий погляд на сутність людини та людського світу. Передумовою цього нового погляду стало вже згадане нами раніше рефлексивно-антропологічне осмислення «Філософії символічних форм» неокантіанця Е.Кассіраера, зокрема, його ідеї про непридатність тільки сапієнтального визначення людини та про переорієнтацію на особливості її буття в культурі – через здатність витворювати «символічний всесвіт»<sup>67</sup>. Розмаїття витворених людиною символічних форм і складає з цього погляду її своєрідну сутнісну матрицю, а їх взаємодія живить цілісність людського досвіду й людини загалом.

Живить ця взаємодія і таку далєбі не другорядну властивість людського, як його індивідуальне розмаїття. Для з'ясування джерел раз до підсумкової зашквалєності згаданою властивістю звернемося ще до підсумкової теоретичної розвідки вченого – «Методологічні засади філософських учень про людину», де доклано співвіднесено кілька етапів формування людської самосвідомості.

Ідеться передусім про такі з них:

1. Перехід від персоніфікації природи у міфології (надання при-

<sup>66</sup> Шинкарук В.И. Духовная культура – человек – искусство// Искусство в мире духовной культуры. К., 1985. С. 103, 105.

<sup>67</sup> Див.: Шинкарук В.И. Поняття культури. Філософські аспекти. С. 9.

родним явищам людських властивостей) через дійсне практичне олюднення її єдності з природою). Цей перехід обертається натур-філософською розперсоніфікацією природи.

2. Йому протистоїть надприродне витлумачення людства – через дух, культуру (засвоюючи яку у процесі освіти, окремий індивід «поглинає» в себе свою «неорганічну природу»), працю, практичне творення свого предметного світу.

3. Окреслені уявлення переважали майже до першої половини ХХ століття, себто до стадії індустріального суспільства. З формуванням постіндустріального (інформаційного) суспільства загострюється питання про *розмаїття форм* культуротворчої діяльності людини та про самоцінність кожної з цих форм, «нередукованість її до інших.

4. Інтенсифікуються спроби з'ясувати діалектичну єдність в людині:

- природного і соціокультурного;
- фізіологічного й духовного;
- особистісного (екзистенційного) і родового, історичного.

5. Таку єдність передчув фундатор екзистенціалізму С.К'єркегор, у якого діалектика екзистенційно-особистісного та родо-історичного відтворена принциповим концептом «індивідуального сутнісного буття». Індивід, самобуття його екзистенція, його індивідуальна історія – не є одним з багатьох, він «в-собі – і для-себе» і лише через це є буттям для інших і для роду. Йдеться про істоту, яка «зважила-ся бути собою» – бути самітнім перед Богом, самітнім у величі свого зусилля й своєї відповідальності. Про істоту, пройняту *турботою щодо своєї автентичності*. Про істоту, визначна для якої – єдність душі і тіла. Цю єдність втілює дух, людське «Я», суперечлива єдність відношення до себе і водночас до іншого. Тому людське «Я» антинормійне: воно обіймає протилежності скінченного і нескінченного, минушого й вічного, можливого та дійсного, необхідності й свободи. Віч-на-віч із цими протилежностями людське буття виявляє себе у таких екзистенціаліях як переживання страху, відчаю і жаху<sup>68</sup>.

Чи не бачимо ми тут виразну переорієнтацію на ті екзистенціалії людського, які раніше кваліфікувалися філософами переважно як такі, що мають «зніматися» екзистенціаліями позитивними – немовби домінуванням останніх може бути забезпечене відчування людиною своєї самоспроможності? Насправді ж ці «негативні» екзистенціалії у єдності з «позитивними» відтворюють драматизм окресленої амбівалентності людського існування. – Драматизм індивідуального та родового.

Відмітна особливість такого погляду на людину: акцентування на

<sup>68</sup> Див.: Шинкарук В.І. Вказана праця// Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. К., 2000. С. 34-36.

тому, що для відчування своєї самоспроможності вона має не тільки засвоїти у процесі окультурення свої визначеності, але й «перевірити» їх власною індивідуальною екзистенцією, власною здатністю буття, яка у кожного з нас, сущих – своя! До того ж у житті кожного трапляються ситуації, коли він опиняється наодинці зі світом і повинен сам подужати це чи не найважче випробування...

Згадаємо ще раз про те, що філософові в останні роки життя судилося сповна «випробувати» – і підтвердити – цей концепт на собі. І ми, його учні, й поплічники, можемо присягнути, що Володимир Іларіонович, як Сократ, ні на мить не зрадив свого індивідуального сутнісного буття!

Насамкінець скажемо про таке.

У марксистській антропології є дві фундаментальні ідеї щодо людської сутності.

Перша з них, висловлена у полеміці з Гегелем, – теза про те, що ця сутність не субстанціональна, вона не діє сама по собі, а тільки у реальному людському існуванні..

Друга теза – уявлення про присутність людини як інтегративну сукупність різних виявів. Марксизм зрештою редукував ті властивості до інтеріоризованих суспільних відносин. Молодомарксистичні шістдесятники з метою уникнути механіцистського витлумачення «сукупності суспільних відносин» поновлюють у правах Марксів термін «ансамбль». Після цього залишалось тільки подолати погляд на інтровертні властивості як інтеріоризацію властивостей екстравертних. Тут вітчизняним шістдесятникам дуже згодився досвід сучасної західної антропології.

Річ у тім, що починаючи з вже з Ж.-П. Сартра, західна антропологічна рефлексія шокритичніше ставиться до самої проблеми співвідношення людської сутності та існування. Сартрову тезу про неподільність явища (феномену) й сутності («Буття і ніщо») і далі про передування існування сутності («Екзистенціалізм то є гуманістський антрополог Ж.-Л. Нансі, який твердить, що існування не первинне щодо сутності, а взагалі єдине. Менш категоричний тут засновник сучасної філософської антропології Х. Плеснера, обстоює «принцип відкритого питання». Окреслена колізія антропологічного й загальнофілософського есенціалізму вельми значуща для вітчизняної антропологічної рефлексії, на кілька десятиліть заположеної молодомарксистськими уявленнями про «наскрізь чеснотну» людську сутність, якій за доби «переісторії» заважало недолуге існування (звідси – утопічні проекти «остаточного» приведення людського існування у відповідність із сутністю людини).

І в часи, коли він поділяв цю молодомарксистську версію, й у пору її критичного перегляду Володимир Шинкарук виявляв велику теоретичну розважливність. Прихильник екзистенціалізації антропологічної рефлексії, він, проте, слушно застерігав, що розокремлення сутності («есенції») та існування («екзистенції») – не чиясь зловмисна вигадка чи теоретичний недогляд, або й неправність. Український антрополог наполягає на *закоріненості окресленої проблеми у сам людський спосіб буття*. «...Людина екзистенціально відрізняє свою сутність від свого буття. Її сутністю є свобода. У вимірах часу – минулого, теперішнього і майбутнього – єдиний вимір свободи – майбутнє... Щоразу під час екзистенціального зіставлення буття й сутності у вимірах нашого теперішнього відбувається «проекція буття в майбутнє». І це природно, бо лише майбутнє – єдина сфера, де ще не здійснилося те, що мало здійснитись. Де все ще є можливим, де можна робити «вибір», бути свобідним від минулих вимушеностей і брати на себе відповідальність за власні (свобідні) рішення. Адже це і є – відчувати себе свобідним. (І від чого і за що)»<sup>69</sup>.

Наведену теоретичну настанову щодо посутньої значущості майбуття представники Київської світоглядно-антропологічної школи, фундованої Шинкаруком, сприймають не тільки як теоретико-методологічний дороговказ, а й як світоглядове напучування на нові здобутки вітчизняної людинознавчої рефлексії. Бо ж хай би як критично не ставилися ми до пошуків людської сутності, розбудовуючи громадянське суспільство, ми змушені розв'язувати низку таких нагальних питань – про права людини, про людську «притямність», спроможність чи неспроможність тощо – які, хочемо того чи ні, передбачають визнання певних посутніх інваріантів.

Сьогодні ми вийшли на різнобічне філософське вивчення багатомірності людського буття та сутності людини, наслідком якого має стати взаємоурівноваження «есенціального» та «екзистенціального» підходів до витлумачення людини і світу. Ми вийшли на співвіднесення «позитивної» та «негативної» антропології, актуалізоване релігійними постмодерну, а також на широкий спектр питань вікової, статевий та валеологічної антропології, етноантропології тощо. Ці смислові шари знайшли своє відображення у нещодавно виданій колективній праці «Філософія: Світ людини. Курс лекцій: Навч. посібник» (К.: «Либідь», 2003), присвяченій пам'яті фундатора Київської світоглядно-антропологічної школи. Сподіваємося нарощувати ці зусилля і далі. Запорукою успіху в цій справі є теоретична та душевна наснага, заповідана нам у спадок Володимиром Шинкаруком.

<sup>69</sup> Шинкарук В.І. Поняття культури. Філософські аспекти. С. 37.

\* \* \*

Багато з тих, кому пошастило спілкуватися з цим чоловіком у найактивнішу пору його життя, стали свідками тієї натхненної творчої атмосфери, що її задав засновник Київської світоглядно-антропологічної школи на Першому всесоюзному симпозіумі зі світоглядних аспектів діалектики (Київ, весна 1979 р.). Зафундованому В.Шинкаруком науковому напрямку виповнилося тоді трохи більше десятиріччя. Симпозіум зібрав сузір'я оригінальних, проте надто різновекторних індивідуальностей: Жабайхана Абдильдіна з Алмати, Давида Дубровського, Владислава Лекторського, Вадима Межуєва, Володимира Швирьова та ще кількох відомих фахівців з Москви, Ніко Чавчавадзе з Тбілісі, Всеволода Давидовича з Ростова-Дону, Мойсея Кагана з тодішнього Ленінграда тощо. Оскільки то була перша міжнародна презентація набутків нового дослідницького гурту, то дискусії тривали не тільки на офіційних засіданнях, а й майже цілодобово під час неформального спілкування. Розмаїття точок зору вияскравлювалося щобільше. Тож усі учасники з нетерпінням очікували на підсумкове зібрання: як узагальнить це розмаїття знаний київський, хоча й екзистенціально переналаштований, але все ж — гегельянець. Його завершальний виступ вразив не тільки смислонасиченістю, але й лаконізмом: то була подяка кожному учаснику симпозіуму «за світлий розум та ширю вдачу, принесені сюди й продемонстровані у бурхливих дискусіях».

Таким натхненим, як тоді, я нашого п'ятдесятирічного маестро ще не бачив. Оскільки стежив за ним очима, звиклими не тільки до читання, а й до малювання, то мені здалося, що в ту мить Сковоропоєдналися у цьому мисленневому акордові і навіть у фізіогномії його автора. До речі, перспективу такого поєднання відчув ще раз, вперше побачивши талановитий акварельний профіль В.Шинкарука, намальований його другом, нині професором Ю.Осічнюком ще у 1950 році, коли героєві нашої оповіді ледь минуло 22 весни. Придивіться і ви, Читачу, до цього портрета, вміщеного у першій книзі даного тритомника: чи не прозирає з нього вся подальша доля ни ХХ століття?

Отоді ми, його учні ще з університетських часів, збагнули справжній зміст слова, яке так полюблив маестро: *акме*.  
Таким залишається Володимир Шинкарук у нашій вдячній пам'яті.

Р.С. У шинкаруківському архіві знайшовся рукопис вірша невідомого автора, який надійшов адресатові кількох років тому в дуже нелегку для нього пору. Ось факсиміле кількох строф цього вірша:

В.Т. Шинкаруку.

Веселі Ви - сумують берези,  
Сміються, коли раптово Ваша гуля,  
Круті у Вашій зоні берези,  
Один для злету, а для гучи зручиль?

Високий берег Ваша перевага,  
Він не дає, щоб зліс розв'язався,  
Саме над ним стіва Ваша дурна  
В людському корі тисночолов'я.

Студентом\* був: Євас Коппіна  
На Україні вироблявся  
Душа і суть Шинкарука,  
Які го Точини сталилися.

Я бачивши Дочі і Клеопі  
Віх галемочні важкі?  
Мене в односторонній час св'ятомі  
Тігтримав розумі Вам го го'б...

\*літньо, 60-і роки.

Цим ширим зізнанням ми завершимо розмову про Володимира  
Ляріоновича Шинкарука.

Віталій ТАБАЧКОВСЬКИЙ



Розділ I

# Саморефлексія

## «ХРУЩОВСЬКА ВІДЛИГА» І НОВІ ТЕНДЕНЦІЇ В ДОСЛІДЖЕННЯХ ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ АН УКРАЇНИ В 1960-Х РОКАХ\*

Початок серйозних зрушень у духовному житті нашого суспільства, які дістали назву «хрущовської відлиги» або просто «відлиги», поклав, як відомо, XX з'їзд КПРС. Доповідь М.С. Хрущова про «культ особи Сталіна», викриття й справедливе засудження масових репресій, демократизація суспільного життя, подолання щонайогидніших явищ сталінського тоталітарного диктаторського режиму мала далекосяжні політичні та ідеологічні наслідки. Хоча доповідь було зроблено на закритому засіданні й потім не оприлюднено, її головний зміст став досить відомим широким колам громадськості, й не лише партійної. Спочатку це викликало справжній ідеологічний «шок». Величезна «армія» ідеологічних працівників немовби застигла в очікуванні: «а що далі?», що в політиці партії було від «культу особи Сталіна», а що від марксизму-ленінізму? Як бути з теоретичною спадщиною Сталіна? Що в ній «від бога» (Леніна), а що «від чорта» (Сталіна)?

В офіційній партійній пресі відповіді на ці та інші подібні до них питання впродовж тривалого часу не публікували. Лише після того, як з цими питаннями виступила китайська партійна преса, у «Правді» було передруковано редакційну статтю «Жемінь жібאו» (Про історичний досвід диктатури пролетаріату). Проте китайська (маодзедунівська) інтерпретація історичного досвіду «диктатури пролетаріату» давала лише тимчасовий, та й то досить вузький «просвіт» у кризовій ситуації ідеології сталінізму. Офіційна критика «культу особи Сталіна» та «його наслідків» гостро ставила питання, по-перше, про повернення до «витоків», до «засновків» політики КПРС у справі будівництва соціалізму, недеформованих сталінізмом, по-друге, про перспективи подальшого розвитку радянського соціалістичного ладу за умови подолання його сталінських «деформацій». «Переоцінкою цінностей» у розв'язанні першого питання була заміна культу Сталіна культом Леніна, на противагу гаслові «Сталін — це Ленін сьогодні» було висунуто гасло «Необхідно повернутися до Леніна, до ленінських (тобто «демократичних») принципів керівництва партією і державою». Криза ідеології сталінізму після XX з'їзду КПРС серйозно підривала віру (а віра в ідею є необхідним компонентом будь-якої ідеології) в соціалістичні ідеали, в їх реалізацію в Радянському Союзі. Особли-

\* Стаття надрукована у журналі «Філософська думка». 1998, №4-6. С. 5-22.

вістю віри релігійного типу є те, що її предмети (певні ідеали) завжди набувають персоніфікації, уособлення (як їх суб'єкта завжди прокламовано певну особу), звідси феномен «культу особи». За кризи ідеології сталінізму віра в соціалістичні ідеали мала забезпечуватися поверненням від культу Сталіна до культу Леніна з наповненням нового культу відповідно новим ідеологічним змістом (ленінським «освяченням» хрущовських реформ).

Що стосується «перспектив», то тут «переоцінка цінностей» виявилася, по-перше, у висуненні ідеї «вступу» суспільства в новий період свого розвитку, «період розгорнутого будівництва комунізму» (ідеал — не соціалізм, а комунізм). По-друге, було виголошено, що «диктатура пролетаріату» вичерпала себе у своїх внутрішньодержавних функціях і переростає в «загальнонародну державу», а в комуністичній історичній перспективі — в «комуністичне громадське самоврядування». По-третє, сталінській політиці масових репресій, беззаконня й наруги над особистістю було протиставлено ідеологічний міф, згідно з яким «ленінську» політику партії керувано принципом: «З усіх цінностей, створених соціалістичним ладом, найбільшою цінністю є нова людина — активний будівник комунізму». «Не виробництво заради виробництва, а виробництво заради людини — священний принцип діяльності партії і Радянської держави!». По-четверте, сталінській ідеї «злиття» націй було протиставлено ідею їх «зближення» й «розквіту» на засадах інтернаціоналізму та дружби народів.

Ці та інші ідеологічні постулати, закладені в новій Програмі КПРС, мали формувати (й формували) уявлення про «гуманістичний поворот» у політиці КПРС, пов'язаний з реформаторською діяльністю М.С. Хрущова та очолюваного ним партійного і державного керівництва. Це й був зовнішній ідеологічний «фасад» «хрущовської відлиги».

Проте на практиці партійно-державні владні структури («номенклатура») продовжували керуватися принципами командно-бюрократичної системи, методологічні підвалини якої становить акційною утопічною ідеологією, зорієнтованою на досягнення суспільного прогресу через розвиток техніки, «речовинного» чинника виробництва, зростання його обсягу, кількісних показників, претитування інвестицій у «машинну індустрію» за тупоголової недооцінки й відносного зменшення інвестицій у людину, панування тут горезвісного «залишкового» принципу. Разом з тим «бюрократичний технократизм», як і будь-який бюрократизм, ставиться з

<sup>1</sup> Матеріали XXII з'їзду КПРС. К., 1962. С.82.

недовірою до інновацій (надто технічних), побоюється перебирати на себе відповідальність за впровадження неапробованого. Звідси опір новому і в техніці, необхідність «впровадження» нової техніки через долання цього опору. Отже, «бюрократичний технократизм» є внутрішньо суперечливим: він і апологетика науково-технічного прогресу, і гальмо останнього.

Виплескана тоталітарним ладом та його командно-адміністративною системою управління бюрократія була нещадно *свавільною* щодо інтересів громадян, прав і гідності особистості, не слугувала законам, але обслуговувала власні корпоративні (зокрема «партійні») інтереси, імперські амбіції воєнно-промислового комплексу та російського великодержавного шовінізму в їхніх домаганнях дедалі більшого розширення «номенклатурних» привілеїв. Про невикореність із свідомості радянського бюрократа огидного великодержавного російського шовінізму говорив ще В.І.Ленін. З огляду на практичне всевладдя партійно-державної бюрократії («номенклатури») ідеологічні настанови і міфи «хрущовської відлиги» були приречені на статус соціальних ілюзій, «теорії», що протистоїть реальній практиці, а острах партійно-державної бюрократії перед можливим реальним утіленням цих настанов та міфів завдяки реформаторству М. Хрущова й призвів, зрештою, до усунення його від влади. З цього часу й особливо з кінця 60-х — початку 70-х років розрив між «теорією» та «практикою», «словом» та «ділом» поглиблювався. Віра в реальність соціалістичних і комуністичних ідеалів утрачала своє соціальне підґрунтя, підточувалася сумнівами; поглиблювалася духовна криза суспільства, зростала бездуховність.

Але повернімося до «відлиги». Зовсім інакше, ніж партійно-державна бюрократія («слуги народу»), сприйняли критику культу особи Сталіна, рішуче засудження масових репресій і загалом «хрущовську відлигу» широкі кола громадськості, особливо творчої інтелігенції й молоді. Вони широко повірили в прокламовані керівництвом КПРС *гуманістичні* цінності комуністичних ідеалів. «Переоцінка цінностей» для них стосувалася відносин між суспільством та індивідом, інституційованою громадськістю (вужче — колективом) та особистістю, владою та свободою. Індивід, особистість не може бути лише засобом реалізації цілей суспільства (навіть цілком виправданих); суспільство, держава, громадськість мають бути засобами самоствердження особистості, всебічно сприяти її творчій самореалізації, гарантувати її права та свободи. Ця переоцінка цінностей і заклала ідейно-світоглядні засади суспільного руху серед творчої інтелігенції, так званих шістдесятників.

Надзвичайно складним був процес «переоцінки цінностей» у ца-

рині філософії. З усіх наук найбільших репресій і втрат за сталінських часів зазнала саме філософія. Коли 1936 року гуманітарні інститути, що до того часу входили до Всеукраїнської асоціації марксистсько-ленінських науково-дослідних інститутів (ВУАМЛІН), в тому числі й Інститут філософії, вливалися в АН України, то від Інституту філософії залишилися «ріжки та ніжки» — практично всі його наукові кадри були репресовані. Відновився він лише в 1946 році, й впродовж тривалого часу не мав можливості для розвитку. На початок «відлиги» в його складі був лише один доктор філософських наук, сам директор Інституту (Д.Х. Острянин). Центром філософського життя в республіці був історико-філософський факультет Київського державного університету ім. Т.Г. Шевченка, перші випуски якого припадають на початок 50-х років. Саме з нього вийшла талановита філософська молодь, вихована на традиціях класичної, особливо німецької філософії й дозріла до сприйняття нових неортодоксальних ідей. Нові «віяння» у філософії після ХХ з'їзду КПРС в Україні пов'язані з діяльністю і творчістю П.В. Копніна, спочатку в Київському університеті, де він завідував кафедрою, а потім — з 1962 по 1968 рік — в Інституті філософії АН України. Тут П.В. Копнін започаткував низку нових напрямків філософських досліджень: з *логіки наукового пізнання*, з філософської спадщини *Києво-Могилянської Академії*, з *соціології* («конкретно-соціологічні дослідження») та деяких інших. Підтримуючи дружні стосунки з керівництвом філософського факультету Київського університету, він послідовно здійснював кадрове оновлення Інституту. З його ініціативи було поставлене питання про створення на базі Інституту *філософського журналу*.

«Київський» період у житті П.В. Копніна — це головний період в його філософській творчості. Тут було написано й видано (всі — російською мовою) головні його праці: «Діалектика як логіка» (1961), «Ідея як форма мислення» (1962), «Гіпотеза та пізнання дійсності» (1962), «Логічні засади науки» (1968), «Вступ до марксистської гносеології» (1968), «Філософські ідеї В.І.Леніна і логіка» (1969). Крім того, під його керівництвом і за його участю впродовж графій, серед них фундаментальну працю «Логіка наукового доми за кордоном. У написанні цієї книги взяла участь багатьма мовами на той час філософів Інституту та Київського університету, власна творчість яких йшла у річищі досліджень та філософських ініціатив самого П.В. Копніна, під його безпосереднім впливом (як особистості та як наукового лідера). Це — М.В. Попович, Є.С. Жа-

риков, С.Б. Кримський, І.В. Бичко, В.В. Косолапов, П.Ф. Йолон, В.П. Черноволонко, А.Т. Артюх. Звісно ж, коло науковців, що групувалися навколо П.В. Копніна, не вичерпує цей перелік імен.

В чому ж виявилася «переоцінка цінностей» у царині філософії у творчості П.В. Копніна й у тому напрямку, який він започаткував та очолив в Інституті філософії АН України? Насамперед у ставленні до сталінської інтерпретації марксистсько-ленінської філософії в праці «Про діалектичний та історичний матеріалізм», яку було канонізовано й заведено розглядати як «основу основ» наукового розуміння предмета і структури марксистської філософії. Не виступаючи відверто проти офіційно усталеного «сталінського» поділу діалектичного матеріалізму на діалектику («метод») і філософський матеріалізм («теорія»), П.В. Копнін протиставляв їм тезу «діалектичний матеріалізм є ніщо інше, як матеріалістична діалектика, а остання і є діалектичним матеріалізмом». Загально-визнаному поділові марксистської філософії на діалектичний та історичний матеріалізм П.В. Копнін протиставляв ідею їх внутрішньої тотожності: «діалектичний та історичний матеріалізм не є двома самостійними філософськими науками (й не є двома самостійними частинами її)... Існує єдина наука — діалектичний та історичний матеріалізм, що розкриває об'єктивні закони розвитку природи, суспільства й людського мислення»<sup>1</sup>. Виходячи з відомого твердження Ф.Енгельса, що діалектика є наукою про загальні закони розвитку природи, суспільства і мислення, а також з висунутого В.І.Ленінін твердження, що діалектика, логіка і теорія пізнання — одне і те саме, П.В. Копнін формулює своє розуміння предмета марксистської філософії як науки: «Новизна ленінської постановки питання полягає саме в тому, що існує одна філософська наука — матеріалістична діалектика, яка водночас виконує функції і онтології, і гносеології, і логіки, не будучи у колишньому розумінні ні тим, ні другим, ні третім; немає трьох самостійних частин філософії з різними законами, а є одна наука, яку можна назвати як загодно: діалектикою, логікою або теорією пізнання (назва предмета не впливає на його сутність) з одними законами, що являють собою й закони буття, й закони мислення»<sup>2</sup>. Далі П.В. Копнін обґрунтовує своє розуміння філософії як методу пізнання (тобто обґрунтовує методологічну функцію марксистської філософії), розкриваючи її як *діалектичну логіку*.

Таким чином, у першій своїй праці «Діалектика як логіка», виданій видавництвом Київського університету 1961 року (мені ви-

<sup>1</sup> Копнін П.В. Діалектика как логика. К., 1961. С. 52—53.

<sup>2</sup> Там же. С. 35.

пало бути її відповідальним редактором), П.В. Копнін започаткував кардинальний перегляд предмета марксистської філософії як науки. Марксистська філософія, діалектичний матеріалізм може претендувати на статус науки лишень як діалектична логіка, точніше — «діалектика як логіка».

А як бути з рештою філософських питань, тих, що виходять за межі предмета «діалектики як логіки»? Результати своїх роздумів над цією проблемою П.В. Копнін оприлюднив у наступних працях і узагальнив у книзі «Філософські ідеї В.І.Леніна і логіка», написаній у Києві й опублікованій в Москві в 1969 році. В цій фундаментальній праці П.В. Копнін висуває й обстоює ідею, що філософія є наукою лишень як філософське вчення про загальні закони розвитку («діалектика як логіка»). «Коли з філософії, — пише він, — беруть знання й будують на його підґрунті метод науково-теоретичного мислення, сама філософія стає наукою — діалектикою або логікою з великої літери. Лише як логіка філософія є наукою за предметом і методом, але діалектика як логіка не становить особливої форми суспільної свідомості, яка створює світогляд, усвідомлення людиною свого буття»<sup>1</sup>. «Але якщо за методом розв'язання завдань, що стоять перед нею, філософія є наукою, яка прагне дати об'єктивно-істинне й достеменне знання, то за своїм предметом вона відрізняється не тільки від інших наук, але й від науки взагалі»<sup>2</sup>. У попередніх своїх працях П.В. Копнін виходив з традиційного отождоження філософії зі світоглядом (наукова філософія — науковий світогляд)<sup>3</sup>, у зв'язку з чим окреслював філософію як науки (діалектики як логіки). Ці протиріччя П.В. Копнін і намагається розв'язати, вдаючися до розрізнення *філософії як науки та філософії як форми суспільної свідомості*, пов'язуючи світогляд з останньою. Філософія як форма суспільної свідомості, значає він, «має начало, споріднене з міфом... у тому розумінні, що вона ніколи не позбувається людського ставлення до об'єктивно-світу, його явищ і процесів»<sup>4</sup>. «Марксистсько-ленінська філософія є формою усвідомлення дійсності й насамперед людини в її зв'язку з навколишнім світом, до того ж ця дійсність узятю не лише з боку сущого, але й належного, цілей людства»<sup>5</sup>. Отже, предметом філософії як форми суспільної свідомості є насамперед і в

<sup>1</sup> Філософские идеи В.И. Ленина и логика. М., 1969. С. 27.

<sup>2</sup> Там же. С. 26.

<sup>3</sup> Див.: Копнин П.В. Введение в марксистскую гносеологию. К., 1968.

<sup>4</sup> Там же. С. 28.

<sup>5</sup> Там же. С. 29.

першу чергу *людина* в її ставленні до світу не лишень як до *суцього*, а й як до належного, того, що має, *повинно бути* відповідно до «цілей людини», її цінностей. Завдяки цьому «діалектико-логічному» й «антропологічному» поворотові в інтеграції предмета філософії П.В.Копнін став одним з фундаторів того напрямку в дослідженнях в Україні, який дістав назву «Київської школи філософії».

Праця П.В. Копніна «Філософські ідеї В.І.Леніна і логіка» ви-йшла друком, коли її автор уже став директором Інституту філософії АН Радянського Союзу. Марксистсько-ленінська філософська ортодоксія, яка, вже починаючи з перших праць П.В. Копніна з діалектики і логіки, вбачала в ньому небезпечного ревізіоніста, після виходу цієї книги здійняла галасливу кампанію засудження її як відверто ревізіоністської, насамперед у тлумаченні предмета марксистсько-ленінської філософії. У зв'язку з цим, а також зважаючи на службовий статус П.В. Копніна як директора Інституту філософії союзної Академії наук, за згодою (чи ініціативою) ЦК КПРС у березні 1970 року було організовано обговорення його книги, яке вилилося у всесоюзну дискусію з порушених у ній проблем<sup>1</sup>. Попри все шаленство ідеологічно-філософської ортодоксії на всесоюзній дискусії П.В. Копніну за підтримки значного кола передових учених-філософів (зокрема керівництва Інституту філософії АН України) вдалося відстояти свої позиції й зберегти свій *службовий статус директора* всесоюзного інституту. Ми всі, однодумці П.В. Копніна, були цьому дуже раді. Проте, на превеликий наш жаль, він передчасно помер (на 49 році життя). Це була велика втрата для філософії загалом.

П.В. Копнін і співробітники очолюваного ним свого часу відділу Інституту філософії АН УРСР реалізували у своїх працях широкую, новаторську програму дослідження форм і принципів наукового пізнання на засадах діалектичного переосмислення досягнень світової філософії й логіки науки, а також таких вузлових категорій наукового пізнання, як «проблема», «ідея», «гіпотеза», «теорія», «межі розвитку теорій», «науковий пошук», «рівні систематизації знань» тощо. Філософські досягнення П.В. Копніна та його школи дістали визнання не лише в СРСР, а й за його межами.

В Україні після П.В. Копніна честь очолювати Інститут філософії АН України випала мені. На початку червня 1968 року Президія АН України призначила мене виконуючим (до виборів) обов'язки директора Інституту. З П.В. Копніним у мене склалися дружні стосунки й плідна співпраця: всі його книги, що видавали у Києві, готували або за моєю редакцією, або за моїм рецензуванням

<sup>1</sup> Див.: Вопросы философии. 1970, № 7.



(з урахуванням автором моїх зауважень, що було для мене втіхою). Книга «Філософські ідеї В.І.Леніна і логіка» була рекомендована до друку Інститутом філософії АН України. На прохання автора я мав бути її відповідальним редактором. Але в Москві вирішили, що краще видавати взагалі без відповідального редактора (тим па-че — з України).

1964 року я захистив докторську дисертацію за книгою «Логіка, діалектика і теорія пізнання Гегеля»<sup>1</sup>. Оponentами було призначено П.В. Копніна, О.В. Гулигу, І.Д. Назаренка, Ф.Ф. Єневича; офіційний зовнішній відгук — кафедра історії зарубіжної філософії Московського університету (завідувач кафедри професор Т.І. Ойзерман). Незважаючи на різні, а то й протилежні філософські орієнтації стосовно суті «хрущовської відлиги» В.П. Копніна, О.В. Гулиги та Т.І. Ойзермана, з одного боку, та І.Д. Назаренка і Ф.Ф. Єневича — з іншого, більшістю голосів (три — проти) дисертацію було захищено.

В інтерпретації проблеми тотожності (чи єдності) діалектики, логіки і теорії пізнання у мене з П.В. Копніним були певні розходження. Я обстоював розуміння їх тотожності як тотожності відмінностей і зосередив увагу не на логіці («Науці логіки»), а на співвідношенні «Феноменології духу» та «Науки логіки» (в плані співвідношення теорії пізнання, логіки й діалектики). «Феноменологія духу» й вивела мене безпосередньо на філософські проблеми виховання, освіти, культури, особистості та суспільства, людини як самосушого буття. До речі, вже в 1966 році на Міжнародному гегелівському конгресі в Празі, присвяченому «Філософії права» Гегеля, я виступив з доповіддю «Про місце права у формотвореннях людського духу у філософії Гегеля», де обстоювано верховенство прав і свобод особистості щодо держави («об'єктивного духу»), йшлося про вищість моралі («суб'єктивного права») й світогляду («мудрості») щодо державних законів. У доповіді доводилося, що, за слушного розуміння діалектики суб'єктивного, об'єктивного й абсолютного духу у «Філософії духу» Гегеля, «не держава визначає моральнісний світ індивіда, а моральний світ індивіда, держава... з цієї точки зору державні встановлення і закони й навіть за найістиннішого їхнього змісту зазнають краху при зіткненні із сумлінням, дух якого відрізняється від цих законів та їх не санкціонує»<sup>2</sup>. Цю точку зору проводить Гегель і у «Феноме-

<sup>1</sup> Див.: Шинкарук В.И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. К., 1964. — 295 с.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Сочинения: В 14-ти т. М., 1956. Т.3. С. 339.

нології духу». Як зазначалося в доповіді, «вузловою категорією моральної свідомості у «Феноменології духу» є категорія переконання; ця категорія опосередковує зв'язок моралі із знанням, розумінням і загалом із світоглядом. Через переконання здійснюється найширший діапазон багатоманітних ставлень до дійсності. І саме через переконання цю дійсність може бути визнано або відкинуто». В цьому міць моральної свідомості та її носія — особистості. Стверджуючи цю міць, Гегель постає як найвизначніший раціоналіст XIX сторіччя. «З виникненням моральної свідомості, — писав він, — люди віднаходять переконання в собі, й таким чином постає суб'єктивна незалежна свобода, за якої індивідуум є спроможним, навіть виступаючи проти існуючого державного ладу, взасадничувати все на своєму сумлінні<sup>1</sup>. Отже, і «Феноменологія духу», і «Філософія права» Гегеля спрямовані на захист свободи особистості діяти відповідно до своїх переконань і свого власного сумління, навіть «виступаючи проти існуючого державного ладу».

Посада декана філософського факультету (обраний 1965 року) давала мені певні можливості для творчої, неортодоксальної постановки й розв'язання філософських проблем. Так, у березні 1967 року, виступаючи на симпозіумі з історії філософії в Москві з доповіддю «Історико-філософський процес і структура предмета марксистсько-ленінської філософії», я висунув і обстоював ідею, що «засадове» (чи головне) питання філософії не є таким у творчості кожного окремого філософа навіть за нових часів. «Для Гегеля, наприклад, не стояло питання, чи є дух первинним, а матерія вторинною. Він це питання розв'язав ще до того, як приступив до випрацювання своєї філософії<sup>2</sup>. Вихідні позиції у розв'язанні «головного питання» визначаються, зрештою, засвоєним у процесі виховання й освіти світоглядом. «Безпосередньо всіх філософів завжди цікавило питання про ставлення людини до світу й відношення світу до людини: що являє собою світ, в якому ми живемо? Яким є місце людини у цьому світі? Що є сама людина та якою є природа її свідомості?.. Ці й багато аналогічних питань діставали у філософських ученнях матеріалістичне або ідеалістичне розв'язання залежно від характеру розв'язання головного питання філософії. Проте розв'язання останнього було лишень вихідним гносеологічним принципом для постановки й розв'язання загальноосвіт-

<sup>1</sup> Цит. за: Шинкарук В.И. О месте права в формировании человеческого духа в философии Гегеля // Философские науки. 1968, № 1. С. 71.

<sup>2</sup> Шинкарук В.И. Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки. М., 1970. С. 123.

ніх і спеціальних питань кожного філософського вчення»<sup>1</sup>. Звичайно, категоричніше і радикальніше проти зведення предмета філософії до так званого «головного питання» філософії я виступив в усній промові. Щодо самого відношення мислення і буття, то в доповіді я вищелував цілу систему цих відношень (як вона складалася в історії філософії). Що стосується марксистської філософії, то вихідним принципом розв'язання нею всіх світоглядних проблем, зазначав я, є усвідомлення того факту, що «підґрунтям усіх формоутворень предметного й духовного світу людини й людства є предметна діяльність, праця, матеріальна суспільно-історична практика»<sup>2</sup>.

1968 року (в серпні — в період «чехословацьких подій») я взяв участь у черговому Міжнародному філософському конгресі у Відні, де виступив з доповіддю «Марксистський гуманізм і проблема сенсу людського буття» (опублікованою 1969 року в журналі «Вопросы философии»), в якій всупереч традиційним ортодоксальним твердженням, що проблема сенсу людського буття є не філософською, а релігійною проблемою (й тому не входить до проблематики марксистської філософії), обстоював ідею, що ця проблема є центральною в марксистському й загалом у будь-якому світогляді. На засіданні редколегії редакції журналу «Вопросы философии» статтю було сприйнято негативно, й побачила світ вона завдяки І.Т. Фролову (який став тоді головним редактором журналу), П.В. Копніну, й тому, що я був членом редколегії журналу.

В 1969 році було створено (точніше, відновлено) часопис «Філософська думка». Мене призначили його першим головним редактором, і у вересні того самого року вийшло його перше число. Часопис відкривався моєю статтею «Марксистська філософія і світогляд». У ній було висунуто як першочергове завдання філософських досліджень з'ясування суті такої категорії суспільної свідомості, як *світогляд*. «Необхідно, насамперед, розібратися, — відзначалося у статті, — в категоріальній структурі світоглядних характеристик людської свідомості, таких, як «світорозуміння», «світосприйняття», «світвідчуття», визначити суспільні фактори їх формування і, відповідно, — їх соціальні функції. У цьому плані важливим є з'ясування ролі і значення філософії в формуванні наукового світогляду»<sup>3</sup>. Далі виокремлено три історичних типи світогляду: міфологічний, релігійний і науковий<sup>4</sup> й викладено загальне визначення суспільної суті світогляду: «стосовно людини *світогляд* є

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 128.

<sup>3</sup> Філософська думка. 1969, № 1. С. 9.

<sup>4</sup> Див.: Там само. С. 9—13.

суспільною формою її самосвідомості, способом самовизначення в світі. Однією з кардинальних проблем світогляду є проблема смислу і цілей людського буття»<sup>1</sup>.

Поняття «науковий світогляд» я розглядав переважно в тому значенні, якого надав йому В.І. Вернадський у курсі лекцій з «Історії сучасного наукового світогляду» (так сформульовано тему в його назві), читаних в 1902—1903 роках у Московському університеті<sup>2</sup>. Філософія тут не ототожнювана з самим науковим світоглядом. В.І. Вернадський розглядав її як окремих витвір людського духу й самостійну царину його творчої діяльності, що впливає на всі інші сфери, в тому числі й на науку, й, отже, на науковий світогляд. На відміну від В.І. Вернадського, я визначав філософію як *особливу форму* наукового світогляду, а саме як «*теоретично усвідомлений науковий світогляд*»<sup>3</sup>. І позаяк у центрі всіх форм світогляду стоїть людина, то вона має стояти й у центрі «теоретично усвідомленого наукового світогляду». Це гуманістичне розуміння предмету філософії дістало подальший розвиток в орієнтації наукових досліджень Інституту на проблеми філософської антропології, філософії культури, соціокультурних засад гносеології й філософії науки.

У висуненні на передній план досліджень Інституту філософських проблем людини наші ідеологічні критики вбачали відхід від принципу партійності, класовості, «абстрактний гуманізм», «підміну» конкретної класово зумовленої людини позакласовою, «абстрактною людиною». Насправді ж йшлося про інше. На той час у розвинених країнах повною силою розгорталася й набувала дедалі більшого значення науково-технічна революція.

Технічні інновації НТР, зокрема автоматизація й комп'ютери-зація виробництва, ставили принципово нові вимоги до «людсько-го чинника», пересуваючи інвестиційні пріоритети від речовинних чинників життєдіяльності суспільства до людських і взагалі до людини, до її світу й культури. Наші дослідження філософських проблем людини саме в цій історичній ситуації, у зв'язку з науково-технічною революцією привели нас до висновку про необхідність кардинальних змін у політиці держави щодо пріоритетів у суспільних чинниках та умовах виробництва. Й коли мені як директорові Інституту філософії запропонували в 1969 році зробити наукову

<sup>1</sup> Там само. С. 10.

<sup>2</sup> Див.: Вернадский В.И. Труды по всеобщей истории науки. М., 1988.

<sup>3</sup> Пізніше в наступних своїх працях я ввів розрізнення філософії та світогляду як різних способів освоєння світу: теоретичного (філософія) і духовно-практичного (світогляд).

доповідь на Загальних зборах АН України, тему свого виступу я визначив так: «Сучасна науково-технічна революція і проблеми управління суспільними процесами»<sup>1</sup>. Доповідь, вдаючися до посилок на єдність завдань «комуністичного будівництва» й вимог науково-технічної революції, доводила необхідність надання пріоритетів інвестиціям в людину, в освіту й науку як базовим становно всього матеріального виробництва. Було зазначено, що «для того, щоб досягти оптимального використання науки з метою розвитку суспільного виробництва, витрати на наукові дослідження і розробки в нашій країні необхідно збільшити принаймні вдвічі»<sup>2</sup>. Й далі: «Важливою проблемою управління соціальними процесами є забезпечення відповідності в розвитку людського і технічного факторів виробництва, ланки «людина — техніка». Тут належить врахувати ту обставинку, що темпи зростання вимог, що їх зростає техніка ставить перед людиною, випереджують темпи зростання масової технічної кваліфікації працівників виробництва. Тому витрати на підвищення технічної кваліфікації й взагалі освіти працівників виробництва — це справа суспільна... капіталовкладення в «людину» є могутнім важелем розвитку суспільного виробництва»<sup>3</sup>. Звучить сучасно! Але як тоді, так і досі інвестиції в людину, в освіту, культуру й науку підпорядковані так званому «залишковому принципові». Однією з визначальних причин краху Радянського Союзу й був саме оцей «залишковий принцип», бо ж при переході розвинених індустріальних країн у постіндустріальну стадію свого розвитку пріоритетними ставали саме капіталовкладення в людський чинник суспільного виробництва.

Отже, наші дослідження проблем людини вже в 60-ті роки мали своїм предметом не «абстрактну» людину, а людину в контексті її сучасного історичного буття.

Як відомо, перші «заморозки» вдарили по «хрущовській відлизі» вже в середині 60-х років, а наприкінці 60-х — на початку 70-х років її скували справжні морози. В галузі філософії у безпосередньому зв'язку з «Празькою весною» 1968 року по всій країні здійнялася бурхлива хвиля боротьби з «філософським ревізіонізмом». Оговталися і стали знову набирати сили та впливу адепти сталінізму, відомі «борці» за непохитну, ленінську *партійність* і *класовість* філософії й науки. В Україні очолив цей наступ тодіш-

<sup>1</sup> Текст доповіді було опубліковано в «Комуністі України» (№ 4 за 1969 рік).

<sup>2</sup> Шинкарук В.І. Сучасна науково-технічна революція і проблеми управління суспільними процесами // Комуніст України. 1969, № 4. С. 10.

<sup>3</sup> Там само.

ний директор Інституту історії Компартії України професор І.Д. Назаренко, гуртуючи навколо себе відповідні «кадри», зокрема з ВПШ. Не без його тиску питання про стан філософських досліджень в Україні було поставлено й розглянуто на Політбюро ЦК КП України у квітні 1969 року. В партійній постанові «Про заходи щодо подальшого розвитку наукових досліджень у галузі марксистсько-ленінської філософії та поліпшення її викладання у вузах республіки», зокрема, зазначалося: «Не завжди дається класова оцінка досліджуваних явищ і фактів, у публікаціях трапляється некритичне ставлення до деяких концепцій буржуазних учених, запозичення їх положень і термінології, недостатньо уваги окремим авторам приділяють розкриттю партійного характеру марксистсько-ленінської філософії, її непримиренності до буржуазного об'єктивізму і позитивізму». Було вказано й на «низку інших серйозних недоліків» у роботі філософів.

Проте як сама Постанова, так і ті заходи на її виконання, які були вжиті в Інституті, не влаштували «принципових борців» проти ревізійнізму. Вони вимагали рішучіших, «кардинальніших» рішень, особливо в кадрових питаннях. Використовуючи невдалі чи недостатньо продумані формулювання в окремих працях Інституту («Торжество ленінських філософських ідей на Україні», «Методологічні проблеми історії філософії» та ін.) й зображаючи їх як серйозні «методологічні» збочення чи навіть «ерозію» марксистської філософії, вони на початку 1971 року знову почали вимагати рішучого втручання ЦК Компартії України. В цей час їм на допомогу прийшли їхні однодумці в Москві. Якийсь Ніколаєв, відомий своїми доповідями ще зі сталінських часів, надіслав до ЦК Компартії України листа з вимогою покласти край ворожій марксизму-ленізму діяльності провідників «ревізійністської лінії Копніна — Шинкарука». У листі як докази ревізійнізму було зацитовано деякі мої виступи (зокрема при обговоренні книги П.В. Копніна), а також праці, присвячені ювілею Леніна і, за Ніколаєвим, написані під впливом Р.Гароді. Було створено спеціальну комісію для перевірки Інституту, а в червні 1971 року питання про діяльність Інституту щодо виконання квітневої Постанови ЦК КПУ від 1969 року було винесено на секретаріат ЦК. Знову доводилося займатися «самокритикою» й запевняти, що будемо надалі «більш послідовними». Деякий час по тому питання про Інститут філософії було знову винесено на Політбюро (мабуть, з більш рішучими висновками). Проте поза як на засіданнях Політбюро не з'явилися («через хворобу») ні секретар ЦК Ф.Д. Овчаренко, ні завідувач відділу науки В.В. Цветков, доручивши доповідати консультантові відділу А.Т. Гор-

діенку, то обурений П.Ю. Шелест переніс розгляд питання на пізніше.

Незабаром на посаді першого секретаря ЦК Компартії України П.Ю.Шелеста змінив В.В.Щербицький, а на посаді секретаря ЦК по ідеології Ф.Д. Овчаренка — В.Ю. Маланчук. Морози, що скували «хрущовську відлигу», посилювалися. Крім звинувачень у ревізійонізмі на Інститут завалилися ще й звинувачення в українському буржуазному націоналізмі. В липні 1972 року були репресовані науковці Інституту Є.Пронюк та В.Лісовий. В оприлюдненому 1994 року секретному листі В.В. Щербицького до ЦК КПРС у зв'язку з арештами Є.Пронюка та В.Лісового провину за їхню «націоналістичну» діяльність він прямо покладає й на Інститут філософії. Читаємо: «ЦК КП України останніми роками неодноразово розглядав питання про стан філософських досліджень у республіці. У квітні 1969 року Політбюро ухвалило постанову, в якій було дано принципову оцінку серйозних недоліків у роботі Інституту філософії АН УРСР. У зв'язку з тим, що подолання цих недоліків відбувалося повільно й без достатньої наполегливості, ЦК КП України в липні 1971 року на Секретаріаті вдруге розглянув це питання й ухвалив постанову, яка зобов'язувала рішучіше покращити науково-дослідницьку й ідейно-виховальну роботу. Проте, як свідчать факти, з цих постанов керівництво Інституту філософії та його партійна організація не зробили всіх належних висновків. Серед співробітників Інституту виявлено осіб, які висловлювали націоналістичні погляди й розповсюджували антирадянську літературу». Далі подано «інформацію» про «націоналістичну» та «антирадянську» діяльність заарештованих. А завершено листа такими висновками: «ЦК КП України у поточний час провадить усебічну перевірку діяльності Інституту філософії. Найближчими днями партійні збори Інституту за участю відповідальних працівників ЦК, обкому і миському КП України розглянуть питання про стан ідеологічної роботи у колективі, про підбір, розстановку та виховання наукових кадрів» (листа датовано 12 липня 1972 року). Безпосередньо з тексту цього листа було й узятє формулювання винесеної мені з подання працівників ЦК партійної догани: «За серйозні помилки у підборі, розстановці та вихованні кадрів, антирадянську діяльність, винести В.І. Шинкаруку сувору догану із занесенням до облікової картки». Було винесено догани й багатьом іншим працівникам Інституту. Відповідно до постанови Президії АН УРСР було проведено скорочення чисельності штату Інституту.

За всіх скорочень Інституту, які провадилися того часу, майже кожного року (у зв'язку із «скороченням» бюджетних асигнувань), нам вдалося зберігати й навіть збільшувати його чисельність завдяки оновленню його складу: здійснюючи звільнення за скороченням чи з інших причин старих вище оплачуваних кадрів і поновленням складу колективу за рахунок молодих співробітників. Так, у березні 1971 року в «Доповідній записці» в ЦК КП України про хід виконання постанови ЦК 1969 року відзначалося: «З 1969 року з Інституту було звільнено 21 науковий співробітник і, в свою чергу, було прийнято на роботу 27 наукових співробітників, з них випускників філософського факультету Київського університету 21 особа». Далі констатовано, що з 89 наукових співробітників Інституту 32 мають стаж роботи менше п'яти років! Недаремно нас звинувачували в тому, що Інститут перетворився на «шостий курс» філософського факультету, а в 1972 році — що ми «засмітили» його «націоналістичними» кадрами. Попри всі цькування Інституту за ревізйонізм і націоналізм, він зберіг і поповнив свій творчий потенціал. «Хрущовська відлига» не минула безслідно. 1960-ті роки сформували і в самому Інституті, і в університеті (завдяки випускникам якого відбувалося оновлення Інституту) колектив, який виявився здатним навіть під ідеологічним «ковпаком» творчо ставити й плідно досліджувати актуальні проблеми сучасної філософської науки.

Чим же були насправді той філософський ревізйонізм і ті «методологічні збочення» та «помилки», за які нас критикували наприкінці 60-х — на початку 70-х років? Насправді це були новачії у філософських дослідженнях, що виходили за межі філософської догматики офіційних курсів діалектичного та історичного матеріалізму, побудованих головню на працях В.І.Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм» та Й.В.Сталіна «Про діалектичний та історичний матеріалізм». Про новачії у розумінні предмета філософії вже зазначалося. Інші істотно пов'язані, по-перше, з поверненням до «автентичного» прочитання «раннього» Гегеля («Феноменологія духу» та ін.) і «молодого» Маркса («Економічно-філософські рукописи 1844 року» та ін.), по-друге, з відходом від антропологізму плекхановсько-ленінської концепції діалектичного матеріалізму на засадах розробки (як засадової ідеї філософії К.Маркса) поняття суспільно-історичної практики, предметної діяльності як способу людського буття у світі (а не лише як «критерію істини»), по-третє, з розрізненням теоретичного (філософія, наука) та духовно-практичного (світогляд, релігія, мистецтво) освоєння світу, із зосередженням уваги на останньому, по-четверте, з підвищенням інтересу до філософського осмислення екзистенційних вимірів людсько-



го буття (віра, надія, любов та ін.). Дослідження цих напрямків упродовж наступних років (70 — 80-ті) приводили нас до освоєння новітньої філософської проблематики, визначальної для ХХ сторіччя, що її дослідження відбувалося вже в річищі немарксистських філософських течій.

## СУЧАСНІ ІСТОРИЧНІ РЕАЛІЇ І ФІЛОСОФІЯ\*

Сутність історичних реалій сучасної доби — в глобальній гостроті посталих проблем суспільно-політичного буття людства. Саме тому вони потребують усебічного філософського осмислення.

Загальновідомий вислів, що «філософія є квінтесенція доби». Але якщо це так — або, що є те ж саме, «доба, схоплена в думці», — то нова доба має виразити себе в *новій філософії*.

Чи є в нас підстави розглядати рубіж ХХ і ХХІ століть у загально-світовому масштабі як нову історичну епоху? Адже ще зовсім недавно у нас домінувало уявлення про сучасну епоху, згідне з її визначенням на ХХVІІ з'їзді КПКР: «Це епоха переходу від капіталізму до соціалізму і комунізму, історичного змагання двох світових соціально-політичних систем, епоха соціалістичних і національно-визвольних революцій, краху колоніалізму, епоха боротьби головних рушійних сил суспільного розвитку — світового соціалізму, робітничого і комуністичного руху, народів держав, що визволилися, масових демократичних рухів — проти імперіалізму, його політики агресії і гноблення, за мир, демократію і соціальний прогрес<sup>1</sup>. Початок цієї епохи, як відомо, вбачали в Жовтневій революції 1917 року.

У комуністичній літературі сучасна епоха зображалась як епоха світової соціалістичної революції з переважно збройними, воєнно-насилницькими і лише в окремих випадках «мирними», парламентськими, формами її здійснення.

Коли не брати до уваги боротьбу «лівих» і «правих» у ВКП(б) 20-х років, першими, хто піддав сумніву такий характер сучасної епохи, були «шістдесятники» хрущовської «відлиги». У всесвітньо-глобальній проблемі. Уже тоді з попередженням про загрозу атом-

\* Статтю вміщено у журналі «Філософська і соціологічна думка». 1992, № 4. С. 3-11.

<sup>1</sup> Матеріали ХХVІІ з'їзду КПКР. К., 1986. С. 163.

ної і екологічної катастрофи людства виступив академік А.Д. Сахаров.

Проте, лише у нас час, коли реалізація принципу «гласності» відкрила дійсні реалії трагічної історії радянського суспільства, справжні причини його сучасного занепаду й гострої кризи, а в світовому масштабі виразно виявились тенденції до консолідації всього людства перед загрозою атомної й екологічної катастрофи, — лише за цих умов відбулося чи не повсюдне утвердження так званого нового мислення, усвідомлення сучасності як нової історичної доби.

В світлі реалій цієї доби не підтвердились ідеї марксизму-ленінізму про всесвітньо-історичну місію пролетаріату як могильника капіталізму і революційну перебудову світу на засадах соціалізму і комунізму шляхом встановлення *всесвітньої диктатури пролетаріату*. Не підтвердилась також ідея В.І. Леніна про імперіалізм як вищу й останню стадію розвитку капіталізму.

Перегляд історії в контексті нових умов історичного розвитку виявив абстрактність і невідповідність історичним реаліям марксистського формаційного членування історії і, навпаки, більшу методологічну ефективність цивілізаційного підходу. Постає необхідність перегляду, і докорінного, концептуальних і методологічних основ нашої соціальної філософії.

Істотні корективи зробила суспільна практика і в теорії класової боротьби, особливо з переходом розвинутих країн Заходу та Сходу на постіндустріальну стадію розвитку.

В принципово новому освітленні постали реалії світового соціалізму і його «світової системи». Тотальне одержавлення всіх форм власності в СРСР, хоча й проголошене утвердженням соціалістичного способу виробництва, на практиці не дало сподіваних здобутків соціалізму. Тотальна державна власність і відповідна їй бюрократична командно-адміністративна система управління призвели до нових, ще більших, ніж за капіталізму, форм відчуження трудящих од власності, умов і продуктів праці, а зрештою — від освіти і культури. Слід відзначити, що ні Маркс, ані Енгельс, ані Ленін не пов'язували можливість реалізації ідей соціалізму з формою державного соціалізму. Державу як таку вони зараховували до суспільно-історичних форм відчуження людини, що його має подолати соціалістична революція — шляхом «відмирання» усякої державності.

Побудована на застосуванні розроблених Марксом в XIX столітті абстрактних схем відтворення капіталу в групах А і Б планова соціалістична, а насправді державно-монополістична економіка

виявила не лише архаїзм цих схем у середині ХХ сторіччя, але й гіпертрофію виробництва засобів виробництва, перетворення останнього на самоціль і, зрештою, в монополістичне всевладдя так званих базових відомств і воєнно-промислового комплексу.

У той час, коли за умов НТР дедалі більше виявлялась визначальна роль в розвитку суспільного виробництва так званого людського фактора, потреба «інвестицій в людину», панівна в країні партійно-державна бюрократія виявилась нездатною внести принципові зміни в структуру суспільного виробництва на основі надання пріоритетів «людському фактору». Більше того, вони всіляко гальмували розвиток освіти і культури, застосовуючи до них так званий «залишковий принцип».

Показав свою неспроможність і навіть реакційність центристський (а по суті імперський) принцип федеративного устрою багатонаціональної держави. Практика засвідчила, що федерація ефективна для більш-менш мононаціональних територій (США, ФРН) і непридатна для об'єднання в одній державі кількох націй, що компактно мешкають на своїх етнічних територіях. Тому демократизація суспільного життя в СРСР у процесі «перебудови» не могла не спричинити краху імперського «Союзу». Виявилася надуманою, апологетичною й ідея про «радянський народ як нову історичну спільність».

Проголошення Декларації про державний суверенітет України, а потім ухвалення Акту про незалежність України як самостійної держави є закономірним процесом розв'язання суперечностей між інтересами народів колишніх союзних республік і інтересами державно-монополістичного унітаристського Центру з його колосальними бюрократично-відомчими, воєнно-мілітаристськими та репресивними системами. Підтвердження Акту Верховної Ради України 24 серпня 1991 року грудневим референдумом мало важливе історичне значення.

Все це не означає, що ідеї соціалізму не мають історичних перспектив, що вони є ілюзорною свідомістю. Навпаки, сучасна епограма соціального захисту трудящих у багатьох індустріально розвинених капіталістичних країнах. Єдине, що доведено, це те, що соціалізм неможливий без широкої демократії, справжнього народлення суспільної власності. Державна власність лише тоді має суспільний характер, коли вона підконтрольна суспільству і слугує інтересам суспільства. Проте розвиток сучасної цивілізації засвідчує, що за сучасної історичної доби економічно ефективніші-

ми є позадержавні суспільні (колективні) й приватні форми власності.

Такого погляду на сутність й історичні перспективи ідей соціалізму дотримуються численні знані соціальні мислителі, котрі є далекі від марксизму, а тим більше комунізму. «Соціалізм — це універсальна тенденція сучасного суспільства, спрямована на те, щоб створити таку організацію праці і такий розподіл продуктів праці, які б забезпечили свободу всіх людей»<sup>2</sup>. І далі: «Соціалізм як комунізм сповнений ентузіазму та віри в безумовну досяжність блага для всього людства і силою здійснює через тотальне планування формування майбутнього і соціалізм як ідея поступового здійснення цього майбутнього у спілці зі свободною демократією — докорінно відрізняються один від одного. Перший спустошує віддану йому людину вірою, яка приймає вигляд знання, а тих, хто не розділяє цю віру, використовує як відданий на його повну владу матеріал, що він ним може користуватися, як йому заманеться»<sup>1</sup>.

Постає питання: якщо ідеї соціалізму (тобто ідеї звільнення трудящих від експлуатації і соціального гноблення) почасти реалізуються за умов розвинутого капіталізму і не реалізуються, а коли й реалізуються, то меншою мірою, за умов суспільства з тоталітарною державною власністю, то в чому ж протилежність так званих «двох світових систем»?

На мій погляд, в основі цієї протилежності лежать принципові відмінності між ринковою економікою, з її конкуренцією і вільним переливом капіталів, і тоталітарною державно-плановою економікою, з її адміністративно-командною системою управління. У пово-дення народного господарства марксизм убачав основні економічні переваги «світової соціалістичної системи».

Ідеологічне і політичне протистояння суспільств, заснованих на двох протилежних типах економіки (ринковий і плановий), і дістало свій вияв у концепціях антагоністичної боротьби двох світових систем, що нібито постійно загострюється, в концепціях, які стимулювали і виправдовували тотальну мілітаризацію економіки, економічний і політичний диктат військово-промислового комплексу.

Реально діалектика взаємодії двох протилежних світових систем, які остаточно склалися в середині ХХ сторіччя, полягає не в їхньому антагонізмі (який веде до взаємознищення), а в їхніх взаємоопосередкуваннях, взаємопереходах і в діалектичному «знятті»

<sup>2</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 185.

<sup>1</sup> Там же. С. 201.

їхніх протилежностей в якісно нових історичних формах людської цивілізації.

Опосередкування капіталістичної ринкової економіки принципами економіки державно-планової, державне регулювання ринку і соціального захисту трудящих почалося в розвинених капіталістичних країнах уже після кризи 1929 року і набуло широкої практики після II Світової війни.

Опосередкування державно-планової економіки принципами ринкової економіки і формування на цій основі регульованої ринкової економіки з ефективним соціальним захистом трудящих — це і є завдання нашого сьогодення.

Отже, відбувається щось, що нагадує той історичний процес, який дістав назву «конвергенції» двох світових систем. Яке буде «зняття» цих протилежностей у вищому історичному синтезі, у формах постіндустріальної цивілізації — це питання подальших філософських рефлексій.

Суттєві зміни відбулися в світі і в сфері суспільної свідомості: в ідеологіях, в світоглядних установах, ціннісних орієнтаціях. Глобальні проблеми сучасності, хоча трохи й «пом'якшилися» із припиненням «холодної війни» та зменшенням небезпеки термоядерної катастрофи, втім залишаються апокаліптичною загрозою всьому світові.

До тривоги за долю людства у мільйонів людей додалося розчарування в ідеях комунізму, крах їхньої віри в «реальний соціалізм», у прийдешнє «світле майбуття всього людства».

Ідеологічна ситуація в світі чимсь нагадує добу виникнення християнства: на тлі загального морального занепаду та розкладу пануючих верств суспільства, де бездуховність часто поєднується з людо зростає тяга до традиційних релігійних вірувань або до чогось таємничого, трансцендентного. Потрібні нові ідеали, нова рятівна віра.

Цікаві шодо цього міркування З.Бжезинського. На питання ко- респондента газети «Комсомольская правда» «звідкіля сьогодні ви- ходить загроза світові?» він відповів: «Раніше всі вважали, що во- гроза світові виходить від комунізму. І знали, з ким і як боротися. ...Зараз за- пер, коли у понятті «загроза світові» створився вакуум, я боюся, з- шбигонисько випещених, ситих, але геть спорожнілих машин. Дай, Боже, людям, у тім числі й моїм співвітчизникам, усвідомити, що

є в світі речі життєво вагоміші, ніж мікрохвильова піч, власний літак або копчена ковбаса!»<sup>4</sup>.

Світ потребує ідеологічного оновлення, оригінальних думок, які сягають суті реалій нової доби — нової філософії. Необхідна переоцінка філософських цінностей, філософських учень. Для нас, філософів колишнього Радянського Союзу, котрі сформувалися головним чином (якщо не переважно) під впливом марксистської філософії, ця переоцінка означає критичний перегляд історичного місця і теоретичного змісту філософських ідей Маркса—Енгельса, всієї філософії марксизму-ленінізму.

Питання це досить непросте. Тут неприпустимі ні пусті заперечення філософської класики, відкидання її «з порога», ні проста модернізація її, оновлення у вигляді, наприклад, якоїсь «постмарксистської філософії».

К.Маркс, безсумнівно, був видатним, надзвичайно глибоким філософом XIX століття. Це визнавали й визнають не лише його послідовники, але й мислителі, далекі від його вчення і навіть супротивники. Згадую Міжнародний симпозіум, присвячений 150-річчю з дня народження К.Маркса, який проводила ЮНЕСКО 1968 року. Численні противники комунізму, котрі там виступали (наприклад, Раймон Арон), визнавали за К.Марксом безсумнівні заслуги в розвитку духовної культури людства. Зішлюсь на погляди видатніших мислителів З.Фрейда і К.Ясперса, котрі належать до таких різних філософських напрямків. «Сила марксизму, — пише З.Фрейд, — є, певно, не в його розумінні історії та в заснованому на ньому проорокуванні майбутнього, а в проникливому доказі неминучого впливу, який роблять економічні відносини людей на їхні інтелектуальні, етичні та естетичні установки. Цим розкривається ціла низка взаємозалежностей і залежностей, які до цього майже зовсім не усвідомлювались»<sup>5</sup>.

«У наші дні, — писав К.Ясперс, — стало цілком очевидним, що від характеру праці та її розподілу залежить структура суспільства і життя людей в усіх його розгалуженнях. Це розумів уже Гегель, а Маркс і Енгельс розробили це положення в своїй теорії, яка має епохальне значення»<sup>6</sup>.

Заперечення історичного значення філософських досягнень Маркса, Енгельса та інших послідовників у розвитку філософської думки, особливо в галузі діалектики і соціальної філософської думки, є цілком безпідставним. Але не менш безпідставне й проголо-

<sup>4</sup> Комсомольська правда. 1992, 4 янв.

<sup>5</sup> Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989. С. 413.

<sup>6</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 124.

шення цих ідей «революційним переворотом у філософії», «перетворенням філософії в науку», «єдино науковою філософією» і т.п. І всесвітня історія філософії, і сучасний розвиток філософської думки з усією очевидністю свідчать, що не було й немає філософського вчення, яке б давало єдино вірогідні відповіді на всі філософські питання. Філософія більшою мірою, ніж інші галузі пізнання, простує через боротьбу різних, часом супротивних ідей, концепцій, вчень, що з них багатьом притаманний момент істини.

Коли мова йде про філософію як «добу, схоплену в думці», це слід розуміти не як виникнення якогось єдиного адекватного добі філософського вчення, а як поява принципово нових ідей в різних філософських ученнях, які у сукупності, в узагальненні дають «квінтесенцію епохи».

У плані «переоцінки філософських цінностей» гостро постає питання, яку філософську цінність являє «марксистсько-ленінська філософія», що викладалась і вивчалась, коментувалась і розроблялась у колишньому Радянському Союзі та інших країнах «соціалістичної співдружності»?

Однозначної відповіді на це питання дати не можна. Безсумнівно, традиційний вузівський курс марксистсько-ленінської філософії, діалектичного і історичного матеріалізму, який склався в основному в 30-ті роки, і за програмною структурою, і за науково-теоретичним змістом не відповідає не лише сучасному рівню розвитку світової філософської думки, але й реальним здобуткам філософії К.Маркса.

Помилки, а іноді й свідомі фальсифікації реального процесу розвитку філософської думки виникають із розробленого В.І. Ленініним принципа партійності філософії, боротьби «двох партій» — матеріалізму і ідеалізму, в якій нібито тільки матеріалізм є наукою, а ідеалізм — «рафінованою поповщиною», «пустощівом на живому дереві пізнання». На догоду цьому принципу зазнавали астрії філософські вчення мислителів минулого й сучасності. Навіть Гегель був обляаний «сволотою ідеалістичною». Це призвело до, окрім усього, до ігнорування досягнень усіх немарксистських філософів та «філософських ревізіоністів». Негативно позначилися на філософських дослідженнях також догматизація та гіпертрофування так званого «основного питання філософії»: відношення мислення до буття, свідомості до матерії, коли ігнорувалось або недооцінювалось багато інших питань, які виступали в окреслені епохи і в окреслених філософських ученнях як го-

Уже давно взята під сумнів істинність визначення філософії як «науки про загальні закони природи, суспільства і мислення», зведення її предмета до предмета діалектики в енгельсівському визначенні, яке теж є сумнівним.

У світі сучасних реалій не витримує критики й концепція «двох типів» суперечностей — «антагоністичних і неантагоністичних», як і догматичний спосіб обґрунтування філософських стверджень цитатами з творів класиків марксизму-ленінізму, партійних постанов і «підтвердженнями» відповідних «відкриттів» науки. Було також багато інших принципів і положень «класиків», які перетворилися не просто в занепалі догми, а в «криве дзеркало» відображення істини.

Слід відзначити, що процес відходу від традиційної проблематики філософії марксизму і освоєння проблем, поставлених НТР і сучасною суспільно-історичною практикою, почався вже в 60-х роках, а в нашому інституті — з приходом П.В.Копніна. І хоч на початку 70-х років цей процес був загальмований поворотом до ідеологічної реакції, жорстокою боротьбою проти філософських новацій як проти ревізійонізму, «ерозії філософії марксизму» і т.ін., однак і в Україні, і в масштабах усієї країни він дав свої позитивні результати.

У філософському доробку радянських і, зокрема, українських філософів, безперечно, наявні і справжні досягнення філософської думки, що виходять далеко за межі марксистської філософської ортодоксії.

Це, насамперед, праці з логіки наукового пізнання і діалектики; започатковані, зокрема, П.В.Копніним та його школою в Києві й Москві, дослідження в галузі філософської антропології, форм духовного освоєння світу, світогляду і культури, деякі фундаментальні праці з історії філософії, зокрема історії філософії в Україні.

Важливим кроком у науковому оновленні вузівських курсів філософії з урахуванням деяких вагомих здобутків філософських досліджень 70 — 80-х років є підручник «Введение в философию» під редакцією академіка І.Т. Фролова. Він, певна річ, ще має істотні недоліки, хоча б той, що як єдина істина проklamується лише те, що пишуть автори. Крім того, відсутній виклад різних точок зору зі спірних питань.

Та відсутність «плюралізму» філософствування, мабуть, чи не найсерйозніший недолік «радянської філософії». Проте, поза всякі сумніви, ми зможемо проводити філософські дослідження на рівні завдань нової історичної епохи, лише спираючись на наявні досяг-



нення як нашої, вітчизняної, так і зарубіжної, світової філософської думки.

Епоха всесвітніх глобальних проблем висуває питання «межової ситуації»: «бути чи не бути?» Якщо «не бути», для чого ж було бути? Який сенс і призначення людської цивілізації, якщо вона приречена на самознищення? Який сенс злету творчої думки людського генія в усіх сферах матеріальної і духовної культури, якщо все це «наймарніша марнота — марнота усе»? Якщо ж людству бути, на що воно приречене? Який спосіб його майбутнього буття, як знайде себе в ньому людський рід і індивід? І «камо грядеше»?

Власне кажучи, головне питання триєдине: про скінченність чи безкінечність людського буття, про його прийдешнє, його сенс і нісенітність.

Час, коли це питання вперше постало перед людством і було вирішене світовими релігіями (конфуціанство і даосизм у Китаї, буддизм в Індії, Сократ і християнство в античності), Карл Ясперс назвав «осьовим часом в історії». Зараз настає новий «осьовий час». Минули тисячоліття, і релігійні міфи навряд чи можуть задовольнити потреби людського розуму і серця. Віра в комунізм як історичну перспективу людства дискредитована, її історичне опертя спорохнявило. Ось «альфа і омега» нових філософських пошуків. Для нас це, насамперед, означає:

- 1) переосмислення всієї історії філософії;
  - 2) серйозне освоєння досягнень сучасної зарубіжної філософії — освоєння, безперечно, критичне, в плані виявлення справжніх здобутків різних філософських течій у розв'язанні філософських проблем сучасності;
  - 3) глибоке осмислення проблеми «Людство — нація — особа», що виступає нині на передній план світової філософської думки;
  - 4) осмислення проблем розвитку національної культури, зокрема й особливо проблем відродження національних культур України;
  - 5) необхідне також зосередження уваги на фундаментальних проблемах методології філософського пізнання, способів філософських новацій і філософського обґрунтування істини.
- Тільки за умов розв'язання цих завдань є можливим вихід української філософської думки на рівень «квінтесенції сучасної спокхи».

## ФІЛОСОФІЯ І КУЛЬТУРА\*

Шановні колеги!

Минуло майже чотири роки від часу нашого I Всеукраїнського філософського конгресу. Хоча він відбувся ще напередодні всенародного референдуму щодо проголошення України незалежною державою, його ухвали і настанови цілком відповідали новим політичним й ідеологічним реаліям як тогочасним, так і сучасним.

Конгрес започаткував (принаймні, теоретично) новий, суто демократичний підхід до філософії культури й освіти. В Ухвалі конгресу зазначено: «Першою і необхідною умовою існування і розвитку філософської культури є деполітизація філософської самосвідомості індивіда і суспільства. Наполягаючи на свободі філософської думки від усякої політики, ми як громадяни підтримуємо будівництво незалежної демократичної Української держави — спільного дому всіх народів, що живуть на українській землі.

Філософії в цивілізованому суспільстві властивий плюралізм позицій, напрямків, підходів. Той самий плюралізм, за найменший натяк на який в недалекому минулому філософів чекали лайка і погрози тодішніх можновладців. Єдине, чого не терпить цивілізоване суспільство... — це проповідь ненависті і насильства, прямий чи непряий заклик до кровопролиття».

Далі в Ухвалі сформульоване важливе положення про статус марксистської філософії за умов демократизації політичного і культурного життя суспільства. «Прийняття філософського плюралізму як принципу духовного життя означатиме, що і прихильники філософії марксизму також можуть відкрито відстоювати свої погляди. Абсолютно неприйнятні для нас, проте, чий б не було претензії на духовну монополію, придушення «інакомислячих». Адже під прапором монополії на істину здійснювалася система нечуваного політичного і духовного ув'язнення (у прямому і переносному розуміннях), повної уніфікації мислення, спотворення та ліквідації кращих національних традицій».

Конгрес застеріг проти спрощеного, вульгаризаторського відкидання, як кажуть, «від порога» всього того, що писано і досліджувано філософами-марксистами радянських часів. Адже і тоді були «неортодоксальні новаторські розробки або прагнення хоча б зберегти філософську культуру. Ідеологічні погроми на так званому філософському фронті були не менше болісні, ніж в інших галузях».

Нарешті, конгрес рішуче виступив за збереження, розширення і

\* Доповідь на II Всеукраїнському філософському конгресі (27–29 червня 1995 р., м. Київ) // Філософська і соціологічна думка. 1995, №9-10. С. 220-235.

розвиток філософської освіти, зокрема викладання філософії в усіх вузах. «Філософія, — зазначалося в Ухвалі конгресу, — є невід'ємною складовою частиною гуманітарної культури суспільства, а без гуманітарної культури немає повноцінної природничо-наукової та технічної культури, культури політичного життя, культури людського спілкування». І далі: «Ми протестуємо проти спроб ліквідувати філософську гуманітарію у вузах під приводом боротьби з марксистським догматизмом».

Більш докладно, але в дусі принципів, сформульованих в Ухвалі конгресу, проблема нового осмислення місця і ролі філософії в суспільному житті була розглянута в моїй доповіді «Сучасні історичні реалії і філософія» на пленарному засіданні конгресу.

Висновки й ідеї, з якими ми йшли тоді на I Всеукраїнський філософський конгрес, за всією їхньою радикальністю стосовно ідеологічно тоталітарної, панівної на той час, марксистської філософії, не були для нас ні якимсь раптовим прозрінням, ні, тим паче, простим ідеологічним пристосовництвом, кон'юнктурщиною, своєрідною «мімікрією», яку намагалися нам приписати.

Наше прозріння розпочиналося ще в 60-і роки, за так званої хрущовської відлиги, через праці і публічні виступи Павла Копніна, через відомий гуманістичний, а точніше антропологічний, поворот у наших філософських дослідженнях кінця 60-х — початку 70-х років, у всьому тому, що звалось тоді «філософським ревізіонізмом», «ерозією марксистсько-ленінської філософії» і т.ін. І піддавалися за це тоді партійній критиці не пани Пастух чи Скударь, а Попович і Кримський, Копнін і Шинкарук, колектив Інституту філософії в цілому, «засмічений націоналістичними кадрами».

Нещодавно в матеріалах II Всесвітнього конгресу українських політичних в'язнів оприлюднено інформаційний лист В. Щербиського до ЦК КПРС з приводу арешту співробітників Інституту Є. Пронюка і В. Лісового, в якому відзначалося: «ЦК КП України в последние годы неоднократно рассматривал вопрос о состоянии философских исследований в республике. В апреле 1969 года Политбюро приняло постановление..., в котором дана принципиальная оценка серьезных недостатков в работе Института философии АН УССР. В связи с тем, что эти недостатки устранялись медленно и без достаточной настойчивости, ЦК КП Украины в июне 1971 года вторично рассмотрел этот вопрос и принял постановление, обязывающее руководство АН УССР, Института философии АН УССР и его партийную организацию решительно улучшить научно-исследовательскую и идейно-воспитательную работу. Однако, как свидетельствуют факты, из этих постановлений ру-

ководство Інститута філософії и его партийная организация не сделали всех необходимых выводов». Під важким ідеологічним тиском Інститут філософії знаходився аж до 1977 року, коли тиск дещо послабився під впливом відомих Гельсінських домовленостей.

70-і роки — це період кризи і розкладу комуністичної свідомості, коли ця свідомість утрачала ґрунт сліпої віри і роз'їдалася очевидною невідповідністю реальної дійсності «комуністичного будівництва» ідеалам соціалізму і комунізму. Ми свято вірили, що комунізм — це суспільство, де праця — найперша потреба, праця за покликанням, творча; суспільство, де мірилом прогресу є міра всебічного розвитку особистості. Дійсність розбивала цю віру. Ми ще вірили, але цю віру дедалі більше підточував «червь сомнения». Тому ми вітали і горбачовську «перестройку», і розпад Радянського Союзу, і будівництво незалежної демократичної України. І це не було ні раптовим прозрінням, ні ідеологічною «мімікрією», а було становленням нової свідомості, початком нового філософського осмислення історичних реалій минулого і сьогодення. Такими ми прийшли до I Всеукраїнського філософського конгресу в листопаді 1991 року.

Цей конгрес, як відомо, ухвалив провести наступний всеукраїнський форум через два роки і присвятити його темі «Філософія і культура».

Що стосується теми, то в її формулюванні виражене нове ставлення філософії до свого предмету. Предмет філософії даний їй не через науку (тобто опосередковано), як це вбачалося раніше, а через усю культуру, а культуру тут осмислюють не як якусь «надбудову» над буттям, а як саме *людське буття*, бо ж «природний світ» є людським буттям, в його *людських значеннях*, в його опосередкованості людській діяльності, в тому значенні, в якому, наприклад, мова є «домом» людського буття. Отже, тут є над чим думати і сучасним філософам.

Чому ж ми не виконали рішення попереднього конгресу і не зібралися на два роки раніше? Тут є низка причин, але головна з них — намагання керівництва Комісії з питань науки й освіти Верховної Ради минулого складу практично розігнати Інститут філософії. Не просто змінити керівництво, а саме *ліквідувати* як установу, що займається не філософією, а, як воно твердило, «псевдофілософією», не науковими дослідженнями, а ідеологічним публіцизмом. Проведення чергового конгресу керівництво Комісії взяло на себе, створило спеціальну групу фахівців для перевірки Інституту філософії і взагалі стану філософії в Україні.

Ліквідувати Інститут філософії не вдалося, але затримати підготовку і проведення чергового всеукраїнського філософського кон-

гресу все ж поталанило. Звичайно, були й інші суб'єктивні фактори. Але повернемося до теми.

Проблема «Філософія і культура» ввійшла в коло наших наукових інтересів ще на початку 70-х років і насамперед у зв'язку з реорганізацією в Інституті досліджень з тієї галузі філософського знання, яка традиційно має назву «філософської антропології», але яку ми були змушені втискати у завузькі для неї рамки діалектичного матеріалізму. Певними віхами цих досліджень були праці «Філософсько-соціологічні проблеми науково-технічної революції» (1977), «Людина і світ людини» (1977), низка праць з філософських проблем усебічного розвитку особистості. Тому нам не було складно перетворити відділ діалектичного матеріалізму у відділ філософської антропології. Сектор, який очолив доктор філософських наук В.Табачковський, по-новому осмислив і висвітлив категорію «відчуження» і видав цікаву монографію «Відчуження: минулисть і сьогодення». Зараз цей сектор плідно працює над новою темою: «Соціокультурне і антропокультурне у людським світовідношенні».

Головне методологічне завдання цього дослідження — подолання соціологічного редуціонізму в тлумаченні людської сутності зі збереженням при цьому набутих соціально-діяльничого підходу, властивого, зокрема, сучасному неомарксизму. Поняття «антропокультурне» є, на наш погляд, найадекватнішим для осягнення єдності природних та соціальних параметрів людської сутності. Воно фіксує міру «окультурнення» природного та водночас антропологічний потенціал соціальності. З цього приводу привертають увагу деякі евристично продуктивні концепти Л.Фейєрбаха (проблема трансцендентування як родова потреба людини, феномен антропотейзму «чоловічого» та «жіночого» принципів у людським світовідношенні, антропокультурна специфіка чуттєвості, антропокультурна значущість людської тілесності тощо).

Очолований доктором М. Булатовим сектор гуманістичних проблем діалектики здійснив дослідження і видав фундаментальну монографію «Філософія ноосфери», а зараз працює над темою «Багатоманітність розвитку людини і багатоманітність проявів діалектики».

Досліджуючи філософські проблеми людини, особливо в соціально-філософському аспекті науково-технічної революції, ми вийшли на філософські проблеми культури в кількох напрямках.

По-перше, в плані формотворень духовного світу людини. По-друге, в плані аналізу категоріальних структур, «світоглядних кривих» самої духовності. Цей останній аспект культури відкрився нам у зв'язку з дослідженнями феномену людського світо-

гляду, які ми розпочали ще наприкінці 60-х років. Ми дійшли висновку, що такі вузлові категорії світогляду, як людина і світ, буття і небуття, простір і час, життя і смерть, свобода і необхідність і т.ін., які традиційно вважають філософськими, наявні в людській свідомості ще до виникнення філософії. В своїй першопочатковості вони є категоріями не мислення, а культури. Історично вони наявні вже в міфологічній свідомості. Отже, світоглядний підхід привів нас до висновків, що досить істотно відрізняються від того розуміння культури, яке було притаманне тогочасним пануючим ідеологічним уявленням. Головні з них полягали в тому, що дихотомія «людина — світ» не збігається зі спрощено витлумаченим співвідношенням «суб'єкт та об'єкт діяльності і пізнання», що культура є світ людини, який, подібно до мови, суспільної організації, укладу життя й інших суспільних формтворень, не створюється цілераціонально, що людина є суб'єктом культури і власного життя в іншому, більш складному розумінні, ніж у гаслі «людина — суб'єкт суспільства й історії». Культура, по-перше, завжди існує у вигляді певного світу людини, людей. По-друге, світ культури і світ людини, її світогляд — це в певному розумінні той самий світ. По-третє, творчий (діяльнісний в тому числі) потенціал людини залежить від її причетності до світу культури, від включеності її буття у світі культури. Ці висновки були зроблені ще до часів перебудови, їх розробляли під керівництвом В.Іванова і сформулювали у книжках «Світоглядна культура особистості» (1986), «Культура та розвиток людини» (1989) та ін. Ці видання переконливо свідчать про те, що філософська думка не пленталася в хвості суспільно-політичних трансформацій, а постала на принциповому загальнометодологічному рівні й сама готувала суттєві ідейно-світоглядні зміни.

Безумовно, після вивільнення від зовнішнього ідеологічного утиску і, остаточно, після незалежнення України накопичений світоглядно-методологічний потенціал набув конкретного втілення в подальшому розвитку філософських досліджень феномену культури.

Після I конгресу українських філософів чільне місце посіли питання онтології культури. В працях колективу співробітників Інституту, очолюваного доктором Є. Бистрицьким, культура розглядається як *спосіб людського буття у світі*. Методологічно такий результат привів до висунення і всебічного обґрунтування ідеї про культуру як особливий, локальний, в тому числі *етнонаціонально особливий світ людського буття*. Питання національної культури виявилися тісно пов'язаними з проблемами екзистенціального плану, питаннями смислотворчого вибору людини на рівні осо-

бистісного буття («Буття людини в культурі», 1993; «Онтологічні проблеми культури», 1995).

Розробка нових підходів у дослідженнях культури велася і в перші роки нашої незалежності і за своїм змістом співпадала з першочерговими завданнями відродження й розбудови української національної культури.

З одного боку, нашими вченими був подоланий методологічний універсалізм, що визначав марксистське розуміння культури та культурного розвитку. Були напрацьовані певні методологічні схеми та концептуальні засоби осягнення культури як світу національного буття. Цей досвід знайшов узагальнення в колективній монографії співробітників Інституту «Феномен української культури: методологічні засади осмислення». Керівник авторського колективу — В. Шинкарук (у друці).

З іншого боку, дослідження культури як історично особливого світу національного буття ставлять нові фундаментальні питання сучасної філософії культури, над якими зараз працюють наші науковці. Це, по-перше, питання світовідношення універсальних та екзистенціальних рівнів культурного буття людини, проблеми взаємодії загальнолюдських універсалій з локальною (національною) системою культурних норм і цінностей. Ці, на перший погляд, теоретичні й абстрактні питання є сьогодні нагальними для України, мають конкретне практичне значення, починаючи від процесів державотворення за універсальними зразками демократично розвинутих країн світу і разом з тим на ґрунті своїх національних духовних, моральних та правових традицій.

По-друге, в добу становлення України як незалежної держави на політичній мапі світу — це найактуальніші проблеми співвідношення культури і політики. У сучасній філософській мові вони набирають вигляду питань культури і легітимачії сучасної влади, культурних традицій і права, універсальної етики і так званої етноетики та ін. Обраний напрям аналізу культури дозволив чітко окреслити питання щодо онтологічних підвалин моральної свідомості і морального вибору, щодо співвідношення ціннісно-сміслових і буттєвих засад моральності загалом. З урахуванням цих теоретичних наробок у відділі філософських проблем культури Інституту було сформульовано сектор етики (1992).

Утворення сектору відбулося невдовзі після I конгресу філософів України. За період, що минув з часу проведення конгресу, проблематика етичних досліджень в Україні розширилася, набула більш реалістичного характеру. З одного боку, інтерес фахівців з етики зосереджується на фундаментальних теоретичних проблемах

обґрунтування етичних норм і цінностей, а з іншого — аналізуються актуальні етичні аспекти трансформації суспільства, сучасного політичного життя, розвитку національних відносин. На базі Інституту філософії НАН України, Київського університету ім. Т. Шевченка, деяких інших наукових закладів проведено конференцію «Культура і етнотетика» (1994), яка знайшла схвальний відгук як в Україні, так і за її межами.

Зростає ступінь засвоєння українськими фахівцями з етики і філософами загалом здобутків світової етичної думки. Віхою на цьому шляху без перебільшень можна вважати монографію А. Єрмоленка «Етика відповідальності і соціальне буття людини» (1994), яка вводить читача в досі маловідомий у нас світ ідей, концепцій і методологічних підходів німецької практичної філософії 70 — 90-х років. Перспективи набуття нових знань окреслюють перед українськими етиками синтез етичного і екзистенціального осмислення проблем людського буття, подальше розгортання досліджень моралі і моральності як феноменів суспільного життя і культури, вивчення самої будови моральної культури, взаємин етики і політики, етики і права тощо.

На ґрунті узагальнення досвіду світової і вітчизняної філософсько-естетичної думки досліджуються нові методологічні підходи до вивчення місця і ролі мистецтва в системі національної культури: пріоритетного значення принципу єдності особистісного, національного і загальнолюдського в мистецтві; взаємовідношень етнічного — естетичного та національно-художнього як рівнів і механізмів культурної детермінації творчої діяльності; функцій народного і професійного, елітарного і масового, традиційного і авангардного мистецтва в структурі сучасної культури України.

Наші останні дослідження з філософії культури піднімають питання загальнофілософського рівня. Йдеться про необхідність використовувати для сучасних філософських досліджень культури, і національної зокрема, найсучасніші розробки у світовій філософії, а також ті течії та напрями думки (феноменологія, аналітична філософія, комунікативна філософія, структуралізм та постструктуралізм, постмодерністське світобачення тощо), опанування якими було раніше ускладнено з відомих причин.

Важливого значення набувають дослідження відділу історії зарубіжної філософії, очолюваного А. Гордієнком. Здійснювані тут дослідження прямо накладаються на проблемне поле, про яке сьогодні йдеться. Більше того, якщо ми прагнемо рівноправно вписатися в європейський духовно-культурний контекст, то маємо знати, чим стурбована, на чому зосереджує свою увагу, як і за що вболіває



сучасна західноєвропейська та англо-американська філософська думка.

Продовжуючи раніше досліджену тему «Соціальна перспектива» (колективна монографія за цією темою опублікована 1992 року), відділ історії зарубіжної філософії зосередив творчі зусилля на аналізі нових тенденцій, що склалися в західній філософії стосовно сучасних ціннісних орієнтацій та реконструкції світоглядних парадигм. Нещодавно опубліковані за цією проблематикою дві колективні монографії, серії статей, індивідуальні монографії В.Пазенка, А.Гордієнка, С.Кошарного, Я.Любивога, підготовлені праці О.Соболь, Л.Ситниченко, К.Райди наочно засвідчують, наскільки ускладненими шляхами рухаються вперед сучасні філософські пошуки, які теоретичні й методологічні кордони треба при цьому долати, з якими світоглядними й культурологічними бар'єрами доводиться зіткнутися.

Зараз у відділі розробляють теми стосовно методологічного осмислення буття людини в концепціях західних філософів другої половини ХХ століття, аналізу нових явищ у сучасному соціальному бутті. Увагу концентровано на аксіологічних переорієнтаціях мислителів Заходу останніх десятиліть за умов «техногенної цивілізації», коли загострилися питання про істинне буття та реальне псевдобуття людини, про ціннісні параметри її існування. Для перехідного, посттоталітарного стану мислення та світосприймання актуальною є участь у світовому філософському дискурсі про шляхи гуманізації людського буття, якому сучасна «технологічна раціональність» загрожує знеособленням та втратою живих зв'язків із фундаментальними сутнісними силами особистості.

Західна філософська думка, зіткнувшись з реаліями ХХ століття, лише констатувала розірваність, відчуженість, дихотомічність, деструкцію і трагічну долю традиційних культурно-історичних цінностей людського буття. Майже усі її спроби запропонувати нові теоретичні конструкції лікування відчуженої від себе людини і «хворого» суспільства раз у раз виявляються непереконливими. Більш ефективні підходи, мабуть, пов'язані з глибшим усвідомленням екзистенціальних підвалів людського перебування-в-світі перед лицем всесвітньої історії. Такому розумінню сенсу людського буття сприяли б, на погляд наших дослідників, ідеї відкритості людини світові (а не монадності), соборності світу людини (а не ленні до себе та інших, одноплосинності), інтегративності, цілісності у ставленні до себе та інших, минулого й сучасності (а не виняткової диференційованості).

Відділ планує продовжити дослідження проблеми співвідношення екзистенціальних, соціокультурних та інших рівнів буття людини в філософії Заходу, поглиблювати аксіологічний аналіз теорій відомих сучасних західноєвропейських філософів, аспектів інтегративізму, самосвідомості людини в контексті герменевтичної та комунікативної філософії. Гадаю, така спрямованість творчих зусиль у разі її плідного здійснення сприятиме подальшому піднесенню авторитету української філософської думки.

Гуманізація наукової проблематики відбулася і в відділі логіки, методології і філософії науки, який очолює М.Попович. Це, насамперед, стосується сектора філософських питань природознавства.

Дослідження цих питань тривалий час були зосереджені на осмисленні результатів, досягнутих сучасною фундаментальною наукою, яка, широко використовуючи мову математики, втратила зв'язок з наочно уявлюваною предметністю. Ця проблематика, пов'язана з пошуками критеріїв істинності й осмисленості, залишається актуальною й сьогодні. Але вона значно розширена і переглянута в світлі людського, буттєвого смислу самої науки, гуманістичної цінності сумніву і віри, утвердження істини і пізнання через помилки.

У монографіях сектору («Революционные сдвиги в физико-математическом познании», 1992; «Естественно-научное познание: изменение методологических ориентации», 1993; В.Лукьянец, А.Кравченко, Н.Гудков «Физико-математическое познание: природа, основания, динамика», 1992; В.Храмова «Целостность духовной культуры», 1995) досліджено принципові особливості сучасного орієнтаційного повороту в методологічній свідомості природознавства, процес формування нового розуміння природознавства як багатомірної соціально-культурної реалії.

Співробітники сектору запропонували загальну концепцію розуміння специфіки теперішніх трансформаційних процесів у філософії науки. Відповідно до цієї концепції, філософія науки, яка домінувала за доби модерну, прагнула ідентифікувати себе як деякий трансцендентальний, єдино розумний напрямок, незалежний від мінливого соціально-культурного контексту. На відміну від неї, сучасна філософія науки розгортає себе в перспективі *контекстуалізму* і піддає критичній рефлексії не тільки ті виміри науки, до аналізу яких була привернута увага філософів науки доби модерну, а й низку нових:

— наука як окрема дискурсивна практика, що амбівалентно впливає на сімейство всіх інших дискурсивних практик;

— наука як чинник дестабілізації матеріальних і духовних умов  
можливості людського буття в світі;

— наука як інструмент удосконалення загальнопланетарного ко-  
мунікативного праксису, як каталізатор багатовікового процесу  
успільнення людства;

— наука як одна з причин зростання антропогенного тиску на  
природу;

— наука як джерело екзистенціальних страхів і загроз, виклика-  
них теперішнім каскадом глобальних екоцидних катастроф;

— наука як важливіша умова розробки екофільних стратегій по-  
ведінки цивілізації в світі, здатних гарантувати збереження антроп-  
ності у Всесвіті тощо.

Після завершення розробки вказаної теми сектор планує дослі-  
дження проблем, які сьогодні зміщуються в центр сучасних філо-  
софських дискусій про причини та наслідки трансформації екзи-  
стенціально-духовного сенсу науки за доби модерну. До них нале-  
жать такі проблеми: епоха глобальних катастроф і зміна духовно-  
психологічного сенсу (цінності, престиж) науки; чим може й повин-  
на стати наука для людства за умов можливих глобальних катаст-  
роф; якою має бути позиція філософа в сучасній дискусії про екзи-  
стенціально-духовний сенс науки в епоху глобальних катастроф та ін.

В окремий сектор виділено філософські дослідження проблем  
екології, який очолив доктор М.Кисельов.

Йдеться, передусім, про необхідність переосмислення ролі при-  
родного чинника в житті людини та суспільства, про радикальну  
корекцію самого змісту понять «природа» і «людина» в контексті  
їхнього співвідношення. Екологія як сучасний інтегративний на-  
прямок стала чинником, що сприяє розвитку нових когнітивних  
та світоглядних орієнтацій.

Осмислення гуманістичного змісту екологічних ідей приводить  
до висновку про причетність екологічної проблематики до таких  
складових феномену людської духовності, як відповідальність,  
мудрість, зваженість, співчуття, здатність розуміти та оцінювати  
кожний фрагмент природного оточення.

Розробка планової теми «Екологічний контекст буття нації»  
орієнтована на реалізацію таких завдань:

- виявлення суті об'єктивних екологічних чинників та їхньої  
ролі у національному відродженні;
- аналіз екологічного контексту поєднання загальнолюдського  
та національного в процесах розбудови суверенної держави;
- обґрунтування методологічних засад узгодження ефективної  
соціально-економічної та екологічної політики в Україні;

— визначення морально-етичних засад природокористування та ролі екологічних імперативів у процесі становлення громадянського суспільства.

У процесі виконання означених планових тем співробітники сектору опублікували низку монографій та збірників наукових праць<sup>1</sup>.

Сектор логіки наукового пізнання продовжував дослідницьку роботу в напрямку, який склався за останні десятиліття: розв'язання філософських проблем сучасності на засадах раціоналізму, за опором на традиції аналітичної філософії, з загальною орієнтацією на гуманістичні цінності людства.

Головна ідея досліджень, як вважає їх керівник М. Попович, полягає в такому: аналіз структур мови дозволяє припустити наявність трьох фундаментальних вимірів, в яких формуються структури або, в термінології авторів дослідження, простори: вимір знання, вимір влади і вимір почуттів. Вони відповідають традиційним цінностям — розуму, волі і почуттям. Відповідно формуються простір істинності, простір влади і простір духовної свободи — фундаментальні структури, в яких перебігає вся діяльність людини, включаючи мовну. Прогрес науки, прогрес моралі та прогрес культури в цілому розглядають в рамках запропонованих вимірів в дистанції від хаосу до нормотворення. При цьому найцікавішими є екстремальні ситуації — падіння суспільства в «простір смерті», де зникає різниця між добром і злом, граничне напруження (пасіонарність) з креативними функціями.

Якою мірою в цих вимірах можливий формальний аналіз засобами логіки? Останню традиційно використовували тільки для аналізу простору знань (вимір істинності, доказовості, ймовірності). Логічний аналіз соціальних рішень є прикладом дослідження засобами логіки нормативних та динамічних ситуацій у суспільстві, тобто «простору влади». Логіку соціальних рішень розробляють у секторі як аналітико-дедуктивну систему. А саме здійснюється логічна розробка концептуальних засад і формальних засобів репрезентації, аналізу та обґрунтування соціальних рішень; логічне моделювання схем їх прийняття; вдосконалення існуючих логічних

<sup>1</sup> Гуманістичні аспекти біологічного пізнання. К., 1991; Природокористування: методологічні та соціальні проблеми оптимізації. К., 1992; Природа. Людина. Етнос. К.; Луцьк, 1992; Біологія і практика: методологічні та світоглядні аспекти. К., 1992; Екологія людини. К.; Луцьк, 1993; Екологія і онтологія. К.; Луцьк, 1994; Природа і етнос. К., 1994; *Крисаченко В.С., Водол'янов П.О.* Великий день гніву: екологія та есхатологія. Мінськ, 1994; *Крисаченко В.С., Кисельов М.М., Гардашук Т.В.* Методологія екологічного синтезу. К., 1995.

засобів з метою подальшого їх використання при розробці експертних систем для психологів, соціологів, юристів, політологів, філософів та ін.

Отже, філософські дослідження в галузі, яка найближча до раціоналістичної і сциєнтистської течії суспільної самосвідомості, не тільки не позбавлені гуманітарної орієнтації, але й свідомо спрямовані на загальнокультурні цінності.

Важливим напрямком діяльності Інституту філософії НАН України є праця над освоєнням спадщини української філософської думки. Цей напрямок уключає в себе здійснення двох завдань: підготовки до публікації і публікацію джерел української філософської думки та осмислення цих джерел в історико-культурному та історико-філософському контекстах. Головною роботою тут веде відділ історії філософії України, очолюваний В. Нічик. Для реалізації першого зі вказаних завдань 1991 року в відділі був створений спеціальний сектор, керівником якого став кандидат філософських наук В. Лісовий. Попри те, що в колишньому СРСР широко дослідження історії національної філософії нагтовхувалися на великі перешкоди, відділ навіть тоді спромігся досягти конкретних результатів. Опрацьовували спадщину професорів Києво-Могилянської академії, перекладали та осмислювали їхні твори. Було опубліковано, після багатьох зволікань та додання ідеологічного спротиву, «Філософські твори» Теофана Прокоповича в трьох томах, Георгія Кониського в двох томах. Зараз опубліковано перший том трьохтомного зібрання творів Стефана Яворського, підготовлено до публікації чотирьохтомне зібрання філософських творів Дмитра Чижевського (перші два томи мають з'явитися впродовж поточного року у видавництві «Абрис»). Відділ історії філософії України разом із кафедрою історії української філософії та культури Київського університету ім. Т. Шевченка підготували для студентів «Хрестоматію з історії української філософської думки» та підручник історії філософії України, і це, по суті, перші підручники для вузів, написані поза тиском офіційних ідеологічних обмежень.

Разом із редколегією часопису «Філософська і соціологічна думка» співробітники відділу історії філософії України започаткували дві нові видавничі програми — публікацію пам'яток української філософської думки та пам'яток світової суспільно-політичної думки. Вже вийшли в цих серіях вибрані філософські твори Памфіла Юркевича та переклад з англійської твору Карла Поппера «Злиденність історизму». Підготовлено до друку твори Петра Лодія, Олексія Гілярова, Миколи Костомарова.

Головні труднощі тут не професійні — Інститут філософії міг би стати організатором більш інтенсивної та широкомасштабної програми публікацій. Але щоб розгорнути роботу, потрібно, щоб програма фінансувалася державою. Тоді можна було б залучити до праці багатьох фахівців з цілої України.

Велике значення для розвитку української культури має публікація перекладів на українську мову пам'яток світової філософії. Йдеться про найвидатніші твори філософської класики XX століття. Нація, що не освоїла світової філософської спадщини, приречена на безкультурність, на інтелектуальну провінційність. Сьогодні ця робота лише розпочинається — відомо, в минулому (за винятком поодиноких творів) українською мовою філософська класика не публікувалася.

Здійснення широкомасштабної програми перекладів філософської класики потребує фінансового забезпечення. Інститут філософії був би здатний забезпечити здійснення цієї програми, зорганізувати всі професійні сили в Україні задля цієї мети. Але ця програма повинна одержати фінансову підтримку — або державну, або якогось фонду.

Важливого значення ми надаємо роботі новоствореного сектора філософії і соціології XIX — XX століть, який упродовж останніх трьох років досліджував досить актуальну проблему філософії української національної ідеї як самостійного напрямку духовної культури України XIX — XX століть. Ця тема видається перспективною, передусім, з огляду на необхідність пошуку нових загальнотеоретичних та методологічних парадигм для переосмислення вітчизняного історико-філософського процесу, позаяк вона виявилася досить плідною у з'ясуванні закономірностей розвитку, а головне — специфічних особливостей української культури взагалі.

Результати дослідження викладені в монографії О.Забужко «Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період» (1992, друге видання — 1994), у збірнику «Творчість Т. Г. Шевченка у філософській культурі України» (1992), а також у двох збірниках, переданих до видавництва «Наукова думка»: «Соціально-філософські ідеї Михайла Драгоманова» та «Українська ідея: філософський та культурологічний аналіз».

Другий напрямок, який розробляли і продовжують розробляти співробітники сектору, — академічна філософія України XIX — початку XX століття. В індивідуальній монографії М. Лука «Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX — початку XX ст.», у трьох кандидатських дисертаціях (одна з них уже захищена) проаналізовано погляди Інокентія (Борисова), П. Юркевича, С. Гогоцько-

го, П. Ліницького, О. Козлова, Г. Челпанова, О. Гілярова, М. Грота та ін.

Проведені дослідження дають усі підстави стверджувати, що академічна філософія аж ніяк не була відірвана від запитів тогочасної філософської науки і потреб соціальної практики, як це вважалося досі. Більше того, постановкою (а почасті й розв'язанням) цілої низки проблем П. Юркевич, наприклад, значно випередив свій час — до висунутих ним у 60-і роки ідей російська філософія приходиться лише наприкінці століття.

Дослідження дають підстави і для другого принципово важливого висновку: академічну філософію слід оцінювати як гуманістичну за своєю суттю, як таку, що була на рівні вимог свого часу, чим і визначається її місце й роль у філософській культурі України другої половини XIX — початку XX століття.

Третій досить важливий напрямок, що має принципове значення для української історико-філософської науки, — дослідження стану філософії в Україні в XX столітті. Йдеться про 20 — 30-і, а особливо про 60 — 80-і роки. Якщо по першому періоду ми маємо хоч якісь розробки, то про другий цього сказати не можна. Актуальність дослідження стану філософії в Україні 60 — 80-х років визначається тим, що відродження історичної правди, переосмислення недалекого минулого ні в якому разі не повинно зводитися до заперечення доробку попередніх поколінь у жодній із царин філософського знання, позаяк без спадкоємності ідей ніяка філософія не можлива.

До дослідження останнього періоду сектор тільки приступає, маючи на меті підготовку праці з історії Інституту філософії НАН України.

У травні 1992 року в зв'язку з участю Інституту, зокрема відділу історії української філософії, у створенні п'ятитомної праці «Історія української культури» було організовано спеціальний сектор філософських проблем розвитку української культури, який очолила доктор філософських наук К. Шудра.

У цьому секторі здійснена спроба виявити й проаналізувати найменше досліджені проблеми філософського осмислення феномену української культури. Особливу увагу приділяють визначенню засад національного типу культури, специфічних світоглядних детермінант і визначальних конкретно-історичних ознак власного канону. Культурні процеси розглядають з урахуванням загального історичного контексту, становлення й розвитку національної самосвідомості, вдачі і ментальності, історіотворчих сил нації. Наразій сектору ведуть пошуки більш адекватних методів аналізу розмаїтих явищ культурного процесу засобами філософської ре-

флексії, враховуючи вже існуючий набуток світової культурологічної думки — культурно-історичної школи, культурної антропології, компаративістики, критичної герменевтики, феноменології, постмодернізму тощо.

За темою «Філософські засади дослідження української культури» зроблено низку публікацій (К. Шудря «Національна культура: зміна парадигм і орієнтацій», С. Грабовський «Самоорганізація нації в епоху соціоприродних катастроф», О. Кіхно «Українська ідея та ідея європейська», М. Розумний «Феномен національного та ідея нації» та ін.).

Співробітники сектору успішно репрезентували Інститут на II Міжнародному конгресі україністів. С. Грабовський виголосив доповіді про сучасний геополітичний стан та новітні філософсько-культурологічні дослідження в Україні в Гелінойському університеті, О. Кіхно на запрошення фундації В'ячеслава Липинського побував у Сорбоні і взяв участь в обговоренні місця української культури в європейському контексті. К. Шудря, здобувши винагороду Канадського інституту українських студій при Альбертському університеті, розробила спецкурс «Історія української культури і цивілізації» і прочитала його на філософському факультеті Українського вільного університету в Мюнхені.

Слід відзначити, що співробітники Інституту почали частіше виїжджати в закордонні відрядження. Зараз у наукових відрядженнях знаходяться чотири співробітники.

Постановою Президії АН України 1991 року при Інституті філософії було створено відділення релігієзнавства, яке очолив О. Онищенко, а після його призначення директором академічної бібліотеки ім. В. Вернадського відділенням успішно керує А. Колодний. Співробітники відділення ведуть дослідження з історії релігії в системі культури України, з сучасної, досить суперечливої, релігійної ситуації в країні і т.ін. Як колись відділення соціології, відділення релігієзнавства має вирости в окремий академічний інститут. Більше конкретно про наукові дослідження наших релігієзнавців проінформує конгрес їх керівник А. Колодний.

Інститут є засновником і базовою організацією Філософського товариства України. Про його статус і роботу проінформує його керівник М. Попович. Інформацію про діяльність інших філософських громадських організацій має дати Є. Бистрицький — керівник нещодавно створеного Філософського фонду України.

Шановні делегати конгресу і наші гості!  
У складній і надзвичайно напруженій ідеологічній ситуації після падіння тоталітарного компартійного режиму, коли настроєні по-



більшовицьки антикомуністичні сили під приводом боротьби з марксизмом-ленінізмом повели шалений наступ на гуманітарні науки, і особливо на філософію, Інституту філософії вдалося вистояти і, перебудувавши свої підрозділи, зміцнити і навіть зрости. Зараз в Інституті працює 194 співробітники, з них 32 доктори і 70 кандидатів наук. За час з 1991 року прийнято наукової молоді понад 30 чоловік. За своїм науковим потенціалом Інститут у спроможності теоретично вирішувати найскладніші проблеми, що їх ставить суспільне життя в розбудові молодій Українській державі. Про це я радий доповісти II Всеукраїнському філософському конгресові.

## НА ШЛЯХАХ ДО ФІЛОСОФІЇ ЛЮДИНИ

### Передмова до першого випуску збірника наукових праць «Філософсько-антропологічні читання»\*

Перший випуск «Філософсько-антропологічних читань» — важливий етап нашої рефлексії над творчим набутком, котрий сягає своїм корінням ще шістдесятих років, коли у філософському житті України відбувалися події, названі пізніше *антропологічним поворотом*. Поворотом знелюдненої на той час різними катехізісними спрощеннями філософської думки до проблем людини, способів її самоствердження у світі. Поворотом, котрий неминуче мав позначитися на всій системі філософських уявлень. Йшлося, власне, про зміну парадигми філософування — від традиційної, сконцентрованої на співвідношенні «свідомість-буття», до іншої, що у її епіцентрі — співвідношення «людина-буття». Про осягнення людини не у якійсь одній її визначеності (скажімо, як носія свідомості або ж носія суспільних відносин тощо), а в усій її універсальності, пов'язаній з відкритістю світові, з інтенціональністю, спектром якої надто широкій.

Такий поворот виявився багато в чім співзвучний тенденціям, що утвердилися на той час у світовій філософії (маю на увазі феноменологію, «фундаментальну онтологію» М. Хайдеггера, «філософію життя», екзистенціалізм, персоналізм, «раціовіталізм» Х. Ортеги-і-Гассета тощо). Він також мав стати своєрідним поновленням філософсько-гуманістичних, кордоцентричних тенденцій віт-

\* Філософсько-антропологічні читання '95. Випуск 1. Пам'яті Олександра Івановича Яценка. К., 1995.

чизняної філософської думки (Г. Сковороди, П. Юркевича та ін.).

Саме тоді проблема людини починає посідати чільне місце у роботі всесвітніх філософських конгресів. 1968 року у Відні я виступив з доповіддю про філософський гуманізм та смисл людського буття. Наступний світовий конгрес у Варні було присвячено темі «Людина й техніка», а ще згодом — проблемам культури.

Ми були свідомі того, що залучення людини, її діяльності до осмислення структури буття не може залишити недоторканою усю традиційну онтологію. Адже людське буття поставало, слушно підкреслив у своїх помертено опублікованих тоді рукописах відомий психолог (родом з України) Сергій Рубінштейн, не як «частковість», котра вдовольнилася б лишень вузько антропологічним чи психологічним вивченням, а як чинник, принципово значущий для філософського осягнення категорійної структури буття загалом.

В окресленім контексті актуалізувалася низка світоглядно-методологічних завдань, пов'язаних із з'ясуванням культурно-історичної визначеності сутнісних ознак людини, структури її діяльності, взаємодії наріжних регулятивів цієї діяльності, а в ширшій перспективі — регулятивів людського світовідношення. Постає необхідність подолати штучне відособлення, котре склалося на той час між філософськими уявленнями про буття (між так званими «діаматом» та «істматом»).

Розробивши програму таких досліджень, я мав подбати про її катрове забезпечення. «Трійцю» вчорашніх випускників філософського факультету Київського університету вже було залучено до роботи. Але цього, зрозуміло, було не досить. Тому невдовзі по завершенні відділу, що нині носить назву «філософської антропології», я запросив до нього двох талановитих дослідників з чималим стажем викладацької роботи, які давно тяжіли до цілісного розуміння проблем буття під кутом зору проблеми людини: Вадима Іванова, котрого знав з публікацій у філософській періодиці, присвячених діяльнісній природі освоєння світу людиною — зокрема, естетичного (свого часу я був опонентом по його кандидатській дисертації), та Олександра Яценка, відомого низкою цікавих статей з проблем цілепокладання, ідеалу, свободи. І вони цілком виправдали сподівання, зробивши дуже багато в галузі філософської гуманістики. Обоє, на превеликий жаль, надто рано пішли з життя.

У перші дні 1995 року минуло 10 літ, як не стало Олександра Івановича Яценка. Його перебування в Інституті філософії НАН України ознаменовано появою фундаментальної праці «Цілепокладання та ідеали», великою надихаючою й організуючою роботою по публікації колективних наукових розвідок, де він був також

провідним співавтором («Людина та світ людини», «Практика—пізнання—світогляд» та ін.), найактивнішою участю у підготовці двох видань українського «Філософського словника», кількох престижних наукових симпозіумів із світоглядних проблем філософії та ін. Загальновизнаним є також внесок ученого в антропологічну переорієнтацію викладання філософії, у насичення змісту вузівських викладацьких програм новітніми науковими здобутками (упродовж кількох років він очолював кафедру філософії Інституту підвищення кваліфікації викладачів суспільних наук при Національному університеті ім. Т.Г. Шевченка). Цю важливу справу успішно продовжив ще один талановитий учений з відділу філософської антропології (кілька років тому він став деканом філософського факультету столичного університету; ми з гірким сумом провели його в останню путь нинішньої весни) — Микола Тарасенко.

Світлій пам'яті Олександра Івановича Яценка ми присвятили січніве філософсько-антропологічні читання, які маємо намір зробити щорічними.

До Вашої уваги — матеріали цих читань. Сподіваємось, вони сприятимуть спадкоємності кращих традицій у філософському житті нашого краю.

### Передмова до другого випуску «Філософсько-антропологічних читань»\*

Ще у 60-ті роки П.В. Копнін започаткував плідну традицію за-прошувати опонентами на захист докторських дисертацій відомих, загальновизнаних своєю неординарністю філософів колишнього Радянського Союзу. Так, одним із опонентів по моїй докторській дисертації (1964 р.) за рекомендацією П.В. Копніна був автор багатьох праць з історії класичної німецької філософії А.Гуліга, офіційний зовнішній відзив давала кафедра зарубіжної філософії Московського державного університету, очолювана академіком Т.Ойзерманом, де працювали такі знані історики філософії, як В.Асмус, О.Богомолов, П.Гайденко та ін. Пізніше на моє прохання опонентами по докторській дисертації О. Яценка виступив Л. Науменко, В.Табачковського — М.Мамардашвілі, у Вадима Івана Іванова, цей авторитетний фахівець зазначав, що вже одним своїм поясненням «антологій доцільності» автор дисертації заслужив на присудження йому наукового ступеня доктора наук, не кажучи про багато інших оригінальних теоретичних надбань.

\* Філософсько-антропологічні читання '96. Випуск 2. Пам'яті Вадима Іванова. К. 1996.

Творчий шлях Вадима Петровича розгортався від філософського осмислення методологічної ролі принципу діяльності у розкритті механізмів естетичного освоєння дійсності до широкого узагальнення цього принципу для глибокого теоретичного з'ясування суті людського буття як буття у світі суспільно створюваної культури. Тут і поставала проблема єдності гуманітарних, людських вимірів Універсуму, Всесвіту та універсальних вселенських вимірів людського буття — центральна проблема філософської антропології, філософії взагалі.

Вперше ця проблема поряд з іншими важливими світоглядними проблемами філософії людини дістала систематичну розробку у колективній монографії теперішнього відділу філософської антропології Інституту філософії «Людина й світ людини». Ця праця стала програмною не лише для нашого відділу, але й значною мірою для формування того філософського загалу, який отримав назву «Київської філософської школи». Перший, один з найбільших розділів монографії, належить перу В.Іванова. Вдумайтесь у філософський зміст його назви — «Світоглядні проблеми еволюції природи і становлення людського світу» — та назв його підрозділів: «Проблема антропологічної «спрямованості» еволюції природи», «Світоглядний аспект становлення людини». У першому підрозділі розкривається «гносеологічне коріння» уявлень про доцільну спрямованість розвитку природи (по висхідній аж до людини). Природа цих уявлень пояснюється застосуванням принципу детермінізму до стохастичних явищ з широким спектром можливостей, реалізація однієї з яких через її очевидну випадковість уявляється як результат діяльності цілеспрямованої волі. Ці філософські висновки дістали свою конкретно-наукову аргументацію в синергетиці, зокрема у працях Пригожина, з якими В.Іванов не був тоді ще знайомий.

Нагадаю такі роздуми Вадима Петровича з приводу видимості доцільності в еволюції природного світу: «Дарвін сам замечал не-полноту «причинной редукиции» целесообразности, поскольку за вычетом того, что может быть сведено к внешним основаниям, целесообразность содержит еще в себе, пожалуй, нечто самое основное — непредсказуемый момент вероятности, что обычно ассоциируется с ситуацией сознательного выбора». І далі: «...объяснение целесообразности применительно к общей тенденции развития живого упирается уже не в факт, а в методологию познания и мировоззрения, в особенности человеческого бытия в мире». Ця методологія має виходити з того, «...что природа человека концентрирует в себе как в итоге эволюции актуальные возможности».

остальной природы. Именно это обстоятельство, указывающее на универсальное единство человека со всем миром, является также гарантией того, что в мире не может быть ничего, что в принципе, по сущности своей было бы недоступным человеку, его познанию и деятельности».

Багато цікавого і оригінального містять також роздуми В.Іванова з приводу особливостей становлення людини в соціоантропогенезі — з чого починається людина і де та принципова межа, що відокремлює її від високорозвиненої тварини? — В тому, що не піддається унаочненню: у людській суб'єктивності, у формуванні духовного світу культури, свідомості й самосвідомості творчого суб'єкта світу культури.

В останніх своїх працях В.П. Іванов здійснив глибокі розробки проблеми природи і функцій світоглядної свідомості і у зв'язку з цим творчодіяльнісних основ культури в її індивідуально-особистісних та суспільних вимірах.

Безперечною заслугою Вадима Петровича є організація і налагодження плідної роботи окремого відділу з філософії культури в Інституті філософії НАН України.

Я окреслив творчий доробок одного з найталановитіших філософів України радянського часу лише в найзагальніших рисах. Певний, що цей доробок буде цікавити не одне покоління дослідників.

Розділ II

**З філософської  
гуманістики  
радянської доби**

## ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЦЕСС И СТРУКТУРА ПРЕДМЕТА МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ\*

При рассмотрении понятия «история философии», очевидно, следует различать сам процесс исторического развития философской мысли и историю философии как науку об этом реальном историческом процессе. Между этими двумя сферами находится теория или методология историко-философского процесса, которая представляет собой учение о закономерностях развития философской мысли. [...]

История философии не может ограничиваться только открытием и формулировкой некоторых общих законов развития философской мысли. Ее цель заключается в том, чтобы дать научную картину реального исторического процесса. Здесь-то и возникает проблема применения общего (принципа, закона) к научному изображению конкретного историко-философского явления. Подмена научного изображения явления описанием его сущности привела бы к искажению фактов и схематизации процесса. Эта опасность возникает тогда, когда категории, выражающие теорию историко-философского процесса, непосредственно накладываются на историко-философский процесс, сущность выдается за непосредственную действительность или непосредственная действительность, и часто видимость, принимается за сущность. Возьмем, например, основной вопрос философии. Этот вопрос выражает фундаментальную закономерность развития философской мысли, с ним связана поляризация философских учений на две противоположные «линии» — материализм и идеализм. Как и все другие законы историко-философского процесса, он позволяет научно объяснить сложнейшие явления исторического движения философской мысли. Но как и всякий закон, он не лежит на поверхности явлений и не всякое явление выражает его непосредственным образом.

Бесспорно, что каждый философ так или иначе решает основной вопрос философии, и это решение служит гносеологическим отправным пунктом для постановки и решения им основных вопросов его собственного учения. Для Гегеля, например, не было вопросом, является ли дух первичным, а Материя вторичной. Он этот вопрос решил еще до того, как занялся разработкой своей фи-

\* Стаття опублікована у збірнику «Ленінізм і сучасні проблеми історико-філософської науки». М., 1970. С. 122—128.

лософии. То же для французских материалистов XVIII в., которые исходили из принципиальной предпосылки, что мир познаваем, и занимались исследованием вопроса — в каких формах осуществляется это познание.

Непосредственно умы всех философов всегда занимал вопрос об отношении человека к миру и мира к человеку: что собой представляет мир, в котором мы живем? Каково место человека в этом мире? Что такое сам человек, какова природа его сознания? Что определяет ход событий в мире и судьбы человека? В чем состоит основа самоутверждения человека в мире (деятельность, познание, нравственное самоусовершенствование и т. п.)? Эти и многие аналогичные вопросы получали в философских учениях материалистическое или идеалистическое решение в зависимости от характера решения основного вопроса философии. Однако решение последнего было только исходным гносеологическим принципом для постановки и решения общемировоззренческих и специальных вопросов каждого философского учения.

При этом необходимо учитывать, что на протяжении истории философии содержание основного вопроса философии претерпевало существенные изменения: менялись понятия о мышлении, о бытии, о формах и способах отношения мышления к бытию.

В самом бытии как объекте мышления можно выделить по крайней мере четыре аспекта: 1) бытие как природа, 2) бытие как предметная материальная деятельность субъекта мышления, 3) бытие как предметный мир «очеловеченной природы», 4) бытие как сам субъект, материальный носитель мышления. Под предметным миром «очеловеченной природы» имеются в виду продукты человеческой материальной деятельности и природные предметы и явления, косвенно несущие на себе (через предметы человеческой деятельности) человеческий смысл. Под природой имеется в виду тот естественный мир, который является базисом и объектом человеческой деятельности.

Система наук изучает все указанные формы бытия — природу человека, предметную деятельность человека, предметный мир очеловеченной природы — или в отдельности, или в связи друг с другом. Идеалом научного знания является полное устранение всего, что субъектом познания привнесено в научную модель объекта. Однако объект познания может постигаться только в субъективных формах чувственности и мышления. И чем глубже проникает мышление в объект, тем больше субъективного присутствует в его научной модели. Отсюда и необходимость философии, ис-





следующей отношения мышления к бытию, субъекта к объекту, субъективного к объективному.

Существует определенная историческая и логическая закономерность в связях между отношениями: I. природа → человек → мышление → природа; II. природа → человек → мышление → общественная жизнь; III. мышление → предметная деятельность → природа; IV. мышление → предметная деятельность → предметный мир; V. предметная деятельность → человек → предметный мир очеловеченной природы → мышление → природа. Эти связи исторически выявлялись и исследовались в определенных аспектах разными формами философского осмысления человеческого мира.

Возникновение философии связано с теоретическим выделением человека из природы, с противопоставлением себя ей уже не только практически, но и теоретически, в сознании. Практическое выделение человека из природы началось с процесса его становления благодаря целепологающей, преобразующей природу деятельности. Однако, выделив себя из природы практически, человек на протяжении тысячелетий отождествлял себя с нею в своем сознании, переносил собственный способ деятельности на действие природных сил и олицетворял их. На этой основе развился мифологический способ освоения мира. Теоретическое выделение человека из природы означало осознание того факта, что способ развития природных сил иной, чем способ действия человека, что этот природный способ действия является таким, каким он выступает в естественных процессах, используемых человеком практически, и этот последний способ является универсальным способом («дао», «логосом» вещей и т. п.).

Осознание человеком своей противоположности природе было громадным переворотом в его миропонимании, означавшим переход от мифологического очеловечения природы через ее действительное практическое очеловечение (развитие общественной практики) к «натурализации» человека, к познанию своего истинного единства с природой.

Этот переход и отразился в первых философских учениях, в которых природа уже рассматривается в ее «обнаженном», «расперенных стихий («первоначал») собственным, естественным способом («разрежения», «сгущения», «превращения», «порождения» и т. п.) «Натурализуется» и сам человек — он тоже природное, естественно возникшее, существо.

Как известно, основным вопросом, который занимал умы первых философов, был вопрос о естественном, природном начале

всех вещей. Диалектика развития философской мысли на данном этапе привела к осознанию того, что первоначало как всеобщее чувствам не дано, что оно умопостигаемо. Теоретическое раздвоение мира на чувственно данный и умопостигаемый открыло путь к построению теоретической картины мира, не совпадающей с чувственно наблюдаемым и даже противоположной ему. Именно на этой стадии, в этом удвоении мира обнаружилась возможность философского идеализма, т. е. идеалистической интерпретации чувственно неданного, умопостигаемого, как идеального, духовного.

Таким образом, первым, исходным отношением мышления к бытию, которое выявила и исследовала философская мысль, было отношение: природа → человек → мышление → природа (чувственно данный и умопостигаемый мир). Обращенное к объяснению общественной жизни, это отношение приняло вид: природа → человек → мышление → общественная жизнь.

Как первое, так и второе из этих отношений были выявлены и исследовались преимущественно различными формами домарксовского материализма. Основные его посылки следующие: базисом человека является природа — человек вышел из природы, является ее частью и «венцом» развития; мышление, сознание, есть также природное явление либо непосредственно (движение особых атомов), либо в качестве свойства и функции телесной организации человека, его мозга и т. п.; мерой развития человеческого разума является мера познания им природы; выйдя из природы, человек «входит» в общество; общественные отношения должны соответствовать «природе» человека; путь к установлению общественных отношений, соответствующих природе человека, — познание истинной природы человека, а для этого необходимо познание природы вообще; прогресс человеческого бытия (общественной жизни) определяется прогрессом познания природы. Парадокс этого способа рассмотрения состоит в том, что, будучи на первый взгляд материалистическим, он в своем развитии превращается в идеализм (идеализм «вверху», в понимании общественной жизни).

В отличие от материализма философский идеализм в своем историческом развитии выявил иные аспекты отношения мышления к бытию. Исходным в его возникновении было осознание творческого характера человеческого мышления — его способности постигать сущность, скрытую за эмпирической видимостью, создавать понятия, не имеющие своего эмпирического прообраза, но позволяющие схватить истинный смысл и значение эмпирической действительности.

В философии Древней Греции творческая функция мышления стала объектом специального теоретического исследования прежде всего на почве развития этических учений. Имеется в виду теоретическая деятельность Сократа, для которого из всех форм практической деятельности человека преимущественный интерес представляла нравственная деятельность. Исследуя ее, Сократ пришел к выводу, что определяющим в способах эмпирических действий человека являются нравственные понятия, что эти понятия человек не может получить из эмпирической действительности, что сама эта эмпирическая действительность — мир поступков и действий людей — строится в соответствии с представлениями о добре, зле, долге, справедливости и т. д. Ученик Сократа Платон обобщил этот принцип и распространил его на отношения чувственно данного и умопостигаемого в объективном мире. В результате основой естественного мира вещей был провозглашен противоположный ему сверхъестественный «мир идей».

Сама последовательность в выявлении и исследовании отношения мышления к бытию имеет в развитии философского идеализма следующий вид: мышление → целеполагающая (предметная) деятельность → природа. В зрелых формах идеализма (например, у Гегеля) природа интерпретируется как одна из форм предметного мира, а отношение мышления к бытию исследуется в плоскости: мышление → предметная деятельность → предметный мир. Эмпирической моделью мира служит идеалистически интерпретируемая целеполагающая деятельность человека. Исходные посылы этой интерпретации таковы: мышление предшествует предметной деятельности; предметный мир — продукт целеполагающей деятельности, следовательно, мышления; субъект целеполагающей деятельности (человек) либо сводится к сознанию, либо его сознание отделяется от этого реального субъекта и интерпретируется в духе теологии как самосущий демиург мира.

Таким образом, материалистическое и идеалистическое решения основного вопроса философии до Маркса не только противоположны, но даны в различных аспектах. Материалистическое решение дано в аспекте отражательной функции мышления, идеалистическое — в аспекте творческой функции мышления, идеалистическая во внешне противопоставленном и абсолютизированном виде. Характеризуя эти особенности старой философии, К. Маркс писал: «Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, или в форме созерцания, а не как *человеческая чувственная деятель-*

ность, практика, не субъективно. Отсюда и произошло, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой<sup>1</sup>.

Возникновение марксистской философии связано с выявлением и исследованием отношения: предметная деятельность → человек → предметный мир очеловеченной природы → мышление → природа.

Основополагающей идеей истории марксистско-ленинской философии является осознание того факта, что в основе всех формобразований предметного и духовного мира человека и человечества лежит предметная деятельность, труд, материальная общественно-историческая практика. Диалектический и исторический материализм — продукт теоретической разработки этой идеи. Основные посылки: человек — «венец» природы, но в своем человеческом бытии он — продукт своей собственной деятельности (труда); базисом человеческого мышления является не природа, а формы предметной деятельности и предметный мир очеловеченной природы; познание природы в ее независимых от человеческой деятельности формах стало возможным только через развитие общественно-исторической практики, т. е. практического освоения природы.

В предмет истории марксистско-ленинской философии входят все исторически выявленные формы отношения мышления к бытию: как те, которые исследовались домарксистским материализмом (I, II), так и те, которые исследовались идеализмом (III, IV), но как моменты более общей системы, и притом в «преобразованном» виде. Марксистское понимание существа мышления и бытия, как уже отмечалось, принципиально иное, чем понимание их в домарксистской философии. И это новое понимание как раз и связано с исследованием отношения: предметная деятельность → человек → предметный мир очеловеченной природы → мышление → природа.

Конечно, данная модель сама является абстракцией, но она, на наш взгляд, конкретизирует понятие о том, что такое бытие, в каких исторических связях и формах оно выявлялось и исследовалось философской мыслью.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т 3. С. 1.

## МАРКСИСТСКИЙ ГУМАНИЗМ И ПРОБЛЕМА СМЫСЛА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ\*

Марксизм-ленинизм являет собой пример теории, которая стала непосредственным стимулом практической деятельности масс, движения миллионов, направленного революционного переустройства общества. Уже сам этот факт служит несомненным доказательством того, что марксистско-ленинское учение, будучи теоретической картиной мира, научным описанием естественноисторического процесса развития общества, не менее органично включает в себя формулировку определенной аксиологической позиции, раскрывает перед человеком окружающий его мир, как мир человеческой деятельности, реализующей представления людей о должном.

Данное обстоятельство порой пытаются использовать в качестве доказательства тезиса о том, будто марксизм-ленинизм представляет собой одну из разновидностей религиозного переживания мира. При этом молчаливо подразумевается, что единственным основанием аксиологической позиции человека может быть лишь религия, что любое представление о должном, любое ценностное суждение является якобы антинаучным.

Марксизм дает человеку понимание смысла человеческого бытия и в соответствии с этим формирует внутренние убеждения и совесть людей. Как по своему содержанию, так и по своей форме марксизм прямо противоположен религии, является ее антитипом.

Эта противоположность, в частности, обнаруживается в том, что марксистское понимание смысла человеческого бытия и путей утверждения свободы человеческой личности основывается на прямом отрицании именно той социальной ситуации, выражением и оправданием которой явилась религия.

В современных религиозных верованиях, в религии цивилизованных обществ находит отражение стремление человека осознать свою самоценность, решить вопрос о смысле своего бытия. Существуя в условиях отчужденного общества, будучи в массе своей социально угнетенным существом, религиозный индивид осознает через религию бессмысленность своего эмпирического существования и ищет подлинный смысл и оправдание своим страданиям. Этот подлинный смысл он находит лишь за рамками мирской жизни вообще, в потустороннем мире.

\* Доповідь на Міжнародному філософському конгресі у Відні (серпень 1968 р.) // Вопросы философии. 1969, №6. С. 59-67.

во, — писал Маркс, — есть в одно и то же время *выражение* действительного убожества и *протест* против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия *есть опиум* народа<sup>1</sup>.

Суть постановки проблемы смысла человеческого бытия в рамках религиозного отношения к миру заключается в том, что смысл бытия выступает как нечто внешнее по отношению к собственно человеческой жизнедеятельности, как воздаяние человеку за те жертвы и страдания, которые он переносит в своей жизни. Более того, жертвы и страдания являются необходимой предпосылкой и условием обретения смысла жизни.

Воздаяние в рамках подобного подхода может рассматриваться как нечто лежащее за пределами собственно человеческого существования (посмертное воздаяние). Но это воздаяние может обрести и вполне земными благами, получаемыми в награду за праведную жизнь, за следование предписаниям категорического императива. Однако и в том, и в другом случае то, в чем обретается смысл жизни, выступает именно как воздаяние за жизнедеятельность, а не как сама жизнедеятельность. В этом отношении «эпикурейское» обнаружение смысла жизни в расточительном потреблении и религиозное решение проблемы оказываются двумя сторонами одной медали. И в том, и в другом случае человек, обретающий смысл жизни, выступает потребителем чего-то, имманентно не присущего ему как эмпирическому существу.

Уяснение того обстоятельства, что религия является «превратным мировоззрением превратного мира», «духом бездушных порядков», переводило гуманистическую проблематику в плоскость теоретического анализа социальных условий человеческого бытия.

Здесь Маркс не был пионером. Блестящую критику социальных условий буржуазной цивилизации дали патриархи утопического социализма: Сен-Симон, Фурье, Роберт Оуэн и другие. Именно они показали, что создаваемый буржуазной цивилизацией мир является глубоко Враждебным человеку, бесчеловечным в самой своей основе. Их критика этого мира перерастала, в конечном итоге, в критику частной собственности как основы социальных антагонизмов и бесчеловечных отношений между людьми. Однако, выдвинув идею гуманизации социальной жизни путем ликвидации частной собственности, представители утопического социализма наивно полагали, что путь к ней лежит через разум человека и его

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. I. С. 415.

доброе сердце, которые заставят людей отказаться от частной собственности и построить между собой истинно человеческие отношения. Парадоксальность ситуации заключалась в том, что средство для достижения конечной цели утопические социалисты видели в том, что само по себе было этой целью, — в разуме и добром сердце. Их вера в торжество гуманных отношений в такой же мере предполагала чудо, как и упования религиозного человека на загробную жизнь.

Первым, кто осознал этот парадокс, был К.Маркс. Он зафиксировал в своих работах то решающее обстоятельство, которое ускользало от его предшественников в критике социальных условий, а именно: что реальный переход из мира бесчеловечности в царство свободы и разума возможен лишь в том случае, если в самом бесчеловечном мире заложены истоки будущих гуманных отношений. Маркс приходит к выводу, что сам мир частной собственности, буржуазная цивилизация порождает социальную силу, которая поставлена в условия, диктующие ей необходимость борьбы против господства частной собственности, капитала, и что такой силой является пролетариат — класс, лишенный собственности на средства производства, класс наемных рабочих. В свете этого вывода гуманистические идеи об эмансипации человечества от порабащивающих его социальных условий приобретали конкретный классовый смысл и реальную почву для своего практического осуществления. Уже в ранней юности взгляды К.Маркса формировались в русле идей гуманизма, но его гуманизм стал, по его собственному выражению, «реальным гуманизмом», только преломившись сквозь призму исторических целей и задач пролетарской революции.

Такой подход требовал широкого философского осмысления всей всемирной истории, выявления сущности человека, истинного смысла его бытия, целей его жизни, определения социальных условий, при которых становится возможным свободное развитие человека в соответствии с этим смыслом и этими целями. [...]

Ниже мы остановимся лишь на одном из аспектов научного обоснования гуманизма основоположниками марксизма-ленинизма — на раскрытии смысла человеческого бытия в труде, понимая его как способ становления человека.

Любое решение вопроса о смысле человеческого бытия предполагает определенное понимание человеческого в *Homo sapiens* как природном существе.

Уже в своих ранних работах, в частности экономическо-философских рукописях 1844 года, К.Маркс теоретически обосновал

мысль, что природа достигает своей полноты только в человеке и через человека. Человек не просто часть природы, он природа, достигающая своего совершенства, «становящаяся природой». «Сама история, — писал К. Маркс, — является *действительной частью истории природы*, становления природы человеком»<sup>2</sup>. Поэтому развивающееся естествознание должно в конечном итоге превратиться в науку о человеке, о становлении природы человеком<sup>3</sup>. Однако суть марксистского понимания отношения «человек — природа» отнюдь не сводится к идее саморазвития природы в человеке и через человека. Человек становится человеком не через внешние ему природные силы, а в «через-себя-бытие», то есть в человеческом способе бытия. Человек порождается не природой, а самим собой; «*вся так называемая всемирная история*, — писал Маркс, — есть не что иное, как порождение человека человеком трудом, становление природы для человека...»<sup>4</sup>.

Во всех концепциях старого, домарковского материализма творческие потенции переносились на природу. Человек в этих концепциях выступал как созерцательное, пассивное, «страдательное» существо. Маркс впервые выдвинул и обосновал мысль, что человек по своей сущности является творцом, творцом самого себя и своего мира. Суть человеческого способа бытия и состоит в этой творческой деятельности, которая является самодетельностью, самоутверждением человека в мире.

Характеризуя отличие человеческого способа бытия от жизнедеятельности животных, Маркс указывал, что и животные производят нечто, чего нет в природе в наличном виде (строят гнезда, жилища и т. п.), однако их производство принципиально отличается от человеческого. «Животное, — писал он, — формирует материю только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету соответствующую мерку; в силу этого человек формирует материю также и по законам красоты»<sup>5</sup>.

Сущность человека как творца обнаруживается и в том, что только человек способен отличать от себя свою жизнедеятельность, делать ее предметом своей воли, рассматривать ее не только как средство обеспечения физических потребностей, но и как удовлетворение особой потребности — потребности в деятельности-

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 596.

<sup>3</sup> См. там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 598.

<sup>5</sup> Там же. С. 566.



ти, приносящей наслаждение. Лишь человек способен относиться к продукту своей деятельности как к своему предмету не только в процессе непосредственного потребления его утилитарных свойств, но и созерцательно; лишь человек может бескорыстно восхищаться им как делом своих рук, относиться к нему эстетически. Если животные производят только под давлением непосредственных физиологических потребностей, в соответствии с биологически закодированными в их организме стереотипами поведения, то человек производит и, будучи свободен от непосредственной физиологической потребности, производит в соответствии с мерой самих вещей, которую он свободно избирает как свою собственную меру. В этом смысле является справедливым известное выражение: «Человек — мера всех вещей».

Поведение животного определяется генетически закодированными в нем потребностями. Человек же, отделяя свою жизнедеятельность от самого себя, трудясь, занимаясь производством, выковал волю, способность обуздывать свои вожделения и подчинять свою деятельность разумным целям. В человеческом способе бытия произошло перемещение интереса из сферы непосредственно-го потребления (удовлетворения физических потребностей) в сферу деятельности, самоудовлетворения этой деятельностью, утверждения в ней и через нее своей свободы и своей власти. «Практическое созидание предметного мира, переработка неорганической природы, — писал К. Маркс, — есть самоутверждение человека как сознательного родового существа, то есть такого существа, которое относится к роду как к своей собственной сущности, или к самому себе как к родовому существу»<sup>6</sup>.

Важным моментом марксистского понимания человека является его соотносительность с предметной действительностью. Человек — это мир человека, очеловеченная природа, общество.

Человек выходит из природы, формируется, становится человеком в процессе своей деятельности, в процессе труда, общественного производства, которое есть не что иное, как «очеловечивание» природы. Человеческий мир есть мир вещей и явлений, прежде всего созданных самим человеком. Не бог, а человек является устройтеlem мира, бог есть только иллюзорное, отчужденное отражение собственной роли и собственной миссии человека.

В процессе человеческой деятельности формируются и сами человеческие способности. Каждый новый шаг в развитии общественной сопровождался возникновением все новых и новых видов человеческой деятельности, усвоение которых и означало возникновение

<sup>6</sup> Там же.

новых способностей. Чем развитее общественное производство, чем многообразнее формы человеческой деятельности, тем универсальнее в своих способностях сам человек.

Но все это касается человека как человечества, с человеческим же индивидом дело обстоит несколько иначе.

Человечество — отнюдь не простая сумма человеческих индивидов, а человеческий индивид не единица этой суммы. Человек (человечество) является творцом, созидателем своего мира. Его деятельность является актуально, предметно творческой, она выражается в производстве все новых и новых предметов, в развитии промышленности, науки, техники, искусства. Этого *нельзя* сказать о деятельности отдельного человеческого индивида, она далеко не всегда и далеко не у всех является творчеством, созиданием нового.

Если бы человеческая сущность адекватно реализовывалась в каждом отдельном индивиде, то есть если бы каждый индивид был творцом, утверждал в своей деятельности свою свободу и свою власть над внешней необходимостью, все проблемы гуманизма были бы сняты. Эти проблемы потому и возникли, что связь: «человеческий род — человеческий индивид» — не является прямой, она опосредована связью: «личность — общество», — в которой способ жизнедеятельности каждой от дельной личности определяется социальными условиями ее жизни, а эти последние — определенными общественными порядками, экономическим и политическим строем общества.

Чтобы стать человеком, индивид должен пройти «школу» социального воспитания и образования, усвоить определенную систему человеческих отношений к действительности и к самому себе, овладеть определенными формами человеческой жизнедеятельности. Именно в процессе социального воспитания и образования, усвоения человеческих форм жизнедеятельности у индивида формируются человеческие чувства, «чувствующий красоту формы глаз», «музыкальное ухо», социальные привязанности, чувство долга, осознание своих человеческих прав и обязанностей.

Вместе с тем марксизм не отрицает и роли чисто природного фактора — наличия у каждого индивида определенного, только ему присущего диапазона физиологических задатков и предрасположенностей к тем или иным видам человеческой жизнедеятельности.

В принципе каждый индивид имеет от природы достаточный диапазон определенных задатков, чтобы при соответствующих социальных условиях стать личностью, способной освоить форму деятельности, соответствующую ее склонностям и дарованиям. Каж-

дый индивид может стать творцом, то есть реализовать в своей деятельности свою «родовую» человеческую сущность, но случится ли это в действительности — все зависит от социальных условий общественной жизни и места индивида в этих условиях.

К. Маркс впервые осмыслил историческое развитие человечества как процесс формирования условий для реализации творческой сущности человека в жизнедеятельности всех людей. Этапы этого процесса следующие: 1) становление человечества через формы деятельности, которые для масс индивидов являются отчужденными формами, формами их угнетения и враждебных антагонистических отношений («предыстория человечества») и 2) развитие человечества через формы деятельности, которые для масс индивидов являются формами их самодеятельности.

Становление человека и человечества связано с развитием такого способа жизнедеятельности, который называется «общественное производство» и который для масс индивидов выступает в форме социально организованного и социально контролируемого труда. Определяющую роль труда в становлении человека подметил уже Гегель. Однако для Гегеля осталась в тени другая, по выражению Маркса, «отрицательная» сторона труда, а именно то, что, являясь способом деятельности, формирующим человеческое сознание и человеческую волю, труд вместе с тем был на протяжении тысячелетий отчужденной деятельностью.

По мере развития средств производства и роста производительности труда в человеческом обществе происходило накопление материальных ресурсов — общественного богатства, ставшего средством общественного развития человека, становления человеческой цивилизации, прогресса культуры. Однако этот процесс осуществлялся через отчуждение материальных благ от непосредственных производителей, через эксплуатацию человека человеком, в условиях частной собственности и классового антагонизма. Человеческий прогресс противоречив: материальное богатство общества, накопление которого является необходимым условием для развития духовной культуры, является одновременно средством порабощения и беспощадной эксплуатации миллионов рабов, крепостных, пролетариев.

С возникновением и утверждением частной собственности человеческий способ жизнедеятельности — труд — принял для подавляющего большинства человечества бесчеловечную форму, стал отчужденной формой деятельности. Характеризуя самоотчуждение рабочего в процессе труда, Маркс указывал, что это самоотчуждение проявляется «в том, что труд является для рабочего чем-то

*внешним*, не принадлежащим к его сущности; в том, что он в своем труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не развертывает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свой дух. Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. У себя он тогда, когда он не работает; а когда он работает, он уже не у себя. В силу этого труд его не добровольный, а вынужденный; это — *принудительный труд*. Это не удовлетворение потребностей в труде, а только *средство* для удовлетворения других потребностей, нежели потребность в труде. Отчужденность труда ясно сказывается в том, что, как только прекращается физическое или иное принуждение к труду, от труда бегут, как от чумы. Внешний труд, труд, в процессе которого человек себя отчуждает, есть принесение себя в жертву, самоистязание. И, наконец, внешний характер труда проявляется для рабочего в том, что этот труд принадлежит не ему, а другому, и сам он в процессе труда принадлежит не себе, а другому»<sup>7</sup>. В труде, каким он выступал в жизнедеятельности трудящихся масс на протяжении тысячелетий, человеческий индивид не утверждал, а, наоборот, отчуждал свою человеческую сущность — сущность творца.

Отчужденный труд и творчество — понятия противоположные, хотя и то и другое является формой деятельности, направленной на создание общественных ценностей. Объективно различие между ними состоит в том, что труд отчужденный является процессом создания предметов по заданным общественными потребностями и усвоенным в процессе деятельности образцам; он является общественно стандартизированной, «машинообразной» деятельностью. Творчеством труд становится тогда, когда трудящийся индивид отходит от заданного образца («стандарта»), создает новое, вносит в свою деятельность не просто мастерство, но и новаторство. Субъективно же (то есть с точки зрения отношения субъекта деятельности к самой деятельности) отчужденный труд выступает как внешняя принужденная деятельность, деятельность, которую субъект рассматривает как вынужденное средство для обеспечения жизни. Напротив, в творчестве субъект выражает себя, реализует свои «сущностные силы», выступает как личность. Здесь его деятельность является самодеятельностью. Для творческого субъекта удовлетворение непосредственных физических потребностей является не самоцелью, а средством для удовлетворения потребности в деятельности. Смысл собственного существования

<sup>7</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 563.

видит прежде всего в созидании общественных ценностей, а не в их потреблении. Он получает удовлетворение от своей деятельности, видит в ней смысл своей жизни, и этот смысл является действительно человеческим смыслом бытия.

Во всей предшествующей истории человеческого общества творчество было уделом весьма и весьма немногих. Для большинства труд был «карой божьей», «наказанием господним», способность же творить — «даром божьим». Массы, для которых способ их человеческой жизнедеятельности — труд — выступал в форме отчужденной деятельности, был лишь средством к жизни, но не самой жизнью, усматривали смысл человеческого бытия в освобождении от всякой производительной деятельности, в отрешении от мирской жизни.

Социальное обособление труда и творчества, превращение труда в отчужденную форму деятельности, а творчества — в привилегию отдельных личностей исторически связано с общественным разделением труда в условиях господства частной собственности и классовой дифференциации общества. Разделение труда (в особенности отделение духовной деятельности от материальной в условиях социальной дифференциации общества и классового господства) закрепило определенные виды деятельности за определенными социальными группами, слоями, классами.

Отрицательное влияние антагонистического разделения труда проявилось не только в том, что подавляющая часть общества оказалась отторгнутой от духовного творчества, но и в том, что в сфере самого духовного производства возможность реализации естественных склонностей и способностей индивида в соответствующей отрасли творческой деятельности отныне зависела во многом от случая, в роли которого выступали социально-«кастовые» (сословные, классовые и т. п.) условия воспитания данного индивида. Тем самым создавалась и поддерживалась иллюзия редкости, избранности творческой природы, одиночества таланта в массе бездуховного человечества.

В своих произведениях, и прежде всего в «Капитале», К. Маркс показал исторически преходящий характер антагонистического разделения труда и порождаемых им социальных последствий. Он установил, что в условиях капитализма развитие производительных сил общества достигает такого уровня, при котором существование частной собственности и монополизация общественного богатства в руках немногих не только лишается всякого исторического смысла, но и становится тормозом на пути дальнейшего исторического прогресса. Накопление материальных ресурсов путем

монополизации общественного богатства в руках немногих превратилось из условия общественного развития человечества в источник колоссальной растраты его физических и духовных сил. Свидетельством тому — безработица, кризисы перепроизводства, колониальная экспансия, милитаризация экономики, захватнические войны и т. п. И вполне справедлив был вывод Маркса: сам ход истории, имманентные законы общественного производства, колоссальный рост производительных сил на основе современного технического прогресса подводят человечество к необходимости решительного переустройства всей общественной жизни.

Иногда сущность коммунистических идей Маркса сводят к идее уничтожения частной собственности и замене ее общественной, коммунистической собственностью. Это весьма поверхностный взгляд. Сущность Марксова понимания коммунизма состоит в идее коренного изменения характера человеческого труда, преодолении отчужденного характера человеческой жизнедеятельности и превращении производительной деятельности в творчество, в самодеятельность. Революционное уничтожение частной собственности и замена ее общественной — только необходимое условие, социальное средство достижения этого общественного состояния. Характеризуя отличия коммунистической революции от всех прежних революций, Маркс и Энгельс писали в «Немецкой идеологии»: «При всех прошлых революциях характер деятельности всегда оставался нетронутым, — всегда дело шло только об ином распределении этой деятельности, о новом распределении труда между иными лицами, тогда как коммунистическая революция выступает против прежнего характера деятельности, устраняет *труд*...»<sup>8</sup>. Под «устранением труда» Маркс и Энгельс имеют в виду преодоление самоотчуждения человека в труде, превращение производительной деятельности человека в творческую деятельность, в «самодеятельность». «Только на этой ступени, — писали Маркс и Энгельс о коммунизме, — самодеятельность совпадает с материальной жизнью, что соответствует развитию индивидов в целостных индивидов и устранению всякой стихийности. Точно так же соответствуют друг другу превращение труда в самодеятельность и превращение прежнего вынужденного общения в такое общение, в котором участвуют индивиды как таковые»<sup>9</sup>.

Несомненно, что человечество всегда будет трудиться, то есть осуществлять материальное производство, однако это не означает, что и человеческие индивиды всегда будут средствами этого про-

<sup>8</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 70.

<sup>9</sup> Там же. С. 68—69.

изводства, его непосредственными физическими агентами. Уже на современном этапе происходящая на наших глазах колоссальная техническая революция все больше и больше передает стандартизованные, механические формы производственной деятельности машинам, оставляя за человеком функцию создателя стандартов, образцов, программ, алгоритмов и т. д. Это общая тенденция современного технического прогресса, пробивающая себе дорогу в противоречивых социальных условиях и действующая весьма противоречивым образом.

Очевидно, что только общественная собственность на средства производства создает социальные условия, при которых возможно массовое выключение человека из процесса непосредственного материального производства без отчуждения его от средств обеспечения жизни. Однако столь же очевидно, что процесс раскрепощения человека от механических, нетворческих форм труда, превращение труда в самостоятельность не сводятся лишь к ликвидации экономической эксплуатации и утверждению общественной собственности.

Освобождение человека от стандартизованных, копирующих форм деятельности путем передачи соответствующих функций системам машин, освоение массами творческих форм деятельности в соответствии со склонностями и индивидуальными дарованиями каждой отдельной личности, конечно, не предполагают устранения самой дифференциации форм деятельности. Наоборот, без прогрессирующего развития этой дифференциации невозможно действительное раскрытие человеческих способностей в соответствии с дарованиями каждого отдельного человека. Исчезает не дифференциация деятельности вообще, а дифференциация деятельности на творческую и нетворческую, на деятельность, исполненную глубокого человеческого смысла, и деятельность бездуховную, механическую.

Такое изменение характера труда совершенно меняет представления о смысле жизни. Если отчужденный труд имел своим следствием представление, что высшие блага жизни находятся в сфере потребления, то превращение производительной деятельности в творчество имеет своим следствием представление о том, что истинный смысл бытия в самом деятельном бытии человека, в созидании.

Коммунизм предполагает в качестве первой и необходимой предпосылки создание материального изобилия, но сущность коммунизма не в этом. Принцип распределения по потребностям является, в частности, принципом распределения по потребности и

форм деятельности, устранения внешних факторов, заставляющих индивидов осваивать формы деятельности, не соответствующие их склонностям и дарованиям. Коммунизм Маркс называл действительной историей человечества, массовым присвоением индивидом своей человеческой сущности, царством действительной свободы, общественным состоянием, соответствующим сущности человека. Человек многое может делать и делает во имя интересов общества, нации, класса, во имя науки и искусства. Но если он делает это только во имя чего-то лежащего за пределами его реальной жизни, по долгу, по сознанию общественной и человеческой необходимости, он приносит нечто весьма для него существенное в жертву этого «во имя». Устранение отчужденности труда ведет к решительному перевороту в самом способе жизнедеятельности человека, в соотношении смысла человеческого бытия (как он фиксируется в сознании людей) и эмпирического существования индивида. Жизнь во имя интересов общества, человечества, деятельность по созиданию общезначимых ценностей здесь уже не испугательная жертва, приносимая во имя слияния человеческой экзистенции и ее истинного смысла в «будущем», а непосредственная реализация этого слияния в настоящем. И бессмыслие человеческого бытия исчезает только тогда, когда жизнь во имя человечества, во имя человеческого долга является вместе с тем жизнью, приносящей высшее наслаждение, истинную радость бытия.

[...]

Уничтожение частной собственности и эксплуатации человека человеком коренным образом меняет характер человеческого труда. Он становится коллективной деятельностью с осознанными творческими целями, которые одни и могут делать его радостным и вдохновенным, приносящим наслаждение. Социализм создает широкий диапазон условий для действительного раскрепощения человеческой личности, когда мерилom общественной значимости и общественной ценности человека является не его богатство, а его способности, его труд. Это и выражает принцип «от каждого — по способностям, каждому — по труду».

[...]

Однако социализм как первая фаза коммунистической общественно-экономической формации еще не решает всех проблем гуманизма. При социализме труд в массе еще остается средством к жизни и предполагает материальное стимулирование. Это порождает определенные градации в имущественном положении людей и имеет своей экономической и социальной предпосылкой сохранение остатков старого способа разделения труда и взгляда на тру



как на средство к жизни. В условиях социализма продолжают еще бытовать представления о смысле жизни как о том, что человек получает в ответ на его искупительную жертву труда (в форме ли загробного воздаяния, или же в форме мирского наслаждения потреблением материальных и духовных благ). Но в главном и решающем отчуждение человека в его способе деятельности, в труде преодолено. [...]

## МАРКИСТСЬКО-ЛЕНІНСЬКА ФІЛОСОФІЯ І СВІТОГЛЯД\*

Одне з найважливіших завдань комуністичного будівництва — виховання трудящих в дусі наукового марксистсько-ленінського світогляду, формування в свідомості мас комуністичного світорозуміння. Успішне розв'язання цього завдання передбачає наукове пізнання і свідоме використання об'єктивних закономірностей розвитку суспільної свідомості в умовах переходу від соціалізму до комунізму, зокрема об'єктивних закономірностей становлення комуністичного світогляду і особливо комуністичного світосприйняття як явища масової, суспільної психології. Перед марксистсько-ленінською філософією тут постає ціла низка ще мало досліджених проблем. Необхідно насамперед розібратись в категоріальній структурі світоглядних характеристик людської свідомості, таких, як «світорозуміння», «світосприйняття», «світовідчуття», визначити суспільні фактори їх формування і, відповідно, — їх соціальні функції. В цьому плані важливим є з'ясування ролі і значення філософії в формуванні наукового світогляду.

### Світогляд і його історичні типи

Якісною ознакою людського способу відношення до дійсності є те, що на відміну від тварин, які в своїх потребах пристосовуються до наявного природного середовища, людина перетворює це середовище, пристосовує його до своїх потреб. Тим самим вона ставить природу у відношення до себе, оцінює її предмети і явища крізь призму своїх власних потреб, активно втручається в хід природних процесів, прагнучи перетворити їх на засоби реалізації своїх життєвих цілей. Практично ставлячи предмети природи у відношення до цілей своєї діяльності, людина повинна була «оглядати» навколишню дійсність, природу, а далі — і свої власні здат-

\* Стаття надрукована у журналі «Філософська думка». 1969, № 1. С. 9-20.



ності, відповідно до їх значення в її життєдіяльності. На цій основі і формувалось людське мислення і його вищий рівень — світогляд.

Світогляд є однією з суспільно вироблених форм відображення дійсності в свідомості людини. Його особливістю є те, що дійсність в ньому відображається опосередковано — через її значення для людини. В світогляді людина «теоретично» ставить предметний світ у відношення до себе, до цілей своєї життєдіяльності, сприймає і оцінює його в його «людській» значимості. Тому світогляд є відображенням світу в його відношенні до людини і водночас відображенням людини в її відношенні до «олюдненого» нею світу. Сам світ як об'єкт світоглядного відображення є не що інше, як практично (об'єктивно, предметно) і теоретично (суб'єктивно, в знаннях, в свідомості) освоєна, «олюднена» природа. В свою чергу, людина є і може бути об'єктом світоглядного відображення лише через «опредметнення» її властивостей в суспільних формах освоєння, «олюднення» природи. Людина, вказував К. Маркс, не є абстрактною істотою, що перебуває десь поза світом. «Людина — це *світ людини*!». Отже, стосовно людини світогляд є суспільною формою її самосвідомості, способом самовизначення в світі. Однією з кардинальних проблем світогляду є проблема смислу і цілей людського буття.

Історично першим типом світогляду є міфологічний світогляд. Він формувався в умовах, коли людина, практично виділивши себе з природи, ще не дійшла до усвідомлення своєї протилежності природі, ототожнювала спосіб дії природних сил із способом власне життєдіяльності, уособлювала явища природи, наділяла їх свідомістю і розумною волею. Теоретично не виділяючи себе із природи, людина не виділяла і суспільного від природного, мислила природне категоріями суспільного (категоріями родоплеменних зв'язків). Тому в міфологічному світогляді взаємозв'язки між природними явищами в їх відношенні до людини відображались безпосередньо через суспільні, родоплеменні відносини. Формою цього відображення і був міф.

В міфологічному світогляді людина усвідомлювала свою спільність з іншими людьми в межах свого роду і племені. Саме тому міфологічний світогляд є формою суспільної самосвідомості людини на рівні родоплеменної свідомості. Характерною його особливістю є нерозчленованість індивідуальної і колективної самосвідомості. Індивід усвідомлював свої особисті інтереси безпосередньо через інтереси первісного колективу: все вороже колективу сприймалось як особисто вороже, зло, спричинене родом, — як зло кожному зокрема.

Міфологічному світоглядові відповідав своєрідний спосіб світосприйняття: явища природи сприймалися в уособленому вигляді, сигналізували про «добрі» чи «злі» сили. Сприйняття отожднювало речі і явища не за їх природою, а за їх значенням в життєвих ситуаціях первісного виробничого колективу, мало ситуативно-оціночний характер.

В розвинутій міфології «історія» роду була одночасно і «історією» природи; а остання — все тією ж «історією» роду; питання про походження світу своїм корінням сягає тотемізму.

Наступний етап у розвитку людського світорозуміння пов'язаний з процесом розпаду первісного суспільства, руйнуванням родоплемінних зв'язків та відносин і заміною їх класовими. Це був період, коли суспільне виробництво набувало дедалі більш диференційованого характеру, відбулось відокремлення ремесла від сільського господарства, розумової праці — від фізичної, зросла і стала окремою сферою господарства торгівля. Людська праця набула здатності виробляти додатковий продукт, з'явилося суспільне багатство і його монополізація в руках окремих родів і сімей. Класове розшарування суспільства зрештою призвело до утворення великих рабовласницьких держав, які остаточно утвердили в суспільному житті відносини експлуатації і поневолення людини людиною.

Процес руйнування родоплемінних зв'язків та відносин і заміна їх класовими призвели до глибоких зрушень в суспільній свідомості. По-перше, відбулось остаточне виділення людини із природи — вже не лише практичне, а й «теоретичне», в самосвідомості. Нові суспільні відносини вже не отожднювались з безпосередньо природними зв'язками. Разом з тим розвиток суспільного виробництва і практичне освоєння багатьох сил природи призвели до усвідомлення відмінності способу дії освоєних природних сил від способу дії самої людини. Виникло поняття про природну закономірність і, отже, про власне природне і власне людське. Цим був покладений початок «розперсоніфікації природи і «натуралізації» людини.

По-друге, разом зі зникненням родоплемінних зв'язків зникла породжена ними первісно-колективна свідомість, натомість з'явилась індивідуальна і класова самосвідомість. Виникла і почала набувати дедалі більшого значення розбіжність інтересів окремих осіб, суспільних прошарків, класів, особи і суспільства в цілому.

По-третє, соціальний статус окремої людини, її відношення до інших людей і до життя взагалі почали визначатись відносинами до приватної власності, багатством чи бідністю, розкішшю чи злиденністю, пануванням чи трударюванням.

По-четверте, людська праця набула соціально відчуженого характеру, стала для мас індивідів самовідчуженою діяльністю. Тако ж характеру набули і всі соціальні відносини як відносини соціального примусу до праці і соціального відчуження її продуктів від трудящих мас. Для мас індивідів світ соціальної дійсності став ворожим, лихим, сповненим злигоднів, мук і страждання.

По-п'яте, монополізація суспільного багатства в руках панівних класів була разом з тим монополізацією в їх руках сфер культурного прогресу: науки, мистецтва, філософії і т. д. Тому з виникненням протилежних класів виникла не лише протилежність світоглядів, а й засобів їх формування: одних для масової свідомості, інших — для «освіченої» еліти. У масовій свідомості домінуючою формою світогляду стала релігія. Вона виділилась в самостійну форму суспільної свідомості в процесі формування класового суспільства і відбила соціальне поневолення трудящих мас, їх самовідчуження в праці і в класових антагоністичних суспільних відносинах.

Одним з визначальних елементів релігійного світогляду є віра в надприродне, протиставлення природному (природним явищам, природному ходу подій і т. д.) надприродного (сил, які не підпорядковуються природній закономірності, а за своєю доброю чи злою волею змінюють хід подій, визначають долю людини і т. ін.). Уявлення про надприродне генетично зв'язане з міфологічним уособленням явищ природи, але соціальний зміст його зовсім інший. Для того, щоб виникло уявлення про надприродне, необхідно було, щоб людина усвідомила відмінність власного способу діяльності від способу дії природних сил, тобто, щоб у неї склалось поняття про природне (природну закономірність). Міфологія не знала такого протипоставлення. В ній «надприродне» було цілком природним, так би мовити «в порядку речей». Інша справа в релігії. Тут природі цілком свідомо протиставляється світ надприродного, природній закономірності — свідомо воля могутніх надприродних сил.

За своїм соціальним змістом «надприродне» релігійної свідомості — це перевернута форма суспільного. Завдяки своїм суспільним силам людина виділилась із природи і протипоставила її собі як предмет оволодіння, підкорення. Це вона, людина, стала над природною силою. Але виділившись із природи, людина підпала під владу створених нею ж самою, але стихійних суспільних сил, соціальних сил її поневолення, зuboжіння, рабства. Ці сили були справді надприродними, тобто суспільними. Релігійна уява лише перевернула відношення: людське, суспільне набуло в ній вигляду надлюдського, надсуспільного, а тому і надприродного.

І воно почало ввижатись таким, бо й справді взяло верх над людиною: від нього почала залежати її доля, щастя чи нещастя.

Другим важливим елементом релігійного світогляду є віра у всемогутнього бога-творця, упорядника світу, від волі якого залежить зрештою доля людей і всього існуючого. Ще Л.Фейербах підмітив, що в уявленні про бога-творця відбите релігійне відчуження сутності самої людини. Це людина за своєю сутністю є творцем, «упорядковувачем» світу, «вищим розумом» дійсності. Це вона стала над природою і приборкує її сили. Отже, релігія є певною формою суспільної самосвідомості людства, але такою, в якій власна сутність людини трансформується в уявлення про надлюдську і тому над природну сутність. Уявлення про бога — це перевернута і відчужена форма відображення людиною способу своєї діяльності і створених нею суспільних сил.

Третім визначальним елементом релігійного світогляду є уявлення про особисте безсмертя (безсмертя душі) і віра в «спасіння» від злигоднів земного життя в «небесному царстві». В період формування сучасних «світових» релігій людський індивід в масі уже піднявся до усвідомлення своєї людської самоцінності і тим самим до постановки питання про смисл свого життя. Але в переважній більшості цей індивід був соціально пригніченим індивідом, його праця була для нього важкою примусовою діяльністю, а все життя було сповнене злигоднів і страждань. Природно, що піднявшись до усвідомлення своєї людської самоцінності, трудящий індивід не міг вбачати смисл свого людського буття в підневільній праці, в стражданнях і муках свого земного життя.

За цих умов традиційна, притаманна ще міфологічному світоглядowi віра в «загробне» життя наповнилась новим соціальним змістом, трансформувалась у віру в «спасіння» від злигоднів земного життя в «небесному царстві», а страждання почали розглядатись як «випробування» віри, переживання їх — як засіб заслужити «милість божу». Для поневолених мас релігія стала духовною вітхою, виправданням їх страждань, надала цим стражданням вищого сенсу. Цим вона трималась протягом тисячоліть, обслуговувала інтереси експлуататорських класів, які її підтримували і насаджували.

Визначаючи соціальну суть релігії, К.Маркс писав: «...релігія є себе, або вже знову себе втратила. Але людина — не абстрактна жвава, суспільство. Ця держава, це суспільство породжують релігію, *неправдивий світогляд*, бо самі вони — *неправдивий світ*. Релігія є

загальна теорія цього світу, його енциклопедичний компендіум, його логіка в популярній формі, його спіритуалістичний point d'honeur, його ентузіазм, його моральна санкція, його урочисте доповнення, його загальна основа для втішання і виправдання. Вона перетворює в *фантастичну дійсність* людську сутність, тому що *людська сутність* не має справжньої дійсності». І далі: «Релігія — це... серце безсердечного світу, подібно до того як вона — дух бездушних порядків. Релігія є *опіум* народу»<sup>1</sup>.

Процес формування релігійного світогляду є одночасно процесом формування релігійних почуттів, вироблення емоціонально-психологічних установок на релігійний спосіб сприйняття дійсності. Тому релігійне світосприйняття, в якому навіть природні явища сприймаються як природно-надприродні, символізуючи волю надприродних сил, емоціонально поєднується з релігійним світовідчуттям, з своєрідним релігійним переживанням своєї залежності від надприродних сил, індивідуального безсилля, приреченості. Звідси — молитви, поклоніння, слюзи «покаяння» і т. ін.

Релігія була і залишається масовим світоглядом класового, експлуататорського суспільства. Подолання її передбачає повну ліквідацію експлуататорських відносин, революційну перебудову суспільства на засадах соціалізму і комунізму. «Релігійне відображення дійсного світу, — писав К.Маркс, — може взагалі зникнути лише тоді, коли відносини практичного повсякденного життя людей виражатимуться у прозорих і розумних зв'язках їх між собою і з природою. Устрій суспільного життєвого процесу, тобто матеріального процесу виробництва, скине з себе містичне туманне покриття лише тоді, коли він стане продуктом вільного суспільного союзу людей і перебуватиме під їх свідомим планомірним контролем. Але для цього необхідна певна матеріальна основа суспільства або ряд певних матеріальних умов існування, які являють собою природно-вирослий продукт довгого і болісного процесу розвитку»<sup>2</sup>.

Перемога Великої Жовтневої соціалістичної революції, будівництво соціалізму і комунізму в нашій країні, утворення світової системи соціалізму призвели до масового відходу трудящих від релігії, до формування у них соціалістичної свідомості і відповідного їй наукового світорозуміння. Релігійний світогляд дедалі більше зникає з свідомості мас, зберігаючись у частини населення лише як пережиток минулого. Масовим світоглядом стає новий його історичний тип — науковий світогляд.

Утвердження в свідомості мас наукового світорозуміння є на-

<sup>1</sup> К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори. Т. 1. С. 384—385.

<sup>2</sup> К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори. Т. 23. С. 87—88.

самперед результатом перемоги соціалістичного суспільного ладу і тих глибоких зрушень в свідомості трудящих, які відбулися в процесі соціалістичного будівництва, але водночас цей переворот у світорозумінні мас був підготовлений всім ходом історичного розвитку духовної культури людства — науки, філософії, мистецтва, освіти та ін.

Протягом тисячоліть розвиток науки, філософії, мистецтва, а зрештою і освіти був відчуженим від трудящих, хоч і здійснювався на їх плечах. Першим революційним кроком до оволодіння масами здобутків науки і наукового світорозуміння було виникнення марксизму і поширення його ідей серед революційних загонів пролетаріату, створення масових марксистських партій, розгортання міжнародного пролетарського руху. Величезна історична роль в цій справі належить В.І. Леніну і створеній ним Комуністичній партії Радянського Союзу. Теоретична і революційно-практична діяльність В.І. Леніна заклала фундамент нового, вищого етапу в розвитку марксизму і разом з тим — нового етапу в оволодінні революційними масами науковою ідеологією, ідеями наукового світорозуміння. Все це, безумовно, виявилось політичною та ідеологічною передумовою масового утвердження наукового світогляду вже в процесі соціалістичного будівництва.

У науковому світогляді явища об'єктивної дійсності — природи і суспільного життя — оцінюються згідно з даними наукового пізнання. Наука з самого початку свого виникнення відображала речі і явища в їх об'єктивній незалежності від суб'єктивної діяльності людини, її ідеалом є побудова такої моделі об'єкта, з якої було б усунуте все, що йде від суб'єкта, від способів його сприйняття, — адекватне зображення об'єкта, яким він є «сам по собі». Через науку здійснювалась «розперсоніфікація» природи, зведення «надприродного» до «природного». Тому наука була завжди ворожа релігії. Єдино відповідним їй світоглядом є світогляд, який історично вироблявся матеріалістичною філософією і знайшов свій вищий, справді науковий вияв у марксистській філософії — діалектичному та історичному матеріалізмі.

Однак для масової свідомості науковий світогляд, який формується марксистсько-ленінською філософією, є вищим, теоретично освоєним світорозумінням. Формування його передбачає вивчення і перетворення у внутрішні переконання основоположних принципів марксистсько-ленінської філософії.

Освоєнню марксистсько-ленінської філософії передують формування наукових світоглядних уявлень і комуністичних переконань в процесі суспільного виховання соціалістичною дійсністю і

відповідною їй ідеологією в сім'ї, школі, на виробництві й т. ін. Вплив марксистсько-ленінської філософії на масовий світогляд на цьому етапі здійснюється опосередковано — через всю систему соціалістичної ідеології, що її засвоюють індивіди в процесі виховання і загальної освіти.

В умовах соціалістичної дійсності науковий світогляд за своїм соціальним змістом є комуністичним світоглядом. Як система узагальнених уявлень про світ, про місце в ньому людини, про історичний смисл людської діяльності і соціальні цілі її життя, цей світогляд формує відповідний собі комуністичний спосіб світосприйняття, який виробляється в процесі подолання пережитків приватновласницької і взагалі індивідуалістської міщанської психології. «Приватна власність,— писав К.Маркс,— зробила нас настільки безглуздими і однобічними, що який-небудь предмет є нашим лише тоді, коли ми ним володіємо, тобто коли він існує для нас як капітал, чи коли ми ним безпосередньо володіємо, їмо його, п'ємо, носимо на своєму тілі, живемо в ньому і т. п., — одним словом, коли ми його споживаємо... Тому скасування приватної власності означає повну емансипацію всіх людських почуттів і властивостей...» І далі: «...людина не втрачає самої себе в своєму предметі лише в тому випадку, коли цей предмет стає для неї людським предметом, або опредметненою людиною. Це можливо лише тоді, коли цей предмет стає для неї суспільним предметом, сама вона стає для себе суспільною істотою, а суспільство стає для неї сутністю в даному предметі»<sup>1</sup>. Отже, комуністичне світосприйняття є сприйняттям явищ дійсності крізь призму їх суспільного значення як колективно-суспільних цінностей. Надзвичайно важливу роль у формуванні такого підходу до дійсності відіграють комуністичні ідеали, які утворює в свідомості мас марксистсько-ленінська ідеологія в процесі комуністичного виховання трудящих.

Теоретично усвідомленої форми комуністичний світогляд досягає в марксистсько-ленінській філософії, через її засвоєння масовою свідомістю.

### **Марксистсько-ленінська філософія**

#### **як теоретично усвідомлений науковий світогляд**

Марксистська філософія в поясненні світу виходить з принципів матеріальної єдності (матеріалістичний монізм) та розвитку (загальні закони розвитку світу).

Проте висловлювались думки, що категорія «світ» вже втратила

<sup>1</sup> Див.: К. Маркс, Ф. Енгельс. Из ранних произведений. М., 1956. С. 592-593.



значення філософської категорії. Дійсно, світ у значенні всесвіту філософія вивчає не безпосередньо, а опосередковано, через відношення «людина — всесвіт». В цьому плані всесвіт осмислюється з точки зору місця в ньому людини, космічних умов виникнення і розвитку людської цивілізації, її дальшої космічної долі.

Тут ми маємо справу з одним із аспектів відношення «людина-природа», де поняття людина осмислюється як людство, а природа — як космологічні, фізичні, хімічні та біологічні процеси, що в своєму історичному розвитку призвели до виникнення «мислячого духу» — людини і водночас виступають як предметне поле її перетворюючої діяльності («олюднення природи»).

Вивченням безпосередніх космологічних, фізичних, хімічних та біологічних процесів займаються відповідні природничі науки, а філософія співвідносить їхні дані в плані розв'язання проблеми про загальні об'єктивні закономірності, що зумовили саморозвиток природи аж до появи в ній людини і виникнення відношення «людина — природа». Беручи за вище людину, ми спускаємось по «шкалі» організації матерії до її нижчих рівнів і зрештою виходимо у всесвіт, в його космічні системи... Робимо це, щоб з'ясувати об'єктивний закономірний процес саморозвитку природи, що призвів до появи в ній людини з її «мислячим духом». Нас, людей, як мислячих істот цікавить тут питання: як виник наш людський світ, що йому передувало, завдяки чому він став можливим? З цього питання власне і розпочався розвиток філософії: все пішло (виникло) чи з води, чи з вогню, чи з повітря і т. ін. завдяки таким-то і таким-то процесам («Світ,— говорив Геракліт,— єдиний з усього, не створений ніким з богів і ніким з людей, а був, є і буде вічно живим вогнем, що закономірно спалахує і закономірно згасає»<sup>1</sup>).

Домарксистська матеріалістична філософія, відстоюючи ідею вічності природи і природного походження людини, не змогла розв'язати питання про джерело саморозвитку природи і спосіб породження нею «мислячого духу». Марксистська філософія розв'язала це питання шляхом: 1) створення діалектичної концепції розвитку (пояснення саморозвитку природи дією об'єктивних діалектичних закономірностей, що зумовлюють перехід від нижчої стадії розвитку до вищої) і 2) відкриття законів самоутвердження людини через засвоєння творчих форм діяльності, а також становлення і розвитку людського світу як світу олюдненої природи.

Всі філософи-матеріалісти до Маркса і Енгельса розв'язували питання про відношення мислення до буття головним чином у

<sup>1</sup> Цит. за «Філософськими зошитами» В.І. Леніна. Твори. Т. 38. С. 335.

плані відношення духу до природи (буття ототожнювалось з природним базисом діяльності людини). Тому поняття «світ» розумілось ними як світ суто природних речей та явищ. Вихідними положеннями цього світорозуміння були твердження: базисом людини є природа, людина вийшла з природи, є її частиною, вінцем розвитку. Мислення, свідомість є також природним явищем, властивістю або функцією матеріальної, тілесної організації людини, її мозку. Мірилом розвитку людського розуму є міра пізнання ним природи. Вийшовши з природи, людина «входить» в суспільство. Суспільні відносини повинні відповідати «природі» людини. Шлях до встановлення відповідних людській природі суспільних відносин — пізнання справжньої природи людини, а останнє можливе через пізнання природи як такої. Прогрес людського буття визнається прогресом пізнання природи, отже, прогресом розуму.

На відміну від матеріалізму філософський ідеалізм в своєму історичному розвитку виявляє інший аспект відношення мислення до буття: тут буттям виступає предметний світ олюдненої природи. Вихідним в ньому є усвідомлення творчого характеру людського мислення і інтерпретації предметної діяльності людства, спрямованої на освоєння природного світу як процесу творення мисленням безпосередньої предметної дійсності. Хід думок тут такий: свідомість, мислення передє предметній діяльності і цілеспрямовує її; предметний світ, що оточує людину, — продукт цілеспрямованої діяльності і, отже, мислення; пояснення світу — пояснення процесу його творення свідомістю, духом, мисленням.

Якщо матеріалізм, досліджуючи відношення мислення до буття, зводив його до відношення людина—природа», де мислення інтерпретувалось як відображення буття, а буття — як світ природних речей та явищ, що відображаються в мисленні, то ідеалізм, досліджуючи це відношення, зводив його до відношення «мислення — предметний світ олюдненої природи», де мислення зображувалось як творець предметної дійсності, а предметний світ олюдненої природи — як створюваний мисленням єдиносущий світ. З цього приводу К.Маркс писав: «Головна хиба всього дотеперішнього матеріалізму — включаючи і фейєрбахівський — полягає в тому, що предмет, дійсність, чуттєвість береться тільки в формі об'єкта, або в формі споглядання, а не як людська чуттєва діяльність, практика, не суб'єктивно. Тому й сталося так, що діяльність, на протилежність матеріалізму, розвивалась ідеалізмом, але тільки абстрактно, бо ідеалізм, звичайно, не знає дійсної, чуттєвої діяльності як такої»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> К.Маркс, Ф.Енгельс. Твори. Т. 3. С. 1.

Вихідна ідея всієї марксистської філософії базується на усвідомленні того факту, що в основі всіх формоутворень предметного і духовного світу людини і людства лежить предметна діяльність людини, спрямована на перетворення природи, матеріальна суспільно-історична практика. Не дух, не мислення творить предметний світ, його творить сама людина — матеріальна істота, — перетворюючи природу на засоби і форми свого власного існування. «Практичне творення предметного світу, переробка неорганічної природи, — писав К.Маркс, — є самоутвердження людини як свідомі родової істоти, тобто такої істоти, яка відноситься до роду як до своєї власної сутності, чи до самої себе як до родової істоти... Тому саме в переробці предметного світу людина вперше дійсно утверджує себе як *родову істоту*... Завдяки цьому виробництву природа виявляється її (людини) витвором і її дійсністю<sup>1</sup>.

Як і всі попередні філософські вчення, марксистська філософія має своїм предметом відношення «людина — світ», у центрі якого — відношення мислення до буття. Однак марксистське розуміння суті цього відношення, так само як і суті людини і світу, мислення і буття принципово відмінне від усіх попередніх вчень.

Як і матеріалістична філософія минулого, марксистська філософія вивчає відношення «людина — світ» насамперед у плані відношення людини до природи. Вона також виходить із доведеної наукою істини, що людина вийшла із природи, що матеріальна природна дійсність передувала їй і своїм розвитком створила умови для її виникнення. В цьому плані сама людська історія «є дійсною частиною історії природи, становлення природи людиною»<sup>2</sup>. Але хоч людина і є самою природою, що стає людиною, однак робить-ся вона такою не завдяки дії безпосередніх природних сил, а завдяки своїй власній діяльності, праці, суспільному виробництву: «...вся так звана *всесвітня історія* є не що інше, як породження людини людською працею, становлення природи для людини...»<sup>3</sup>. Тому з позицій марксистської філософії ми не можемо збагнути природу людини без з'ясування природи навколишнього світу, але в той же час ми не можемо з'ясувати природи навколишнього світу, не збагнувши природи людини як діяльної, активної, перетворюючої світ істоти. Ключем до розв'язання цієї проблеми стало створення діалектичного світорозуміння, в якому діалектика виступила як теорія розвитку природи, суспільства і мислення. Це є так званий «онтологічний» аспект діалектики — визначен-

<sup>1</sup> К.Маркс, Ф.Енгельс. Из ранних произведений. М., 1956. С. 566.

<sup>2</sup> Там же. С. 596.

<sup>3</sup> Там же. С. 598.

ня її як науки про загальні закони розвитку, що дає пояснення історичного становлення природи людиною і для людини. Загальна теорія розвитку — діалектика — тут виступає і як метод побудови наукового світорозуміння, і як складова самого цього світорозуміння.

Однак в системі марксистської філософії дослідження відношення «людина — світ» не обмежується вивченням аспекту «людина — природа», воно включає в себе також відношення мислення до форм предметної діяльності, духовного світу людини до предметного світу олюдної людиною природи<sup>1</sup>. Долаючи обмеженість старого матеріалізму, марксистська філософія встановила, що базисом формування людського мислення є не відображення природи, а відображення форм людської діяльності і продукованою нею предметного світу олюдної природи. Пізнання самої природи в її незалежних від людської діяльності формах (природознавство) стало можливим лише завдяки розвитку суспільно-історичної практики, тобто практичному освоєнню природи. Тому відношення мислення до буття необхідно включає в себе відношення до предметної діяльності і її матеріальних витворів, в яких реалізується практичне, естетичне, пізнавальне та інше відношення людини до дійсності.

Відношення мислення до форм предметної діяльності, духовного світу людини — до предметного світу олюдної природи — марксистська філософія вивчає у трьох аспектах: 1) онтологічному (закономірності становлення і розвитку людини і людства), 2) гносеологічному (закономірності розвитку суб'єкта і об'єкта пізнання) та 3) логічному (становлення і розвиток логічних форм людського мислення як засобів пізнавальної діяльності). Перший аспект реалізується в системі матеріалістичного розуміння історії, другий — в системі марксистської теорії пізнання, третій — в марксистській діалектичній логіці.

Звичайно, кожен з цих аспектів не існує в чистому вигляді; за самою своєю природою (як аспекти філософського пізнання) вони — співвідносні: лише по відношенню до теорії пізнання історичний матеріалізм в системі марксистської філософії є «онтологією», оскільки він вивчає не закони людського пізнання самі по собі, а передусім — закони суспільного розвитку, людське буття і лише в цьому зв'язку — людське пізнання. Матеріалістичне ро-

<sup>1</sup> Під «предметним світом олюдної природи» мають на увазі: 1) матеріальні предмети практичної діяльності людини, її матеріальна культура і 2) речі та явища природи, що опосередковано (через предмети людської діяльності) несуть на собі людський смисл.

зуміння історії становить теоретичний базис — онтологічну основу — марксистської теорії пізнання, як і марксистська теорія пізнання, вивчаючи всю сферу пізнавальної діяльності людини, взяту в її історичному розвитку, становить гносеологічну основу марксистської діалектичної логіки. В свою чергу, діалектична логіка як теорія діалектичного способу мислення становить логіко-методологічну основу історичного матеріалізму і марксистської гносеології.

Як і історичний матеріалізм, марксистська теорія пізнання вивчає всю історію матеріальної і духовної діяльності людства, але з позицій пізнавальних відношень людини до дійсності. Вузловими категоріями марксистської теорії пізнання є не суспільна свідомість і суспільне буття, а суб'єкт і об'єкт. Інакше кажучи, теорія пізнання досліджує відношення мислення до буття через суб'єкт-об'єктні відношення. Людину і людське суспільство вона вивчає переважно в одній якості — як суб'єкт пізнання, а предметну дійсність, на яку спрямована людська діяльність, — як його об'єкт. Завдяки цьому всі різноманітні форми предметної і духовної діяльності людини та людства в теорії пізнання розглядаються крізь призму становлення і реалізації в них різних форм пізнавальної діяльності.

У домарксистській матеріалістичній філософії суб'єкт пізнання досліджувався поза історією, як щось дане самою природою. Так само ставились і до об'єкта пізнання. Долаючи метафізичну обмеженість теорій пізнання старого матеріалізму, марксистська філософія виявила соціально-історичну зумовленість як суб'єкта, так і об'єкта пізнання. Суб'єкт пізнання — це людина в її історичному становленні як суспільної істоти через розвиток різних форм предметної діяльності, спрямованої на перетворення природи. Пізнавальної здатності людини, її «органи» пізнання — продукт суспільно-історичний. «Лише завдяки предметно розгорнутому багатству людської істоти, — писав К.Маркс, — розвивається, а почасті і вперше породжується, багатство суб'єктивно людської чуттєвості: музикальне вухо, здатне відчувати красу форми око, — коротше кажучи, такі відчуття, які здатні до людських насолод і які утверджують себе як людські сутнісні сили. Бо не лише п'ять зовнішніх відчуттів, але й так звані духовні почуття, практичні почутті (воля, любов і т. д.), — одним словом, людське відчуття, людськість по-та завдяки олюдненій природі. Утворення п'яти зовнішніх відчуттів — це праця всієї дотепер пройденної всесвітньої історії»<sup>1</sup>. Те ж мож-

<sup>1</sup> К.Маркс, Ф.Енгельс. Из ранних произведений. М., 1956. С. 593—594.

на сказати про людське мислення, його категоріальні форми і закони. Вони не дані людині від природи, а є продуктом її історичного становлення як суспільної істоти.

Об'єкт людського пізнання теж має суспільно-історичний характер. Природа лише тоді набуває значення об'єкта, коли вона «олюднюється» — практично і теоретично освоюється людиною. А оскільки форми практичного й теоретичного освоєння природи складались історично і змінювались протягом історії, то й форми визначеності об'єкта пізнання також мінялись, йдучи від нижчого до вишого, від простого до складного.

Отже, закономірності процесу пізнання можна розкрити лише на базі розкриття закономірностей історичного розвитку суб'єкта і об'єкта пізнання. Теорія пізнання повинна виходити з історії пізнання.

Вихідним принципом марксистської теорії пізнання є принцип відображення. Відповідно до нього процес пізнання за своє гносеологічною природою є процесом відображення об'єктивної дійсності у свідомості людини — в її відчуттях та мисленні. Однак в пізнанні це відображення має цілеспрямований характер, його мета — осягнення істини, набуття адекватних дійсності, істинних знань.

Саме пізнавальне відношення людини до дійсності має практичну природу, опосередковане цілями суспільної практики. Марксистська філософія розглядає його як момент в життєвих цілях суб'єкта, а не як самоціль. Суб'єктом є діяльна істота, людина, яка утверджує себе через активне втручання у предметну дійсність, через перетворення її форм на предмети задоволення своїх потреб. Пізнавальна діяльність є засобом цього утвердження. Тому предметом марксистської теорії пізнання є пізнавальні відношення суб'єкта до об'єкта в їх опосередкованості практичними відношеннями і цілями. Це й відображене у відомому положенні про те, що основою пізнання є практика.

Отже, предметом марксистської теорії пізнання є система пізнавальних відношень суб'єкта до об'єкта, в якій історично і логічно реалізується процес пізнання об'єктивної дійсності. За своїм методом марксистська теорія пізнання є діалектичною теорією, вона розкриває діалектику пізнавальних відношень людини до дійсності, діалектику процесу пізнання. Проте це — не загальна, а так би мовити «спеціальна» теорія діалектики, її закони стосуються певної сфери пізнавальних відношень і пізнавальної діяльності людини. В цьому плані В.І. Ленін писав: «Діалектика, в Марксовому розумінні, а також за Гегелем, включає в себе те, що нині на-

зивають теорією пізнання, гносеологією, яка повинна розглядати свій предмет так само історично, вивчаючи і узагальнюючи походження і розвиток пізнання, перехід від незнання до пізнання»<sup>1</sup>.

В чому ж відмінність предмета діалектичної логіки від предмета діалектичної теорії пізнання? Як уже зазначалось, теорія пізнання вивчає пізнавальну діяльність людини в аспекті пізнавальних відношень суб'єкта і об'єкта. На відміну від цього, діалектична логіка вивчає пізнавальну діяльність в аспекті відношень між логічними формами мислення і об'єктивним змістом мислення. Її предметом є логічний (категоріальний) склад мислення, який забезпечує пізнання об'єктивної істини. Об'єктивним змістом логічних категорій є загальні форми буття. Розкриваючи його, діалектична логіка дає систему філософських понять про загальні форми буття. З другого боку, в категоріальному складі людського мислення криється об'єктивний «склад» (закономірні зв'язки) самого буття. Тому пізнання логічного складу мислення є разом з тим пізнанням об'єктивних закономірностей самого буття, закономірних зв'язків між загальними його формами. А ці зв'язки і є те, що дало назву законів діалектики. «Логіка, — писав В.І. Ленін, — є вчення не про зовнішні форми мислення, а про закони розвитку «всіх матеріальних, природних і духовних речей», тобто розвитку всього конкретного змісту світу і пізнання його, тобто підсумок, сума, вивід історії пізнання світу»<sup>2</sup>.

Категоріальний склад людського мислення історично сформувався у процесі практичної і пізнавальної діяльності людини. За виразом В.І. Леніна, логічні категорії були ступенями виділення людини із природи і пізнання цієї природи. У зв'язку з цим вчення про категоріальний склад людського мислення є вченням про логічні закономірності пізнання і, отже, — теорією пізнання, в якій в логічному плані підсумовується вся історія пізнання. «Логіка, — писав В.І. Ленін, — є вчення про пізнання. Є теорія пізнання»<sup>3</sup>.

Доводячи до свідомості категоріальний склад мислення, розкриваючи діалектику форм мислення і форм буття, діалектична логіка формує діалектичне мислення. Фактично вона є його теорією. Марксистський діалектичний метод — це марксистська діалектична логіка в її практичному застосуванні. Тому-то В.І. Ленін і називав діалектичну логіку (Логіку з великої букви) «власне діалектикою як філософською наукою»<sup>4</sup>. Після Маркса і Енгельса він

<sup>1</sup> В.І. Ленін. Твори. Т. 21. С. 35.

<sup>2</sup> В.І. Ленін. Твори. Т. 38. С. 78.

<sup>3</sup> Там само. С. 168.

<sup>4</sup> Там само. С. 261.

першим піддав систематичному дослідженню її принципи і закони, сформулював ряд геніальних думок, що мають фундаментальне значення для її дальшого розвитку.

Таким чином, поняття «марксистська діалектика» не тотожне поняттю «марксистська філософія». Предмет марксистської філософії значно ширший за предмет діалектики як філософської науки. Неправомірним є не лише зведення марксистської філософії до гносеології, а й до логіки. Марксистсько-ленінська філософія є системою світорозуміння, теоретично розробленою формою наукового світогляду, її необхідно досліджувати в цій її цілості.

## АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ МИРОВОЗРЕНЧЕСКИХ ФУНКЦИЙ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА\*

В.И. ШИНКАРУК, В.П. ИВАНОВ (Киев)

[...]

В настоящее время существует целый комплекс причин и обстоятельств, стимулирующих широкий общественный интерес к проблемам мировоззрения и вызывающих необходимость их основательной философско-теоретической разработки. [...] Одной из главных научных предпосылок успешного выполнения этой задачи является специальное исследование мировоззренческих аспектов материалистической диалектики, природы мировоззренческого сознания как такового, сущности философско-мировоззренческого обобщения и синтеза знаний и т. д.

Нельзя сказать, что в советской философской литературе совсем не уделялось внимания разработке этого круга вопросов. Но здесь есть еще малоисследованные проблемы, от решения которых в значительной мере зависит построение целостной мировоззренческой и методологической системы материалистической диалектики. Именно поэтому указанная группа проблем, вытекающая из ленинских предначертаний относительно дальнейшего развития диалектики как метода и мировоззрения, в течение ряда последних лет находится в сфере пристального внимания ученых-обществоведов. [...]

Этот круг вопросов в течение десяти лет был в центре разработок и Института философии АН УССР.

\* Стаття надрукована у журналі «Вопросы философии». 1981, № 2. С. 45-55.



За истекшие годы институтом была подготовлена и издана серия работ, освещающих различные стороны диалектики, мировоззрения и его категорий, отношения философии и мировоззрения и др. Среди них можно назвать «Философско-социологические проблемы научно-технической революции» (1976), «Диалектический и исторический материализм — философская основа коммунистического мировоззрения» (1977), «Человек и мир человека» (1977), «Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий» (1977), «Единство диалектики, логики и теории познания» (1977), «Деятельность и структура философского знания» (1976), «Целеполагание и идеалы» (1977), «Человеческая деятельность — познание — искусство» (1977), «Логико-философский анализ понятийного аппарата науки» (1977), «Работа В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» и актуальные проблемы марксистско-ленинской философии» (1979), «Категории диалектики, их развитие и функции» (1980) и др.

Если резюмировать некоторые итоги проведенных исследований специфики мировоззрения и особенности мировоззренческого сознания, то можно сказать следующее.

Прежде всего были обоснованы и оценены два важных факта, имеющих ключевое значение для выяснения общей связи между философией и мировоззрением. Первый состоит в признании того, что имеются нефилософские типы мировоззрения и мировоззренческие системы, второй заключается в констатации существования внетеоретических уровней мировоззренческого сознания.

Оба факта говорят о том, что ставшее традицией отождествление философии с мировоззрением и структуры философского знания со структурой мировоззренческого сознания является очень сильным упрощением существа дела. Такое упрощение, во-первых, устранило из поля зрения мировоззрение как особую реальность и специальный предмет теоретического анализа наряду с философией, во-вторых, оно заметно упрощает понимание задач мировоззренческого воспитания и формирования мировоззрения человека, которое попросту отождествлялось с изучением философии.

Однако мировоззрение далеко не сводится к одному лишь знанию о мире, тем более знанию теоретическому. Существование в истории донаучных типов мировоззрения, таких, как мифологическое или религиозное, свидетельствует об этом. Мировоззрение представляет собою особую организацию сознания, которая выполняет функцию духовно-практического устройства и переустройства всего миропорядка, определения коренных целей и смысла человеческого существования. Эта целенаправленная организа-

ция сознания достигается не только с помощью выявления его теоретических уровней, но и путем соучастия всех «сущностных сил» человека — чувств, разума, воли, переживаний, способностей, опыта и т. д., а в общественном плане — совокупностью различных форм сознания — политического, правового, нравственного, эстетического и т. д.

На первый взгляд может показаться, что путь к раскрытию природы мировоззрения и вместе с тем к выяснению его категориальной структуры пролегает через анализ узловых категорий и категориальных структур самой философии. Иначе говоря, раскрыть категориальную структуру мировоззрения проще всего, отождествляя ее с категориальной структурой философии. В этом случае основной вопрос философии и такие категории, как мышление и бытие, материя и сознание, природа и дух, должны рассматриваться соответственно как основной вопрос и узловые категории любого мировоззрения.

Однако против такого упрощения есть серьезные возражения. Во-первых, мировоззрение возникает исторически значительно раньше, чем происходят отделение умственного труда от физического и становление на этой основе философии и науки. Возникновение мировоззрения исторически связано по крайней мере с эпохой родового строя (ритуальное захоронение умерших сородичей, тотемизм и др.); ключ к раскрытию категориальных структур этого первобытного мировоззрения дает мифология, которая исторически предшествует философии. Во-вторых, становление философии как формы общественного сознания происходило на основе трансформации мировоззренческих проблем, возникавших в процессе мифологического освоения мира, в собственно философские проблемы, на основе сознательного поиска способов их теоретического разрешения. Философия есть форма теоретического разрешения мировоззренческих проблем, которые сначала возникают вне ее, порождаются самой практикой общественной жизни и развитием этой практики. В-третьих, мировоззрение предшествует философии и в развитии индивидуального сознания: индивид становится способным овладеть философскими мировоззренческими знаниями лишь в определенном возрасте и на определенной теоретической, научно-культурной базе. Но это вовсе не означает, что до изучения философии у индивида не формируется мировоззрение. Оно формируется на почве освоения духовной культуры данного общества и уже через нее определенных философских представлений.

[...]

Тот факт, что связь мировоззрения и философии опосредована другими формами духовной культуры, еще более заметен в прошлые эпохи. В первобытном обществе формирование мировоззрения людей происходит на основе усвоения духовной культуры, пронизанной мифологическими представлениями. Философии тогда вообще еще не существовало. В классовых эксплуататорских обществах, в условиях возникновения и развития философии, связь мировоззрения общества и особенно мировоззрения трудящихся масс с философией опосредовалась преимущественно религией и через нее — всей духовной культурой общества.

Учитывая все это, ключ к выяснению категориальной структуры мировоззрения следует искать не на пути раскрытия соотношения понятий «философия — мировоззрение», а в диалектических связях: «духовная культура — мировоззрение — философия — духовная культура».

Отношение категориальных структур мировоззрения, культуры и философии — особый вопрос, заслуживающий специального и самого основательного рассмотрения. К этой работе коллектив Института философии АН УССР уже приступил, начав с исследования социально-исторических предпосылок становления философских категорий и продолжая это направление изучением соотношения категорий философии и культуры, в частности духовной культуры.

Философский интерес к этой проблеме понятен и очевиден, но в некоторых работах, затрагивающих ее (например, книга А.Я. Гуревича «Категории средневековой культуры» и др.), как правило, не делается специального разграничения категорий культуры и категорий мировоззрения. Такие категории, как «пространство», «время», «мир» и другие, рассматриваются в качестве категорий культуры, а их специфические связи и мировоззренческие функции — как категориальная структура культуры.

Конечно, если брать духовную культуру в целом, во всем том объеме, в котором она охватывается в философских и историко-культурных исследованиях, то категории мировоззрения, несомненно, являются категориями культуры. Точно так же некоторые категории культуры являются категориями мировоззрения. Более того, если речь идет о духовной культуре, то основной категориальной отношением духовной культуры являются категориальные связи мировоззрения. В основе системы категориальных связей духовной культуры лежит категориальная структура присущего ей мировоззрения. В различные исторические эпохи и в разных культурах категориальное строение мировоззрения меняет свою, так

сказать, конфигурацию, выявляя базисный характер одних категорий и производный — других. Понимание категорий как субъектов культуры также эволюционирует во времени.

В силу этого мировоззренческие категории получают различное «представительство» в разных сферах культуры, особенно духовной, и оплодотворяют собою различные формы культурной деятельности и их категориальное строение. Так, история как свод знаний о прошлом есть и явление, и категория культуры. Но в определенном отношении это также мировоззренческая категория, посредством которой осознается причастность индивида к своему народу и к человечеству вообще. Это форма, через которую, например, и категория времени становится способом видения мира. Без истории ее нет.

Следовательно, чтобы установить критерий мировоззренческого подхода к явлениям и категориям культуры, необходимо исследовать мировоззрение прежде всего как форму общественного самосознания человека. Понятно, что мировоззрение — это обобщенные представления о мире, природе и обществе в их единстве, о человеке и его месте в мире, смысле бытия и др. Но эти представления становятся элементами мировоззрения только тогда, когда они интегрируются в форму общественного сознания человека, где узловыми категориями выступают понятия «человек» и «мир», через которые субъект мировоззрения (индивид, социальная группа, класс или социум в целом) осознает свое место и назначение в мире.

Мировоззрение есть форма общественного самосознания и самоопределения человека во всей системе общественной жизнедеятельности. Следовательно, оно отличается универсализмом, его специфика определяется его функцией — решать важнейшие проблемы человеческого бытия в природном и социальном мире. Отсюда ясно, что функциональный центр мировоззрения — не знание как таковое, а самосознание: оно обращено на человека, является его сущностным определением, выражает, так сказать, «мировую линию» его жизнедеятельности, основные императивы его поведения и смысл его бытия.

Вот почему мировоззренческое сознание имеет различные уровни. Таковыми являются мироощущение, мировосприятие, миропонимание, наконец, собственно мировоззрение, которому в наибольшей мере присущ элемент рефлексии и самосознания.

Сущность и необходимость мировоззрения невозможно понять без анализа общественно-исторической и практически-деятельностной сущности человека, а также создаваемого им предметного мира. Такое понимание в самых широких границах и категориаль-

ных определениях дает лишь философия, которая является теоретической формой мировоззрения, поскольку строится как система научного знания и стремится придать научно обоснованный характер ответам на важнейшие мировоззренческие вопросы. Помимо философии, не существует иной научной теории или дисциплины, которая была бы способной связать знания о мире с самознанием, то есть синтезировать их в собственно мировоззренческом обобщении.

Процесс производства общественного самосознания человека как осмысление родового единства всех людей и единого для всех них человеческого способа действия был сложным и противоречивым. Уже в мифологии периода разложения родового строя и формирования классового общества и государства происходит «космизация» понятия «мир» (мир — это космос, вселенная) и «универсализация» вопроса о происхождении человека (переход от выяснения генезиса данного рода к выяснению вопроса о происхождении людей вообще). Уже в первых возникших философских учениях отражено осознание отдельных элементов универсальной природной закономерности, единого происхождения всего сущего, в том числе человека, ставится вопрос о «строении» вселенной, о месте и роли в ней человека; выработываются определенные представления о всемирном равенстве всех людей, о единых моральных нормах их поведения именно как людей («стоицизм», отчасти раннее христианство и др.). Все это — становление элементов общественного самосознания, благодаря которому индивид осваивает мир, исходя из общественно выработанных представлений как об окружающей действительности (обществе и природе в их единстве), так и о человеке, его человеческой сущности, его месте и назначении в мире, о смысле его бытия. Эти представления составляют основное содержание более или менее развитого мировоззрения. Его узловыми категориями являются понятия «мир» и «человек» — мир в его отношении к человеку и человек, самоопределяющийся в мире. В разные исторические эпохи и в соответствующих социальных условиях эти категории наполняются разным социально-классовым содержанием. Возникновение этих категорий и их объективное содержание обусловлены в конечном итоге всей общественной практикой.

Непонимание отмеченного обстоятельства долгое время затрудняло философское осмысление происхождения и своеобразия мировоззренческих категорий. Известно, что Кант, анализируя категорию «мир», пытался доказать, что мир в целом никогда не дан человеку в его опыте и не может быть дан, что это априорная идея. И

в самом деле, понятие «мир в целом» предполагает мир как замкнутый в себе объект, в то время как объективная действительность, природная вселенная не имеет очерченных опытом границ.

Чем же обусловлена эта явная «самозамкнутость» понятия «мир в целом», если известно, что действительный мир безграничен?

Она возможна только благодаря тому, что категориальные структуры мировоззрения типа «мир в целом», «человек» и другие являются понятиями, которые отражают объективную действительность сквозь призму общественных отношений, в них выражена целостность «социума». В староукраинском и старорусском языках категория «мир» этимологически связана с понятием «мир» как община (быть «на миру»). Здесь наблюдается непосредственная связь понятия «мир» с общиной и вопроса о происхождении мира с вопросом о происхождении общины, рода. Можно сказать, что отсюда и «берет начало» понятие о происхождении «мира». По своему содержанию все категории мировоззрения в их связях и отношениях отражают действительность так или иначе сквозь призму социальных отношений и, таким образом, в классовом обществе имеют классовый характер.

[...]

Итак, мировоззрение как форма общественного самосознания человека не тождественно философии и способно возникать и усваиваться как своего рода «духовное резюме» реальной жизнедеятельности индивидов, групп, классов, наций, обществ. Философия же придает мировоззренческому сознанию теоретическую форму, эксплицируя его проблемы, категории и стремясь построить учение о мире в виде доказательной теории. Философия — форма теоретического развития мировоззрения, и научна она настолько, насколько объективно истинным является выражаемое ею мировоззрение. В силу этого и ближайшие послышки мировоззрения и мировоззренческой теории (философии) также отличаются друг от друга как по уровню обобщенности, так и по степени своей практической ориентации. То, что в мировоззрении человека заостряется как насущный вопрос жизни, бытия, подлежащий осознанию и решению, в философии трансформируется в проблему сущности, начала и т. д. Так, связь человека и мира, возможность гармонии и противоречия между ними и т. д., осознаваемые во всех формах мировоззрения, в философии приобрели вид проблемы об отношении сознания и бытия, идеального и материального, сущности и существования человека и пр. Философия мыслит сущностями, тогда как мировоззренческое сознание, встроенное в непосредственный жизненный процесс, чаще всего

выражает свою позицию в терминах, обеспечивающих регулятивную и мотивационную стороны человеческой жизнедеятельности — в понятиях необходимости, долженствования или желания, цели и смысла, убеждения, веры, сомнения и т. д.

Одним словом, мировоззрение есть способ духовно-практического освоения мира, и этим определяется его отношение к материальному и духовному освоению человеком действительности.

Как известно, освоение мира общественным человеком осуществляется в ряде основных форм, среди которых можно выделить материально-практическое — преодоление «внешности», «чуждости» мира с помощью его преобразования в процессе труда; духовно-практическое — преодоление «чуждости» мира, внешних сил, которые господствуют над человеком, в воображении, в сознании, в мышлении и теоретическое — познание природы, закономерностей мира, раскрытие его тайн.

Эти формы представляют собой специфические аспекты человеческого мироотношения, в которых реализуются, развиваются и воспроизводятся определенные «сущностные силы» и способности самого человека. Вместе с тем они суть деятельности, то есть имеют единую для всех деятельно-практическую природу и реализуются во всем конкретном многообразии материального и духовного производства общественной жизни. К.Маркс писал, что «всякая общественная жизнь является по существу *практической*»<sup>1</sup>, так что независимо от разделения этой жизни на теорию и практику она в своей целокупности строится в соответствии с механизмами общественно-исторической практики, являющейся специфически человеческим способом бытия.

Поэтому при исследовании природы мировоззрения и его функций возникла необходимость дать развернутую характеристику мировоззренческого содержания принципа практики, введенного марксизмом в философию.

Прежде всего практическая деятельность была осмыслена как универсальная форма отношения и взаимосвязи человека и мира. Это значит, что любое отношение человека к миру — духовное или материальное, строится по принципу и схеме практического действия, иначе оно вообще не является человеческим. Следовательно, весь окружающий предметный мир в границах «человеческого действия» задан человеку в формах общественно-практической деятельности, и это фундаментальное опосредование лежит в основе человеческой способности к мировоззренческим обобщениям.

Кроме того, практическая деятельность предстает как форма об-

<sup>1</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 42. С. 263.

щественно-исторического целеполагания, как способ планомерно-го преобразования мира в соответствии с человеческими идеалами. Этот аспект раскрывает революционно-созидающую роль практики...

И, наконец, практическая деятельность выступает в определенном отношении как технологическое освоение природной действительности, что позволяет раскрыть мировоззренческое содержание технологии в век научно-технического прогресса. В технологии заключена человеческая программа трансформации вещества природы, использующая естественные закономерности и процессы, но организованные по принципу практики и воплощенные в определенных технических системах.

Именно практическая деятельность во всех ее социально-исторических границах и формах проявления дает подлинный ключ к пониманию специфического содержания категории «мир», процессов мироотношения, миропонимания и миропреобразования. Отсюда становится возможным разобраться также в том, как категориальная связь «человек — мир» конкретизируется в категориальных связях «человек — природа», «человек — общество», «человек — история», «человек — природа — общество — история».

Узловыми категориями мировоззрения как формы общественного самосознания являются «человек» и «мир», но когда оно рассматривается в качестве способа духовно-практического освоения мира, такими категориями являются понятие о мире как существующей действительности (мир предметной практической жизнедеятельности) и понятие о мире бытия за границами этой действительности (за непосредственной жизнедеятельностью). В основе этого освоения мира посредством его удвоения — противопоставления мира наличного бытия миру за его пределами — лежит материально-практическое преобразование мира через целеполагание, создание образов желаемой действительности

Категориальная связь «мир наличного бытия» и «мир вне мира наличного бытия» в разные исторические и социально-культурные эпохи имела неодинаковое содержание. Элементарная форма этого противопоставления — «загробный» мир, мир «после смерти», представления о котором возникли еще в первобытном обществе. Уже первобытный человек удваивал мир на непосредственный, «видимый», и «невидимый», в котором якобы пребывают предки и в который отходят умершие или спящие. Это первобытное удвоение мира касается большей частью судьбы отдельного индивида, но забота о будущем индивида принадлежит социуму, коллективу и обществу. В антропосоциогенезе человечество смогло сформироваться, вырваться из животного состояния, в частности благодаря



тому, что выработало способность заботиться не только о потомстве, но и о человеке вообще как носителе человеческих общественных отношений. Проблема смерти и бессмертия является чрезвычайно важной мировоззренческой проблемой, которая пронизывает всю историю духовной культуры человечества.

Другим «срезом» противопоставления мира наличного бытия и мира за его пределами является противопоставление их как разных социальных и социально-исторических миров, настоящего, прошлого и будущего, которые поляризуются категориями добра и зла, правды и лжи, истины и заблуждения. Скажем, согласно античной мифологии, «золотой век», то есть мир счастливого человеческого бытия, находится в прошлом, в настоящем же существует жестокий «железный век». Религиозное мировоззрение трансформирует и дополняет первобытные представления о «загробной жизни» в идеи о мире «вечного блаженства», «аде» и «рае», «воскресении», «царстве божем на Земле» и т. д., то есть в эсхатологической форме вырабатывает представление о грядущем мире правды, добра и справедливости. Эти религиозные представления — продукт отчужденного сознания, отражающего социальное угнетение человека в его реальной общественной жизни.

[...]

Научное мировоззрение в противовес религиозному исходит из достижений науки, оно опирается на научное познание и практическое использование законов, которые управляют движением человечества в будущее. [...]

Следует отметить, что категориальная связь мира наличного бытия и мира грядущего опирается в мировоззрении на восприятие и переживание воображаемого как действительного, будущего как настоящего, возможного как действительного. В мировоззрении мир будущего (а в широком понимании — мир — за этим настоящим) воспринимается и переживается как непосредственная реальность. В этом состоит особенность мировоззрения.

Переживаемое есть столь же неотъемлемый компонент жизни человека, как и свершающееся, реально происходящее с ним. Более того, способность жить за пределами происходящего является по своим истокам исключительно социальной способностью и обеспечивает индивидам возможность социализированного поведения и действия. Она расширяет границы сущего мира, включая в него все существенное для человека, даже если оно только возможное и желаемое. Психической формой такой «упреждающей» реализации возможного являются чувства (не эмоции, а именно чувства) — те, которые К.Маркс назвал духовными и о предмете

которых он поставил вопрос еще в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Здесь уместно заметить, что если предмет человеческих ощущений, восприятий и представлений давнее и широко исследуется в психологии и теории познания, то предмет духовных чувств еще требует выяснения. Одно можно сказать определенно: предмет человеческих чувств так или иначе представляет собой единство идеального и реального: чувства сплавляют идеальное и реальное в мировоззрении, позволяют переживать идеальное как реальное, материальное как духовное. Больше того, особенность человеческих чувств и их чрезвычайно важная роль в мировоззрении состоят в том, что ради их удовлетворения человек готов идти даже на самоотречение. Предметы духовных чувств являются смысложизненными предметами.

В мировоззрении как духовно-практическом освоении мира реализуются общественно выработанные понятия о добре, правде, справедливости, счастье, иначе говоря, идеи истины, добра и красоты. И не просто идеи, а идеалы. Мир будущего именно и формируется теми идеями, которые, превращаясь в предмет человеческих чувств, становятся идеалами.

Идеал является своеобразным «сплавом» знания о мире и переживания этого мира, знания о сущем и видения перспектив его развития, переживания мира как должного. Он служит важным мировоззренческим ориентиром во всей жизнедеятельности личности, духовное развитие которой не сводится лишь к накоплению знаний о мире. В.И. Ленин особенно подчеркивал необходимость учета мировоззренческого потенциала знаний, который реализуется в процессе превращения знаний в убеждения. Более того, в основе самого интеллектуального развития личности лежит овладение мировоззренческими принципами, которые целенаправляют мышление на достижение истины.

Сплав чувств и интеллекта в мировоззренческом сознании придает ему особую органическую целостность, слитность с внутренним миром и характером личности, с ее «я», и тем самым сообщает ему действенность, активность, волевою целеустремленность и признаки самосознательной ориентации в мире. Эта сторона мировоззрения в равной мере имеет важнейшее значение и для практической, и для теоретико-познавательной деятельности человека.

Природа и функции мировоззренческого сознания весьма ярко выражаются в том, каким образом оно обобщает и синтезирует человеческие знания и представления о действительности. Анализ этой стороны мировоззрения представляет собой особую исследовательскую задачу. Он чрезвычайно важен для понимания его спе-

цифики и для выделения мировоззренческой компоненты в любой форме общественного сознания — научной, нравственной, эстетической и т. д. Кроме того, важно понять, что мировоззренческое обобщение несет в себе как раз те самые специфические черты синтеза знаний, которые характерны прежде всего для философии.

Ведь не секрет, что обобщающая сила философской рефлексии, которая является мировоззренческой по существу, до сих пор вызывает известный скептицизм своей якобы ненаучностью, отсутствием полноты обоснования. Причина такого скептицизма кроется в непонимании истинного базиса мировоззренческих обобщений, ибо этот базис не сводится к эмпирической верификации.

Отсюда нередко возникает формальная трактовка философских обобщений как сводки общих сведений, почерпнутых из разных областей знания, в результате чего такое понимание неизбежно приводит к тому, что каждая особенная сфера действительности оказывается областью только применения, а не разработки фундаментальных философских понятий.

В действительности философско-мировоззренческое обобщение с самого начала отличается тем, что не является безотносительным к своему субъекту, а, напротив, в явной или скрытой форме постулирует его позицию в отношении к явлениям мира.

Мировоззрение всегда в наиболее концентрированной форме выражает общую (социальную) сущность субъекта (личности, группы, класса, общества), которому принадлежит. Вместе с тем следует иметь в виду, что оно есть сознание, имеющее целью выразить не «личное мнение» или групповое пристрастие, а взгляд и систему взглядов, непременно претендующую на правоту, истинность, объективность, следовательно, на обязательность для всех и в этом смысле общечеловечность. Если, с одной стороны, нет «ничейного» мировоззрения, — поскольку за ним всегда стоит «чья-то» точка зрения, то, с другой, внутренняя интенция этой точки зрения состоит в том, чтобы овладеть умами всех без исключения. Формально-логическая природа любого мировоззрения такова, что оно декларирует свое кредо от имени всеобщей природы и сущности человека. Эта позиция абсолютной и императивной всеобщности проявляется в свойственном мировоззренческой рефлексии способе обобщения как обыденных представлений, так и научных миропорядка, в абсолютных границах их бытия, сущности и человеческого смысла. Вот почему мировоззрение проявляет особый интерес к «первоначалам», «пределам», «границам бытия» и сущ-

ностным определениям явлений, ибо только в подобном масштабе обобщения, в котором участвует опыт всей общественно-исторической практики, становится возможным резюмировать суть социального бытия явлений мира и апробировать параметры осмысленного, человечески разумного их освоения.

Надо ли говорить, насколько важно представлять своеобразную процедуру мировоззренческого осознания в современных условиях, когда множество продуктов и последствий научно-технического творчества и прогресса требуют оценки с точки зрения гуманистичности, разумности и осознания их смысла в рамках исторической перспективы.

Мировоззренческое обобщение носит принципиальный характер не только в обычном понимании принципиальности, но и прежде всего в том теоретическом смысле, что оно есть мышление с помощью принципов и постулатов — особых логических форм универсализации представлений о мире. Принципы стоят выше аксиом, в которых формулируются логические предпосылки конкретных научных теорий; они тем более не сходны с гипотетическими предположениями и тезисами, рассчитанными на последующее доказательство их истинности. Их нельзя доказать или опровергнуть экспериментальным путем, и эта их недоказуемость разовым познавательным усилием стала причиной имеющегося еще снобистского отношения к принципам, как произвольным догмам.

Вся суть, однако, состоит в том, что принципы выражают не эмпирический закон конкретного познаваемого явления, а закон мироотношения, каким оно сложилось в результате соединения законов природы с законами общественной практики. Следовательно, в основании мировоззренческих принципов заложен весь опыт человеческой практики, которая в отличие от лабораторных экспериментов не завершается в каком-то окончательном и неподвижном результате. В разные эпохи эта практика вычленяет и отшлифовывает наиболее устойчивые, общезначимые и рациональные схемы мироотношения, придает им характер всеобщих ориентиров сознания или императивов поведения — одним словом, делает их мировоззренческими принципами.

Формируясь в разнообразных сферах материальной и духовной жизнедеятельности общества, принципы представляют собой такой итог, вывод, резюме накопленного опыта познания и практики, который становится исходным пунктом и направляет последующую деятельность.

[...]

Однако принципы не всегда бывают и могут быть четко теорети-

чески сформулированы теми, кто их, по существу, исповедует и практически придерживается. Такое положение чаще возникает во внетеоретических сферах деятельности, особенно в массовых общественных движениях, революционных процессах и т. д. Здесь принципы зачастую фигурируют еще под видом непосредственных общественных интересов определенных классов или социальных групп. [...]

Мировоззренческие принципы имеют еще одну важную черту, которая делает их незаменимым инструментом воспитания и формирования духовного мира человека и личности. Они неразрывно соединяют в себе знание с убеждением; они постулируют идею как несомненную жизненную установку. Точно так же сомнение есть симптом ломки мировоззрения личности или кризиса тех или иных мировоззренческих систем в области философии.

Мировоззрение пронизано идеями порядка, разумности, осмысленности, соотнесенных с человеком как субъектом своего жизненного процесса, следовательно, противостоит идеям деструктивности, хаоса и дурной бесконечности, лишенной смысловых ограничений. Отсюда проистекает антиномичность мировоззренческого сознания, которая всегда приводит к необходимости выбора между исключающими возможностями. Оно чревато альтернативами выбора, которые венчают собой познание противоречий действительности и запечатлеваются в основных мировоззренческих категориях. Мировоззрение тем самым управляет диалектикой человеческих свершений, выбором магистральных линий поведения и действия во всех областях жизни.

[...]

### ФИЛОСОФИЯ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ\*

[...]  
Мировоззрение является одной из общественно выработанных форм отражения действительности в сознании человека. Его отличительная особенность состоит в том, что оно отражает действительность в ее целостности — как природно-общественный мир — сквозь призму общественных отношений, жизненных интересов. Мировоззрение является неотъемлемым атрибутом человеческого сознания. В нем непосредственно выражена общественная природа человека и творческий характер его сознания.

\* Вступ до кн.: Человек и мир человека. К., 1977. С. 3-6.

Характеризуя отличия человека от животных, К.Маркс отмечал, в частности, такую особенность человека, как его способность отличать себя в своей жизнедеятельности. «Животное,— писал он,— непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания» [т. 42, с. 93]\*. Что значит отличать себя от своей жизнедеятельности и делать последнюю предметом своей воли и сознания? Это означает, прежде всего, удвоение жизни на жизнь в сознании, в своем духовном мире и жизни в реальных свершениях жизни, какой она выступает в каждый данный момент настоящего, ибо только настоящее — это реальное время предметного действия. В каждый данный момент времени мы несем с собой свое прошлое и свое будущее (проекции своего бытия в будущее), отделяя себя от своих ежеминутных дел как в пространстве, так и во времени, подчиняя их, эти дела, своим жизненным целям, которые всегда спроецированы в будущее.

Если жизнь в ее реальных свершениях, в делах и заботах является жизнью непосредственного действия, то жизнь в сознании охватывает прошлое, настоящее и будущее в единое целое, где прошлое не остается «позади», а «идет» с нами, и где будущее не скрыто, а «видится», проецируется, переживается. Сознание — это и есть связь времен в актах нашей жизнедеятельности. «Прийти» в сознание означает установить связь времен своего бытия.

Важнейшей особенностью человека является его способность переживать воображаемое как действительное, прошлое и будущее — как настоящее. Все то, что уходит в прошлое, в нашей жизни не исчезает, а входит в наше сознание, воспроизводится памятью и воображением, переживается много раз, иногда с еще большей силой, чем в момент реального события. Конечно, не все, что случается в нашей жизни, не все времена нашего бытия и наших бывших «там» и «здесь» входят в нашу «внутреннюю» жизнь, в сферу наших переживаний прошлого. В сферу наших переживаний, и следовательно, в нашу «внутреннюю» жизнь входит только «наполненное» время, время жизненных дел и событий. Они-то и связывают разные времена нашей жизни в живую нить времени этой жизни.

Однако человеческое сознание — не фильмоскоп, фотографиче-

\* Ссылки на произведения К.Маркса, Ф.Энгельса, В.И. Ленина, включенные в собрания их сочинений (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е; Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е), даются непосредственно в тексте с указанием тома и страниц.

ски воспроизводящий события прошлой жизни в их хронологической временной последовательности. Оно имеет творческий характер, опирается на продуктивную силу воображения, которое производит картины прошлого в их связи с жизненной ситуацией в настоящем и ориентировано на возможные события в будущем. В сознании наше прошлое предстает перед нами с вершины (или «оврага») достигнутого настоящего, в свете всего жизненного опыта — и своего личного и освоенного общественного. Оно включает в себя картины и того, что было, и того, что могло быть, но, «к счастью» или «к несчастью», не свершилось, и того, что свершилось, но не должно было быть, не хотелось, чтобы оно было. Мир нашего прошлого — это не только мир свершенного, но и мир утерянных возможностей, мир того, что могло бы быть, который мы каждый раз перестраиваем по-новому, но, увы, только в своем воображении.

Реально влиять на ход событий в объективном мире личной и общественной жизни люди могут только в настоящем и будущем.

Будущее в связи времен человеческой жизни является не просто тем, что будет по истечении какого-то времени. Это будущее каждый человек несет в своем настоящем, в частности, как ежесекундно совершаемую проекцию своего бытия в будущее. Без этой проекции, без вынесения себя в будущее, в представимый и предстоящий ход событий, нет сознания.

Если мир прошлого — это мир свершенного и того, что могло быть, то мир будущего — это мир возможного, желаемого и ожидаемого. Здесь «все еще может быть». И полет человеческой фантазии над безбрежным морем абстрактных и реальных возможностей создает широчайший диапазон ожиданий, надежд, мечтаний.

Однако в своей практической жизни, в этом ежесекундном настоящем, человек вынужден выходить из мира абстрактных ожиданий и воображаемых реальностей в мир действительных реальностей, материальных условий своей жизнедеятельности, социальных обязанностей, сложившихся обстоятельств и т. д. Здесь проекция своего бытия в будущее выступает уже как вынесение себя, своих реальных способностей и своих желаемых дел, а с ними и ожиданий, в возможный ход событий в связи со сложившимися в данное время обстоятельствами личной и общественной жизни. И тем не менее, это все же мир возможного. Он может стать миром *потерянных возможностей*, а может стать и миром осуществленной *мечты*, реализованных ожиданий. Поэтому жизнь полна заботами о будущем. И человек не столько живет настоящим, сколько переживает свое будущее.

Неизвестное будущее — это полет в неизведанное, оно наполняет человека тревогой и поиском реального стечения возможных обстоятельств, заставляет его «работать» на будущее, жить им.

Таким образом, отделение себя от своей жизнедеятельности во всех трех временных измерениях человеческого бытия — прошлом, настоящем и будущем — характеризуется творческой деятельностью сознания. И это является ярким примером того, что сознание «не только отражает объективный мир, но и творит его» [Ленин, т. 29, с. 194]. Без творчества нет человека как сознательного существа.

Но при всем этом следует подчеркнуть, что само человеческое сознание является продуктом человеческого способа жизнедеятельности, общественно формируемого труда. Творческий характер человеческого сознания определяется творческим характером человеческой жизнедеятельности, а последняя всегда выступала как общественная жизнедеятельность, как *жизнедеятельность общества*. Отдельный индивид обретает свой способ жизнедеятельности в обществе и через общество. Равным образом и его сознание формируется общественно через усвоение культуры данного общества, языка, жизненных целей, норм поведения, определенных идеалов и умонастроений, всего, что составляет духовную жизнь этого общества. И опять-таки в соответствии с общественно данным ему способом его жизнедеятельности, с его социальным, а в классовом обществе — классовым положением.

Основа жизнедеятельности отдельного индивида, его труд, далеко не всегда бывают творческими, но жизнедеятельность человеческого общества с самого начала формировалась как созидательная. Творческий характер человеческого сознания определяется его становлением как общественного сознания, как продукта общественной созидательной деятельности по переустройству природных условий жизни. И этот общественно выработанный творческий характер человеческого сознания усваивается индивидами в процессе их социализации независимо от творческого или нетворческого характера их собственной индивидуальной жизнедеятельности, от их способностей и дарований. Больше того, творческий характер сознания является необходимой предпосылкой формирования творческих способностей и дарований как в фило-, так и в онтогенезе.

То обстоятельство, что человеческое сознание дается индивидам общественно, является важнейшим фактором, определяющим его относительную независимость от детерминант индивидуальной жизнедеятельности. На этом основывается его способность «высшаться» над индивидуальной жизнью, «противостоять» жизнен-



ным условиям индивидуального бытия, жить «жизнью рода», а при определении жизненных целей исходить не только и не столько из сущего, сколько из должного.

Во всей своей творческой деятельности человеческое сознание всегда имело и имеет социально-практическую направленность. Как бы далеко оно не отходило от действительности, его функция состоит в том, чтобы служить целям практического преобразования этой действительности. Но действительность далеко не столь податлива, как те духовные образования, с которыми имеет дело сознание. В сфере сознания можно создавать и создаются образы и возможного и невозможного, в сфере же действительности можно создавать только возможное. Здесь творческая деятельность опосредуется реальными условиями и наличными средствами открытия возможного и осуществления (построения, воссоздания) его как действительного. *Объективный мир творческой деятельности человека* — это мир реальных возможностей, скрытых в условиях человеческой жизнедеятельности и определяемых объективными закономерностями этого мира. Существо творчества как предметной деятельности и состоит в открытии этих возможностей и в «доделывании» того, что не сделала или чего не в состоянии сделать сама природа, но в «доделывании» его в соответствии с «мерками» человека, с его потребностями и жизненными целями. Это относится и к социальному творчеству, где для созидания нового необходимо также наличие возможностей для его реально-го осуществления.

Следовательно, для того чтобы *творить*, сознание должно *отражать* мир, а чтобы творить реально осуществимое, оно должно отражать мир в его закономерных связях и отношениях, ибо только таким образом можно открывать скрытые в нем возможности и определять условия их осуществления<sup>1</sup>.

Познание и свобода — две необходимые, взаимоопосредованные предпосылки творческого процесса. Они находятся здесь в диалектическом единстве. Поскольку познание является творчеством, оно предполагает свободу, поскольку свобода ограничивается выбором осуществимых возможностей, она предполагает познание возможного и невозможного. Диапазон реальной свободы в практическом действии определяется познанием. Свобода не только подчинения этой необходимости жизненным целям человека. По-

<sup>1</sup> Познание объективных законов является тоже творчеством, но не в смысле творчества этих законов, а в смысле творчества способов и средств их открытия и адекватной формулировки на языке науки.

сколькo творческий процесс связан с поиском возможного, то его объектом выступает не только необходимость, но и случайность. И это существенно. В практической деятельности человека использование случайностей, случайного совпадения или несовпадения событий, случайного стечения обстоятельств и т. д. играет немаловажную роль. В силу этого человеческое сознание при построении образов возможного, в особенности в параметре будущего, ориентировано и на случайное стечение обстоятельств, вообще на разного рода случайности. Ведь в мире случайностей несравненно больше возможностей (и благоприятных и неблагоприятных), чем в мире необходимости.

Но случайная возможность является только предположительной возможностью. Достоверному предвидению она не поддается. Это обстоятельство, а также то, что на протяжении тысячелетий общественные условия человеческой жизни складывались стихийно и объективная необходимость пробивала себе дорогу через массу непредвиденных случайностей, все это приводило к ориентации сознания не только на достоверные знания, но и на *предположения*.

Роль предположения в различных сферах творчества различна. В специализированном научном познании оно выполняет функцию гипотезы, которая подвергается экспериментальной и теоретической проверке. В практической жизнедеятельности его роль иная. Здесь экспериментальная и теоретическая проверка того или иного предположения, выдвигаемого для принятия решений, в большинстве случаев просто неосуществима. Здесь, как правило, «сначала дело», а потом достоверное знание. Последнее приходит уже после свершения действия, так сказать «задним числом». Случается, что предположение, на основе которого принималось решение, оказывается ошибочным. Тогда нам приходится «расплачиваться» за свою ошибку отнюдь не теоретически, а житейски. К предположениям практической жизни мы относимся не как к гипотезам, а как к принятым на веру знаниям. Объективно предположение — это вероятностное знание, оно превращается в достоверное знание после совершения действия. Но чтобы совершить это действие, нам необходимо хотя бы на миг *поверить в истинность предположения*, в его *достоверность*. Ибо решения принимаются жизненные.

В творческих актах сознания *вера* играет существенную роль. Речь здесь идет не о религиозной вере, а о вере как необходимом свойстве человеческого сознания вообще. Религиозная вера — только одно из проявлений этого свойства. Как уже отмечалось, особенностью человеческого сознания является то, что оно спо-

собно воображаемое переживать как действительное, прошлое и будущее — как настоящее. Вера и есть психологическая установка на восприятие воображаемой реальности как действительной. В этом плане религия есть не просто фантастическое отражение в сознании человека тех внешних сил природы и общественной жизни, которые господствуют над ним, но и восприятие фантастических образов этих сил как реальной действительности. Но воображаемая реальность не обязательно фантастическая, иллюзорная. Она может быть и истинной, но практически еще не проверенной.

Практика как основа познания и критерий истины включает и тот момент, что «вначале было дело, а потом знание». Но поскольку человеческое действие имеет целенаправленный характер, то оно предполагает построение образа будущих действий и их результата в сознании. Истинность и осуществимость этих образов, их реальность принимаются на веру. Вера противоположна не знанию вообще, а достоверному знанию. Где знание достоверно, там вера не нужна, ей «нечего там делать». Иногда представляют, что вера превращает знания в догмы и что, следовательно, в науке она не только не нужна, но и вредна. Это заблуждение. Когда ученый выдвигает какую-то новую идею, которая не укладывается в устоявшиеся научные представления и которую нельзя сразу экспериментально подтвердить, он, чтобы воплотить в ее обоснование и утверждение всю свою практическую энергию, должен поверить в ее истинность. Здесь вера является психологической установкой на восприятие вероятно истинного знания, как достоверно истинного. Несомненно, ученый должен критически подходить к своим научным идеям. Но эта критичность имеет свои границы. Она должна совмещаться со способностью поверить в истинность добытого результата, с тем чтобы вложить в его обоснование свой труд, а иногда и всю жизнь. Без этого нет одержимости, которая играет в науке весьма важную роль.

Свойство человеческого сознания воспринимать и переживать воображаемое как действительное, прошлое и будущее как настоящее и лежит в основе раздвоения человеческой жизни на духовную и материальную, жизнь в «мире идей» и жизнь в «мире вещей».

Из этого раздвоения и вытекают вопросы, которые традиционны считаются мировоззренческими и характеризуют способы отношения человеческого сознания к внешнему миру, мыслимого и воображаемого к действительному.

Генетически мировоззрение связано с *практическим* выделением человека из природы. Это выделение осуществлялось общест-

венно, через трудовую деятельность первобытных человеческих коллективов по освоению окружающей их природы. Производственные связи формировались внутри этих коллективов на основе кровнородственных связей, объединяющих первобытных людей в относительно замкнутые «социумы», которые вели борьбу за существование и с природой и часто друг с другом. Отдельный индивид в то время не отделял себя от рода. Его самосознанием было самосознание рода, одной из первых форм которого был тотемизм. Для этого индивида мир замыкался миром его рода или племени и освоенной ими природой. При том так, что эта освоенная природа воспринималась как часть того же рода или племени (отражалась сквозь призму родоплеменных отношений). Отсюда и этимология русского слова мир: «мир» — это «община», «весь мир» — «вся община», «всем миром» — «всей общиной». Формировавшиеся представления об этом мире в их совокупности и были первой формой мировоззрения. По своей сущности оно было родовым самосознанием человека — осознанием родом (племенем) себя как субъекта коллективной деятельности в освоенной им природной среде и вместе с тем осознание последней как «мира» его жизни и деятельности, связанного с ним тоже кровнородственными связями. Таким образом, в мировоззрении уже с самого начала объективный мир отражался в его *отношении к человеку*, отражался сквозь призму общественных отношений, жизненных целей и интересов человека.

С возникновением классового общества мировоззрение сразу же приобретает классовый характер. Взгляды на мир, миропонимание начинают отражать объективную действительность сквозь призму жизненных интересов и целей определенных классов и социальных групп. Классовая борьба в обществе, отражаясь в общественном сознании, выступает как борьба различных мировоззренческих идей, взглядов, концепций.

Но каким бы узоклассовым не было мировоззрение, оно всегда претендует на выражение общечеловеческой позиции. Мировоззрение класса — есть самосознание этого класса, выраженное в форме общественного самосознания человека. Его функцией является самоопределение в мире в соответствии с социально выработанным пониманием этого мира и своего места и участи в нем.

Обычно при определении мировоззрения внимание акцентируется на его содержании. Так, в «Философской энциклопедии» дается следующее его определение: мировоззрение — это «обобщенная система взглядов человека на мир в целом, на место отдельных явлений в мире и на свое собственное место в нем, понима-

ние и эмоциональная оценка человеком смысла его деятельности и судеб человечества, совокупность научных, философских, политических, правовых, нравственных религиозных, эстетических убеждений и идеалов...»<sup>1</sup>. Все, что здесь перечислено, несомненно относится к мировоззренческим проблемам и входит в состав того или иного мировоззрения. Но именно — того или иного. Ведь не всякое мировоззрение содержит в себе как необходимый компонент религиозные убеждения, равным образом — не каждое из мировоззрений включает философские знания. Это относится и к политическим взглядам, которые появились только в классовом обществе. Определение: «совокупность научных, философских, политических, правовых, нравственных, религиозных, эстетических убеждений и идеалов людей» относится не к мировоззрению, а к исторически определенной совокупности мировоззрений.

Для того, чтобы выделить необходимые компоненты любого и каждого мировоззрения, очевидно, следует раскрыть его специфику как особой формы сознания. Эта специфика, на наш взгляд, выражается в двух его функциях: во-первых, в том, что оно является *формой общественного самосознания* человека, и во-вторых, в том, что оно является *способом практически-духовного освоения мира*.

Остановимся на этих моментах. Как известно, высшей формой сознания человеческого индивида является его самосознание. Последнее и в общественно-историческом и в индивидуальном плане возникает только на определенной ступени развития и предполагает выражение сущности человека в совокупности общественных отношений. Индивид достигает самосознания, становясь в многообразные отношения с другими людьми. По этому поводу К.Маркс писал: «Так как он (человеческий индивид) родится без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я есмь я», то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек» [т. 23, с. 62]. Однако чтобы один человек «во всей его телесности» стал для другого человека «формой проявления рода «человек», необходимо, чтобы общественные отношения и общественная практика стали объединять людей не по их кровнородственным признакам, а по их общественной сущности, именно как людей, сознающих свое человеческое единство в отличие от всего животного и вообще природного мира. Поэтому необходимой предпосылкой возникнове-

<sup>1</sup> Философская энциклопедия. Т. 3. М., 1964. С. 454.

ния индивидуального самосознания является формирование общественного самосознания.

Как уже отмечалось, первоначально это общественное самосознание выступает как родовое. Человеческий индивид сознает себя здесь не человеком вообще, а одним из рода «кенгуру» или, скажем, «черепахи». И он действует в соответствии с этим родовым самосознанием. Развитой формы общественное самосознание человека достигает тогда, когда человек выделяет себя из природы не только практически, но и «теоретически», когда он осознает отличие своего, человеческого способа действия от способа действий всех иных живых существ и природы как таковой. Возникновение этой формы общественного самосознания происходило на основе разложения родоплеменных отношений, формирования более широких исторических общностей — народностей, установления между ними систематических торговых, культурных и прочих связей, возникновения государств и их конгломератов, замены неписанных родовых обычаев и установлений правовыми нормами и законодательством.

Процесс выработки общественного самосознания человека как осознания родового единства всех людей и единого для всех их человеческого способа действия является исторически весьма длительным и противоречивым. Первоначально он осуществлялся в форме мифологических, религиозных, а затем философских представлений. Уже в мифологии периода разложения родового строя и формирования классового общества и государства происходит «космизация» понятия «мир» (мир — это космос, вселенная) и «универсализация» вопроса о происхождении человека (из вопроса о происхождении того или иного рода он перерастает в вопрос о происхождении человека, людей вообще). В первых философских учениях происходит осознание универсальной естественной закономерности, единого происхождения всего сущего, в том числе и человека, ставится вопрос об «устройстве» вселенной и о месте и предназначении в ней человека. Вырабатываются представления о вселенском равенстве всех людей, о единой нравственной норме их поведения именно как людей (стоицизм, отчасти раннее христианство и т. п.). Все это — складывающиеся элементы общественного самосознания человека. В нем и через него индивид строит свое отношение к миру (к обществу и природе), исходя из общественно выработанных представлений как о самом мире (обществе и природе в их единстве), так и о человеке, о его человеческой сущности, о его месте и предназначении в мире, о смысле его бытия и т. п. Эти представления и образуют основное содержание

жание более или менее развитого мировоззрения. Его узловыми категориями являются понятия «мир» и «человек» — мир в его отношении к человеку и человек, самоопределяющийся в мире. В различные исторические эпохи и в различных социальных условиях эти категории наполняются разным содержанием и тем самым обуславливают различную социальную (и классовую) ориентацию индивидов в общественной и личной жизни.

Своеобразие мировоззрения как формы общественного самосознания человека состоит в том, что, усваиваясь индивидами и проходя через их жизненные цели и интересы, оно выступает как средство определения их собственной «позиции» в отношении ко всем жизненно важным явлениям и событиям в мире. Причем «позиции» не только теоретической, но и практической — как «определитель» способа участия в этих событиях. На основе мировоззрения формируются мировоззренческие установки на ту или иную оценку происходящих в мире событий, на выбор тех или иных целей и средств своей жизнедеятельности. В той мере, в какой индивид сознательно строит свою жизнь, руководствуясь своим пониманием желаемого и должного, он строит ее на основе своего мировоззрения. Последнее определяет *горизонт* его «видения» мира и, следовательно, горизонт, отделяющий возможное от невозможного в нем, осуществимое от неосуществимого. Мир «открывается» человеку через его мировоззрение, и то, каким он ему открывается», зависит от этого мировоззрения, от степени его развитости и цельности.

В этом плане мировоззрение является способом «освоения» мира. И не только в том значении, что оно дает знание мира, его понимание и горизонт его видения, но и в том, что в мировоззрении мир предстает в его опосредованности практической и духовной деятельностью человека, в его *преобразованном* виде. Мировоззрение — это не просто миропонимание, но и орудие, а вместе с тем и результат миропреобразования.

Формируясь на основе материальной преобразующей деятельности человеческого общества, мировоззрение реализует потребности и цели этой деятельности духовно, выступая как способ «практически-духовного» освоения мира, означает создание образов не только мира, чуждого человеку, но и мира свободной реализации его жизненных целей, надежд и чаяний, а также способов достижения этого «состояния» мира. «Практически-духовное» освоение мира как бы «продолжает», дополняет (а иногда и компенсирует) его «практически-материальное» освоение.

Однако потребности материальной преобразующей де

ти человека отражаются в мировоззрении не прямо, а через систему исторически данных общественных отношений, которые придают этим потребностям конкретно-историческое социальное (а в классовом обществе — классовое) содержание. Поэтому «практически-духовное» освоение мира в мировоззрении «продолжает» (дополняет или компенсирует) его материально-практическое освоение в соответствии с социальными интересами общества, его классов, социальных групп.

В условиях развитого родового строя, а затем при переходе к классовому обществу, таким «практически-духовным» освоением мира была мифология. «Всякая мифология,— писал К.Маркс,— преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает, следовательно, вместе с наступлением действительного господства над этими силами природы» [т. 12, с. 737]. В мифологии борьба человека с внешними силами природы изображается как титаническая борьба, в которой сам человек часто выступает как могущественный титан, утверждающий свое господство в мире. Он если не бог, то полубог, дерзающий вступить в единоборство и с самими богами. Этим мифология отличается от более позднего религиозного сознания, которое, отразив господство над человеком уже не природных, а социальных сил, его социальное порабощение, низводит человека до положения «червя земного», уповающего на свое спасение от «земной юдоли» в потустороннем мире, в своей жизни всецело зависящего от воли бога-спасителя.

В развитом религиозном сознании, возникновение которого относится к эпохе формирования современных мировых религий, «духовно-практическое» освоение мира осуществляется через его удвоение на естественный и сверхъестественный, «земной» и «небесный», посюсторонний и потусторонний, причем так, что мир реально практической жизнедеятельности ограничен и подчинен внешним (потусторонним) сверхъестественным силам, которые «преодолеваются» не через борьбу, а через подчинение и умиление (поклонение, молитвы, жертвования и т. п.). Это такое «освоение», в котором господствующие над человеком в его практической жизни социальные силы его отчуждения и порабощения превращаются в «благие силы», которые он должен «любить» и поклоняться, дабы заслужить от них милость «райской» жизни в потустороннем мире или «царства божия» на земле. Поэтому религиозное мировоззрение К.Маркс определял как «превратное мировоззрение». Раскрывая социальную сущность религии и ее социальную функцию, он писал: «Религия есть самосо-



знание и самочувствие человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но человек — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество порождает религию, превратное мировоззрение, ибо сами они — превратный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d'honneur, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания» [т. 1, с. 414].

Религиозное мировоззрение и родственные ему различные формы философского идеализма, поскольку они направляют творческую деятельность сознания всецело в сферу иллюзий, нереальных, фантастических возможностей, сужает до предела диапазон творческого поиска реально осуществимого, открываемого и созидаемого в самом материальном, предметном мире. Поэтому религия является «превратным мировоззрением» и в том отношении, что она не в состоянии мировоззренчески обеспечить творческую деятельность человека по практическому преобразованию мира. Вместо того, чтобы расширить горизонт видения реального мира как мира практически осуществимых возможностей, она направлена на сужение этого горизонта, на подмену реального мира миром иллюзий и заблуждений. Религиозная вера как слепая вера в сверхъестественное выступает как антипод творческой познавательной деятельности, научного познания вообще. Но поскольку в своей практической деятельности человек не может достигать успеха, руководствуясь превратным мировоззрением, то наряду и вопреки его религиозному сознанию у него практически вырабатывался реалистический взгляд на мир, который и выполнял функцию мировоззрения, противоречиво сочетаясь с религиозными представлениями и часто трансформируя их в своеобразные формы деизма, пантеизма и т. п.

[...]

Научное мировоззрение опирается на знание объективных законов развития мира, а также тех социальных сил, которые призваны и способны осуществить его преобразование в интересах всех трудящихся, всего человечества. [...]

Благодаря своему теоретическому характеру философия существенно отличается от стихийно сложившихся форм массового мировоззрения и мировосприятия. В отличие от мировоззрения, возникающего из практического отношения к миру, являющегося способом его «практически-духовного» освоения, философия и

наука возникают из *познавательного* отношения, когда оно исторически выделялось в относительно самостоятельную сферу деятельности человека.

Поскольку философия всегда ставила перед собой задачу дать истинное, соответствующее действительности знание, она не отличалась от науки и в этом отношении выступала как ее своеобразная отрасль. В свою очередь, и наука в определенных своих частях первоначально развивалась как отрасль философии, выходила из ее «лона». Однако путь философии к выработке объективно истинного знания был значительно сложнее, противоречивее и в общем длительнее, чем путь науки. Причина этого кроется в особенностях философского познания, которые определяются особенностями его объекта.

Своеобразие объекта философского познания состоит в том, что он представляет собой единство сознания (мышления) в его отношении к объективному миру и объективного мира в его отношении к сознанию (мышлению). Эти отношения складывались в процессе общественно-исторической практики, которая формировала человеческое мышление, выделяя всеобщие и необходимые связи в объективном мире и превращая их в формы мышления (категории). Естественно поэтому, что философское познание выступает как познание универсально-всеобщего, как постижение мира в его универсально-всеобщих формах, что в конечном итоге в процессе исторического развития превратило философию в науку о всеобщих законах движения и развития мира и его познания.

Изучая отношения сознания к объективному миру, мышления к бытию, философия превращает в свой предмет всю ту проблематику, которая возникает на основе развития мировоззрения как формы общественного самосознания человека и способа «практически-духовного» освоения мира. Это не означает, конечно, что философия решает только то, что поставляет ей обыденное мировоззренческое сознание, складывающееся вне ее на основе непосредственной практики общественной жизни. Как форма теоретического развития мировоззренческих знаний философия способна и призвана обгонять и опережать познавательную деятельность обыденного мировоззренческого сознания, теоретически ставить мировоззренческие проблемы, которые отражают исторические сдвиги в общественной практике еще до их отражения во «вне философском» мировоззрении. Но при всем том, философия возникает и развивается «на путях» развития мировоззрения, через осознание, постановку и теоретическое решение мировоззренческой проблематики.

Философия отличается от мировоззрения в том отношении, что она является не «практически-духовным», а *теоретическим* освоением мира. В этом плане она — не само мировоззрение, а форма его теоретического выражения и развития. Но, решая своими, теоретическими средствами мировоззренческую проблематику и тем самым поставляя общественному сознанию теоретически разработанные мировоззренческие знания, философия сама общественно функционирует как система мировоззренческих знаний, выполняет функцию теоретически разработанного мировоззрения.

[...]

Поскольку узловыми категориями мировоззрения являются понятия «человек» и «мир», то естественно, что теоретическое развитие мировоззрения на основе марксистско-ленинской философии предполагает прежде всего научную разработку этих понятий. Диалектико-материалистическая постановка вопроса здесь выражается в признании в качестве исходной посылки первичности материальной природной действительности по отношению к человеку и всем формам его преобразующей деятельности.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ\*

Теоретическое выяснение вопросов о сущности и существовании человека как в его всеобщих, так и в конкретно-исторических, социально-классовых измерениях, о сущности мира человека как единства природной и социальной действительности, результата общественно-исторической, культурно-преобразующей практики, о фундаментальных основаниях (и смысле) человеческого бытия — раскрывает исходные мировоззренческие и методологические ориентиры для практической деятельности по формированию нового человека, воспитания коммунистического мировоззрения у всех советских людей.

Центральной идеей, сознательно проведенной авторами через все главы, является сформулированный К. Марксом принцип практики как способа бытия человека и основы формирования всех специфически человеческих качеств. Исследование всех аспектов проблемы человека и мира с позиций этого принципа, раскрытие деятельности и социальной сущности человека даст ключ к решению важнейших проблем воспитания.

Если человек является и следствием общественно-культурных процессов и их предпосылкой, если обстоятельства в такой же мере творят людей, как и люди обстоятельства, то из этого следует

\* 3 кн.: Человек и мир человека. К., 1977. С. 324-326.

два вывода: во-первых, необходимо практическое создание социально-культурных возможностей для максимально полного расцвета человеческих потенций. [...] Во-вторых, необходимо формирование мировоззренческой установки каждого индивида на овладение обстоятельствами, на саморазвитие. Человек не просто объект воспитательных воздействий со стороны общества и его институтов, он всегда — *субъект самовоспитания*. Без образования изначально у человека мировоззренческой, социально-психологической установки на самовоспитание, без выработки личной активности, направленной на деятельное восприятие воспитующих факторов, последние остаются для индивида внешними, неосвоенными и не дают должного эффекта. [...]

Если вся человеческая история есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, если все без исключения специфические человеческие качества формируются не иначе, как в процессе общественной деятельности, то формирование каждого индивида как человеческой личности начинается с выработки деятельностных качеств, способности к общественно-трудовой деятельности. И здесь нет другого пути, как практическое вовлечение индивида в общественно сформировавшиеся формы человеческой деятельности. [...]

Наряду с предоставлением объективных возможностей трудовое воспитание предполагает выработку мировоззренческого понимания высокого жизненного смысла труда как основы развития и поля приложения человеческих социально-творческих качеств. Преображение труда в первую жизненную потребность предполагает помимо изменения социального и технологического характера труда выработку соответствующей *мировоззренческой* установки, нравственного убеждения, и психологического стереотипа личности. Необходимо, чтобы деятельностные качества становились личностной сущностью индивида, чтобы человек не только осознавал, но и *переживал* свое деятельностное состояние, трудовое напряжение как подлинное наслаждение, самореализацию и самоутверждение.

Если сущность человека — это совокупность общественных отношений, если человек — это мир человека, то необходимо формирование мировоззренческой установки на деятельное овладение всем миром человеческой культуры, на активное включение в мир общественных отношений, их совершенствование и обогащение. [...]

## КАТЕГОРІАЛЬНА СТРУКТУРА НАУКОВОГО СВІТОГЛЯДУ\*

[...]

На перший погляд може видатись, що шлях до вичленування основних категорій світогляду і тим самим до з'ясування його категоріальної структури пролягає через аналіз вузлових категорій і категоріальних структур самої філософії. Інакше кажучи, розкрити категоріальну структуру світогляду найпростіше через ототожнення її з категоріальною структурою філософії. У цьому випадку основне питання філософії, такі категорії, як мислення і буття, матерія і свідомість, природа і дух, повинні розглядатись відповідно як основне питання і вузлові категорії будь-якого світогляду.

Однак проти такого спрощення є серйозні заперечення. По-перше, світогляд як форма суспільної свідомості виникає історично значно раніше, ніж відбуваються відокремлення розумової праці від фізичної і становлення на цій основі філософії і науки; поява світогляду історично пов'язана принаймні з епохою родового ладу (ритуальне захоронення померлих сородичів, тотемізм та ін.); ключ до розкриття категоріальних структур цього первісного світогляду дає міфологія, яка історично передує філософії. По-друге, становлення філософії як форми суспільної свідомості відбувалось на основі трансформації світоглядних проблем, що виникали в процесі міфологічного освоєння світу, у власне філософські проблеми, на основі свідомого пошуку способів їх теоретичного розв'язання; філософія є формою теоретичного розв'язання світоглядних проблем, які спершу виникають поза нею, диктуються самою практикою суспільного життя і розвитком цієї практики. По-третє, світогляд передує філософії і в розвитку індивідуальної свідомості: індивід стає здатним оволодівати філософськими світоглядними знаннями лише в певному віці і на певній теоретичній, науково-культурній базі. Але це зовсім не означає, що до вивчення філософії у індивіда світогляд не формується. Він формується на ґрунті освоєння духовної культури даного суспільства і вже через неї і певних філософських уявлень.

Становлення світогляду особи в соціалістичному суспільстві, де вивчення марксистсько-ленінської філософії ввійшло в систему народної освіти, здійснюється за допомогою освоєння всієї духовної культури соціалістичного суспільства. Світоглядні знання, що їх дає марксистсько-ленінська філософія, органічно впливають на формування світогляду радянських людей вже навіть у дитинстві, в сім'ї і школі, але не безпосередньо, а через засвоєння проіннятої

\* Стаття надрукована у журналі «Філософська думка». 1980, № 2. С. 16-25.

марксистсько-ленінськими ідеями духовної культури соціалістичного суспільства.

Опосередкування зв'язку світогляду і філософії духовною культурою ще виразніше виступає в минулі епохи. У первісному суспільстві формування світогляду людей відбувається на основі засвоєння духовної культури, просякненої міфологічними уявленнями. Філософії взагалі тоді ще не існувало. В класових експлуаторських суспільствах, уже в умовах виникнення і розвитку філософії, зв'язок світогляду суспільства і особливо світогляду трудящих мас з філософією опосередковувався переважно релігією і через неї — всією духовною культурою суспільства.

Враховуючи все це, ключ до з'ясування категоріальної структури світогляду потрібно шукати не на шляху розкриття співвідношення понять «філософія — світогляд», а в діалектичних зв'язках: «духовна культура — світогляд — філософія — духовна культура».

Постає питання: яке співвідношення вузлових категорій світогляду, духовної культури і філософії? В чому полягає єдність і відмінність категоріальної структури світогляду, культури і філософії? А якщо говорити про науковий світогляд, то в чому полягає єдність і відмінність категоріальних структур цього світогляду, соціалістичної духовної культури і марксистсько-ленінської філософії.

[...]

Розглянемо передусім питання про співвідношення категорій світогляду і категорій культури.

За останні роки радянські філософи, історики й культурознавці створили ряд ґрунтовних праць, присвячених філософському аналізу проблем духовної культури, різним історичним етапам її розвитку, вузловим категоріям кожного з цих етапів (наприклад, «Категорії середньовічної культури» А.Я. Гуревича та ін.). Однак, коли ми знайомимось з цими творами, привертає та обставина, що в них не робиться чіткого розрізнення категорій культури і категорій світогляду. Категорії «простір», «час», «світ» та ін. розглядаються як категорії культури, а їхні специфічні зв'язки і світоглядні функції — як категоріальна структура культури.

Чи є сенс в такому ототожненні категорій світогляду і культури? На наш погляд, якщо брати духовну культуру загалом, в усьому тому обсязі, в якому вона охоплюється у філософських й історико-культурних дослідженнях, — то категорії світогляду, безперечно, є категоріями культури. Так само можна сказати, що деякі категорії культури є категоріями світогляду. Більше того, якщо йдеться про духовну культуру, то основою категоріальних відношень духовної культури є категоріальні зв'язки світогляду. В основі систе-

ми категоріальних зв'язків духовної культури лежить категоріальна структура притаманного їй світогляду.

Але водночас є низка категорій духовної культури, які не можна зарахувати до категорій світогляду. Вони можуть мати світоглядний зміст, але не завжди, не в усіх аспектах. Візьмемо, наприклад, казки. Під час аналізу культури тієї чи тієї епохи казки, легенди, міфи, епос та ін. розглядаються як феномени культури. І не можна характеризувати культуру того чи іншого народу без розгляду створених ним казок. Який же світоглядний аспект дослідження казок? На наш погляд, він полягає у розкритті казкового світу як форми світогляду людини певного віку. Казковий світ дитинства — важливий компонент, який виявляє особливості дитячого світогляду. Або дитячі ігри. Це надзвичайно важливий компонент культури. І водночас вони мають величезне світоглядне значення. І нам потрібно реалізувати світоглядний підхід до цього явища. Що таке ігри? Адже це і є спосіб прилучення підростаючого покоління до форм життєдіяльності дорослих, який забезпечує освоєння суспільних відносин через «програвання» в уяві. Можна послатися ще на один приклад, що характеризує відмінність світоглядного підходу до розкриття змісту феноменів культури від звичайного культурологічного. Йдеться про історію — систему історичних знань. Кожна культура, починаючи, скажімо, з античної, включає в себе цей феномен. Але історія — з погляду систем історичних знань — це разом з тим і категорія світогляду. Вона виявляє світоглядну функцію, коли береться як форма самосвідомості людини, через яку усвідомлюється причетність індивіда до свого народу і до людства взагалі. Це форма, через яку, наприклад, категорія часу стає способом бачення світу. Без історії її немає.

Отже, існують категорії культури, які мають важливі світоглядні аспекти і повинні розглядатися в системі світогляду. Але між ними є грані. Як же їх знайти? Що слугує для нас критерієм світоглядного підходу до категорій культури? Для реалізації такого підходу необхідно взяти світогляд насамперед як форму суспільної самосвідомості людини. Зрозуміло, що світогляд — це узагальнені уявлення про світ, природу і суспільство в їх єдності, про людину і її місце в світі, смисл буття та ін. Але ці уявлення стають елементами світогляду тоді, коли вони інтегруються у форми суспільної самосвідомості людини, в якій вузловими категоріями виступають поняття «людина» і «світ», що через них суб'єкт світогляду (індивід, соціальна група, клас або соціум загалом) усвідомлює своє місце і призначення у світі. З цього боку важливим є дослідження самого генезису понять «людина» і «світ» як вузлових категорій світогляду.

Цей генезис був досить тривалим. Формування людської самосвідомості здійснювалося в ході багатомісячної практики людства. Розвинутої форми суспільства самосвідомість людини досягає тоді, коли остання виділяє себе з природи не тільки практично, але й «теоретично», осмислюючи відмінність свого, людського способу дії від способів дії усіх інших істот і природи як такої. Поява цієї форми суспільної самосвідомості відбувалася на основі розвитку життєдіяльності роду, розкладу родоплемінних відносин, формування більш широких історичних спільностей людей — народностей, встановлення між ними систематичних торговельних, культурних й інших зв'язків і виникнення держав.

Процес вироблення суспільної самосвідомості людини як осмислення родової єдності всіх людей і єдиного для всіх них людського способу дії був складним і суперечливим. Уже в міфології періоду розкладу родового ладу і формування класового суспільства і держави відбувається «космізація» поняття «світ» (світ — це космос, всесвіт) і «універсалізація» питання про походження людини (з питання про походження того чи іншого роду воно переростає у питання про походження людини і людей взагалі). Через виникнення перших філософських учень здійснюється усвідомлення окремих елементів універсальної природної закономірності, єдиного походження всього суцього, в тому числі й людини, ставиться питання про «будову» всесвіту і про місце й призначення в ньому людини. Виробляються певні уявлення про всесвітню рівність усіх людей, про єдині моральні норми їх поведінки саме як людей («стоїцизм», почасти раннє християнство та ін.). Усе це — становлення елементів суспільної самосвідомості, завдяки якій індивід освоює світ, виходячи із суспільно вироблених уявлень як про навколишню дійсність (суспільство і природу в їх єдності), так і про людину, її людську сутність, її місце і призначення у світі, про смисл її буття та ін. Ці уявлення становлять основний зміст більш чи менш розвинутого світогляду. Його вузловими категоріями є, як уже зазначалося, поняття «світ» і «людина» — світ у його відношенні до людини і людина, що самовизначається в світі. У різні історичні епохи і у відповідних соціальних умовах ці категорії наповнюються різним соціально-класовим змістом. Виникнення цих категорій і їх об'єктивний зміст зумовлюються, в кінцево-умову підсумку, всією суспільною практикою.

Нерозуміння зазначеної обставини тривалий час утруднювало філософське осмислення походження світоглядних категорій. Відомо, що Кант, аналізуючи категорію «світ», намагався довести, що світ загалом ніколи людині в її досвіді не даний і не може бу-



ти даний, що це — апіорна ідея. Справді, поняття «світ загалом» передбачає світ як замкнений в собі об'єкт, тимчасом як об'єктивна дійсність, природний всесвіт не має окреслених досвідом меж.

Де ж генетично береться «самозамкненість» в понятті «світ загалом», коли він безмежний?

Вона можлива завдяки тому, що категоріальні структури світогляду типу «світ загалом», «людина» та ін. є поняттями, які відображують об'єктивну дійсність крізь призму суспільних відносин, у них виражена цілісність «соціуму». В староукраїнській і староросійській мовах категорія «мир» («світ») етимологічно пов'язана з поняттям «мир» як громада (бути «на миру»). Тут наявний безпосередній зв'язок поняття «мир» з общиною, питання про походження світу з питаннями про походження общини, роду та ін. Звідси і бере початок поняття про походження світу («мира»). За своїм змістом всі категорії світогляду в їх зв'язках і відношеннях відображують дійсність так чи інакше крізь призму соціальних відносин і, отже, в класовому суспільстві мають класовий характер. Скажімо, в буржуазному світогляді людина завжди має якості її особливості буржуа; природа людини тут сприймається як природа самого буржуа.

Категоріальний зв'язок «людина — світ» — конкретизується в категоріальних зв'язках «людина — природа», «людина — суспільство», «людина — історія», «людина — природа — суспільство — історія», між ними є градації, які потребують дослідження.

[...]

Органічна єдність світогляду і духовної культури виявляється не лише в тому, що остання не мислима без вироблення і вираження в ній суспільної самосвідомості людини, а в тому, що культура включає в себе світогляд як спосіб духовно-практичного освоєння світу. Культура (в широкому розумінні — матеріальна і духовна) — це суспільно-історичне матеріальне і духовне освоєння (олюднення) природи, перетворення її у світ людського буття.

Тому кінце потрібно розкрити відношення світогляду до матеріального і духовного освоєння світу людиною, визначення його місця в цьому освоєнні. Річ у тім, що і сам світогляд є не що інше, як спосіб духовно-практичного освоєння світу. Освоєння світу суспільною людиною здійснюється в трьох основних формах: як (1) матеріально-практичне — подолання «зовнішності», «чужості» світу за допомогою його перетворення в процесі праці, матеріального виробництва, перетворення природи; як (2) духовно-практичне — подолання «чужості» світу зовнішніх сил, які панують над людиною, в уяві, в свідомості, у мисленні і як (3) теоретичне —

пізнання природи, закономірностей світу, розкриття його таємниць.

Світогляд становить єдність теоретичного (як форма суспільної самосвідомості людини) і духовно-практичного освоєння світу (як спосіб і засіб його перетворення). Вузловими категоріями світогляду як форми суспільної самосвідомості людини є «людина» і «світ»; коли ж він береться як спосіб духовно-практичного освоєння світу, такими категоріями є поняття про світ як наявну дійсність (світ предметно-практичної життєдіяльності) і світ буття поза цією дійсністю (поза безпосередньою життєдіяльністю). В основі цього освоєння світу через його подвоєння — протиставлення світу наявного буття світові поза ним — лежить матеріально-практичне перетворення світу через цілепокладання, створення образів бажаної дійсності.

Категоріальний зв'язок «світ наявного буття» і «світ поза світом наявного буття» в різні історичні і соціокультурні епохи мав неоднаковий зміст. Елементарною формою цього протиставлення є «загробний» світ, світ «після смерті», уявлення про який виникали ще в первісному суспільстві. Уже первісна людина «подвоювала» світ на безпосередній, «видимий», і «невидимий», в якому нібито перебувають предки і в який відходять померлі або ті, що сплять. Це первісне подвоєння світу стосується здебільшого окремого індивіда, проте турбуватись про майбутнє індивіда — належить соціуму, колективу і суспільству. В антропогенезі людство змогло сформуватися, вирватися із тваринного стану, зокрема, завдяки тому, що виробило здатність піклуватися не лише про потомство, а й про людину загалом як носія людських суспільних відносин до її смерті і після смерті. Проблема смерті і безсмертя є надзвичайно важливою світоглядною проблемою, яка пронизує всю історію духовної культури людства.

Другим «зрізом» протиставлення світу наявного буття і світу поза ним є протиставлення їх як різних соціальних і соціально-історичних світів: теперішнього, минулого і майбутнього, які поляризуються категоріями добра і зла, правди і кривди, істини й омані. Скажімо, згідно з античною міфологією світ щасливого людського буття — в минулому, «золотий вік» уже був, настав жорстокий «залізний вік». За релігійним світоглядом, первісні уявлення про «загробне» життя доповнюються і трансформуються уявленнями про «вічне блаженство», «пекло» і «рай», «воскресіння», «царство боже на землі» та ін. Тут в есхатологічній формі виробляється уявлення про прийдешній світ правди, добра і справедливості. Ці релігійні уявлення — продукт відчуженої свідомості, що відо-

бражує соціальне гноблення людини в її реальному суспільному житті.

[...].

Науковий світогляд, на противагу релігійному, виходить з досягнень науки, він спирається на наукове пізнання і практичне використання законів, які управляють рухом людства в майбутнє, де здійснюється визволення трудящих від соціальних сил, що їх пригноблювали. Цей світогляд орієнтує людину на практичне перетворення дійсності згідно з комуністичним ідеалом.

Категоріальний зв'язок світу наявного буття і світу прийдешнього спирається в світогляді на сприйняття і переживання уявного як дійсного, майбутнього як теперішнього, можливого як дійсного. В світогляді світ майбутнього (а в широкому розумінні — «світ за цим теперішнім») сприймається і переживається як безпосередня реальність. У цьому полягає особливість світогляду.

Що ж забезпечує можливість пережити уявне, те, що створюється в мисленні (у теорії, у свідомості), як дійсне? Надзвичайно велику роль тут відіграють людські почуття (не відчуття, а саме почуття) — ті, які К.Маркс назвав духовними і про предмет яких він поставив питання в «Економічно-філософських рукописах 1844 р.». Зазначимо, що особливості предмета відчуттів, сприйняття і уявлень широко досліджуються в психології і теорії пізнання. Особливість же предмета духовних почуттів ще потребує з'ясування.

«В першому наближенні» можна сказати, що особливістю предмета людських почуттів як духовних, є те, що він (предмет) становить внутрішньо розчленовану єдність ідеального і реального, матеріального і духовного. Розглянемо таке почуття, як любов до Батьківщини. Предмет його — Батьківщина — це, безперечно, об'єктивна реальність. Але водночас вона — щось ідеально-реальне, Батьківщина-мати. Те саме можна сказати про предмет кохання, який також є єдність ідеального і реального. «За плечима» коханої чи коханого стоїть ідеал. І здатність до цього почуття визріває тоді, коли індивід проходить через етап так званої платонічної любові, коли цей ідеал формується. Предмет усіх людських почуттів так чи інакше становить єдність ідеального і реального, почуття спаяють ідеальне і реальне у світогляді, дозволяють пережити ідеальне як реальне, духовне як матеріальне і навпаки — реальне як ідеальне, матеріальне як духовне. Більше того, особливість людських почуттів і їх надзвичайно важлива роль у світогляді полягають у тому, що заради їх задоволення людина готова йти на самозречення. Вона здатна навіть віддати своє життя заради того,

що є предметом її духовних почуттів. Тому предмети духовних почуттів є смисложиттєвими предметами.

Світогляд як духовно-практичне освоєння світу є таким його освоєнням, в якому реалізуються суспільно вироблені поняття про добро, правду, справедливість, щастя, інакше кажучи, ідеї істини, добра і краси. І не просто ідеї, а ідеали. Що таке ідеал? На нашу думку, ідеал — це ідея, яка стала предметом людських почуттів — ідеально-реальним, в реалізацію якого людина вкладає енергію, заради чого здатна йти на будь-які випробування. Світ майбутнього саме і формується тими ідеями, які, перетворюючись на предмет людських почуттів, стають ідеалами.

Ідеал є своєрідним «сплавом» знання про світ і переживання цього світу, знання про суще і бачення перспектив його розвитку, переживання світу як належного. Він є важливим світоглядним орієнтиром у всій життєдіяльності особи, розвиток якої не зводиться лише до збільшення знань про світ. [...] Більше того, в основі самого інтелектуального розвитку лежить оволодіння світоглядними принципами, які цілеспрямовують мислення на досягнення істини.

У реалізації людської здатності сприймати і переживати майбутнє як теперішнє, можливе як дійсне і вкладати енергію в його реалізацію винятково важливе значення має такий феномен людської свідомості і духовного життя загалом, як надія. Світ майбутнього, в якій би формі він не уявлявся, як в індивідуальному, так і в суспільному бутті, — світ можливостей. Світ минулого — світ реалізованих чи втрачених можливостей. Наші уявлення про майбутнє — це пошук і переживання різних можливостей, створення на їх основі уявного образу буття. Та й сам процес творчості — це насамперед відкриття можливостей.

У тому й полягає, зокрема, велика творча роль мрії, злету людської фантазії, що з їх допомогою людина, оглядаючи безмежне море абстрактних можливостей, відкриває реальні можливості. У процесі розкриття цих можливостей відповідно до інтересу, очікувань і прагнень людини і формується такий психологічний феномен духовного життя, як надія. Без почуття надії неможливий світогляд як активне переживання і вживання в майбутнє, прагнення вкласти себе в це майбутнє, реалізувати себе в ньому, немає активної життєвої позиції.

Надія є єдністю протилежностей: знання і віри. Це — мрія, в реалізацію якої людина повірила (яка стала об'єктом віри). А мрія може стати ймовірною, коли можливість її об'єкта виявлена пізнанням<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Див. кн. «Человек и мир человека», а також ст.: Шинкарук В.И. Философия и мировоззрение// Общественные науки. 1979, № 5.

Віра — один з дуже важливих феноменів духовного життя людини. Вона виявляється у сприйнятті ймовірністю істинних знань як вірогідних у тій ситуації, коли нам потрібно розв'язувати життєво важливі справи, а вірогідного знання у нас немає і ще не може бути.

У творчих актах свідомості віра відіграє істотну роль. [...] Як уже відзначалося, особливістю людської свідомості є те, що вона здатна уявне переживати як дійсне, минуле і майбутнє — як теперішнє. Віра і є психологічна установка на сприйняття уявної реальності як дійсної. Але уявна реальність не є обов'язково фантастичною, ілюзорною. Вона може бути істинною, але ще не перевіреною. Тому віра протилежна не знанню взагалі, а вірогідному знанню. Де знання вірогідне, там віра не потрібна, їй там «немає чого робити». Іноді гадають, що віра перетворює знання в догми і що, отже, в науці вона не тільки не потрібна, але й шкідлива. На наш погляд, це хибна думка. Наприклад, коли вчений висуває «божевільну» ідею, яка в кращому разі є гіпотезою, він не зможе вкласти в неї всю свою енергію, все життя, якщо не сприймає її як істинну. Тут віра є психологічною установкою на сприйняття імовірного істинного знання як вірогідно істинного. Як психологічний феномен вона генетично пов'язана з цілепокладаючою творчою діяльністю, включає в себе бачення і передбачення майбутнього. До припущень практичного життя ми ставимось як до прийнятих на віру знань. Об'єктивно припущення — це імовірність незнання, воно перетворюється у вірогідне знання після виконання дії. Але щоб здійснити цю дію, потрібно повірити в істинність припущення, в його вірогідність.

Віра суперечлива. Вона завжди спирається на авторитет, і в цьому полягає її обмеженість. Але в цьому також — важливе достоїнство її. Скажімо, переважну більшість знань у дитячому віці ми приймаємо на віру, під впливом авторитету батьків і учителів. І без авторитету батьків і учителів не можливе виховання. Крім того, віра має ту важливу особливість (і в цьому її велика перевага), що вона здатна виявити і реалізувати приховану, на перший погляд, можливість, сприяючи тому, що людина може зробити те, що здається неможливим, вона надихає людину, підносить її над обставинами.

Віра, надія, мрія, духовні почуття (а позитивним виявом усіх їх є любов у найширшому значенні цього слова) — це винятково важливі категорії духовного життя людини і суспільства і, отже, духовної культури. Без них немає світогляду. [...]

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ КАТЕГОРИЙ\*

### Категории как формы мышления и их методологическая функция

Вопрос о категориях как формах мышления, об их познавательных и методологических функциях — один из центральных вопросов диалектической логики. Историческая традиция, идущая от формальной логики, сводит формы мышления к понятиям, суждениям и умозаключениям. Категории эта традиция относит к понятиям, не усматривая в них каких-то особых форм мышления. При такой интерпретации форм мышления остро встает вопрос: что же в мышлении изучает диалектическая логика?

Некоторые представляют себе «содержательность», «неформальность» диалектической логики таким образом, будто бы в отличие от формальной логики, изучающей формы мышления, абстрагируясь от их содержания, диалектическая логика имеет дело не с формами мышления, а с их содержанием. Эта точка зрения является, по существу, полным отрицанием диалектической логики как науки, сведением науки логики к одной лишь формальной логике. Ведь содержание мышления — это отраженный в мышлении объективный мир, поэтому рассматривать диалектическую логику как науку о «содержании» мышления, т. е. об отраженных в мышлении диалектических закономерностях развития мира, — значит полностью отождествлять ее с системой диалектико-материалистического мировоззрения. «Если бы диалектическая логика, — вполне справедливо отмечает Б.М. Кедров, — ...занималась одним только содержанием нашего мышления, отвлекаясь от его форм, то она полностью совпадала бы с объективной диалектикой, т. е. диалектикой природы и общества, и не касалась бы специфически самого процесса мышления»<sup>1</sup>. Несомненно, диалектическая логика лишь постольку может считаться логикой, поскольку она изучает логический строй мышления, т. е. его формы. Суть дела лишь в том, что она изучает формы мышления в единстве с их объективным содержанием, рассматривает познавательную функцию форм мышления, их место и роль в процессе познания, исходя из учета того, что (какую сторону объективной действительности) они отображают.

\* Гл. IV (§1) з колективної праці «Соціально-історическіе і мировоззренческіе аспекти філософських категорій». К., 1978. С. 247-277.

<sup>1</sup> Кедров Б.М. Предмет марксистской диалектической логики и его отличие от предмета формальной логики// Диалектика и логика. Законы мышления. М., 1962. С. 97.

Признав, что диалектическая логика изучает, правда, в определенном, отличном от формальной логики аспекте, но все же изучает формы мышления, мы неизбежно сталкиваемся с вопросом: какие именно формы мышления она изучает — те же, что и формальная логика, или другие? Некоторые полагают, что она изучает те же (понятие, суждение и умозаключение), но рассматривает их диалектически, в их движении и развитии как ступени постижения истины. При этом обычно ссылаются на известное высказывание Ф.Энгельса о том, что диалектическая логика, «в противоположность старой, чисто формальной логике, не довольствуется тем, чтобы перечислить и без всякой связи поставить рядом друг возле друга формы движения мышления, т. е. различные формы суждений и умозаключений. Она, наоборот, выводит эти формы одну из другой, устанавливает между ними отношение subordinации, а не координации, она развивает более высокие формы из низестоящих». В этом высказывании Энгельса сформулирован важнейший методологический принцип подхода диалектической логики к изучению всех форм мышления, но сформулирован он через противопоставление этого подхода формальнологическому. И естественно, что речь могла идти о различии в подходе к одному и тому же, т. е. к тем формам мышления, которые изучает и формальная логика. Поэтому приведенное высказывание Энгельса еще не дает оснований утверждать, что, с точки зрения марксизма, диалектическая логика изучает те же и только те же формы мышления, что и формальная логика. Одно несомненно, что она изучает эти формы (в определенном аспекте и с определенных методологических позиций). Но ограничивается ли она изучением этих форм мышления? Имеются ли вообще иные формы мышления, кроме изучаемых формальной логикой, т. е. кроме «различных форм суждений и умозаключений»? Отвечая на этот вопрос, некоторые исследователи выдвигают мнение, что кроме обычных понятий, суждений и умозаключений, описываемых формальной логикой, имеются еще и высшие, диалектические формы понятий, суждений и умозаключений. Их и должна изучать диалектическая логика. Так, признавая определяемость форм мышления их объективным содержанием, мы должны признать наличие в нашем мышлении таких понятий, суждений и умозаключений, в которых наиболее отчетливо выступает диалектическая природа содержания. Одно дело сказать: «атом дискретен» и совсем другое: «атом непрерывности». Здесь разное содержание потребовала для своего выражения разная структура суждения. Логическую форму выражения

в суждении тождества противоположностей Ат. Жожа назвал «законом сложной противоречивой предикации»<sup>2</sup>. Но, вообще говоря, различные формы суждений (равно как и умозаключений и понятий) всегда определяются различием содержания, и поскольку формальная логика изучает различные формы суждений, она должна изучать и те, которые подчинены закону «сложной противоречивой предикации». Этого требует процесс формализации научного знания, являющийся важнейшим фактором развития науки в современную эпоху. Все формы суждений и умозаключений, какими бы сложными и диалектическими они ни были, должна изучать и формальная логика (своими средствами и в своем аспекте), ибо в противном случае она не сможет обеспечить необходимую для науки (и техники) формализацию научного знания. Следовательно, различие между формальной логикой и логикой диалектической здесь опять выступает только как различие в подходе к изучению одних и тех же форм мышления.

Необходимо также отметить, что все без исключения формы человеческого мышления, и самые простейшие и наиболее сложные, имеют диалектическую природу. [...] Поэтому, чтобы вскрыть диалектику познания, диалектической логике нет надобности искать особых, «диалектических» форм понятий, суждений и умозаключений. «Чтобы объяснить достижения истины, диалектическая логика должна дать анализ развития знания от одних понятий, которые имели место на ранних ступенях развития науки, до современных научных понятий. Но она этого не может сделать, если ограничится изучением только так называемых диалектических понятий без анализа тех понятий, которые существовали на ранних ступенях развития науки»<sup>3</sup>. Соглашаясь с мнением цитируемых авторов — П.В. Копнина и П.В. Таванца — и присоединяясь к их критике попыток искать различие между диалектической и формальной логикой в различии «диалектических» и «недиалектических» форм мышления, мы, однако, должны сделать одну оговорку. Если под «диалектическими формами мышления» иметь в виду не особые формы понятий, суждений и умозаключений, т. е. не формы мышления, изучаемые и формальной логикой, а некоторый род иных форм мышления, изучаемых только диалектической логикой, то такие формы мышления, на наш взгляд, имеют место, и они действительно составляют специфический объект изучения диалектической логики.

<sup>2</sup> Жожа Ат. О некоторых сторонах диалектической логики // Проблемы философии. М., 1960. С. 193-222.

<sup>3</sup> Копнин П.В., Таванец П.В. Диалектика и логика // Диалектика и логика. Законы мышления. М., 1962. С. 61.



Формальная логика изучает логические закономерности процесса рассуждения, поэтому она получила также название «рассудочной логики». Процесс рассуждения выступает по своей сущности процессом умозаключения. Изучая этот процесс, формальная логика выделила в нем определенные логические структуры. Этими структурами являются понятие и суждение, причем суждение берется как элемент умозаключения, а понятие — как элемент суждения (отсюда схема: понятие — суждение — умозаключение). Понятие, суждение и умозаключение являются теми основными формами мышления, которые нашла, выделила и сделала своим предметом рассмотрения формальная логика в изучаемом ею процессе рассуждения. Все ее законы касаются логической связи суждений в рассуждении: «...формальная логика изучает отношения между суждениями в системе какого-либо умозаключения, выявляя формы и правила следования одного суждения из других, ранее образовавшихся. Понятия и суждения в формальной логике рассматриваются только в той мере и с той их стороны, которая необходима для понимания следования суждений. Причем, кроме формальной логики, ни одна другая наука не изучает форм мышления с этой стороны, следование одного сформировавшегося суждения из других — это предмет исключительно формально-логического исследования, и формальная логика призвана изучать его с такой полнотой, глубиной и обосновательностью, с какой любая наука стремится постигнуть свой предмет»<sup>4</sup>.

Но все ли формы мышления, функционирующие в процессе рассуждения, охватываются понятиями как компонентами суждений и суждениями как компонентами умозаключений? Отнюдь нет. Важнейшую роль в процессе рассуждения играют категории. Именно они формируют связи между субъектом и предикатом в суждении и между суждениями в умозаключении по содержанию. Например, необходимым условием образования такого элементарного суждения, как «листья дерева зеленые», является подведение субъекта суждения («листья дерева») под категорию качества (функционалирование мысли: «какие по цвету листья у дерева»). И так во всех суждениях, равно как и во всех умозаключениях. Однако категории формируют связи между компонентами суждений и умозаключений в самом процессе их образования. Поскольку формальная логика берет готовые, уже сформировавшиеся суждения, и рассматривает логические формы следования их одного из другого, то категории как формы мышления остаются «по ту сторону» ее предмета. Формальная логика, конечно, пользуется кате-

<sup>4</sup> Коплин П. В. Диалектика как логика. К., 1961. С. 55.

гориями, но пользуется ими, как и всякая другая наука. Она рассматривает категории в соответствии со своим предметом как «инструментарий» классификации и определения, выявления структурных связей процесса рассуждения, логического вывода и его компонентов. Например, категория «качество» служит для нее логическим средством выделения соответствующих форм суждений и умозаключений и т. д. Как и всякая другая наука, формальная логика переосмысливает содержание категорий сквозь призму своего собственного предмета, суживает его в соответствии со своими познавательными целями, в результате чего категории приобретают специфический логический вид «кванторов», т. е. «значимых», и т. д. Когда же они рассматриваются с точки зрения функционирующей в знании формы, то определяются как особый род понятий, отличающихся от других не формой, а объемом (категории — род предельно общих понятий). В этой же познавательной ситуации, когда категории выступают в роли особых форм мышления, т. е. когда они действительно формируют и направляют мышление в процессе рассуждения, они остаются вне поля зрения формальной логики. Этим отчасти и объясняется тот факт, что, несмотря на громадную роль категорий в процессе мышления, в науке логики они исследовались лишь спорадически. Указывая на необходимость исследования категорий как форм мышления, Энгельс писал в «Диалектике природы»: «...исследование *форм* мышления, логических категорий, очень благодарная и необходимая задача, и за систематическое разрешение этой задачи взялся после Аристотеля только Гегель»<sup>5</sup>.

Таким образом, в процессе рассуждения участвуют и такие формы мышления, которые не входят в предмет исследования формальной логики. Этими формами мышления являются категории. Изучение их — задача диалектической логики. Как наука диалектическая логика сложилась именно на базе изучения закономерных связей и отношений между этими формами мышления. Более того, диалектическая логика потому и в состоянии изучать все формы мышления (в том числе и те, которые изучает формальная логика) как содержательные формы, лишь поскольку предмет ее исследования — категориальный состав мышления, категории — является тем, что формирует логические связи между мыслями по их содержанию. Например, различие между разными видами суждений по содержанию определяется тем, какую сторону предмета они отображают — то ли его качественную определенность, то ли

<sup>5</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 20. С. 555.



его количественные градации, то ли его сущность, форму, содержание и т. д., но все это в мышлении (и в языке) выражается в категориях, и в мышлении нет никакого иного способа отразить разные стороны предмета (и разные формы его связей и отношений), кроме как посредством разных категорий, отражающих разные роды бытия предмета и разные роды его возможных отношений с другими предметами. Исследуя категориальный состав человеческого мышления, диалектическая логика рассматривает категории как формы мышления, обеспечивающие определенные ступени постижения истины. Место той или иной категории в процессе познания определяется ее объективным содержанием, т. е. тем, какую сторону предмета она отображает. Нельзя, например, вскрыть сущность предмета, не установив предварительно его качества, присущие ему количественные градации и т. д. Следовательно, субординация категорий в процессе познания, логическая последовательность их применения определяются их объективным содержанием. Поэтому, исследуя познавательные функции категорий как форм мышления, диалектическая логика не может абстрагироваться от их содержания, а раскрывая это содержание, она дает изображение наиболее общих закономерных связей бытия и процесса его познания. Этим и обуславливается совпадение диалектики как теории познания — диалектической логики — с диалектикой как теорией развития.

Однако диалектическая логика не ограничивается изучением тех форм мышления, которые функционируют в процессе рассуждения, т. е. категорий, и через них суждений и умозаключений. Рассуждение — это только элементарная логическая форма мыслительного процесса, имеющая своей целью логическое выведение и обоснование (средствами логики) определенного положения (суждения). Но объективные результаты человеческого познания — это не просто сумма логически установленных и более или менее обоснованных суждений, а система знаний, выражающаяся в разветвленной системе наук, каждая из которых, в свою очередь, образует систему определенных теорий. Теория как элементарная система знаний в общей системе наук является продуктом многих рассуждений, организуемых и направляемых высшими формами научного мышления, формами, выполняющими функцию логических принципов теоретического синтеза научного знания, которые, наряду с категориями, образуют специальный предмет изучения диалектической логики. Для иллюстрации этого достаточно сослаться на такую форму мышления, как идея. «В любой научной теории, если это действительно научная теория, а не хаотическое

и чисто эмпирическое нагромождение различных фактов, положений, имеются мысли, соединяющие входящие в теорию суждения, понятия в целостную систему, то есть всякая научная теория имеет центральное положение, синтезирующее все входящие в нее понятия и суждения. Эта мысль есть идея»<sup>6</sup>. Без идеи не может быть теории, «идея как синтезирующее начало необходима для создания любой теории, ее главная гносеологическая функция состоит в объединении понятий в определенную систему»<sup>7</sup>. Таким образом, идея, будучи средством синтеза научного знания в определенную систему (теорию), формирует процесс теоретического мышления, объединяет и соотносит в мысли содержание всех рассуждений, направленных на создание научной теории, подчиняя их одной строго определенной цели. Поэтому П.В. Копнин, которому, кстати, принадлежит заслуга первой в советской литературе систематической разработки категории «идея», с полным основанием относит идею к формам мышления. Но если идея — форма мышления, то, очевидно, ее должна изучать наука логика. Однако формальная логика, как известно, не занимается исследованием этой формы мышления. Для формальной логики идея значит ровно столько, как и всякое другое понятие. И это понятно, ибо «нет никаких формальнологических критериев отличия идеи от понятия»<sup>8</sup>. Идея вместе с другими логическими принципами теоретического синтеза научного знания является предметом изучения не формальной, а диалектической логики.

Итак, формальная логика изучает *не все* формы мышления. Своими средствами, приспособленными к анализу формальной стороны процесса рассуждения, она обнаруживает и описывает только структурные элементы рассуждения — различные виды понятий, суждений и умозаключений. Но даже в процессе рассуждения вне сферы изучения этой логики оказываются наиболее существенные формообразующие начала — то, что формирует процесс рассуждения по содержанию, — категории.

Как известно, учение о логических категориях как самостоятельный раздел философского знания было создано еще в древнее время. Его основоположником справедливо считается Аристотель. В сочинениях этого энциклопедического мыслителя («Метафизика», «Категории») категории вычленяются как роды бытия или как роды высказывания о сущем. Причем онтологический, логический и грамматический аспекты здесь еще не расчлняются достаточно

<sup>6</sup> Копнин П.В. Диалектика как логика. С. 391.

<sup>7</sup> Там же. С. 395.

<sup>8</sup> Там же. С. 390.

четко и последовательно, часто смешиваются. Но везде заметно стремление к объективному рассмотрению категорий как определений бытия, самого сущего. Это ясно обнаруживается уже в способе вычленения известных десяти категорий. Аристотель идет от грамматики через логику к объективному содержанию вычлененных понятий. «Из слов,— пишет он,— высказываемых без какой-либо связи, каждое обозначает или сущность, или качество, или количество, или отношение, или место, или время, или положение, или обладание, или действие, или страдание»<sup>9</sup>. В седьмой главе пятой книги «Метафизики» связь родов высказываний с родами бытия ставится в прямое отношение. «А так как одни высказывания обозначают суть вещи, другие — качество, иные — количество, иные — отношение, иные — действие или претерпевание, иные — «где», иные — «когда», то сообразно с каждым из них те же значения имеет и бытие»<sup>10</sup>. К этим десяти категориальным определениям сущего Аристотель иногда добавлял возможность и действительность, иногда некоторые другие. Так, перечислив приведенные выше категории, он дальше замечает: «Кроме того, бытие и сущее означают в указанных случаях, что одно есть в возможности, другое — в действительности»<sup>11</sup>. Известно, что у Аристотеля различна также попытка свести категориальные определения сущего к трем основным: сущность, состояние (свойство) и отношение<sup>12</sup>. Но более важно то, что в сферу своего рассмотрения, правда, без определенной систематизации, Аристотель фактически ввел весь основной категориальный состав человеческого мышления...

В философии Нового времени, в эмпиризме и рационализме XVII—XVIII вв. наметилась тенденция отрыва форм мышления от форм бытия, связанная с невозможностью выведения категориальной формы мышления (формы всеобщности и необходимости) из непосредственного опыта, понимаемого как чувственное восприятие индивидом внешних вещей и явлений.

Эта тенденция нашла свое завершение в философии И.Канта, где логические категории получили идеалистическую интерпретацию априорных форм мышления, «чистых понятий рассудка», якобы лишенных объективного содержания и выполняющих функции априорного синтеза многообразного содержания чувственного содержания, в форме всеобщих и необходимых отношений (связей).

Выделив в качестве особых познавательных способностей чувст-

<sup>9</sup> Аристотель. Категории. М., 1939. С. 6.

<sup>10</sup> Аристотель. Метафизика. Соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 156.

<sup>11</sup> Там же. С. 157.

<sup>12</sup> Там же. С. 356.

венность, рассудок и разум, Кант сделал попытку вскрыть познавательные функции присущих им, якобы «априорных», форм познания: в чувственном созерцании — «чистых понятий», т. е. категорий, в разуме — идей. В этой системе отличительным признаком категорий по отношению к тем понятиям, в которых реализуется знание о явлениях «как предметах опыта», рассматривается их «чистота» — внеопытное происхождение. «Понятие,— пишет Кант,— бывает или эмпирическим, или чистым понятием. Чистое понятие то, которое не извлечено из опыта, но по содержанию происходит из рассудка. Идея есть рациональное понятие, предмет которого совсем не может встречаться в опыте».

В чем же заключается критерий, позволяющий отличить априорное происхождение категорий от опытного? В качестве такого критерия Кант выдвигает, во-первых, всеобщность и, во-вторых, необходимость связей, мыслимых под категориями. Опыт, понимаемый как чувственное созерцание внешних явлений, сам по себе еще не дает знания всеобщего и необходимого. Действительно, такое знание обеспечивается категориальным строем мышления. Раскрытие этих особенностей (функций) логических категорий — несомненная заслуга Канта. Но априоризм Канта в понимании природы категорий является выражением его агностицизма и идеализма, проистекающего из непонимания роли общественно-исторической практики в формировании человеческого мышления и прежде всего его категориального строя.

В своей «Критике чистого разума» Кант построил известный перечень основных категорий, выделив четыре их группы (количество, качество, отношение и модельность) по три категории в каждой, притом так, что каждая третья выступает своеобразным синтезом первой и второй. Но и сам Кант считал, что приведенный им перечень еще не охватывает всех категорий, он достаточен для целей «Критики чистого разума» и не достаточен для положительного изложения системы «чистого разума», которая должна быть разработана как система всех его «чистых понятий». Это задача «трансцендентальной философии». Опыт построения системы таковой философии последователями Канта в немецкой классической философии привел к логике Гегеля.

Следует обратить внимание еще на один момент во взглядах Канта на логические формы мышления. Выделив в качестве «чистых понятий» рассудка категории и в качестве «чистых понятий» разума — идеи, Кант соотнес их функции соответственно с эмпирическим и теоретическим познанием, а в качестве особого звена между ними ввел учение об «амфиболизме рефлексивных поня-

тий», где понятиями особого рода выступают категории тождество и различие, согласие и противоречие, внутреннее и внешнее, материя и форма. Таким образом, в философии Канта наметилось различие логических категорий: 1) «от эмпирических понятий»; 2) «от рефлексивных понятий»; 3) от идей как форм высшего теоретического синтеза знаний. Функция категорий определена как рассудочный синтез знания в форме всеобщих и необходимых связей, который реализуется в научном познании прежде всего при формулировке законов науки (естествознания).

В системе объективного идеализма Гегеля кантовский отрыв форм мышления от форм бытия преодолевается путем идеалистической мистификации всеобщих форм бытия как форм объективно сущего мышления. Логические категории здесь выступают как универсальные формы деятельности абсолютного духа и вместе с тем как ступени постижения им своей сущности — абсолютной истины.

Но введенные Кантом различия между категориями и другими формами мышления сохраняются и у Гегеля. «Мысли, — писал он, — существуют троякого рода: 1) *категории*, 2) *определения рефлексии*, 3) *понятия*. Учение о двух первых составляет *объективную* логику в метафизике, учение о понятиях — логику в собственном смысле слова, иначе говоря, *субъективную* логику»<sup>13</sup>. Отличительной особенностью категорий Гегель считает их отнесенность к формам бытия. Это — «мысленные определения бытия», «чистые понятия сущего»<sup>14</sup>. Как и Кант, Гегель относит их к деятельности рассудка. «Рассудок, — пишет он, — есть способность мысленно определять вообще и фиксировать в мысленных определениях. Его содержание как *объективного* рассудка составляют категории — мысленные определения бытия, образующие внутреннее единство многообразия созерцаний и представлений. Он отличает существенное от несущественного и познает необходимость и законы вещей»<sup>15</sup>.

Обращает на себя внимание то, что Гегель не выделяет как особый род понятий кантовские «идеи чистого разума». Это связано с тем, что для Гегеля развитое понятие как конкретное единство всеобщего, особенного и единичного, как некоторая целостность знания («тотальность») и есть идея. Категории — это всеобщие определения сущего, отношения и необходимые связи между которыми постигаются посредством определений рефлексии: тожде-

<sup>13</sup> Гегель Г.-В.-Ф. Энциклопедия философских наук. Т. I. Логика. М., 1974. С. 93.

<sup>14</sup> Там же. С. 193, 151.

<sup>15</sup> Там же. С. 193.

ства, различия, противоположности, противоречия и т. д. Понятия — форма конкретного единства субъективного и объективного, бытия и сущности, всеобщего, особенного и единичного.

«Категория,— пишет Гегель,— полагает бытие в некоторой определенности как в границе; рефлексия полагает сущность в некотором определении, опосредствованном предположением некоторого другого определения. Понятие же — это нечто в себе и для себя существующее, простая тотальность, из которой вытекают все ее определения»<sup>16</sup>.

Рациональный момент этого гегелевского различения категории и понятия как форм мышления состоит в том, что образование понятийного знания о сущем предполагает познавательную деятельность мышления и обеспечивается его категориальным строем. Основой же образования последнего является общественно-историческая практика.

Гегель был первым из мыслителей прошлого, который наметил новый подход к изучению категориальных форм мышления, выдвинув требование их содержательного рассмотрения. Но можно ли это требование понимать так, что диалектическая логика не должна отвлекаться от конкретного содержания изучаемых ею форм понятий, суждений и умозаключений? Конечно, нет. Гегель прекрасно понимал, что логика не может быть логикой, если она не будет абстрагировать логическую форму мышления от многообразного эмпирического содержания мысли, но считал, что, абстрагируясь от эмпирического содержания мышления, логика не должна абстрагироваться от его логического содержания. Когда, например, высказываются утверждения, что «данное суждение есть суждение качества», а «данное понятие есть общее понятие», то форма суждения как суждения качества и форма понятия как понятия общего есть не «голые формы», а формы предметного смысла — смысла качества и смысла общего. Они и являются логическим содержанием форм суждения и форм понятия. Иначе говоря, логическим содержанием форм понятия, суждения и умозаключения являются определенные логические категории, взятые со стороны выраженного в них предметного смысла. Ограниченностью формальной логики Гегель считал то, что она берет эти формы (качество, количество, отношение, единичное, общее и т. д.) только как формы и совершенно отвлекается от рассмотрения их предметного смысла, т. е. от их объективного содержания.

По мнению Гегеля, чтобы логика стала действительной наукой о мышлении, она должна найти содержание в своем собственном

<sup>16</sup> Там же. С. 117.



предмете, в самих формах мышления должна открыть их специфическое логическое содержание. Путь к этому Гегель видел в рассмотрении форм мышления как содержания мышления, т. е. как форм самого бытия. Формы мышления должны быть рассмотрены в их истинности, т. е. в их объективной значимости, в их тождестве с бытием. И поскольку здесь ставится вопрос: что такое та или иная форма мышления по предметному смыслу (что такое, например, качество, количество, общее, единичное и т. д.), то этим самым формы мышления превращаются в предметы определенных мышления, становятся содержанием мышления. Постановка вопроса о превращении форм мышления в предметное содержание логики была выдающимся достижением Гегеля. Этим положено начало систематическому исследованию форм мышления со стороны выражения в них закономерных связей и отношений бытия. Но для самого Гегеля это означало превращение в предмет логики объективно сущего мышления — «логоса» вещей. «Объективное мышление,— писал он,— и есть содержание чистой науки»<sup>17</sup>. Гегель здесь прав лишь в том, что логика имеет дело не с эмпирическим содержанием мышления, а с его логическим содержанием, с тем, что «входит в состав самого мышления». Но он глубоко заблуждался, когда считал, что мысли об этом содержании являются «чистыми» мыслями. Логическое содержание мышления — предметный смысл его категориального состава — не является чем-то самосущим, оно представляет собой отображенные и закрепленные в логических формах всеобщие формы бытия. Поэтому мысли, имеющие своим содержанием предметный смысл самих форм мышления, являются не «чистыми» мыслями, а мыслями о всеобщих формах бытия. Например, мысли о предметном смысле качества являются мыслями о качестве как форме бытия объективных предметов.

Гегель неоднократно подчеркивал, что логика имеет дело с предметами, известными всем и каждому, даже тем, кто никогда ничего не изучал, но способен говорить и понимать. Эти предметы становятся известными человеку с того времени, когда он овладевает языком. Именно язык является первым осведомителем человека об этих предметах. Формы мысли, писал Гегель, «выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке». И дальше: «...все то, что он превращает в язык и выражает в языке, содержит, в скрытом ли, спутанном или более разработанном виде, некоторую категорию»<sup>18</sup>. Эта мысль вполне справедлива. В человеческом

<sup>17</sup> Гегель Г.-В.-Ф. Наука логики. Т.1. М., 1970. С. 103.

<sup>18</sup> Там же. С. 82.

языке объективируется не только самое значение, но и его структура. Если мы говорим, например: «этот предмет есть дерево», то мы тем самым пользуемся категорией бытия (связка «есть»), чтобы констатировать бытие данного предмета в качестве дерева. Слово «есть» известно всем, но, как правильно подмечал Гегель, «нам никогда не приходит в голову мысль сделать *есть* предметом нашего рассмотрения»<sup>19</sup>.

Обычно в своей практической деятельности, в связанном с ней познании люди пользуются категориями бессознательно, не задумываясь над ними. Это Гегель назвал «инстинктивным действием мышления», или «естественной логикой». Он указывал, что в житейской практике категории «обрекаются» на то, чтобы «служить». Ими «пользуются», не задумываясь над тем, что они есть. В таком бессознательном пользовании категории служат отчасти «сокращениями» для массы «частностей», данных в представлении, отчасти же являются средствами «для более точного определения и нахождения предметных отношений»<sup>20</sup>. Но в том и другом случае мышление действует «инстинктивно», бессознательно.

Следует отметить, что понятие об «инстинктообразном действовании мышления» не содержит в себе ничего мистического. В процессе познания люди действительно не отдают себе отчета, почему они мыслят так, а не иначе. Они обращают свой мысленный взор на предмет мышления. Направленное на предмет, мышление действует «инстинктообразно», как бы предоставленное самому себе. Здесь-то и возникает вопрос: что же направляет мышление в этой его «инстинктивной деятельности» на путь познания истины? Гегель первым поставил этот вопрос и сделал попытку решить его при помощи своего принципа идеалистического тождества. Исходя из представления, что формы мышления есть вместе с тем и формами бытия, он пришел к выводу, что категории — это те «опорные пункты», «узлы в сети знания», которые направляют мышление в его «инстинктивной деятельности»<sup>21</sup>.

Решение Гегелем вопроса о роли категорий в инстинктообразном действовании мышления нельзя считать научным. Оно исходит из ложной предпосылки, что в познании мышление направляется самим же мышлением и не учитывает направляющей роли объекта, без которого категории лишены предметной опоры и не могут выполнять своих познавательных функций. Однако если материалистически переосмыслить рассуждения Гегеля, то из них

<sup>19</sup> Гегель Г.-В.-Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Логика. С. 125.

<sup>20</sup> Там же. С. 85.

<sup>21</sup> Там же.

вытекает, что категории есть ступеньки познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать его и овладевать им.

Придя к выводу, что инстинктообразную деятельность мышления направляют категории, что именно они являются опорными пунктами познания и действия, Гегель поставил перед логикой задачу: дать изображение познания закономерностей постижения мира посредством категорий как ступеней познания объективной истины. И ему удалось гениально угадать в диалектике понятий диалектику вещей именно потому, что в понятиях, которые он исследовал, т. е. категориях логики, отражены универсальные связи и законы бытия. Ибо в человеческом мышлении нет другой такой формы всеобщности, кроме категорий, которая была бы способна отразить всеобщие закономерности бытия. Выявление закономерных (внутренне необходимых) связей между категориями (например, между количеством и качеством, сущностью и явлением, формой и содержанием и т. п.) означает не что иное, как выявление законов диалектики.

Однако следует со всей решительностью подчеркнуть, что диалектики как науки о всеобщих законах развития природы, общества и мышления Гегель не создавал и не создал. Он создавал науку о мышлении, «спекулятивную» логику, которая в соответствии с принципом идеалистического тождества мышления и бытия отождествлялась с наукой о законах развития «всех материальных, природных и духовных вещей». В системе этой «науки» законами «всех материальных, природных и духовных вещей» являются законы самого мышления. Гегелю удалось угадать в диалектических закономерностях мышления диалектические законы развития всех «материальных, природных и духовных вещей» лишь в той мере, в какой законы диалектического мышления совпадают со всеобщими законами бытия. Но для того чтобы узнать, где есть это совпадение, а где оно отсутствует, что относится к особым закономерностям образования и развития системы научного знания, а что — ко всеобщим закономерностям образования и развития всех систем, необходимо было открытие всеобщих закономерностей развития природы и общества, что и сделали К. Маркс и Ф. Энгельс. У Гегеля же все диалектические закономерности мышления интерпретированы как закономерности самого бытия.

Всестороннее и действительно научное раскрытие методологических функций категорий в качестве форм мышления стало возможным только с позиций марксистской материалистической диалектики как теории развития, логики и теории познания.

В системе марксистской материалистической диалектики кате-

гории мышления рассматриваются: 1) как отражение необходимых и всеобщих связей и форм бытия; 2) как отражение не непосредственное, а опосредованное формами деятельности, общественно-исторической практикой и потому выступающие как общественное достояние, передаваемое из поколения в поколение вместе с языком и системой знания; 3) как ступени познания истины; 4) как формы мышления, посредством которых постигается всеобщее и необходимое в вещах и явлениях действительности и осуществляется синтез логических форм — суждений, понятий и умозаключений.

На различных ступенях познания методологическая функция категорий разная. В рассудочном мышлении, т. е. в актах рассуждения, категории выступают как мыслимая принадлежность самого предмета. Например, ставя вопрос: в чем причина данного явления — мы мыслим причину как нечто принадлежащее предмету нашего суждения. В качестве формы мышления категория выступает как обозначение мыслимой под нею формы бытия. В этой своей функции категория имеет следующую структуру: 1) неосознаваемое знание мыслимой формы бытия, сложившееся на основе практического отношения к действительности и усвоения логического строя общественно данной системы знания; 2) обобщенный мысленный образ данной формы бытия, относящий знание общего к постигаемому особенному; 3) мыслимая объективная форма бытия в самом постигаемом предмете — то, что нужно познать в самом предмете. В актах рассуждения внимание познающего субъекта сосредоточено на постигаемом предмете, и если здесь возникает, например, вопрос: в чем причина данного явления, то знания причинных связей вообще, которые обобщенный мысленный образ причинности относит к постигаемым особенным связям (связям данного явления), остаются вне внимания постигающего, не осознаются им. Они функционируют неосознанно. То же, что создается, — принадлежность мыслимой формы самому предмету, предмет постигается в этой форме своего бытия.

В обыденной жизни человек не задумывается над тем, что такое «причинность» вообще, «вещь» вообще, «сущность», «явление», «содержание», «форма» и т. п., хотя в актах его рассуждений эти категории функционируют постоянно. И если человека, не обладающего необходимой теоретической подготовкой, спросить, что такое, например, причинность, то он далеко не всегда сможет найти правильный ответ. Вообще говоря, он знает, что такое причинность, ибо он имел с ней дело тысячи раз, но его знания неопре-

деленны — не отчеканены в форму конкретных понятий, т. е. в форму конкретного знания всеобщего, особенного и единичного. Для обыденной житейской практики они вполне достаточны, но для научного познания весьма ограничены.

Сферой познания, где отображаемые логическими категориями формы бытия постигаются в понятиях и где, следовательно, сами категории приобретают форму конкретного понятия, является философия. Любой человек, прошедший «школу» воспитания и образования общественной жизни, оперирует категориями и в общем знает, что они обозначают. Но для того чтобы эти обычно весьма неопределенные знания приобрели характер конкретных понятий, он еще должен пройти «школу» философии.

Теоретическое мышление человека формирует философия, поскольку именно она дает понятийное знание всеобщих форм бытия. В актах познания теоретическое мышление организует и целенаправляет процессы рассуждения, подчиняя их созданию определенной теории, системы знания. В этом процессе целенаправленного постижения предмета посредством организуемой цели рассуждений важнейшую роль играет отчетливое, понятийное знание всеобщего, относимое к постижению особенного, здесь оно выступает как инструмент, метод познания. Теоретическое мышление предполагает пользование категориями как содержательными понятиями, полученный в нем обобщенный образ мыслимой формы бытия должен связывать с познаваемым особенным (предметом рассуждения) отчетливое, понятийное знание всеобщего. Если для обыденной житейской практики вполне достаточно обыденного знания, например причинности, то для теоретического познания суть важно отчетливое знание различных форм причинных связей. Процесс рассуждения в теоретическом познании направляет именно это систематическое внутренне расчлененное и различенное знание всеобщего. Характеризуя ту ступень естествознания, когда оно должно было стать на путь теоретической систематизации накопленных эмпирических знаний, Энгельс писал: «...заявившись этим, естествознание вступает в теоретическую область, а здесь эмпирические методы оказываются бессильными, здесь может оказать помощь только теоретическое мышление. Но теоретическое мышление является природным свойством только в виде способности. Эта способность должна быть развита, усовершенствована, а для этого не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии»<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы. С. 366.

Конечно, изучение не всякой философии дает теоретическому мышлению правильное, истинное знание всеобщих форм бытия, выражаемых категориями. Когда Энгельс говорит о необходимости изучения всей предшествующей философии, он имеет в виду освоение исторического опыта познания этих форм, закреплённого в конечном итоге в материалистической диалектике. Он писал: «...именно диалектика является для современного естествознания наиболее важной формой мышления, ибо только она представляет аналог и тем самым метод объяснения для происходящих в природе процессов развития, для всеобщих связей природы, для переходов от одной области исследования к другой»<sup>23</sup>.

В период, когда Энгельс писал эти строки, в естествознании начало укореняться пренебрежительное отношение к философии. Считалось, что наука вполне может обходиться без философии и ее категорий, довольствуясь эмпирическими методами исследования. [...]

Когда наука выходит за сферу непосредственного эмпирического исследования предмета и приступает к систематизации накопленного эмпирического материала ообразно его внутренней связи, то здесь эмпирические методы оказываются бессильными и их место должно занять теоретическое мышление — законы теоретического синтеза научных знаний, в котором важнейшую роль играют логические категории (уже не как рассудочные формы мышления, а как такие понятия всеобщих связей, которые выполняют методологическую функцию и раскрывают свое содержание в системе материалистической диалектики).

В марксистской философии объективное содержание категорий мышления раскрывается путем выяснения отношения мышления к бытию, т. е. путем решения основного вопроса философии. Этим обеспечивается четкое различие форм мышления и форм бытия, категорий и общих связей и отношений самой предметной действительности, отображаемых категориями. Такое различие имеет исключительно важное методологическое значение. Во-первых, оно позволяет избежать неосознанной объективации мыслимого как реально сущего, отождествления знаний о действительности с самой действительностью. Во-вторых, оно ориентирует на сознательное соотнесение категорий мышления как определенных форм бытия с самими этими формами (например, качество, количество, сущность и т. д.), определений, требующих уточнения, конкретизации, выделения существенных признаков. В-третьих, в мировоззренческом плане это различие направлено против иде-

<sup>23</sup> Там же. С. 367.

ализма и агностицизма, которые искажают действительное отношение мышления к бытию, тормозят развитие научного познания, порождают неразрешимые на почве идеализма трудности.

Вместе с тем в марксистской философии объективное содержание категорий мышления раскрывается в системе ее законов и принципов, где каждая категория находится в необходимых связях с другими и выступает как определенная ступень познания истины. Эта система категорий, в их связях и взаимоотношениях, является методологическим инструментом научного познания, важным средством построения научных теорий.

Классическим образцом сознательного применения логических категорий как инструментов построения и развития научной теории является «Капитал» К.Маркса. Поэтому для того чтобы конкретнее выявить методологические функции философских понятий, обратимся к его первому разделу, посвященному, как известно, раскрытию сущности товара.

Изучение логического строя этой главы показывает, что применение логических категорий в процессе выработки научного понятия о предмете имеет строго закономерную последовательность, имеющую значение логического принципа. Этот принцип можно сформулировать так: аналитическое раздвоение исследуемого предмета посредством категорий качества и количества и раскрытие его сущности путем последовательного применения категорий тождество, различие, противоположность и противоречие. В процессе реализации этого принципа происходит превращение анализа в синтез, в результате которого и образуется понятие, отражающее противоречивую сущность предмета, закон его существования.

Теоретический анализ товара в «Капитале» К.Маркса начинается с определения товара, каким он выступает в его непосредственном наличном бытии, т. е. с его качественной стороны. «Товар,— указывает Маркс,— есть прежде всего внешний предмет, вещь, которая, благодаря ее свойствам, удовлетворяет какие-либо человеческие потребности»<sup>24</sup>. Таким образом, то, что делает вещь товаром, есть ее свойство удовлетворять какие-либо человеческие потребности, иначе говоря, ее потребительная стоимость. Дальнейшее рассмотрение товара как потребительной стоимости обнаруживает односторонность этого определения. Товар есть нечто иное, чем потребительная стоимость. «Быть потребительной стоимостью представляется необходимым условием для товара, но быть товаром, это — назначение, безразличное для потребитель-

<sup>24</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 23. С. 43.

ной стоимости»<sup>25</sup>. Товар в той мере есть товар, в какой он не потребляется, а выносится на рынок, выступает как меновая стоимость. Здесь определяющим становится не то, какой это товар, а сколько он стоит, т. е. его количественная сторона. «Как потребительные стоимости товары, — замечает Маркс, — различаются прежде всего качественно, как меновые стоимости они могут иметь лишь количественные различия, следовательно не заключают в себе ни одного атома потребительной стоимости»<sup>26</sup>.

Меновая стоимость есть ближайшим образом количественное соотношение, в котором различные потребительные стоимости обмениваются друг на друга. Это соотношение можно представить, например, в виде уравнения: «1 квартал пшеницы =  $a$  центнерам железа. Что говорит нам это уравнение? Что в двух различных вещах — в I квартале пшеницы и в  $a$  центнерах железа — существует нечто общее равной величины. Следовательно, обе эти вещи равны чему-то третьему, которое само по себе не есть ни первая, ни вторая из них»<sup>27</sup>. Поставив вопрос о смысле количественного тождества двух разных товаров и указав, что оно выражает какое-то скрытое за ним субстанциональное тождество, «нечто общее равной величины», Маркс переходит дальше к установлению сущности этого «общего». Логический ход его мыслей здесь таков: чтобы вскрыть общее, тождественное в двух разных товарах, необходимо отвлечься от их различия как разных потребительных стоимостей. Это отвлечение тем более возможно, что оно осуществляется на каждом шагу в самой деятельности. Меновое отношение товаров характеризуется как раз отвлечением от их потребительных стоимостей. «Как меновая стоимость, одна потребительная стоимость стоит ровно столько, сколько и другая, если только они взяты в правильной пропорции»<sup>28</sup>. Но если отвлечься от потребительной стоимости товарных тел, у них остается только одно общее свойство, а именно то, что они суть продукты труда. Причем не того труда, который выступает в виде портняжества, ткачества и т. п., а труда вообще, труда как простой затраты рабочей силы. Ведь вместе с отвлечением от потребительных стоимостей произошло и отвлечение от тех конкретных видов труда, которые создают эти потребительные стоимости. «Вместе с полезным характером продукта труда исчезает и полезный характер представленных

<sup>25</sup> Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 13. С. 14.

<sup>26</sup> Маркс К. Капитал. Т. I. С. 46.

<sup>27</sup> Там же. С. 45.

<sup>28</sup> Маркс К. К критике политической экономии. С. 14.



в нем видов труда... последние не различаются более между собой, а сводятся все к одинаковому человеческому труду, к абстрактно человеческому труду»<sup>29</sup>. Таким образом, отвлечение от качественной стороны товара и рассмотрение исключительно количественного тождества, выраженного в меновом отношении двух товаров, позволило Марксу вскрыть сущность меновой стоимости — субстанцию стоимости. Все товары, писал он, «представляют собой теперь лишь выражения того, что в их производстве затрачена человеческая рабочая сила, накоплен человеческий труд. Как кристаллы этой общей им всем общественной субстанции, они суть стоимости — товарные стоимости»<sup>30</sup>.

Логическое движение мысли Маркса в рассматриваемой части его работы идет следующим образом: 1) фиксирование в меновом отношении количественного тождества двух различных потребительных стоимостей; 2) постановка вопроса о скрывающемся за этим количественным тождеством субстанциональном тождестве; 3) абстрагирование от качественных различий и рассмотрение общей для всех товаров субстанциональной основы; 4) вскрытие субстанции стоимости — абстрактного труда. В этом движении в качестве логического инструмента выступает категория тождества, причем абстрактного тождества, тождества, исходящего из отвлечения от различий. Однако абстрагирование, исключение различий выступает только как момент в познавательном движении мысли.

Когда субстанция отношения оказалась выявленной, Маркс сразу же переходит к рассмотрению тождества как тождества различного. Это различие дано уже в самом просто количественном тождестве. В меновом отношении отождествляются равновеликие стоимости. Следовательно, стоимость товаров количественно различна. Что же выражает собой это количественное различие? Очевидно, количественное различие овеществленного в товарах труда. «Как количественное бытие движения, — пишет Маркс, — есть время, точно так же количественное бытие труда есть *рабочее время*... Как меновые стоимости, все товары суть лишь определенные количества *застывшего рабочего времени*»<sup>31</sup>. На этой ступени логического анализа вскрывается мера, устанавливается закон: величина стоимости товара определяется количеством рабочего времени, общественно необходимого для его изготовления<sup>32</sup>. Этот закон вы-

<sup>29</sup> Маркс К. Капитал. Т. I. С. 46.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Маркс К. К критике политической экономии. С. 16.

<sup>32</sup> Маркс К. Капитал Т. I. С. 48.

ступает именно как мера, он соотносит величину стоимости товара с количеством рабочего времени, общественно необходимого для производства этого товара, но он совсем не объясняет противоречий сущности товара, выражающейся в противоположности меновой стоимости и стоимости потребительной.

От рассмотрения количественного различия Маркс переходит дальше к рассмотрению существенного различия— того различия в сущности товара, которое обуславливает различие его как меновой и потребительной стоимостей. «До сих пор,— указывает он,— товар рассматривался с двоякой точки зрения, как потребительная стоимость и как меновая стоимость, всякий раз односторонне. Однако товар как таковой представляет собой непосредственное единство потребительной стоимости и меновой стоимости...»<sup>33</sup>. Маркс показывает, что в меновом отношении существенно не только тождество, но и различие. Обмениваться (отождествляться) могут только различные потребительные стоимости. Как потребительные стоимости товары являются продуктами конкретных видов труда. Труд, созидающий потребительную стоимость,— это полезный труд. Товары могут обмениваться только как продукты этого полезного труда. «Если бы эти вещи не были качественно различными потребительными стоимостями и, следовательно, продуктами качественно различных видов полезного труда, то они вообще не могли бы противостоять друг другу как товары. Сюртук не обменивают на сюртук, данную потребительную стоимость — на ту же самую потребительную стоимость»<sup>34</sup>. Таким образом, за различием товаров как разных потребительных стоимостей выступает различие разных видов полезного труда. Дальнейший анализ товаров как единства потребительной и меновой стоимости приводит к установлению, что в основе различия между потребительной стоимостью и стоимостью лежит различие между абстрактным и конкретным трудом. Логическим инструментом выявления двойственной природы созидающего товара труда выступает категория различия (сущностного различия).

Установив сущностное различие, Маркс опять возвращается к рассмотрению количественного различия, но уже не как простого количественного различия меновой стоимости, а как количественных изменений величины меновой и потребительной стоимости. Этим путем он вскрывает противоположность между стоимостью и потребительной стоимостью, выражающую внутреннюю противоречивость товара как общественного отношения. «Большее ко-

<sup>33</sup> Маркс К. К критике политической экономии. С. 28.

<sup>34</sup> Маркс К. Капитал Т. I. С. 50.

личество потребительной стоимости, — пишет он, — составляет само по себе большее вещественное богатство: два сюртука больше, чем один... Тем не менее возрастающей массе вещественного богатства может соответствовать одновременное понижение величины его стоимости. Это противоположное движение возникает из двойственного характера труда»<sup>35</sup>.

После вскрытия заключающейся в товаре противоположности потребительной стоимости и стоимости Маркс переходит к рассмотрению внешнего обнаружения этой противоположности в меновом отношении двух товаров. Анализируется все то же простое меновое отношение —  $x$  товара А =  $y$  товара В, но берется оно как простейшая форма стоимостного отношения, где стоимость некоторого товара А устанавливается (выражается) через потребительную стоимость товара В (относительная и эквивалентная формы стоимости). Логическим инструментом этого анализа выступает категория противоположности. Относительная и эквивалентная формы стоимости берутся как взаимозакрывающие противоположности потребительной стоимости и стоимости. «Относительная форма стоимости и эквивалентная форма, — указывает Маркс, — это соотносительные, взаимно друг друга обуславливающие, нераздельные моменты, но в то же время друг друга исключаящие или противоположные крайности, т. е. полюсы одного и того же выражения стоимости...»<sup>36</sup>. Вначале это простейшее стоимостное отношение рассматривается с его качественной стороны, отвлекаясь от количественной. «Чтобы выяснить, — пишет Маркс, — каким образом простое выражение стоимости одного товара содержится в стоимостном отношении двух товаров, необходимо прежде всего рассмотреть это последнее независимо от его количественной стороны»<sup>37</sup>. Качественный анализ устанавливает особое положение каждого из соотносящихся товаров как противоположных моментов стоимостного отношения. Он показывает, что натуральная форма товара В становится формой стоимости товара А, «тело товара В становится зеркалом стоимости товара А». Затем следует рассмотрение количественной определенности стоимостного отношения и дальше — как единство качественной и количественной сторон — эквивалентной формы стоимости. Здесь устанавливается, что «потребительная стоимость становится формой проявления своей противоположности, стоимости»<sup>38</sup>, конкретный труд

<sup>35</sup> Там же. С. 55.

<sup>36</sup> Там же. С. 57.

<sup>37</sup> Там же. С. 58.

<sup>38</sup> Там же. С. 66.

— формой проявления абстрактного труда, частный труд — труда в непосредственно общественной форме<sup>39</sup>. Завершая анализ простейшей формы стоимостного отношения, Маркс пишет: «Скрытая в товаре внутренняя противоположность потребительной стоимости и стоимости выражается, таким образом, через внешнюю противоположность, т. е. через отношение двух товаров, в котором один товар — тот, стоимость *которого* выражается, — непосредственно играет роль лишь потребительной стоимости, а другой товар — тот, в *котором* стоимость выражается, — непосредственно играет роль лишь меновой стоимости. Следовательно, простая форма стоимости товара есть простая форма проявления заключающейся в нем противоположности потребительной стоимости и стоимости»<sup>40</sup>.

Из противоречий простой формы стоимости Маркс выводит полную, или развернутую, форму стоимости, а из последней — всеобщую форму, при которой товар, выполняющий функцию эквивалента, превращается в деньги. Логическое движение форм стоимости, резюмирующее историю развития товарного производства, выступает в «Капитале» К. Маркса как движение внутренних противоречий, присущих стоимостному отношению и ведущих в товарно-денежное отношение. «У Маркса в «Капитале», — писал В. И. Ленин, — сначала анализируется самое простое, обычное, основное, самое массовидное, самое обыденное, миллиарды раз встречающееся, *отношение* буржуазного (товарного) общества: обмен товаров. Анализ вскрывает в этом простейшем явлении (в этой «клеточке» буржуазного общества) *все* противоречия (respective зародыши *всех* противоречий) современного общества. Дальнейшее изложение показывает нам развитие (и рост и движение) этих противоречий и этого общества, в  $\Sigma$  его отдельных частей, от его начала до его конца»<sup>41</sup>. Заключительным этапом марксовского анализа товара является раскрытие внутренних противоречий товара как выражения общественных противоречий товарного производства.

Форма товара, которую принимают вещи в условиях товарного производства, есть «лишь определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами»<sup>42</sup>. Таким образом, товарное отношение по своей сущности является не отношением между вещами, как, например, 1 квартал пшеницы =  $a$  центнерам железа, а отношением между людьми, принимающим в глазах этих людей форму

<sup>39</sup> См.: там же. С. 67–68.

<sup>40</sup> Там же. С. 71.

<sup>41</sup> Ленин В. И. Философские тетради// Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 29. С. 318.

<sup>42</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 82.

отношения между вещами («товарный фетишизм»). Разоблачая тайну товарного фетишизма, Маркс писал, что «таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей»<sup>43</sup>. Раскрытием сущности товарного фетишизма завершается образование научного понятия о товаре. Теперь товарная форма вещей оказалась понятней и понятой. Но она оказалась таковой только как мысленный синтез, как своеобразное резюме и как «истина» всех предыдущих определений.

Итак, рассмотрение логических форм, примененных Марксом к анализу товара, показывает, что синтез научного знания в форму понятия осуществляется путем последовательного применения к объекту исследования определенных логических категорий, а именно: категорий качества (абстрагирование от количества), количества (абстрагирование от качества), тождества, различия, противоположности и противоречия. Вскрытие внутренних противоречий предмета обеспечивает постижение (выражение в понятии) процесса его возникновения и развития, превращения его из единичного через особенное во всеобщее, т. е. в закономерное, ибо только закономерное является предметом научного понятия.

Возникает вопрос: является ли указанная последовательность категорий всеобщим логическим принципом, или же она имеет частное значение, обусловленное спецификой объекта исследования в «Капитале» Маркса. Нам представляется, что логические формы, примененные Марксом к анализу товара, имеют всеобщее методологическое значение. Они выражают осознанную (познанную) объективную закономерность движения научного познания, результатом которого является образование более или менее законченного понятия о том или ином предмете действительности.

Эту закономерность можно проследить, например, на историческом процессе образования современного научного понятия о химическом элементе. Из истории химии известно, что изучение химического объекта началось с описания химических веществ, участвующих в различных реакциях; затем, когда был сформулирован закон сохранения вещества (М.В. Ломоносов, Лавуазье), наступает период количественного анализа этих веществ, возникает представление об атомном весе, устанавливается атомный вес почти

<sup>43</sup> Там же.

всех химических элементов (середина XIX в.). На этом этапе происходит установление тождественного во всех химических элементах — все они характеризуются определенной массой. За количественными различиями атомного веса обнаруживаются количественные изменения чего-то общего, некоторого единого субстрата — массы. Химический элемент оказывается раздвоенным на две существенно различные стороны — количественную (масса) и качественную (химические свойства). Эту двойственность химического элемента положил в основу своих исследований Д.И. Менделеев, вскрыл периодическую зависимость химических свойств элементов от количественных изменений (увеличения или уменьшения) массы атомов. Установление меры, в которой выражается эта зависимость, явилось установлением периодического закона.

Периодический закон Менделеева раскрывал закономерное значение количественных различий в общем субстрате химических элементов, но он совершенно не давал объяснения сущностному различию — различию, обуславливающему само раздвоение химического элемента на массу и химические свойства. Это было сделано значительно позже путем установления двойственной природы атома, раскрытия образующих его противоположностей — атомного ядра и внешней электронной оболочки. Противоречивая сущность химического элемента, обнаруживающаяся в химических связях и превращениях, стала понятной только в свете открытий атомной и ядерной физики XX в.

Таким образом, в примере с процессом образования научного понятия о химическом элементе мы видим определенную закономерную последовательность движения все тех же категорий: качество — количество — тождество — различие (количественное, затем сущностное) — противоположность — противоречие. Но если в данном примере эта последовательность выступает как историческая закономерность познания, то в анализе Марксом товара она представляет собой логический принцип, сознательно примененный при построении системы научного знания. Здесь очень рельефно выступает то совпадение в логике истории мысли с законами мышления, на которое указал В.И. Ленин, характеризуя рациональное содержание последовательности категорий в логике Гегеля<sup>44</sup>.

В плане изучения познавательной функции рассмотренной выше последовательности категорий исключительно важное значение имеет ленинское замечание об основных моментах (этапах) движения познания от субъекта к объекту. «Сначала,— указывает

<sup>44</sup> Ленин В.И. *Философские тетради*. С. 298.

он, — мелькают впечатления, затем выделяется нечто, — потом развиваются понятия *качества* (определения вещи или явления) и *количества*. Затем изучение и размышление направляют мысль к познанию тождества — различия — основы — сущности versus явления, — причинности etc. Все эти моменты (шаги, ступени, процессы) познания направляются от субъекта к объекту, проверяясь практикой и приходя через эту проверку к истине абсолютной идей<sup>45</sup>. Примечательно, что именно в этой связи В.И. Ленин сослался на «Капитал» Маркса, подчеркивая необходимость использования его как образца диалектической логики научного познания. «Если Маркс, — писал он, — не оставил *«Логики»* (с большой буквы), то он оставил *логику* «Капитала», и это следовало бы сугубо использовать по данному вопросу»<sup>46</sup>.

Мы остановились лишь на одном из диалектико-логических принципов построения «Капитала» Маркса, не затрагивая всех других (единство логического и исторического, восхождения от абстрактного к конкретному, отрицания отрицания и др.) Для нас важно было проиллюстрировать, как «работают» категории при построении научной теории на примере такого стройного и совершенного произведения, как «Капитал» Маркса.

Методологическая функция категориальных структур теоретического мышления в их закономерных связях и последовательностях реализуется не прямо и непосредственно, а через систему понятийного аппарата, присущего данному мышлению и всегда имеющего мировоззренческую направленность, а в классовом обществе — идеологический характер. Как уже отмечалось, философия вырабатывает понятийное знание о тех формах бытия, которые фиксируются в мышлении логическими категориями. Но что это за знание и какова мера его истинности, зависит от того, какая философия его вырабатывает. Вследствие распада философии на противоположные философские партии — материализм и идеализм — понятийное содержание категориальных структур приобретает «партийный» характер, получает материалистическую или идеалистическую интерпретацию. Это показал В.И. Ленин в своей работе «Материализм и эмпириокритицизм» на примере критики махистской интерпретации категорий пространства, времени, причинности, закономерности и т. д. Здесь же было показано, в какой тупик заводит научную мысль идеалистическая философия, ее понятийный аппарат.

Хотя некоторые представители идеалистической философии, например, Платон, Аристотель, Кант, Гегель, и внесли значитель-

<sup>45</sup> Там же. С. 301.

<sup>46</sup> Там же.

ный вклад в разработку философских категорий, никто из них вследствие ложности их исходной Гносеологической позиции не смог дать эффективного метода познания. Даже гегелевская логика не исключение из этого правила. «Логику Гегеля,— как справедливо отмечал В.И. Ленин,— нельзя *применять* в данном ее виде; нельзя *брать* как данное. Из нее *надо выбрать* логические (гносеологические) оттенки, очистив от *Ideenmystik...*»<sup>47</sup>. Идеализм отрывал мышление от бытия (ибо идеалистическое отождествление бытия с мышлением есть тоже отрыв), разрушал структуру категорий, функция которых и состоит в отнесении мыслимой всеобщности к действительности. Поэтому последовательное проведение идеализма в практике познавательной деятельности, по существу, невозможно (без отказа от мышления). Если бы, например, те из современных позитивистов, которые ратовали за освобождение науки от философских категорий, применили это требование к собственному мышлению и реализовали его, они бы опустились на уровень докатегориального мышления, свойственного высшим животным. Глубоко прав был К.Маркс, когда отмечал: «Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики»<sup>48</sup>.

Эффективное функционирование категориального аппарата мышления обеспечивается на уровне «обычного употребления» — практически выработанными и усвоенными в процессе овладения языком и повседневного опыта знаниями, а на уровне теоретического мышления — понятиями, которые вырабатывает научная философия и которые в концентрированном выражении дает материалистическая диалектика.

Методологическая функция категорий материалистической диалектики, как и вообще категорий философии, определяется их мировоззренческим содержанием. Понятия о тех формах и связях бытия, которые фиксируются в мышлении логическими категориями, призваны дать сущностное объяснение этих форм и связей и тем самым обеспечить мировоззренческую ориентацию человека в объективном мире. Таким образом, постижение всеобщего и необходимого в вещах подведением их под определенные категориальные связи определяется мировоззренческой функцией категорий, их концептуальным содержанием.

<sup>47</sup> Там же. С. 238.

<sup>48</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немская идеология// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 3. С. 3.



## МИРОВОЗРЕНЧЕСКИЙ АСПЕКТ КАТЕГОРИИ РАЗВИТИЯ\*

Идея развития — узловой момент диалектического миропонимания. В категориальном строе человеческого мышления она генетически связана с категорией времени, с его обращенностью в прошлое и будущее. В истории человеческой культуры первой формой временного восприятия мира, базировавшегося еще на мифологическом сознании, было временное видение в плоскости «прошлое — настоящее». В этой временной плоскости идея развития обращена в прошлое и выступает как идея становления: из чего и как все произошло. Категориями, которые вычлениваются для постижения этого процесса, выступают бытие и небытие. Блестящий образец умозрительной разработки диалектики становления в античной философии дал Гераклит. Однако эта диалектика еще не знала перехода к высшему через отрицание наличного состояния некоторым качественно новым его состояниям в прогнозируемом будущем.

Прорыв в будущее как полное непризнание наличного состояния мира впервые был осуществлен в сознании угнетенных трудящихся масс в период кризиса рабовладельческого строя и возникновения освободительных движений рабов. Однако он сразу принял религиозную эсхатологическую форму (небесное царство на земле, воскрешение из мертвых и т. п.). Модифицируясь в зависимости от социальных условий, это представление сохранялось и господствовало вплоть до Нового времени.

В период назревания и осуществления буржуазных революций в странах Западной Европы в идеологии буржуазного просвещения формируются представления о будущем как о «царстве разума на земле». Идея закономерного становления наличного состояния мира сменяется идеей восходящего прогресса во временной плоскости «настоящее — будущее», где «настоящим» выступает полное отрицание феодальных порядков как «царства невежества», а будущим — бесконечный прогресс порядков, основанных на «прогрессе разума» (т. е. буржуазного общества). В связи с этим в буржуазном мировоззрении идея развития принимает форму чисто эволюционного процесса, количественного роста, прогресса одного и того же.

Однако в этот же период в буржуазной культуре, в том числе в

\* 3 § «Философские категории как формы мировосприятия» Гл. I коллект. праці «Соціально-історическіе і мировозренческіе аспекти философських категорій». К., 1978. С. 101-103.

буржуазной философии, намечается иная тенденция, выразившаяся в попытках научно осмыслить прошлое, связать идею прогресса с идеей закономерного становления наличного состояния мира и тем самым обосновать закономерность смены феодальных порядков буржуазными. Эту тенденцию наиболее плодотворно воплотила философия Гегеля. Исторической заслугой Гегеля, как известно, является разработка идеи развития как противоречивого диалектического движения от низшего к высшему, через переход количественных изменений в качественные, через отрицание и отрицание отрицания. Но все это было развито Гегелем в форме системы идеалистического миропонимания, буржуазное содержание которого выразилось в доведении диалектического развития до становления буржуазного общества, после чего временная плоскость «настоящее – будущее» изображается в духе плоского эволюционизма (вечности буржуазных порядков).

Диалектический подход позволил Гегелю высказать также некоторые рациональные идеи о месте природы в системе всей действительности. В этом плане следует отметить, что «Феноменология духа» Гегеля создавалась как диалектическое отрицание натурфилософии Шеллинга. В свою очередь собственная натурфилософия Гегеля (философия природы) является своеобразным отрицанием отрицания натурфилософии Шеллинга, т. е. восстановлением ее на новой, а именно культурно-исторической основе – как определение диалектического содержания «логической идеи», выведенного из «Феноменологии духа». Поэтому натурфилософию Гегеля нельзя понять вне соотношения с философией духа.

Мысль Гегеля о том, что природа как пройденный этап в становлении абсолютной идеи не развивается во времени, правильна постольку, поскольку по отношению к развитию духа (общество, история) все природное (механическое, физическое, организменное) выступает как низшая, превзойденная форма. Поэтому и идея развития применительно к общественно-исторической действительности имеет более всеобщее и вместе с тем более конкретное содержание. Поскольку развитое высшее дает ключ к пониманию низшего (К. Маркс), то и диалектика природы может быть понята только как «частный случай» диалектики «духа» – общества и мышления. Таким образом, натурфилософия Гегеля имеет культурно-исторические аспекты, которые очень важны для понимания диалектики всеобщего и особенного в содержании идеи развития.

Действительно научное содержание идея развития обрела только на базе открытия всеобщих законов развития природы, обще-

ства и мышления, создания диалектического материализма. В диалектико-материалистическом миропонимании наличное состояние мира предстает как закономерный результат его исторического развития и вместе с тем как исторически преходящая форма действительности. Ее будущее видится как диалектическое развитие из самой действительности нового, высшего состояния мира. Мировоззренческое видение мира как постоянно развивающегося определяет мировоззренческую функцию всех категорий и законов диалектики, которые выступают и как средство познания всего происходящего в нем, и как средство его практического преобразования. Поэтому в марксистско-ленинской философии идея развития «обращена» не только в прошлое, но и в будущее.

## МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА (ИСТОРИЧЕСКИЙ ГЕНЕЗИС)\*

Проблема *«мировоззрение и духовная культура»* содержит круг вопросов, которые по своему содержанию выходят далеко за рамки чисто «академического» интереса и образуют *один из эпицентров современной идеологической борьбы*. Так, XVI Всемирный философский конгресс, который проходил в августе 1979 г. в Дюссельдорфе (ФРГ), целиком был посвящен теме «Философия и мировоззренческие проблемы науки», а темой следующего XVII конгресса, который состоялся в августе 1983 г. в Монреале (Канада), была проблема «Философия и культура».

И если на XVI конгрессе философы-марксисты в острой теоретической полемике с нашими идеологическими противниками доказывали плодотворное влияние прогрессивного мировоззрения на ход и исход научного познания, обосновывали принципиальную возможность и необходимость *научного* решения глобальных *мировоззренческих* проблем современности в интересах мирного развития человечества, то на XVII конгрессе философы-марксисты отстаивали и утверждали идеи благотворного влияния научного мировоззрения на духовную культуру общества, идеи исторического единства культурного прогресса человечества, диалектики традиций и новаций, национального и интернационального, субъ-

\* У кн.: Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. К., 1984. С. 20-37.

ективного и объективного, непреходящего и преходящего в духовной культуре и многих других.

В связи с подготовкой к XVII Всемирному философскому конгрессу нашими учеными была осуществлена широкая программа углубления и обобщения проводившихся в последние годы в стране философских исследований мировоззренческих проблем культуры.

[...]

При изучении генезиса духовной культуры и ее исторических типов на первый план всегда выступает проблема выражения в культуре определенного мировоззрения и, наоборот, выражения в формах мировоззрения определенного вида культуры. Мировоззрение и духовная культура кажутся неразделимыми. Например, в подавляющем большинстве работ по истории первобытного общества духовная культура этого общества сводится к мифологии и различным формам первобытной религиозности (магия, тотемизм, фетишизм и т. п.). В этом случае обедняется не только духовная культура, но и само мировоззрение, которое сводится к символической, знаковой форме его выражения.

В действительности мировоззрение и духовная культура находятся в отношении *диалектического тождества*, способного разрастаться в противоположность: в одном случае мировоззрение может противостоять культуре как «бескультурие», в другом — сама культура может противостоять мировоззрению как бездушные мертвые формы. Однако, прежде чем рассмотреть этот вопрос в его генезисе, остановимся на понятиях «мировоззрение» и «культура».

Начнем с понятия культуры. Термин «культура» полисемантичен. Он является категорией многих наук: биологии, геологии, археологии, истории, этнографии и многих других. В философию его впервые ввел римский философ, известный оратор Цицерон. В его время это слово употреблялось в значении возделывания земли, т. е. «агрокультура». Цицерон применил его к определению воспитания ума. Возделывание, «культура ума» и есть философия. В Новое время понятие культура стало употребляться в философии уже в более широком значении — как все то, что является творчеством человека, т. е. в отличие от того, что существует до и независимо от человека, т. е. от природы.

Марксистское понимание культуры уходит своими теоретическими корнями в немецкую классическую философию. Уже выдающийся немецкий просветитель XVIII в. И. Гердер связал развитие культуры с историческим прогрессом человечества. К культуре он

относил язык, искусство, религию, науку, ремесло, семейные отношения, государственное управление. Считая культуру важнейшим фактором развития человека, Гердер само возникновение культуры называет вторым рождением человека. В этой связи он писал: «Мы можем при желании дать этому второму рождению человека, проходящему через всю его жизнь, название, связанное либо с обработкой земли — «культура», либо с образом света — «просвещение». Эта цепь культуры и просвещения охватывает всю землю, от края до края»<sup>1</sup>.

Идеи Гердера о социальном (втором) рождении человека через культуру и в культуре нашли глубокое обоснование и развитие, правда еще на идеалистической основе, в философии Гегеля. В «Феноменологии духа» Гегель все формы человеческой деятельности, в том числе мышление, труд, нравственность, право, государство, мораль, религию, науку, рассматривает как формообразования человеческого духа, т. е. как то, что его образует и развивает, обеспечивает переход на высшую ступень. Однако идеализм и буржуазное мировосприятие не позволили Гегелю понять, что основой всех формообразований «человеческого духа» является материальная, преобразующая природу деятельность, общественное производство, труд, что именно развитие последнего обеспечивает в конечном счете прогресс человечества.

В марксистско-ленинском понимании культура — это система всех тех форм и средств человеческой жизнедеятельности и общения, которые на том или ином историческом этапе обеспечивают образование, существование и развитие человека. Материальная культура — это условно, так сказать, в абстракции выделенная совокупность форм и средств материальной (преимущественно производственной) жизнедеятельности. В отличие от этого духовную культуру образуют формы и средства духовной жизнедеятельности, конечно, в единстве с материальной жизнедеятельностью и обусловленные ею. Элементами культуры можно считать и каменные рубила, и пирамиду, и клинопись, и тот или иной миф, но זאת именно в функции средств становления и развития человека.

Теперь коротко о понятии «мировоззрение». В философской литературе установилось следующее его определение: «Мировоззрение — обобщенная система взглядов человека на мир в целом, на место отдельных явлений в мире и на свое собственное место в нем, понимание и эмоциональная оценка человеком смысла его деятельности и судеб человечества, совокупность научных, фило-

<sup>1</sup> Гердер И. Идея о философии истории человечества// Избр. соч. М.; Л., 1959. С. 244.

софских, политических, правовых, нравственных, религиозных, эстетических убеждений и идеалов людей»<sup>2</sup>. С таким определением в принципе можно согласиться. Однако оно нуждается в существенной конкретизации в плане выражения в нем социальных функций мировоззрения.

В этом плане в работах Института философии АН УССР предложено такое определение: мировоззрение — это прежде всего форма общественного самосознания, через которую субъект мировоззрения (индивид, класс, общество) осознает свою человеческую общественную сущность, свое место в мире, способ своего человеческого бытия.

Вместе с тем мировоззрение по своей сущности является способом духовно-практического освоения мира, в котором миру наличного бытия, чуждому, еще не освоенному человеком, противопоставляется мир реализации его человеческих материальных и духовных потребностей, идеалов, надежд и чаяний<sup>3</sup>. Это вытекает из целеполагающего характера человеческой деятельности, при которой прежде, чем преобразовать мир предметно, материально, человек преобразует его идеально, в своем сознании, в мировоззрении.

После этих самых общих определений мировоззрения и духовной культуры перейдем к вопросам их исторического генезиса.

Фундаментальное значение для понимания внутреннего единства и даже тождества процессов становления мировоззрения и духовной культуры уже в антропо-социогенезе имеет рассмотрение мировоззрения как атрибута сознания. *Сознание в своей сущности и есть мировоззрение*. Сошлемся на определение сознания в работах крупнейшей советских психологов. В известной работе «Бытие и сознание» С.Л. Рубинштейн пишет: «...сознание выступает реально прежде всего как процесс осознания человеком окружающего мира и самого себя»<sup>4</sup>. Таким же образом определяет сознание и А.Н. Леонтьев. «Сознание в своей непосредственности, — пишет он, — есть открывающаяся субъекту картина мира, в которую включен и он сам, его действия и состояние»<sup>5</sup>. Нетрудно заметить, что в таком понимании сознание выступает как функционирующее мировоззрение. А это означает, что процесс возникновения человеческого сознания должен рассматриваться как процесс становления мировоззрения и наоборот — процесс становле-

<sup>2</sup> Спиркин А. Мировоззрение// Филос. энцикл., 1964. Т. 3. С. 454.

<sup>3</sup> Шинкарук В.И. Введение. Философия и мировоззрение// Человек и мир человека. К., 1977. С. 7—26.

<sup>4</sup> Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 275.

<sup>5</sup> Леонтьев А.Н. Деятельность, сознание, личность. М., 1977. С. 125.

ния мировоззрения как процесс возникновения сознания и, следовательно, духовной жизни вообще.

Конечно, сознание не сводится к мировоззрению. Исторически возникнув и обогащаясь в процессе общественной практики, сознание стало «сопровождать» и субъективно организовывать почти все проявления человеческой жизни. И все же стержнем сознания человека, задающим ему горизонт и способ видения мира и самого себя, является мировоззрение.

Исторически первой известной формой общественного сознания было родовое самосознание человека эпохи формирования кровнородственных и родоплеменных отношений. Осознание индивидом своего неразрывного, «кровного» единства с родом и самосознание рода как целостного субъекта родоплеменных отношений и общественной производственной деятельности — важнейший фактор, обеспечивавший закрепление, функционирование и развитие родовых отношений.

Родовое самосознание по самому «своему понятию» выражалось в представлении о едином «кровном» происхождении всего рода от какого-то предка. *Одной из форм опредмечивания* этого сознания, выражения его в знаковой, символической форме был *тотемизм*. Тотем материально, предметно воплощал единство рода и вместе с тем его кровное отличие от других родов. Это и порождало иллюзию, что не род создает тотема, а тотем создает род. В эту иллюзию впадал не только первобытный человек, но и многие исследователи первобытной культуры, считавшие источником тотемизма религиозность первобытного сознания.

Следует отметить, что в культурологической литературе по истории первобытного общества издавна, еще от христианских миссионеров, укоренилась традиция описывать эту культуру в терминах религии, сводить все ее основные формы к различным проявлениям религиозности — к магии, культам предков, фетишизму, тотемизму, анимизму и т. п. Все эти и подобные им проявления первобытной религиозности несомненно были. Но не они определяли содержание духовной жизни и духовной культуры первобытного человека. Они были только внешней формой реализации *предметного, культово-обрядного* воплощения более глубинных духовных процессов.

Объясним это на таком примере. Академик Б.А. Рыбаков в своей очень интересной книге «Язычество древних славян» из пантеона древнеславянских богов особо выделил культ рожаниц и рода, считая его наиболее древним, если не изначальным. Он обратил внимание и на этимологическую связь слов *род, рожать, природа,*

*народ, родина* и др. Древнеславянский культ рода (который, по Рыбакову, исторически следует за культом рожаниц, не вытесняя последний) в условиях родового строя нельзя рассматривать как чисто религиозный культ. Род можно назвать «прабогом» и в том значении, что заимствованное из иранских языков слово «бог» в древнеславянском языке возникло позже слова «род», и в том более глубоком значении, что род — это еще не более чем *персонификация и олицетворение родовых отношений*, а его культ в условиях господства этих отношений был формой *эмоционально-чувственного выражения привязанности, зависимости и символического единения индивидов с родом*.

Человеческие чувства формировались как общественные чувства, в них общественно преодолевался зоологический индивидуализм, закладывался фундамент чисто человеческих привязанностей — любви к роду и сородичам, к родителям, супругам, содругам, в конечном счете к своему *народу и родине*. В этих привязанностях выражались и формировавшиеся нравственные и эстетические чувства, способности к наслаждению содеянным добром, выполненным долгом, восхищение свершенным другими, преклонение перед подвигом и т. п.

По своей природе чувства могут воспринимать объект только в его единичности. В связи с этим общий, общественный объект, как, например, род, родина, они по необходимости индивидуализируют, персонифицируют, олицетворяют. И только в такой олицетворенной, идеализированной форме этот объект становится предметом чувственной привязанности, любви. И это касается не только патриотических, но и вообще всех человеческих чувств, которые К.Маркс потому и назвал духовными чувствами. Древнеславянский культ рода и еще более древний культ рожаниц — прародительниц — несомненно отражал становление духовных чувств, общественных человеческих привязанностей — важнейшего компонента духовной культуры наших далеких предков.

При внимательном рассмотрении нетрудно найти и те «механизмы» в материальной и духовной жизни первобытного общества, внешним выражением и предметной формой которых выступали магия, мифология, различные культовые обряды и празднества. Основа их совершенно не религиозная, сами же они только исторически приобретали постепенно религиозное содержание. Следует также учитывать, что описание их было осуществлено в условиях господства развитых религий и, как правило, представителями этих последних, которые описывали их, естественно, на религиозном языке, вносили в них свое религиозное сознание.



Если бы на этом языке описать нашу сегодняшнюю социалистическую действительность, то многочисленные лозунги и призывы, украшающие наши улицы и здания, несомненно были бы отнесены к магии, памятники и монументы, возведенные в память умерших или героически погибших, — к культу предков или анимизму, обряд зажигания «вечного огня», возложение возле него цветов и венков был бы воспринят как культ огня (огнепоклонство).

Духовная жизнь социалистического общества в ее безрелигиозных, или, можно сказать, «пострелигиозных», формах свидетельствует, что опредмечивание человеческих духовных чувств и здесь невозможно без выработки соответствующего языка символов и персонификаций, а удовлетворение этих чувств — без соответствующей обрядности. В конечном итоге таким путем социалистическая духовная культура, основанная на атеистическом мировоззрении, и может вытеснить религию.

И нам следует четко различать религиозные и нерелигиозные формы символизации и персонификации, действий и обрядов, поклонений и преклонений, святых и святости. Такое различие необходимо и для понимания исторического генезиса духовной культуры человечества в антропогенезе. Магию следовало бы рассмотреть как отдельный компонент первобытных форм реализации накопленного тысячелетиями производственного опыта, в котором сама целеполагающая деятельность включает в себя видение и переживание воображаемого как действительного. Позже этот компонент отдифференцировался и приобрел религиозное содержание.

Исключительно важное значение для выделения человека из природы имела выработка того, что мы сейчас называем формами первичной социализации подрастающего поколения, т. е. формами и способами освоения общественных отношений и общественной жизнедеятельности. Здесь важную роль играют детские игры, сказки, детская коллективность, обучение, передача опыта и т. д. В литературе, посвященной первобытному обществу, эта сторона его духовной культуры исследована слабо. Во всяких поделках непроизводственного назначения обязательно усматривают культовое назначение, а не игру, в изображении действий — магию, а не обучение и т. п.

Далеко не идентична религии и такая важнейшая форма духовной культуры первобытного доклассового общества, как мифология. В фундаментальных исследованиях А.Ф. Лосева и других советских ученых обстоятельно показано отличие мифологии от религии. «Миф, — отмечает он, — не есть религиозный символ, по-

тому что религия есть вера в сверхчувственный мир и жизнь согласно этой вере, включая определенного рода мораль, быт, магию, обряды и таинства, и вообще культ. Миф же ничего сверхчувственного в себе не содержит, не требует никакой веры. Вера предполагает какую-либо противоположность того, кто верит, и того, во что верят. Мифическое же сознание развивается еще до этого противоположения, и поэтому здесь — и не вера и не знание, но свое собственное, хотя и вполне оригинальное, сознание. С точки зрения первобытного человека, еще не дошедшего до разделения веры и знания, всякий мифический объект настолько достоверен и очевиден, что речь здесь должна идти не о вере, но о полном обожествлении человека со всей окружающей его средой, т. е. природой и обществом... Магия, обряд, религия и миф представляют собой принципиально различные явления, которые не только развиваются часто вполне самостоятельно, но даже и враждуют между собой... Миф — это обобщенное отражение действительности в виде чувственных представлений или, точнее, в фантастическом виде тех или иных одушевленных существ»<sup>6</sup>. Из философских работ, специально посвященных этому вопросу, следует отметить монографию Ф.Х. Кессиди «От мифа к логосу». «Мифология, — пишет он, — это своеобразное видение мира, особый тип представлений об окружающей действительности, в которых реальное сливается с фантастическим, а религия — это вера, которая допускает фантастическое, магическое и чудесное, но отличает фантастическое от действительного, переживает расхождение между идеальным и реальным... Религия раздваивает единый мир на два мира: на сверхъестественный и естественный. Мифология же не знает такого раздвоения. В мифе нет и проблемы взаимоотношения между естественным и сверхъестественным мирами»<sup>7</sup>. «...Миф сам по себе нерелигиозен: миф есть представление, образ, предание и слово, а не религиозное верование. Мифологический образ, будучи чувственным представлением ... или преданием о чем-либо происшедшем, может играть роль символа ... религиозной веры, но лишь в той мере, в какой мифологический образ переосмыслен и истолкован религиозным сознанием»<sup>8</sup>.

Несомненно, в мифологии наличен и религиозный элемент, но он здесь не является определяющим, таким же образом в мифологии наличны и накопленный познавательный опыт, и сформировавшиеся нравственные представления родового общества, и худо-

<sup>6</sup> Лосев А.Ф. Мифология// Филос. энцикл. Т. 3. С. 458.

<sup>7</sup> Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М., 1972. С. 51.

<sup>8</sup> Там же. С. 52.

жественно-эстетическое мировосприятие человечества на заре его истории. Но главное в мифологии — то, что делает ее особым типом именно мировоззрения, — это ее *миропреобразующая функция*. Мифология является исторически первым способом духовно-практического освоения, «очеловечивания» мира. Она, по известной характеристике К.Маркса, представляет собой природу и общественные формы, переработанные бессознательно-художественным образом народной фантазией. Она «преодолеывает, подчиняет и преобразовывает силы природы в воображении и при помощи воображения...»<sup>9</sup>.

Поэтому, как отмечают исследователи, «корень мифотворчества» — это *мечта и надежда* на покорение сил природы и явлений жизни человеческой волей»<sup>10</sup>. Способом реализации этой мечты и надежды в мифологии выступает очеловечивание сил природы, очеловечивание в двух значениях: во-первых, в смысле их персонализации по образу и подобию субъекта родового строя, и, во-вторых, в смысле реализации в мифологических образах интересов и потребностей общественного человека.

В этом значении мифология выступает как исторически первая форма духовной жизни человека и вместе с тем средства развития его духовности, т. е. как духовная культура. Мифология играла исключительно важную социальную роль. «Будучи в течение многих тысячелетий формой осознания бытия и природы, — отмечает А.Ф. Лосев, — мифология рассматривается современной наукой не как бессмыслица и пустое суеверие, а как древняя и возвышенная мечта человека об овладении природой, несмотря на свою связь с примитивной цивилизацией первобытной эпохи»<sup>11</sup>. В связи с этим М.Горький писал: «Бог является художественным обобщением успехов труда и «религиозное» мышление трудовой массы нужно взять в кавычки, ибо это было чисто художественное творчество. Идеализируя способности людей и как бы предчувствуя их мощное развитие, мифотворчество, в основах своих, было реалистично»<sup>12</sup>. Характеризуя гносеологическую и социальную сущность мифологии, Ф.Х. Кессиди отмечает: «Диалектика мифа в том и состоит, что в мифе человек «растворяет» себя в природе, сливается с ней и овладевает силами природы лишь в воображении, но вме-

<sup>9</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46, ч. 1. С. 47.

<sup>10</sup> Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. С. 51.

<sup>11</sup> Лосев А.Ф. Мифология // Филос. энцикл. Т. 3. С. 459.

<sup>12</sup> Горький М. Советская литература. Собр. соч.: В 30-ти т. Т. 27. М., 1953. С. 301.

сте с тем это овладение силами природы (пусть в фантазии) означало начало истории «духа» и конец чисто животного бытия. Чувство единства с силами природы и овладение ими в воображении, вселяя уверенность в осуществимость всего желаемого, укрепляет волю и сплачивает первобытный коллектив, активизирует его деятельность»<sup>13</sup>.

Как исторически первая форма духовной культуры мифология складывалась и выполняла свою прогрессивную функцию на протяжении нескольких десятков тысяч лет, по меньшей мере от эпохи возникновения родового строя и до периода его разложения и становления классового общества. В те далекие исторические времена каждое новое поколение мало что приносило в опыт материальной и духовной жизни многих тысяч предыдущих поколений. Поэтому вырабатывалось и господствовало сознание, что *истина принадлежит предкам*, что именно прошлое дает образцы и эталоны для настоящего. Временное восприятие мира здесь обращено исключительно в прошлое, а *изменения* жизни в нем представляются в соответствии с циклической ритмикой природы.

Даже древние греки, жившие в классовом обществе, но опиравшиеся в своих художественных и философских взглядах на мифологию, в своем временном видении мира не пошли дальше идеи его *закономерного становления*. Что же касается более совершенно будущего, то его образцы искали в прошлом.

Глубокие, коренные сдвиги в развитии духовной культуры человечества и формирование нового типа мировосприятия связаны с борьбой поработанных трудящихся масс и народов за свое социальное и национальное освобождение. В Европе — это период кризиса рабовладельческого общества в Древнеримской империи и массовых восстаний рабов и угнетенных народов. Именно в этот период и на этой основе в общественном сознании начинают формироваться принципиально новые мировоззренческие идеи. К ним относятся: идея равенства всех людей независимо от их этнической и социально-сословной принадлежности; идея свободы как духовного, нравственного качества человека, возвышающего его над всеми животными; идея исторического будущего, которое должно принести избавление от социального зла, страданий, бедствий и обеспечить вечное блаженство; идея приближения и приобщения себя к этому будущему через неприятие зла и борьбу с ним, прежде всего путем объединения с единомышленниками и подчинения себя соответствующему образу жизни.

Эти идеи возникли на реальной почве объединенной практиче-

<sup>13</sup> Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. С. 44.

ской борьбы трудящихся масс и угнетенных народов против рабства. Однако, как известно, в тех исторических условиях такая борьба была обречена. Видимое бессилие трудящихся масс изменить существующее состояние мира, добиться своего избавления своими собственными силами и привело, как это показал К.Маркс, к возникновению в их сознании религиозной идеи мессии, избавления от социального зла и всех несчастий через божественную волю.

[...]

Переход к феодализму в странах Европы, в том числе и в Киевской Руси, был идеологически подготовлен возникновением и распространением христианства. Однако до его введения на Руси оно прошло свою тысячелетнюю историю, вобрало и трансформировало в теологическую, религиозную форму многие достижения нравственного опыта и духовной культуры античного мира, выработало своеобразные формы духовного обслуживания как эксплуататоров, так и эксплуатируемых. В результате христианская церковь оказалась способной охватить своим влиянием и проникнуть во все сферы и во все формы духовной жизни и духовной культуры общества.

В период становления классового общества и государственности у восточных славян, как и у других народов на этом этапе, происходит *раскол мифологического сознания* первобытного общества. Разложение родового строя, консолидация отдельных племен в народности подрывали веру в род, вели к рефлексии над мифами других народов, других племен и в связи с этим над собственными мифами. Эта рефлексия, размышления над мифами, противопоставление их друг другу необходимо вели к осознанию различия идеи и образа и тем самым к разложению мифа. Как отмечает Ф.Х. Кессиди, миф есть нечто неосознанное и объективно данное для того, кто мыслит мифологически. Когда миф осознается, а его образно-чувственная форма отделяется от идеи, в нем найденной, то подрывается непосредственная вера в реальность образа, и миф начинает переосмысливаться, становиться средством выражения совсем не мифологических, а художественно-эстетических, религиозных, нравственных, философских и тому подобных идей<sup>14</sup>.

То же происходит и с древнеславянской мифологией. На ее почве формируется, с одной стороны, религия, которая выступает первоначально как *религиозная мифология* (так называемое язычество), с другой стороны, миф переосмысливается как сказание, возникают эпос и сказка.

<sup>14</sup> Там же. С. 55.

Ко времени образования Киевской Руси процесс разложения мифологического сознания, его *раскол на художественное и религиозное, в котором художественное разьедало религиозное*, зашел уже довольно далеко. Возникла и сложилась мифологическая религия, «язычество», которая могла более или менее удовлетворять духовные запросы свободных общинников и дружинников периода военной демократии, но не могла служить идеологическим выражением умонастроений социально угнетенного человека, быть «опиумом народа» — «терпи и аз воздам». Это различие мифологической религии и христианства хорошо подметил молодой Гегель. Первую он определил как народную религию или «религию свободы», вторую — как «религию несвободы», рабства. Интересен в этой связи религиозный конфликт между княгиней Ольгой и ее сыном князем Святославом. Как известно, Ольга, приняв христианство, просила сына последовать ее примеру. Святослав отказался на том основании, что его дружинники предпочитают верить в своих богов, и он не желает быть в дружине иноверцем. Ольга, как женщина, испытавшая много личных горестей, и как княгиня, понимавшая, что «терпи и аз воздам» очень необходимо для все увеличивающейся массы подневольных, была, конечно, за христианство. Ее внук, князь Владимир, первоначально попытался решить религиозный конфликт между отцом и бабушкой в пользу отца, но с реформацией мифологической религии. Однако вера в мифологических богов была уже подорвана, возникло неверие, очень опасное для эксплуататорских классов. Это неверие ощутил на себе, очевидно, и князь Владимир, если он поставил вопрос, *какая из данных религий лучше подходит нашему государству*.

В условиях формировавшихся феодальных отношений введение христианства на Руси было, несомненно, прогрессивным явлением. И не только в том отношении, что оно способствовало укреплению исторически прогрессивных общественных порядков, но и в том, что оно вносило в духовную культуру Киевской Руси того времени нравственный, художественный, отчасти философский опыт античности и раннефеодальной культуры Византии. В отличие от мифологического сознания, обращенного в прошлое, оно, хотя и в религиозной эсхатологической форме, обращало взоры людей в будущее, возлагало надежды на грядущее «царство божье на земле». Для средневековой духовной культуры характерно *напряжение времени ожиданием* близящегося «второго пришествия», «страшного суда» и т. д. В религиозных иллюзиях и через них осуществлялся новый духовный опыт переживания надежд и чаяний, *обращенных к будущему, к грядущему*. Существенные сдвиги в

представлении о человеческом бытии, его месте и предназначении в мире в период феодального средневековья хорошо раскрыты в советской культуроведческой литературе и прежде всего в блестящих работах академика Д.С. Лихачева.

Однако при рассмотрении духовной культуры феодализма нам необходимо четко различать реальное социальное содержание этой культуры, обусловленное развитием духовного опыта человечества на основе все усложняющейся практики общественной жизни, и его религиозное выражение и трансформацию. Религиозная форма сравнительно исторически быстро стала играть негативную, тормозящую роль даже по отношению к средневековой, феодальной культуре.

С развитием материальной и духовной жизни общества, с дальнейшим ростом его культуры — развитием нравственности, права, науки, искусства, философии начался процесс «сбрасывания» религиозной формы и функционирования духовной культуры в так называемой светской форме. Своего высшего выражения этот процесс достиг в условиях перехода от феодального общества к буржуазному. В «Манифесте Коммунистической партии» хорошо сказано о *характере изменений в духовной культуре, связанных с утверждением господства буржуазии*. «Буржуазия, повсюду, где она достигла господства, — писали К.Маркс и Ф.Энгельс, — разрушила все феодальные, патриархальные, идилические отношения... В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мешанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобретенных свобод одну бессовестную свободу торговли. Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой.

Буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности, которые до тех пор считались почетными и на которые смотрели с благоговейным трепетом. Врача, юриста, священника, поэта, человека науки она превратила в своих платных наемных работников»<sup>15</sup>.

Наиболее радикальные идеологи буржуазии в период ее революционной борьбы против феодальных порядков выдвинули лозунги «свободы», «равенства», «братства». Однако выражаемые в этих лозунгах идеалы были идеалами-мифами, идеалами-иллюзиями,

<sup>15</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 426—427.

призванными скрывать от их носителей буржуазно-ограниченное содержание и этой «свободы», и этого «равенства», и этого «братства». По этому поводу К.Маркс писал: «...как ни мало героично буржуазное общество, для его появления на свет понадобились героизм, самопожертвование, террор, гражданская война и битвы народов. В классически строгих традициях Римской республики гладиаторы буржуазного общества нашли идеалы и художественные формы, иллюзии, необходимые им для того, чтобы скрыть от самих себя буржуазно-ограниченное содержание своей борьбы, чтобы удержать свое воодушевление на высоте великой исторической трагедии»<sup>16</sup>.

Хотя на заре своего утверждения буржуазное мировоззрение было устремлено в будущее, однако горизонты этого будущего четко очерчивались содержанием уже возникших наличных буржуазных отношений. Грядущее будущее представлялось как полное торжество и бесконечный прогресс этих отношений. Даже Гегель, великий диалектик эпохи буржуазных революций, и тот обращался к диалектике, разрабатывал ее как *метод выведения буржуазного настоящего из исторически прошлого*. В его идеалистической и консервативной философской системе абсолютная идея завершает свое историческое развитие именно в утверждении буржуазных порядков. Дальше возможен, по Гегелю, *только количественный прогресс*. Поэтому, как известно, диалектика Гегеля *обращена в прошлое*.

Буржуазное сознание и в его теоретических и в обыденных формах, как в прошлом, так и в настоящем является *частнособственным сознанием*. Именно этим определяется горизонт его видения мира. Иного мира, кроме мира частной собственности, оно органически не приемлет. Поэтому с обоснованием своих общественных идеалов оно обращалось и обращается не к будущему, а к прошлому. [...]

Диалектико-материалистическое мировоззрение обращено не в прошлое, а в будущее, причем в научно прогнозируемое и практически революционно осуществляемое будущее. Говоря об идеологии пролетарской революции, К.Маркс еще в середине прошлого века указывал, что эта революция «может черпать свою поэзию только из будущего, а не из прошлого... Прежние революции нуждались в воспоминаниях о всемирно-исторических событиях прошлого, чтобы обмануть себя насчет своего собственного содержания»<sup>17</sup>. [...]

<sup>16</sup> Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 8. С. 120.

<sup>17</sup> Там же. С. 122.



## БІЛЯ БАР'ЄРІВ НЕПОВТОРНІСТІ\*

Світ, у якому живемо, сповнений Неповторності. Хоча у повсякденній круговерті життя ми часом і забуваємо про це чи принаймні втрачаємо гостроту відчуття Неповторного...

Та воно все одно скрізь чатує на нас — у безмежному багатстві проявів природи і за кожним поворотом власної нашої долі, у напрузі творчого горіння і щасливій безхмарності відпочинку... А то й у зустрінутих неждано поетичних рядках. Таких-от, як оці — Василя Симоненка:

*Ти знаєш, що ти — людина?*

*Ти знаєш про це чи ні?*

*Усмішка твоя — єдина.*

*Мука твоя — єдина.*

*Очі твої — одні...*

Джерела Неповторності здавен увійшли до так званих вічних тем філософії й мистецтва — про сенс життя, кохання, сутність добра й зла... Ці джерела щоразу давали наснагу новим і новим пошукам й у цілій низці наук — від природних до суспільних.

[...]

Про все це і йде мова у бесіді кореспондента нашого журналу Альберта ПРОВОЗИНА з членом-кореспондентом АН СРСР, академіком АН УРСР, директором Інституту філософії АН УРСР Володимиром Іларіоновичем ШИНКАРУКОМ.

### 1. Всесвіт особистості

— *Володимире Іларіоновичу, проблема людини і неповторного в ній як одна з центральних філософських проблем входить і до кола Ваших власних наукових інтересів, і до інтересів учених інституту, який Ви очолюєте. Про нинішній стан знань у цій галузі і хотілося б повести мову. А спершу — почути Вашу думку про те, що ж таке людська особистість.*

— Питання не з легких. Справа в тому, що будь-яке визначення узагальнює, і це завжди пов'язано з певними труднощами. А щодо визначення особистості — тим більше. Адже якщо ми дамо таке узагальнююче визначення, під яке підпадатимуть усі особистості, то чи не виникне загроза, що всі вони будуть на одне лице? Таке визначення було б тоді явно хибним. Адже особистість тим і відзначається, що вона неповторна. А коли вона несе в собі стереотип, виражає своїми діями, думками і почуттями те, що власливо геть усім, — то це вже не особистість.

Однак я зробив усе ж таки спробу дати тут визначення, і саме таке, яке б не усувало моменту неповторності. Ось воно: особистість — це індивід (тобто окремо взята людина), який несе в світ своє «я». Тою мірою, якою йому вдається реалізувати у світі своє «я», а відтак зробити цей світ своїм, він і є особистістю.

\* З інтерв'ю, опублікованого журналом «Наука і суспільство». 1983, №8. С. 10-14.

Ще Гегель, котрому, незважаючи на його ідеалізм, вперше вдалося глянути на людину як на результат її праці, любив повторювати: «Людина — це ряд її вчинків».

[...]

Тобто людина може думати про себе що завгодно, складати які завгодно грандіозні плани, згідно з цими планами формувати уявлення про власну значущість і взагалі про саму себе, відтак високо оцінювати й підносити себе у своїх очах порівняно з тим, що зробили — але таки зробили, а не обмежилися балаканиною — інші. І все ж про те, чим людина насправді є, скажуть врешті тільки її діла...

Однак це аніскільки не означає недооцінки значення внутрішнього, духовного світу особистості, а лише застерігає нас від переоцінки цього світу. Дане мною визначення просто бере до уваги той безсумнівний факт, що особистість тим багатша, чим більше світ і її духовного, внутрішнього життя збігається з реальним світом її ж таки власного об'єктивного буття.

Уже тут, до речі, ми зустрічаємося з одним із проявів немовби роздвоєння життя особистості на «внутрішнє» і «зовнішнє». Без знання діалектики такої подвійності, без знання конкретних, точно констатованих форм її вираженості ми недалеко просунемося вперед у з'ясуванні суті проблем, що постають перед нами, — і в конкретних науках, які стосуються людини, і у загальнофілософському осмисленні особистості.

Адже саме подібна «подвоєність» особистості, діалектична єдність і водночас протилежність «складових» її структури — ось що, власне, й зумовлює, як констатував теж ще Гегель, внутрішню невичерпність людської індивідуальності. Саме це дає право говорити про неї як про особливий світ — причому такий світ, котрий перебуває у постійному русі, у становленні. Це — світ, що має у своєму складі, образно кажучи, цілі галактики, кожна з яких, будучи єдиною, немовби наділена протилежними полюсами: бажаного і дійсного, минулого і майбутнього, власного і набутого тощо. Щодо цього неповторність особистості яскраво виявляється в унікальності життєвого шляху кожного з нас, в унікальності зв'язку у нашому житті минулого з теперішнім, теперішнього з майбутнім...

Таке розуміння цієї «подвоєності» не тільки підтверджують, а й поглиблюють, деталізують, наприклад, результати останніх досліджень радянських нейрофізіологів. Вони одержані завдяки успішній розшифровці численних загадок так званої функціональної асиметрії людського мозку.

Доведено, зокрема, що кожна його півкуля виконує свої обов'язки щодо орієнтації людини у просторі і в часі! Мова йде, власне, про психофізіологічний механізм неповторного відчуття особистістю свого «внутрішнього» простору й часу. У кожній людині він, виявляється, теж у єдиному варіанті. Якщо брати праворуких, то права півкуля їхнього мозку відає минулим, ліва — майбутнім. Водночас та сама півкуля, яка забезпечує бачення майбутнього, відає також абстрактним мисленням і мовленням. Це свідчить про те, що бачення майбутнього, як і абстрактне мислення, є ознакою саме людського буття. І людина здатна переживати майбутнє... як теперішнє, жити ним! Так обґрунтовано факт, що свідомість людини — це не що інше, як форма поєднання часу і простору в актах людської життєдіяльності.

І старість тієї чи іншої людини настає тоді, коли людина починає жити минулим. Тут вектор свідомості робить поворот з майбутнього в минуле. Фізіологічною основою цього є стирання функціональної асиметрії мозку при досягненні людиною похилого віку. Сама ж ця асиметрія формується, починаючи з дитячого віку й кінчаючи зрілістю, тобто на стадії соціального визрівання і суспільної діяльності. Почавши життя тільки з майбутнім, людина (коли, звичайно, вона пройшла весь шлях, відведений їй природою), залишає його тільки з минулим... Ось яка вона, ця ще одна, часово-просторова, галактика особистості!

І однією з її характерних рис, між іншим, є те, що кількість прожитих суто астрономічних років має для особистості відносний характер. Тому при визначенні соціально-психологічного віку даної особистості мало враховувати тільки астрономічний час, прожитий нею. Слід брати до уваги й усвідомлення нею власних так званих модусів часу — ціннісне ставлення до минулого, сучасного і майбутнього.

## 2. Такий незвичайний «термояд»

*— Отже, Володимире Іларіоновичу, Неповторне, в свою чергу, вміщує величезну кількість, так би мовити, елементарніших неповторностей: фізичну (вона виявляє себе, наприклад, в унікальності малюнка шкіри на пальцях руки кожної людини), біологічну (від клітинного рівня до рівня організму в цілому), психологічну, часово-просторову і так далі... І якимось чином усе це (у нормі, звичайно) утримується в рамках конкретної особистості в органічній єдності! Що ж не дає розпадатися на окремі атоми такої грандіозній і складній структурі? Завдяки чому забезпечується протягом життя особистості певна її цілісність?*

— Спочатку давайте уточнимо зв'язок між поняттями неповторності так би мовити взагалі і неповторності саме людської особистості. Тут є різниця, і принципова! Адже у багатомільярдному людстві, що вже жило, тепер живе і ще житиме, марно шукати навіть двох людей з абсолютно однаковим, наприклад, малюнком шкіри на пальцях руки, про що Ви вже згадали в своєму запитанні, кольором очей чи тембром голосу... Більшість таких і ще багато інших подібних фактів криміналісти використовують для ідентифікації особи злочинця.

Але людська індивідуальність неповторна не тому, що вона є просто одиничністю. Точніше, така одиничність не є стрижнем, серцевиною суто людської неповторності. Унікальна одиничність притаманна і будь-якому іншому предмету чи явищу природи — навіть неживої. Ще Лейбніц сформулював цю думку як закон розрізнення, згідно з яким у світі нема й двох абсолютно однакових речей чи явищ. І звести людську неповторність лише до такого примітивного рівня означало б дуже й дуже збіднити розуміння людського ества.

Індивідуальність особистості проявляється головним чином не в цьому, а в тому, що вона прийняла в себе і засвоїла ті конкретні вищі форми життєдіяльності, завдяки яким відбувається становлення і розвиток саме людини.

Один з моїх колег, відповідаючи нещодавно на аналогічне запитання, висловився так: «Мені здається, що за своєю складністю проблема розгляду людської особистості як цілісності схожа на проблему утримання у стабільному стані плазми під час реакції термоядерного синтезу». Як відомо, така реакція, а отже, й виділення завдяки їй величезної енергії «термояду», може початися і відбуватися тільки тоді, коли розжарена до мільйонів і мільйонів градусів плазма не розтікається в усі боки, а спресовується могутнім магнітним полем у щільне утворення.

Гадаю, це вдалий образ. Так само, як плазма без потужного магнітного поля являє собою несталу, безформну хмару, так і оті «елементарні неповторності», фізичні, біологічні і так далі, що являють собою складові частини загальної неповторності особистості, самі по собі мертві... Що ж править для них у такому разі за «магнітне поле», яке «ущільнює» їх, а відтак започинає суто людський «термояд» — життя та «енергетичний потенціал» цілісної особистості? Відповідь може бути лише одна: могутнє «магнітне поле» людського суспільства!!!

Спробую пояснити цю думку з огляду на сказане раніше. Згадаймо «подвійність» просторово-часового плану. Там ми вели мо-

ву, власне, про фізіологічну основу такої подвійності. Але погляньмо на справу ще й з другого боку.

Ми, люди, наділені здатністю жити не тільки тілесно, а ще й духовно — в цьому один із суттєвих проявів соціальності людської природи. Бо духовне життя — це вихід особистості за межі наявного у даний момент її просторово-часового буття. Таким чином простір мого духовного життя незрівнянно ширший, ніж, скажімо, простір мого ж таки фізичного життя. Нам відомо, наприклад, що філософ Іммануїл Кант протягом свого життя не виїздив за межі рідного міста. Але він не тільки знав географію всієї земної кулі, але й читав університетський курс з цієї дисципліни. І фізична, так би мовити, обмеженість його просторового буття не завадила йому розповідати студентам у всіх подробицях про природу та інші географічні дані різних країн світу. Однак можливим це стало тільки тому, що інші люди насправді побували там, де Канту не довелося, і, до того ж, ці інші люди матеріалізували свої знання, враження тощо в працях, якими скористався знаменитий німецький філософ. Він зробив ці знання своїми знаннями.

Уже з наведеного прикладу видно, що просторові параметри суб'єктивного людського буття, як саме людського, задаються і суспільно, а не тільки фізично й фізіологічно. Аналогічно стоять справи і з часом. У суб'єктивному неповторному бутті нашої особистості встановлюється певний загальнолюдський зв'язок і між сучасниками, і між різними поколіннями, тобто реалізується те, що дістало назву соціального наслідування — на відміну від наслідування біологічного.

— *Але й остання форма наслідування, мабуть, відіграє значну роль для «калібру» людської особистості? Оскільки вже від того, здоровий я фізично чи ні, багато що залежить, чи не так?*

— Жодного правила не буває без винятку. Скажімо, паралізований Микола Островський звершив те, що не до снаги й іншому атлетові — написав «Як гартувалася сталь»...

Та повернемося до нашої теми. Проблема ця — зв'язку біологічного і соціального наслідування — все-таки багато в чому ще дискусійна.

— *Так, це не просто проблема зв'язку, але також «підлеглості» — яка сторона якою, так би мовити, командує?*

— У нашій радянській генетичній школі з цього приводу існує дві точки зору. Їх висловили найбільш чітко, з одного боку, відомий генетик академік Дубинін, а з другого — Беляєв, теж відомий академік.

Останній обстоює ту позицію, що для людини важливе значен-

ня мають не просто схильності чи задатки тих чи інших можливостей, закодовані у генетичній спадщині людини, але й самі здібності, закладені в ній. Бо фактори соціальної обумовленості завжди накладаються не на стандартний, а якраз навпаки, на індивідуальний за потенціями від народження мозок. Біологічно програмовані і тому різні до сприйняття установок і норм суспільного життя здібності людей не просто контролюються соціальним середовищем, але створюють з ним особливий якісний сплав — біосоціальну, за виразом Беляєва, природу людини. Вона й складає унікальність кожної особистості. Тому ми, за Беляєвим, повинні мати на увазі не соціальну, а біосоціальну форму наслідування принаймні ряду найважливіших здібностей, навіть безпосередньо генетичну їх природу...

— *Ну, це в кращому разі тільки у вигляді попередньої умови — і все...*

— Я передаю тільки погляд академіка Беляєва. Він, хоча підкреслити, говорить до того ж не про сутність, а тільки про природу наслідування особистості і тому вважає, що також не солідаризується з «біологізаторськими» поглядами на проблему.

— *Тут деяка різниця, звичайно, є...*

— Дубинін не погоджується й з такою поправкою. Коротко його позицію можна викласти так. Індивід і особистість — різні компоненти людини. Перший — тілесний, і тому обумовлений також і мутаціями генів. Адже будь-який узагалі індивід, як уже зазначалося на початку нашої бесіди, — це проста одинність, а стосовно до людини — хоч і людська, а все-таки тільки тілесна окремість. Особистість же, за Дубиніним, на відміну від ізольовано взятої тілесності, обумовлена суто соціально. Зрештою і фізіологічна природа людини — людини як виду гомо сапієнс — сформувалась через засвоєння праці і суспільного життя, тобто суспільно сформована. І суспільний, зокрема культурний розвиток, людини здійснюється не через генетику, а через суспільну спадковість — освоєння кожним новим поколінням здобутків попередніх поколінь. [...] Згідно з його поглядом, деякі таланти й здібності (тільки, звичайно, у вигляді потенцій, можливостей) задаються людині справді природою. Біологічна природа людини, говорить він далі, відбивається на особистості й при так званих некомпенсованих поразках мозку. І тому багато психічних захворювань стали предметом медичної генетики.

### 3. Фронт душі

— *Та все ж, якщо повернутися до тверджень про генетичні задатки талановитості і здібностей, точніше — до справжньої ролі тут цих задатків, одне буде безперечним: що вони можуть проявитися і розвинутися тільки в суспільстві і тільки за певних суспільних умов.*

— Якраз такою і є точка зору академіка Дубиніна. Говорячи, наприклад, про мозок, вчений зазначає: у межах біологічної норми, тобто коли нема некомпенсованих уражень мозку, картина «психічного» наслідування різко змінюється. Вона, як твердить Дубинін, показує фактичну незалежність рівня інтелектуального розвитку особистості від її генетично-індивідуальної структури. Учений говорить: не випадково намагання протягом усього ХХ століття довести, що різниця у рівнях інтелектуального розвитку нормальних людей залежить від генів, нічого не дали.

На користь цієї позиції Дубиніна, яка має й загальнофілософське значення і добре узгоджується з суспільно-діяльнісною теорією особистості, говорять також результати ряду експериментальних її перевірок. Безперечним її підтвердженням слід вважати праці ряду радянських психологів і педагогів, зокрема, школи Соколянського і Мещерякова, яка домоглася «олюднення», соціалізації сліпо-глухонімих дітей. Ці діти, хоча й втратили в ранньому віці (чи не мали від народження) ряд найважливіших органів чуттів, все ж стали справжніми людьми. У них практично було пробуджено свідомість, яка загалом нормально розвивалася. Вони оволоділи досить складними формами цілеспрямованої діяльності. Так, декотрі з них навіть захистили дисертації.

От Дубинін і доводить, що для того, щоб, скажімо, людський мозок став органом справді людських якостей — кожному людському індивідові слід оволодіти насамперед формами суспільної діяльності. А це можливо тільки за особливої форми наслідування — соціальної.

Вчений зауважив зокрема, що для того, щоб продовжувати тільки біологічно свій рід, людському індивідові в середньому вистачило б 30-річного віку. Але він уже давно живе довше. Чому? Щоб накопичувати досвід і передавати його наступним поколінням! Тільки ті первісні соціуми, на думку Дубиніна, перемагали у давнину в боротьбі за існування, які зберігали старих людей, а відтак могли користуватися і їхнім досвідом.

— *Справді, дуже цікава думка! Гуманна думка!*

— До речі, в одному з поховань ще часів палеоліту, на яке не так давно натрапили археологи, було знайдено останки безрукої старої людини. Дослідження показали, що каліка став інвалідом ще замо-

лodu. Але одноплемінники все-таки берегли його до глибокої старості, хоча був він очевидним начебто нахлібником. Одне з пояснень і, мабуть, найбільш прийнятне тут, полягає у тому, що старий потрібен був родичам як джерело інформації, життєвого досвіду.

Та навіть далеко ходити — згадаймо власних дідів і прадідів. Саме їх догляд малечі, мудрі оповіді, ласка, настанови, уроки праці вдома й на полі — ось що перш за все в недалекому ще минулому тільки й олюднювало онуків!

Я вже не кажу про широко тепер відомі, так би мовити проти-лежні, факти, коли цілком здорові з фізичної й біологічної точки зору діти, що виростали з якихось причин поза межами суспільства (наприклад, у тваринному оточенні), не в змозі були, знову потрапивши у людське середовище, навіть навчитися розумінню людської мови, а не те що розмовляти. І зовсім не тому, що у них було порушено генетичний апарат... Чи не найяскравіша це ілюстрація вирішальної ролі для людей саме соціального наслідування? [...]

## НАТУРАЛІЗМ ЛЮДИНИ І ГУМАНІЗМ ПРИРОДИ\*

Колись середньовічні схоласти доклали багато зусиль, щоб відповісти на питання: чи може всемогутній бог створити такий камінь, який би він не зміг підняти? Якщо бог всемогутній, то він може створити і в тому числі і камінь, який не зможе підняти. Але коли він не зможе підняти такого каменя, то він не всемогутній. А що це за бог, який не всемогутній? Дещо схожа ситуація утворюється і в питаннях про охорону природи. Якщо людина стала людиною не шляхом пристосування до природи і якщо кожен крок на шляху суспільного прогресу пов'язаний з дедалі більшим опануванням природи, із зростанням техніки, промисловості, комунікацій і т. п., то чи не суперечить поняття охорони природи самій суті людської діяльності, яка саме і спрямована на перетворення природи, тобто на знищення наявних і створення нових форм? Чи є міра перетворення природи мірою зростання могутності людини, а міра незайманості, збереженості природних форм — мірою слабкості людини, недосконалості її діяльності?

Відповіді на це питання не так просто. В теоретичному плані

\* Зі статті, опублікованої в журналі «Наука і суспільство». 1972, № 5. С. 37-38.



можна передбачати, що в не такому вже й віддаленому майбутньому всі наявні форми природного середовища, а тим паче незаймані, на планеті Земля будуть перетворені. Якщо немає вороття до тієї природи, яка була раніше, навіть 15—20 років тому, то неможливо зберегти й існуючу. Де ж вихід?

Вихід єдиний — майбутнє природи не в її консервації, не в пристосуванні до неї, а в промисловому відтворенні її у формах, пристосованих для задоволення фізичних і духовних потреб суспільства, розвиненої людини. Показовим тут є приклад з питною водою. Ніяка охорона прісноводних водойм не врятує людство від нестачі цієї води. Єдиний вихід: промислове виготовлення її, зокрема опріснення морської води. Майбутнє річок — у промисловому річковництві, лісів — у лісівництві, в промисловому культивуванні і культурному відтворенні. [...]

Глибоко помилково уявлення, що природа за своїм єством ворожа людині, і людина приречена на вічну боротьбу з нею. Адже й сама людина — в широкому розумінні слова — є природою, яка стала людиною. Природа не тільки зла мачуха, а й добра, життєдайна мати. На думку К.Маркса, процес людської історії є, з одного боку, дійсною частиною історії природи, становленням природи людиною», а з другого боку — «становленням природи для людини», «олюдненням природи». Отже, людське ставлення до природи включає в себе боротьбу, подолання стихійних, ворожих сил і культивування, випещування, навіть виробництво життєдайних сил. Людина є суспільною істотою, і природа дається їй суспільно, переважно вже в обробленому вигляді, тобто олюдненою. Тому у ставленні до неї виявляється ставлення і до інших людей, до їх праці, до добра і зла.

З цього приводу К.Маркс писав: «Людська сутність природи існує лише для суспільної людини; бо лише в суспільстві природа є для людини ланкою, яка зв'язує людину з людиною, є буттям її для іншої і буттям іншої для неї, життєвим елементом людської діяльності... Лише в суспільстві її (людини) природне буття є для неї її людське буття і природа стає для неї людиною».

Безкультурне, варварське ставлення до природи є безкультурним, варварським ставленням до інших людей. Коли я знищую траву і квіти в громадському парку, засмічую ліс, ламаю насадження, я не просто завдаю шкоди природі, я чиню злочин перед іншими людьми. Настав час у всій повноті розглядати лихо, заподіяне природі, як злочин проти людства. Зараз, як ніколи, природа стає для нас олюдненою, і не можна бути гуманістом, не по-людськи ставлячись до неї. [...]

## НАУКОВО-ТЕХНІЧНА РЕВОЛЮЦІЯ — ПЕРЕВОРОТ У ПРОДУКТИВНИХ СИЛАХ СУСПІЛЬСТВА\*

### 1. СУТНІСТЬ СУЧАСНОЇ НАУКОВО-ТЕХНІЧНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ ЯК СУСПІЛЬНО-ІСТОРИЧНОГО ЯВИЩА

В усіх марксистських дослідженнях сучасної науково-технічної революції як нового історичного явища в розвитку матеріального і духовного виробництва, що справляє величезний вплив на всі сфери суспільного життя, відзначається, що сутність цієї революції полягає в принципових якісних змінах у продуктивних силах суспільства. Так, у фундаментальній праці з проблем науково-технічної революції «Людина — наука — техніка», створеній спільно радянськими і чехословацькими вченими, науково-технічна революція визначається як «...корінний переворот в продуктивних силах сучасного суспільства, який здійснюється при випереджувачій ролі науки»<sup>1</sup>. Цієї думки додержуються і багато інших авторів. Зокрема, В.Г. Афанасьєв у праці «Науково-технічна революція, управління, освіта» зазначає: «Якщо сказати коротко, то сутність сучасної науково-технічної революції полягає в корінних якісних перетвореннях продуктивних сил»<sup>2</sup>. Д.М. Гвішіані, конкретизуючи це визначення, формулює його так: «В найзагальнішій формі, мабуть, можна сказати, що науково-технічна революція є корінне якісне перетворення продуктивних сил, перетворення науки в безпосередню продуктивну силу і відповідно до цього — революційна зміна матеріально-технічного базису суспільного виробництва, його змісту і форми, характеру праці, суспільного розподілу праці»<sup>3</sup>.

Якщо науково-технічна революція є якісним стрибком в розвитку продуктивних сил, то чим він зумовлений, які історичні тенденції в розвитку продуктивних сил привели до нього? Щоб відповісти на ці питання, слід розглянути діалектику історичного руху продуктивних сил, їх головних компонентів.

#### СКЛАДОВІ ПРОДУКТИВНИХ СИЛ В ІХ ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

Продуктивні сили суспільства на всіх історичних етапах свого розвитку становлять складний комплекс, визначальними елементами якого є:

\* Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції. К., 1976. С. 13-74.

<sup>1</sup> Человек — наука — техника. М., 1973. С. 352—353.

<sup>2</sup> Афанасьев В.Г. Научно-техническая революция, управление, образование. М., 1972. С. 25.

<sup>3</sup> Гвишиани Д.М. Научно-техническая революция и социальный прогресс// Вопросы философии. 1974, № 4. С. 8.

тами якого є люди, що здійснюють суспільне виробництво, і засоби цього виробництва, насамперед різноманітні знаряддя суспільної праці. До продуктивних сил суспільства також належать історично набутий виробничий досвід, уміння і знання, різні форми об'єднання виробничих зусиль на основі розподілу і кооперації праці (технологія). Крім того, в сучасних умовах винятково важливою продуктивною силою суспільства стала наука. З точки зору матеріалізму продуктивні сили суспільства мають матеріальний характер, відносяться до матеріальних умов суспільного життя. І це зовсім не суперечить визнанню наявності в продуктивних силах духовного елемента, яким є набуті виробничі знання, психічні потенції людини, її воля, наука як форма суспільної свідомості. Матеріальний характер продуктивних сил суспільства визначається тим, що головною продуктивною силою, суб'єктом суспільного виробництва є людина — матеріальна істота, яка в процесі своєї праці перетворює об'єктивну дійсність (природу) в засоби існування.

Перетворювати матеріальний світ можна тільки матеріальними засобами (якщо мова йде про перетворення його в реальності, а не в уяві). Такими засобами є різноманітні знаряддя праці, починаючи від кам'яного рубила, списа і лука і кінчаючи сучасними складними машинами автоматичної дії. Людина виділилась із тваринного світу як суспільна істота саме завдяки тому, що вона набула здатності виготовляти і застосовувати в своїй життєдіяльності штучні знаряддя праці, все те, що дістало назву техніки. Удосконалення і розвиток засобів праці, виробничої техніки є показником розвитку самої людини, її продуктивних здатностей, творчих потенцій. Характеризуючи роль і значення засобів праці в життєдіяльності людини, К.Маркс зазначав: «Економічні епохи різняться не тим, що виробляється, а тим, як виробляється, якими засобами праці. Засоби праці не тільки мірило розвитку людської робочої сили, але й показник тих суспільних відносин, при яких відбувається праця»<sup>1</sup>. Проте марксизм не вважає засоби праці безпосереднім детермінантом, причиною зміни суспільних відносин. Матеріалістичне розуміння історії не має нічого спільного з «технологічним детермінізмом», представники якого вважають, що суспільний прогрес визначається розвитком знарядь виробництва, техніки взагалі. По суті, ці погляди є ідеалістичними, оскільки, зумовлюючи суспільний прогрес тільки розвитком техніки, «технологічний детермінізм» тим самим ставить його в залежність лише від розвитку знань, науки. Адже техніка завжди, і особливо в сучасну епоху, створювалась і створюється на основі пізнання за-

<sup>1</sup> Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 23. С. 177.

конів і властивостей природи. Субстрат техніки становлять, безперечно, матеріальні речі, і в цьому розумінні технічні засоби є матеріальною продуктивною силою. Але в своєму походженні вони опосередковані свідомою продуктивною діяльністю людини. «Природа,— писав К.Маркс,— не будує ні машин, ні локомотивів, ні залізниць... Усе це — продукти людської праці, природний матеріал, перетворений в органи людської волі, що панує над природою, або людської діяльності в природі. Усе це — *створені людською рукою органи людського мозку, матеріалізована сила знання*»<sup>1</sup>.

Отже, питання про матеріальне походження техніки є питанням про матеріальне походження того знання, «уречевленою силою» якого вона є. Марксизм вирішив це питання, розкривши залежність пізнавального відношення людини до об'єктивної дійсності від її практичного відношення щодо перетворення цієї дійсності. В основі пізнання лежить матеріальна суспільна практика, в якій взаємодіють дві матеріальні сили — суспільна людина і освоювана нею природа. Людська діяльність є, насамперед, діяльністю по створенню засобів існування, предметів задоволення матеріальних потреб. Це і є те практичне відношення людини до світу, яке лежить в основі всіх інших відношень, у тому числі й пізнавального. Якщо практичне відношення має своєю метою забезпечення засобів існування шляхом перетворення речей природи в продукти суспільного споживання, то метою пізнавального відношення є пізнання властивостей, зв'язків, відношень цих речей для виявлення форм і способів їх практичного використання у процесі життєдіяльності суспільної людини. Пізнавальне відношення завжди було не самоціллю, а засобом для успішної реалізації практичних цілей. Первісне суспільство взагалі не знало його як окремої галузі діяльності. Набуття знань тут здійснювалось у процесі безпосередньої практики, виступало як органічний момент самого практичного відношення. І тільки з відокремленням розумової праці від фізичної цілеспрямоване набуття знань про зовнішній світ виділяється в окрему відносно самостійну сферу людської діяльності, яка в процесі історичного розвитку привела до виникнення сучасної науки.

Перетворення науки в безпосередню продуктивну силу генетично пов'язане з практичною спрямованістю людського пізнання, з тим незаперечним фактом, що цілеспрямоване набуття знань завжди було зумовлене потребами практики, де набуті знання виступають як своєрідні духовні засоби практичного освоєння природи, а матеріальна техніка — як «уречевлена сила знання». Про-

<sup>1</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46, ч. II. С. 215.

дуктивна сила науки є продуктивною силою людського знання, а останнє не існує поза суспільною людиною, воно формується і розвивається в ній як її власна, людська «сутнісна сила», на основі і в процесі матеріальної практики, суспільного виробництва.

В процесі суспільної практики людина оволодіває різноманітними силами природи і ставить їх собі на службі. Таким чином, вони перетворюються у засоби суспільного виробництва, в продуктивні сили суспільства. Знання і техніка і є тими силами суспільної людини, за допомогою яких вона освоює, підкоряє стихійні сили природи, починаючи від вогню, води, вітру і кінчаючи атомною енергією.

Отже, продуктивними силами суспільства є суспільно вироблені сили самої людини, а також освоєні нею і поставлені на службу суспільному виробництву різноманітні сили природи. Цим і визначається матеріальний характер продуктивних сил. Навіть коли йдеться про знання, яке за своєю природою є ідеальним, духовним утворенням, то і воно здатне виступати продуктивною силою саме як сила людини в практичному освоєнні природи. «Сила знання», реалізуючись у практиці, є матеріальною силою.

З точки зору марксизму відношення людини до природи завжди опосередковане суспільними відносинами, що складаються між людьми в процесі матеріального виробництва, тобто виробничими відносинами. Людина не лише продукт праці, а й продукт суспільних відносин. Та й сама праця сформувалась у спосіб людської життєдіяльності як суспільна праця, як праця первісних суспільних колективів, об'єднаних спільними виробничими цілями по забезпеченню умов існування. Продуктивні сили суспільства — це *суспільно вироблені сили*. І коли йдеться про те, що вони визначають виробничі відносини, то це слід розуміти так: суспільно вироблені за допомогою певних виробничих відносин продуктивні сили визначають дальший розвиток цих виробничих відносин, удосконалюючись у процесі суспільного виробництва на базі наявних виробничих відносин, вони кінець кінцем переростають можливості цих виробничих відносин як суспільних форм розвитку і вимагають заміни їх більш відповідними формами.

З цього випливає, що технічний прогрес як один із факторів розвитку продуктивних сил уже з самого початку здійснювався суспільно, в межах і за допомогою певних виробничих відносин. Спосіб виробництва визначає суспільний спосіб стимулювання і використання технічного прогресу. [...]

З точки зору марксизму сутність, соціальні наслідки і історичні перспективи сучасної науково-технічної революції можна зрозу-

міти тільки в контексті об'єктивних законів історичного розвитку людства, де визначальним фактором суспільного прогресу виступає діалектика продуктивних сил і виробничих відносин, а науково-технічний прогрес — однією із сторін розвитку продуктивних сил суспільства.

Альтернативна постановка проблеми «людина — техніка», коли техніка розглядається або як добро, або як зло, є абстрактною і теоретично безплідною. І людина і техніка — явища соціальні, і їх сутність виявляється лише в системі суспільних явищ, взятих в їх історичному розвитку.

Техніка не є силою, яка зовні протистоїть людині. Вона не більше як створений людиною орган її діяльності. Також і сама людина не є позасуспільною істотою. Сутність людини, за виразом Маркса, є сукупністю всіх суспільних відносин. Людина формується суспільне, і її запити і бажання, здібності і потреби, моральні норми і світосприйняття визначаються тим, що вона засвоїла, який суспільний лад її сформував, в якому культурно-історичному середовищі вона зросла і в якій суспільні відносини вступила.

За даними досліджень академіка П.К. Анохіна та його учнів, про які він розповів на XV Всесвітньому філософському конгресі у Варні, людський мозок за своєю нейрофізіологічною структурою має такий величезний інформаційний потенціал, що навіть найгеніальніші люди використовують тільки якусь мізерну частину його. Постає питання, чим зумовлюється міра використання цього потенціалу первісною людиною і Аристотелем, Леонардо да Вінчі і Ейнштейном? Інакше кажучи, чим зумовлюється розвиток форм і способів людського мислення, розширення його здатностей при відносній стабільності нейрофізіологічної структури людського мозку? І чи мислить людський мозок взагалі без цієї інформаційно-логічної програми, що в нього закладається суспільством на певному етапі історичного розвитку? Безперечно, мозок є органом мислення, але форми і діапазон цього мислення, його спрямованість і можливості визначаються історичним розвитком суспільної практики і наукового пізнання.

Отже, і техніка, і людина, взяті поза суспільством, позаісторично, є абстракціями, які не можна використати для наукового розв'язання справді важливої проблеми «людина — техніка». А якщо цю проблему розглянути в плані історичної зміни різних форм суспільного виробництва, то тут чітко виділяються щонайменше три історичні етапи взаємовідносин людини й техніки. Перший, коли людина в процесі свого виділення з природи освоїла виробництво знарядь ручної праці. З точки зору розвитку технічних засобів ви-



робництва це була епоха інструменталізації. В цю добу людина своїми власними руками за допомогою певного набору інструментів і пристроїв виготовляла спочатку із каменя і кісток, потім з міді і бронзи, нарешті, із заліза та інших металів усі знаряддя праці. З відокремленням ремесла від землеробства виготовлення знарядь праці концентрується в руках ремісників, і це триває аж до середньовічних цехів та ранньокапіталістичних мануфактур.

Особливістю цього етапу в розвитку суспільного виробництва є поєднання в ньому виробничої, винахідницької, конструкторської і предметно-художньої діяльності. Визначальним суб'єктом такого виробництва був майстер, який реалізував свій досвід, своє вміння і свої обдаровання і у виготовленні, і у винаходах, і в художньому оздобленні продуктів своєї праці. Таким чином, в системі «людина — техніка», за умов ремісничого виробництва, домінуючим елементом є сама людина. Техніка у вигляді ремісничих інструментів служить людині, є продовженням її тіла. «За умов ремісничого виробництва,— писав Маркс,— мова йде про якість продукту, про особливе мистецтво окремого робітника, і передбачається, що майстер як такий досяг майстерності в даній професії»<sup>1</sup>.

Зовсім інша ситуація складається на наступному історичному етапі розвитку техніки, коли ручна праця ремісників витісняється машиною. Як відомо, початок масового впровадження машин у суспільне виробництво дов'язаний з промисловим переворотом кінця XVIII — початку XIX століть. К.Маркс зазначав, що цим переворотом завершилось становлення капіталістичного способу виробництва, бо саме у великому машинному виробництві капіталізм створив собі адекватну матеріально-технічну базу.

Суть цього перевороту як особливої технічної революції полягає в тому, що знаряддя праці були вилучені з рук людини (робітника) і включені у робочу машину, яка безпосередньо діє на предмет праці, а мускульна сила людини замінена силою машини-двигуна. Відбулася принципова зміна місця людини в системі виробничого циклу. Із суб'єкта виробництва, який власною діяльністю охоплює весь виробничий цикл, вона перетворюється в обслуговувача машини, яка диктує їй, що вона має робити. «Тут,— писав Маркс,— справа стоїть не так, як щодо знаряддя, яке робітник перетворює в орган свого тіла, оживляючи його своєю власною майстерністю і своєю власною діяльністю, і вміння володіти яким залежить через те від віртуозності робітника. Тепер, навпаки, машина, яка має замість робітника вміння і силу, сама є тим віртуозом, що має свою власну душу у вигляді діючих у машині механічних законів...

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. II. С. 83.

Діяльність робітника... всебічно визначається і регулюється рухом машини... Наука, що примушує неживі члени системи машин за допомогою її конструкції діяти доцільно як автомат, не існує в свідомості робітника, а за допомогою машини впливає на нього як чужа йому сила, як сила самої машини»<sup>1</sup>.

Переворот в продуктивних силах суспільства, що його здійснила технічна революція кінця XVIII — початку XIX століть, привів також до принципової зміни змісту і характеру людської праці. Відзначаючи це, К. Маркс писав: «Процес виробництва перестав бути процесом праці в тому розумінні, що праця перестала охоплювати процес виробництва як пануюче над ним єдине начало. Навпаки, праця виступає тепер лише як свідомий орган, розсіяний по безлічі точок механічної системи у вигляді окремих живих робітників і підпорядкований сукупному процесові самої системи машин, як фактор, що є лише однією з ланок системи, єдність якої існує не в живих робітниках, а в живій (активній) системі машин, яка виступає по відношенню до одиничної незначної діяльності робітника, на противагу йому, як могутній організм»<sup>2</sup>. У цій системі робітник виконує якусь окрему операцію, алгоритм якої задається йому роботою машин. Його особисті обдаровання і особлива майстерність згасають в штампованій операції, яку він також повинен виконувати як машина. Праця набуває всебічно відчуженого характеру і в соціально-класовому плані — як нещадна експлуатація живої праці капіталом, і в соціально-технологічному — як спустошення індивіда через виснаження його духовних і фізичних сил в якійсь механічній операції.

Із заміною ремесла капіталістичною машинною промисловістю дослідницька, винахідницька і предметно-художня діяльність остаточно відокремлюються від безпосереднього матеріального виробництва і виділяються у самостійні сфери науково-технічної і художньо-естетичної діяльності, які поступово освоюються капіталом і ставляться на службу його класовим інтересам. Формується буржуазна науково-технічна і художня інтелігенція. Протилежність розумової і фізичної праці виявляється в перетворенні науки і науково-технічної діяльності в засіб розвитку капіталістичного виробництва на основі експлуатації трудящих мас, збільшення маси додаткового робочого часу для зростання капіталістичного прибутку.

Проте сама по собі наука не є породженням капіталу. Вона — історичний продукт розвитку суспільної практики і всієї духовної культури людства. Наукова революція XVI—XVIII століть, яка по-

<sup>1</sup> Маркс К., *Енгельс Ф.* Соч. Т. 46, ч. II. С. 204.

<sup>2</sup> Там же.



клала початок сучасному експериментальному природознавству, створила класичну механіку і заклала основи багатьох галузей сучасного наукового пізнання, хоча і виражала потреби нового, буржуазного способу виробництва, здійснювалась поза сферою безпосереднього капіталістичного виробництва і була результатом творчої діяльності окремих вчених та їх груп. Капітал в ній безпосередньої участі не брав. Як зазначав К.Маркс, «...продуктивна сила, яка нічого не коштує капіталу, це сила науки»<sup>1</sup>. Паразитичний характер капіталізму і виявляється, зокрема, в тому, що він привласнює загальні суспільні надбання і перетворює їх на засоби власного розвитку, обертає їх проти суспільства і, зрештою, проти всього людства. Виникнувши ще в докапіталістичних суспільно-економічних формаціях, наука була освоєна капіталізмом як один із провідних факторів його розвитку.

Капіталізм у його розвинутій формі є виробництвом, заснованим на технологічному застосуванні науки. Цей висновок К.Маркс зробив ще в середині минулого століття: «...Повний розвиток капіталу має місце лише тоді — або капітал лише тоді створює відповідний йому спосіб виробництва,— коли засіб праці не тільки формально визначений як *основний капітал*, але усунена його безпосередня форма і *основний капітал* протистоїть праці всередині процесу виробництва як машина, а увесь процес виробництва виступає не як підпорядкований безпосередній майстерності робітника, а як технологічне застосування науки. Тому тенденція капіталу полягає в тому, щоб надати виробництву наукового характеру, а безпосередню працю звести лише до моменту процесу виробництва»<sup>2</sup>.

Реалізуючи цю тенденцію, капіталізм створює нові продуктивні сили, розвиток яких гальмується капіталістичними виробничими відносинами. Більше того, вони вступають у гострий конфлікт з новими продуктивними силами, що приводить до революціонізації всього суспільного життя і створює об'єктивні та суб'єктивні умови для перемоги соціалістичної революції. Слід підкреслити, що мова йде тут не тільки про розвиток науки і техніки, взагалі засобів виробництва, які за своїм характером дедалі більше вимагають суспільного використання в результаті усунення їх капіталістичного привласнення, а й про розвиток самої людини як головної продуктивної сили. Особливість історичного процесу, пов'язаного з переходом від ремісничого виробництва до машинно-капіталістичного, полягала у тому, що велике машинне виробництво розвиває,

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. II. С. 280.

<sup>2</sup> Там же. С. 206.

порівняно з ремеслом, набагато більшу суму людських здатностей, хоча й розвиває їх однобічно, за рахунок безпосередньої цілісності індивіда. З другого боку, машинна праця, будучи комбінованою працею «часткових» робітників, ставить останніх у різноманітні відносини один з одним як в самому процесі виробництва, так і поза ним, де відбувається «компенсація» звуженого горизонту механічної праці розвитком інших форм спілкування. Цей розвиток різноманітних людських відносин при однобічному розвитку виробничих здатностей окремих індивідів К.Маркс вважав необхідною історичною передумовою для всебічного розвитку індивідів на наступному історичному етапі. Маючи на увазі комуністичне суспільство, він писав: «Універсально розвинені індивіди, суспільні відносини яких, будучи їх власними колективними відносинами, підпорядковані також і їх власному колективному контролю, є продуктом не природи, а історії. Той ступінь і та універсальність розвитку потенцій [der Vermögen], за яких стає можливою ця індивідуальність, мають своєю передумовою саме виробництво на основі мінових вартостей, які разом із загальним відчуженням [Entfremdung] індивіда від себе і від інших вперше створюють також загальність і всебічність його відношень і здатностей»<sup>1</sup>.

Такий суперечливий характер розвитку «людського елемента» продуктивних сил капіталізму і, насамперед, особистості робітника зумовлює те, що пролетаріат, з одного боку, виступає як нова, більш розвинута продуктивна сила, а з другого,— сковується в розвитку своїх виробничих потенцій. Пролетарську революцію К.Маркс і Ф.Енгельс визначали як повстання нових продуктивних сил проти виробничих відносин, що стали оковами їх дальшого розвитку.

Проте слід відзначити, що, аналізуючи продуктивні сили капіталізму і визначаючи велике машинне виробництво як адекватну капіталізові матеріально-технічну базу, Маркс і Енгельс не вважали, що машинне виробництво є специфічною ознакою капіталізму і лише його. «Система машин,— писав К.Маркс,— ...робить робітника несамостійним, робить його привласненим. Ця дія системи машин має місце лише остільки, оскільки вона визначена як основний капітал, а вона визначена так лише тому, що робітник відноситься до неї як найманий робітник...»<sup>2</sup>. Отже, вся суть справи не в машині, а в її соціальній функції, в тому, що вона виступає як засіб експлуатації робочої сили, як мертва, уречевлена праця, що панує над живою. Машина є справді злим демоном для

<sup>1</sup> Маркс К., Енгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. I. С. 105.

<sup>2</sup> Маркс К., Енгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. II. С. 210.

робітників, але там і тоді, де вона виступає знаряддям їх експлуатації, виконує функції капіталу. В іншій своїй функції, в функції заміни важкої фізичної праці роботою механізмів, вона за певних соціальних умов стає суспільним благом. «Подібно до того,— писав Маркс,— як золото не втратило б своєї споживної вартості золота, якби воно перестало бути грошима, так і система машин не втратила б своєї споживної вартості, якби вона перестала бути капіталом. Із тієї обставини, що система машин являє собою найбільш адекватну форму споживної вартості основного капіталу, зовсім не впливає, що підпорядкування капіталістичному суспільному відношенню є для застосування системи машин найбільш адекватним і найкращим суспільним виробничим відношенням»<sup>1</sup>.

Вивчаючи закономірності розвитку машинного виробництва і основні напрями науково-технічного прогресу середини XIX ст., Маркс висловив ряд глибоких думок, які є геніальним передбаченням головних тенденцій сучасної науково-технічної революції. Це, насамперед, передбачення об'єктивної закономірності перетворення науки в безпосередню продуктивну силу. Як відомо, промисловий переворот кінця XVIII — початку XIX століть ще не був безпосередньо зв'язаний з розвитком науки, хоч остання в той час вже й нагромадила певну сукупність знань, особливо в галузі механіки. Винахідники перших машин Джон Уайетт, Харгрівс, Аркرایт та інші були майже не обізнані із сучасним їм природознавством і виходили з власного технічного досвіду. І тільки з розвитком великої машинної індустрії починається процес промислового використання досягнень природознавства.

Спостерігаючи цей процес, К. Маркс приходить до висновку, що загальною тенденцією розвитку основного капіталу, тобто машинної індустрії, є технологічне застосування науки і поступове перетворення її в безпосередню продуктивну силу. «Розвиток основного капіталу,— зазначав він,— є показником того, до якої міри загальне суспільне знання ...перетворилось в *безпосередню продуктивну силу*, і звідси — показником того, до якої міри умови самого суспільного життєвого процесу підпорядковані контролю всезагального інтелекту і перетворені відповідно до нього; до якої міри суспільні продуктивні сили створені не лише у формі знання, але й як безпосередні органи суспільної практики, реального життєвого процесу»<sup>2</sup>.

Ця, відкрита Марксом, тенденція до підпорядкування суспільного життєвого процесу контролю науки як «всезагального інте-

<sup>1</sup> Там же. С. 207.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. II. С. 215.

лекту», до перетворення науки в безпосередню продуктивну силу є, як відомо, одним із найважливіших факторів розгортання сучасної науково-технічної революції. Другим важливим досягненням Маркса є його передбачення автоматизації суспільного виробництва і зміни місця і функцій людини у виробничому процесі. Характеризуючи цю стадію суспільного виробництва, Маркс писав: «Тепер робітник вже не ставить між собою і об'єктом як проміжну ланку модифікований предмет природи; тепер як проміжну ланку між собою і неорганічною природою, якою робітник оволодіває, він ставить природний процес, перетворюваний ним на промисловий процес. Замість того, щоб бути головним агентом процесу виробництва, робітник стає поряд з ним»<sup>1</sup>.

У зв'язку з цим Маркс передбачав принципову зміну характеру людської праці. Зворотною стороною процесу перетворення науки в безпосередню продуктивну силу він вважав перетворення виробництва в «експериментальну», «предметно-втілювану» науку, де головним видом людської праці стане вироблення і втілення наукових знань. З цим Маркс і пов'язував перетворення праці в потребу і насолоду<sup>2</sup>.

Звичайно, в умовах середини XIX ст. Маркс не міг передбачити всіх тих процесів, які лежать в основі сучасної науково-технічної революції. Проте він передбачив головне — злиття науки з виробництвом, перетворення її в безпосередню продуктивну силу і зміну місця людини в самому виробничому процесі, перехід до третього історичного етапу зв'язку «людина — техніка».

#### СУСПІЛЬНО-ІСТОРИЧНИЙ ЗМІСТ СУЧАСНОЇ НАУКОВО-ТЕХНІЧНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ

Сучасна науково-технічна революція є історично новим типом революцій в продуктивних силах. Хоча революційні перевороти в розвитку науки і техніки мали місце і в минулому, вони не були науково-технічними революціями.

Революцією в науці було, наприклад, виникнення сучасного експериментального природознавства і класичної механіки, революцією в розвитку техніки — технічна революція, що зумовила промисловий переворот кінця XVIII — початку XIX століть. Між цими революціями, безперечно, існував певний зв'язок — «механічному» природознавству XVII—XVIII століть відповідала механічна техніка XVIII—XIX століть, а розвиток механічної техніки привів до епохальних відкриттів у механіці та фізиці. Проте ці ре-

<sup>1</sup> Там же. С. 213.

<sup>2</sup> Див.: там же. С. 109—110.

волюції не можна назвати науково-технічними не тільки тому, що революція в науці і революції в техніці були недостатньо «стиковані» і розвивались при своєму виникненні відносно самостійно, а, найголовніше, через те, що розвиток науки і техніки в той час відбувався, як правило, в двох різних сферах — в сфері безпосереднього матеріального виробництва (техніка) і в сфері духовно-культурної діяльності (наука). Революція в науці почала переростати в науково-технічну революцію тоді, коли застосування науки в матеріальному виробництві виступило як найважливіший фактор його розвитку, коли наука почала дедалі більше перетворюватись в безпосередню продуктивну силу, а матеріальне виробництво — в технологічне застосування науки. Становлення науки безпосередньою продуктивною силою — передумова виникнення науково-технічної революції і разом з тим її основа та результат.

Потенції науки як безпосередньої продуктивної сили, а також потенції машинного виробництва як технологічного застосування науки розкрив ще К.Маркс. Вони почали виявлятися вже в середині ХІХ ст. Однак потрібна була глобальна революція в науці і достатній рівень освоєння виробництвом науки як фактора технічного прогресу та технологічного розвитку самого виробництва, щоб наукова революція переросла в науково-технічну, за якої кожне нове зрушення в науці веде до відповідних зрушень у техніці, а якісні зміни в останній — до нових наукових відкриттів.

Таким чином, науково-технічна революція є і результатом, і фактором якісних змін, насамперед, в системі «наука — виробництво» і вже опосередковано через неї — в системі «наука — техніка». Опосередковуючою ланкою тут виступає саме виробництво як технологічне застосування науки. Тому при визначенні основного змісту сучасної науково-технічної революції необхідно насамперед виходити з розгляду якісних змін у технології виробництва, з технологічної революції, яка, за визначенням К.Маркса, і є революцією в продуктивних силах суспільства<sup>1</sup>.

Тип технології суспільного виробництва зумовлюється типом зрядь праці і, відповідно, видами енергії, які використовуються для приведення їх в рух, матеріалами, які застосовуються для їх виготовлення, і способами управління ними у виробничому процесі. Тип технології визначає місце людини в безпосередньому процесі виробництва. Всі складові технологічного процесу діалектично взаємозв'язані і визначають один одного. Тому при визначенні типу технології іноді беруть види енергії і способи управління, наприклад, «ручна праця», іноді тип матеріалів, наприклад, техно-

<sup>1</sup> Див.: *Маркс К., Енгельс Ф.* Соч. Т. 47. С. 461.

логія «кам'яного віку», «віку бронзи», заліза і т. п. Сучасна науково-технічна революція виявляється в принципових якісних змінах усіх елементів технології суспільного виробництва: знарядь праці, енергії, матеріалів, способів управління знаряддями виробництва і технологічними процесами взагалі, її основний зміст полягає в таких головних науково-технічних досягненнях:

1. У науковому відкритті і технічному освоєнні могутніх сил природи, що вже не зв'язані безпосередньо з нагромадженням на Землі сонячної енергії, а мають космічну природу (енергія внутріатомних і особливо термоядерних перетворень, взаємодія частинок надвисоких енергій, частинок і античастинок, речовини і антиречовини тощо). Це веде до створення принципово нової енергетичної бази суспільного виробництва, яке ґрунтується на використанні внутрішньої енергії речовин, що синтезуються в космосі і є найпоширенішими.

2. У науковому відкритті і технічному освоєнні способів синтезу матеріалів з наперед заданими властивостями, винайденні і виготовленні матеріалів нового призначення — для технічного освоєння надпотужних сил природи, космічного простору, земних надр і морських глибин, матеріалів, здатних витримувати космічні швидкості, температури, тиск, акумулювати і трансформувати великі енергії. Без цих матеріалів розвиток сучасного виробництва був би неможливим.

3. У науковому відкритті і технічному освоєнні способів одержання, збереження і перетворення інформації, створенні кібернетичної, зокрема електронно-обчислювальної техніки, технічних засобів автоматизації суспільного виробництва, особливо її серцевини — автоматизації управління виробничими процесами.

4. У винайденні нових засобів зв'язку, зокрема ракетної техніки, у глобальному освоєнні земної кулі і виході людини в космос.

Відкриття і освоєння нових видів енергії, нових речовин і матеріалів поєднуються із створенням нового типу техніки, яка базується, по-перше, на перетворенні предметів природи в засоби матеріального і духовного споживання в основному вже не шляхом механічної їх обробки, а шляхом промислового використання власне фізичних, фізико-хімічних і хіміко-біологічних процесів, і, по-друге, на автоматизації управління технікою і технологією промислового використання цих процесів. Протягом тисячоліть людина створювала засоби свого існування, використовуючи одні речі (природні або штучно створені) для механічної обробки інших речей. Силами, якими вона користувалась, були її власні фізичні сили, вогонь, тепло взагалі, сила приручених тварин, безпосередні

сили природи, що їх можна було використовувати для перетворення механічної дії в рух, а механічної роботи — в тепло (на вищому етапі — в електрику). Це були такі процеси, якими людина могла управляти за допомогою власних рук, органів чуттів, мислення, не озброєних спеціальними складними приладами діставання, переробки і передачі інформації. Інакше стоїть справа з тими фізичними, фізико-хімічними, хімічними і хіміко-біологічними процесами, що їх освоює сучасне виробництво на основі науково-технічної революції. Ці процеси настільки глибокі (процеси «мікросвіту») і настільки глобальні (космічні процеси), мають таку величезну енергію і швидкості або настільки повільні і опосередковані, що ними людина вже не може управляти за допомогою своїх «природних» органів, не створивши спеціальної техніки автоматичного управління. Створення такої техніки і забезпечує сучасна науково-технічна революція. [...] На основі цих принципових технологічних зрушень змінюються місце і функції людини в процесі виробництва. Функції безпосереднього управління роботою складних технічних агрегатів, в яких «працюють» потужні і часто небезпечні сили природи, передаються машинам автоматичного управління, а перед людиною постають нові, вищі вимоги — бути суб'єктом цілепокладання, програмування і технічного «нагляду» за роботою автоматизованого виробництва. А для цього потрібна висока культура, різноманітні знання і розвинені творчі здібності.

В сучасній марксистській літературі з проблем науково-технічної революції вже є спроби дати загальне визначення соціальній суті цього історичного процесу. Так, в книзі «Людина — наука — техніка» дається таке узагальнене визначення поняття «науково-технічна революція»: «Науково-технічна революція в корінні перетворення науки і техніки, їх зв'язків і суспільних функцій, яке веде до універсального перевороту в структурі і динаміці продуктивних сил суспільства в значенні (в смислі) зміни ролі людини в системі продуктивних сил на базі комплексного технологічного застосування науки як безпосередньої продуктивної сили, що проникає у всі складові частини виробництва і перетворює речові умови життя людини...»<sup>1</sup>. Фактично автори зводять переворот у структурі продуктивних сил до зміни ролі людини в їх системі на базі комплексного застосування науки як безпосередньої продуктивної сили. А в чому полягає ця зміна місця людини в системі продуктивних сил? Людина перестає бути головною продуктивною силою? Ні, автори мають на увазі не це. Вони вказують, що пере-

<sup>1</sup> Человек — наука — техника. С. 352.

ворот у продуктивних силах «можна охарактеризувати як *якісну зміну місця людини у виробництві*: з безпосередньої участі у виробничому циклі людина переміщується головним чином у сферу управління всім виробництвом — загальної підготовки, визначення завдань та режиму виробничого процесу, а також конструювання нової техніки. Відповідно дедалі більшого значення набуває наукова і творча винахідницька діяльність людини, в результаті якої вона створює досконаліші машини, що забезпечують відзначену вище зміну її місця у виробництві»<sup>1</sup>. Зазначимо, що така «зміна місця людини у виробництві» справді відбувається, але ж «зміна місця людини у виробництві» і «зміна ролі людини в системі продуктивних сил» поняття не тотожні. Що розуміють автори під останнім, залишається невідомим.

Викликає сумнів і зведення суті перевороту в продуктивних силах до зміни місця людини у виробництві. «Усунення людини із безпосереднього виробничого процесу є *не способом* забезпечення нової якості продуктивних сил, а лише *наслідком* передачі технічним приладам функції управління. Звідси випливає, що корінна зміна становища людини у виробництві з технічної точки зору, яка досягається завдяки передачі керуючим пристроям належної раніше їй функції управління, не може бути показником, що виражає революційні зрушення в продуктивних силах»<sup>2</sup>. На нашу думку, не можна погодитись з таким категоричним запереченням ролі і значення зміни місця людини у виробничому процесі як істотної ознаки перевороту в продуктивних силах суспільства. Однак автор наведених міркувань Г.Д. Данилін — відомий дослідник проблем науково-технічної революції — цілком слушно відзначає, що зміна місця людини в процесі виробництва є наслідком якісних змін в самій технології виробництва, зумовлених винайденням і впровадженням принципово нових знарядь виробництва. Г.Д. Данилін вважає, що вихідним у зміні знарядь виробництва є не зміна засобів управління, а зміна «робочих машин» — знарядь (знарядь праці), як це було, наприклад, за умов технічної революції XVIII ст., яка розпочалася саме з заміни ручного знаряддя ремісника «робочою машиною».

Як зазначав К.Маркс, «промислова революція в першу чергу охоплює ту частину машини, яка виконує роботу. Рушійною силою тут спочатку є ще сама людина. Але такі операції, для виконання яких раніше потрібен був віртуоз, що граючись орудував своїм інструментом, *тепер виконуються перетворенням руху, який*

<sup>1</sup> Там же. С. 354.

<sup>2</sup> Данилін Г.Д. О сущности научно-технической революции//Философские науки. 1974, № 2. С. 104.



викликається безпосередньо людиною шляхом найпростішого механічного прийому (крутінням рукоятки, натисканням на педаль колеса), у витончені рухи робочої машини»<sup>1</sup>. Виходячи з цього теоретичного аналізу К.Маркса технічної революції XVIII ст., який, безперечно, має велике методологічне значення і для розуміння сучасної науково-технічної революції, Г.Д. Данилін робить висновок: «Отже, дуже важливою умовою здійснення революції в продуктивних силах є зміна технологічного принципу дії знаряддя на предмет праці, тобто якісна зміна законів природи, матеріалізованих у першому (знарядді.— *Авт.*)»<sup>2</sup>.

Суть справи полягає в тому, що автоматизація сама по собі не є ознакою історичного типу технології. Як принцип вона — необхідна тенденція всієї механічної машинної технології. Першим механічним автоматом К.Маркс називав годинник. «Годинник, — писав він, — породжений художньо-ремісничим виробництвом разом з вчепністю, яка знаменувала собою зорю буржуазного суспільства. Він дає ідею автомата і автоматичного руху, застосовуваного у виробництві»<sup>3</sup>. Розкриваючи загальні тенденції технічного прогресу за умов механічної машинної технології капіталістичного виробництва, К.Маркс писав: «Будучи включеним у процес виробництва капіталу, засіб праці проходить через різноманітні метаморфози, з яких останнім є *машина* або, точніше, *автоматична система машин* (система машин, будучи *автоматичною*, є лише найбільш завершена, найбільш адекватна форма системи машин, і тільки вона перетворює машини в систему), яка приводиться в рух автоматом, такою рушійною силою, яка сама себе приводить у рух»<sup>4</sup>. Однак тут йдеться про автоматизацію машин, заснованих на принципах механіки, де «застосування машин виступає... як суцільна купність утворюючих різні фази механічних процесів, причому всі вони за спільного двигуна мають первинний двигун, що приводиться в дію механічним способом за допомогою сил природи»<sup>5</sup>.

Навіть автоматизація *управління* традиційною системою машин, де робоча машина виконує механічні дії (механічну обробку предмета праці), не дає ще нового типу знарядь праці. «Нездатність автоматизації виробництва революціонізувати продуктивні сили пояснюється насамперед тим, що в результаті 200-річного вдосконалення механічної технології, яка панує в сучасному виробництві, в

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 47. С. 405—406.

<sup>2</sup> Данилин Г.Д. О сущности научно-технической революции. С. 105.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 47. С. 418.

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. II. С. 203.

<sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 47. С. 503.

середині ХХ ст. виявились її граничні потенції у багатьох виробництвах. Так, швидкість сучасних багатошпиндельних автоматів досягає 2500 обертів на хвилину. Але вона може застосовуватись при обробці кольорових металів. А при обробці деталей із сталі (вони становлять 98,5% всіх оброблюваних деталей) гранична швидкість становить тільки 300 — 700 обертів шпинделя за хвилину. В сільському господарстві підвищення швидкості оранки приводить до того, що земля перетворюється на грудкуватий настил, де зерно не проростає»<sup>1</sup>. Звідси Г.Д. Данилін робить висновок: «Автоматизацію традиційних механічних знарядь праці слід розглядати як неминучий етап нагромадження практичного досвіду застосування методів теоретичної і технічної кібернетики з метою переходу до створення технологічних процесів, які базуються переважно або тільки на використанні більш складних закономірностей і сил природи»<sup>2</sup>.

Ми згодні з Г.Д. Даниліним, що автоматизація, навіть кібернетична, сама по собі ще не створює нового типу технології; останній створюється новими знаряддями виробництва, заснованими на технологічному використанні більш високих, ніж механічна, форм руху матерії. Про це вже говорилося вище. Проте категоричне твердження про «нездатність автоматизації виробництва революціонізувати продуктивні сили», на наш погляд, є принаймні спірним. Як адекватна форма управління новими знаряддями виробництва (новою технікою і технологією), автоматизація революціонізує продуктивні сили, оскільки вона є необхідним компонентом технологічної революції, тобто перевороту в продуктивних силах, і саме вона безпосередньо змінює місце і функції людини як головної продуктивної сили в системі суспільного виробництва.

В цьому зв'язку варто спинитись на висунутій лєнінградським вченим проф. В.Г. Мараховим концепції нової (другої) науково-технічної революції. Сучасну науково-технічну революцію В.Г. Марахов визначає як «революцію в управлінні технологічними процесами»<sup>3</sup>. «Це,— пише він,— революція в управлінні в широкому значенні слова. Вона не зводиться лише до створення контролюючих, керуючих пристроїв, але охоплює всі технологічні нововведення, які спираються на використання революційних відкриттів у науці. Тому не лише електронне керуюче обладнання, але й усі досягнення науково-технічної революції (включаючи лазерну тех-

<sup>1</sup> Данилін Г.Д. О сущности научно-технической революции. С. 104.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Марахов В.Г. О сущности научно-технической революции//Философские науки. 1973, № 5. С. 89.

ніку, атомну промисловість, космічні апарати і т. п.) ставлять людину в нове керуюче становище щодо засобів праці і технологічних процесів, бо така нова суспільна функція нових технічних і технологічних процесів. У цій новій суспільній функції засобів праці і технологічних процесів міститься соціальна сутність науково-технічної революції, яка може бути осмислена в поняттях вже не лише фізичних, хімічних, в параметрах мікро- і мегасвіту, але і головним чином у поняттях історичного матеріалізму (новий ступінь свободи людини по відношенню до засобів праці і сил природи, революція в управлінні технологічними процесами)<sup>1</sup>.

Забезпечуючи «новий ступінь свободи людини», сучасна науково-технічна революція, на думку В.Г. Марахова, не може забезпечити розв'язання тих глобальних проблем, що їх породжує суперечність між масштабами промислової діяльності людини в природі і можливостями природи забезпечувати умови для такої діяльності (екологічна криза, криза енергетики і т. п.). Розв'язати їх може тільки нова науково-технічна революція. «Контури нової науково-технічної революції намітилися уже тепер. Вони пов'язані з використанням біофізичних, біохімічних закономірностей у виробництві, застосуванням методів фотосинтезу поза організмом для одержання запасів сонячної енергії»<sup>2</sup>. «Нова науково-технічна революція буде пов'язана певною мірою з переходом від використання добіологічних форм руху до широкого використання біофізичних і біохімічних властивостей і закономірностей матерії»<sup>3</sup>. Ця революція «приведе і до створення нової матеріально-технічної бази суспільства. Це буде матеріально-технічна база розвинутого комуністичного суспільства»<sup>4</sup>.

Те, що перехід від технологічного використання добіологічних (фізичних, фізико-хімічних і хімічних) форм руху (сил і процесів) до широкого використання у процесі виробництва біофізичних і власне біологічних закономірностей становитиме гігантський крок вперед у науково-технічному прогресі і що він забезпечить найадекватніші засоби виробничого освоєння природи без її руйнування і винищення біосфери,— не викликає ніякого сумніву. Вся технологія, заснована на використанні для виробництва засобів людського існування механічних, фізичних, фізико-хімічних і власне хімічних процесів, є технологією перетворення живого в неживе. Воно «з'їдає» біосферу, порушує екологічну рівновагу в

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 92.

<sup>3</sup> Там же. С. 91.

<sup>4</sup> Там же.

природі, нагромаджує у величезних масштабах мертві, дуже часто шкідливі для життя «відходи». Єдиний вихід — це відкриття і освоєння в найширших масштабах технології перетворення «неживого в живе», спочатку за допомогою самого живого (що має місце й тепер), а далі й безпосередньо. [...]

Концепція В.Г. Марахова, на нашу думку, уразлива в тому місці, де він специфічною ознакою сучасної науково-технічної революції вважає революцію в управлінні («в широкому значенні слова»). Адже виникнення суперечності між масштабами діяльності людини в природі, які забезпечує сучасна науково-технічна революція, і можливостями природи в забезпеченні умов для такої діяльності саме і зумовлене недоліками і обмеженістю того управління природними процесами, про яке йде мова як про «новий ступінь свободи людини щодо засобів праці і сил природи». Тому поняття управління в контексті сучасної науково-технічної революції слід розглядати в тому значенні, якого йому надає процес автоматизації суспільного виробництва. А в такому значенні «революція в управлінні» є складовим елементом сучасної технологічної революції, тобто сучасного перевороту в продуктивних силах суспільства.

Що ж до поняття «управління» в широкому значенні, то його зміст визначається не тільки ступенем оволодіння силами природи, а й силами суспільного розвитку. Широта охоплення свідомим управлінням об'єктивних процесів (як природних, так і соціальних) і ефективність цього управління є проблемою не стільки науково-технічної революції, скільки революції соціальної, проблемою революційного переходу від суспільства, ґрунтованого на приватній власності й анархії суспільного виробництва, до соціалістичного планового суспільства. Слід також мати на увазі, що управління є завжди цілепокладанням, спрямуванням об'єктивних процесів для досягнення певної мети, яку ставить суб'єкт управління. Ця мета визначається в кінцевому підсумку метою суспільного виробництва, яка в умовах капіталізму і в умовах соціалізму не лише відмінна, а й протилежна.

В широкому значенні управління є управлінням і самою науково-технічною революцією. «Сама по собі науково-технічна революція, — зазначає академік П.М. Федосєєв, — якщо нею не управляти і не регулювати її процесів, може викликати серйозні диспропорції і суперечності в суспільному розвитку»<sup>1</sup>. Це стосується і суперечності між невинним зростанням масштабів промислової діяльності людини в природі та обмеженістю можливостей приро-

<sup>1</sup> Федосєєв П.Н. Социальное значение научно-технической революции // Вопросы философии. 1974, № 7. С. 11.

ди в забезпеченні умов цієї діяльності, і суперечності між обмеженістю знань про всю систему взаємозв'язаних закономірностей кожної освоюваної сфери природи на тому чи іншому етапі та необхідністю практичного вторгнення в цю сферу (або вже здійсненого вторгнення) і т. п.

З точки зору об'єктивних закономірностей людської діяльності в природі як діяльності перетворюючої майбутнє природи не в її консервації, а в промисловому відтворенні її у формах, пристосованих для задоволення фізичних і духовних (зокрема і естетичних) потреб людини, до того ж людини розвиненої, духовно багатой. Показовим є приклад з питною водою. Ніяка охорона прісноводних водойм (хоч така охорона на даному етапі конче потрібна) не врятує людство від нестачі цієї води. Єдиний вихід: промислове виготовлення її.

Промислове відтворення природи, виробництво її як життєво необхідної і культурної цінності в масштабах усього суспільства вимагає підпорядкування матеріального виробництва його інтересам. А це можливо лише за умов переходу власності на засоби виробництва в руки всього суспільства, тобто за умов соціалізму і комунізму. Однак побудова соціалізму ще не гарантує від руйнівного впливу промислової діяльності на природу. Для цього потрібно досягти такого розвитку продуктивних сил суспільства, коли можна буде, по-перше, забезпечити життєві потреби людей без принесення в жертву менш необхідних на даний час природних форм і, по-друге, перебудувати виробництво таким чином, щоб перетворення природи в предмети споживання було разом з тим і її відтворенням. Крім того, необхідно вдосконалити цілеспрямоване управління як природними, так і соціальними процесами в інтересах суспільства і раціонального використання природних багатств. Засоби для всього цього і забезпечує науково-технічна революція, органічне з'єднання її досягнень з перевагами соціалістичної системи господарства.

Звичайно, необхідно вживати всіх заходів, щоб не допустити катастрофічних явищ в екологічному середовищі. [...]

При визначенні сутності науково-технічної революції аж ніяк не можна абстрагуватись від її соціально-історичних наслідків. Будь-який процес можна осягнути тільки в єдності з його результатом, як і результат осягається у своїй суті лише в єдності з процесом, що його породив. Це стосується і сучасної науково-технічної революції, яка створює продуктивні сили суспільства, відповідні комуністичній суспільно-економічній формації. Положення К. Маркса про першу фазу комунізму як про суспільство, що при своєму ви-

никненні розвивається «не на власній основі», стосується і продуктивних сил цього суспільства. Соціалізм оволодіває продуктивними силами, успадкованими від капіталізму, і розвиває їх спочатку на основі того типу технології, який він застає. Індустріалізація нашої країни не була новою технологічною революцією. Продуктивні сили суспільства ще не визріли для неї. В технологічному відношенні і за умов соціалізму вони розвивалися у формі великої машинної індустрії, створеної капіталізмом. Проте в історичних масштабах це тривало дуже недовго. Завершення соціалістичної індустріалізації фактично було передднем нової технологічної революції, якою стала сучасна науково-технічна революція. [...]

У марксистській літературі, присвяченій науково-технічній революції, поширена думка, що сучасна науково-технічна революція перебуває на «старті», проходить лише початковий етап свого розвитку. Проте, щоб визначити соціально-історичні наслідки цієї революції, слід також розглянути її завершальний етап. Якими ж ознаками він характеризуватиметься? М.В. Марков, автор праці «Науково-технічна революція: аналіз, перспективи, наслідки», вважає: що його визначальною ознакою буде масове освоєння в суспільному виробництві автоматизованого виробництва засобів автоматизації. Цей висновок зроблено за аналогією з промисловим переворотом кінця XVIII — початку XIX століть, завершення якого характеризується виникненням машинного виробництва самих машин, індустріалізацією машинобудування. М.В. Марков робить спробу визначити можливі історичні строки завершення науково-технічної революції. Він пише: «Для завершення промислової революції кінця XVIII — початку XIX століть потрібно було... близько 100 років. Але тепер суспільний розвиток йде з незрівнянно більшим прискоренням, темп його значно зріс. Тому можна з певністю сказати, що для завершення сучасної науково-технічної революції потрібно буде менше сотні років»<sup>1</sup>.

Важко сказати, наскільки вдалою є така аналогія. До того ж визначальною ознакою науково-технічної революції протягом усього її розвитку М.В. Марков вважає тільки автоматизацію. Але сама автоматизація, як уже зазначалось, розвивається в міру впровадження у суспільне виробництво нових знарядь праці, які знаменують собою перехід від домінування механічної обробки предметів праці до найширшого використання надмеханічних форм руху матерії.

На наш погляд, для визначення історичних параметрів розвитку

<sup>1</sup> Марков Н.В. Научно-техническая революция: анализ, перспективы, последствия. М., 1973. С. 38.

сучасної науково-технічної революції слід було б взяти більш широку ознаку, а саме — якісні зміни в системі «наука — виробництво».

Як відомо, промисловий переворот кінця XVIII — початку XIX століть привів до перетворення промисловості у провідну галузь народного господарства, яка поступово підпорядкувала собі всі інші: сільське господарство, транспорт, сферу обслуговування тощо. Індустріальний розвиток промисловості і механізація сільськогосподарства зумовили переміщення величезних мас людей із сфери сільського господарства в промисловість і сферу обслуговування. Нині в деяких найбільш розвинутих капіталістичних країнах, таких, як США, Англія та ін., сільське господарство фактично перетворилось на своєрідний вид промислового виробництва, і процент населення, зайнятого в ньому, незначний. Вплив великих мас населення із сільського господарства в промисловість пояснюється тим, що механізація тут організує продуктивну діяльність самої землі як особливого роду машини. З цього приводу Маркс писав: «В землеробстві земля в своїх хімічних і т. п. діях уже сама є машиною, яка робить більш продуктивною безпосередню працю і тому раніше дає надлишок, дає тому, що тут *раніше* застосовують машину, а саме — *природну машину*»<sup>1</sup>. Отже, в сільському господарстві механізація спирається на діяльність самої землі як специфічної машини, обслуговування якої здійснюється штучно створеними машинами і тому вимагає менше робочих рук, ніж у промисловості. В загальноісторичному масштабі процес підпорядкування машинному виробництву всіх основних галузей виробничої діяльності в розвинутих країнах займає десь 150—200 років.

Якщо промисловий переворот кінця XVIII — початку XIX століть зробив провідною галуззю народного господарства промисловість, то сучасна науково-технічна революція робить такою галуззю науку і науково-виробничі комплекси, які через автоматизацію суспільного виробництва підпорядковують собі всі сфери виробничої діяльності людини. Отже, завершення науково-технічної революції може розглядатись у перспективі перетворення всього суспільного виробництва в єдиний науково-виробничий комплекс, де основною сферою виробничої діяльності людей буде виробництво знань, теоретична і лабораторно-експериментальна, програмуюча діяльність. Як зазначають автори монографії «Науково-технічна революція і соціалізм»: «Сфера, в якій ще недавно працювали лише сотні чи тисячі чоловік, перетворюється в колосальну матеріальну силу, яка має в своєму розпорядженні, поряд з широкою технічною базою, колосальну армію наукових співробіт-

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. II. С. 84—85.

ників. За припущенням деяких спеціалістів, у майбутньому столітті науково-дослідною роботою займатиметься приблизно 20% населення. Таким чином, за масштабами і значенням науково-дослідна робота поступово зрівняється з промисловістю, зіллється з нею, а з перемогою комунізму насичена наукою творча праця стане взагалі головною сферою людської діяльності»<sup>1</sup>.

Відомо, що в нашій країні вже тепер працює понад мільйон вчених (одна чверть від кількості вчених у всьому світі). Разом з науково-обслуговуючим персоналом, кількість якого більша в 2—3 рази і також невинно зростає, це справді величезна армія трудівників науки. У «Основних напрямках розвитку народного господарства СРСР на 1976—1980 роки» накреслена широка програма дальшого вдосконалення форм зв'язку науки з виробництвом.

Прискорений розвиток науки диктується об'єктивними законами економічного розвитку в умовах науково-технічної революції. «З настанням науково-технічної революції і викликаними нею змінами,— пишуть автори вже цитованої нами монографії,— на певному ступені розвитку в новому світі постають також економічні закономірності і пропорції розвитку народного господарства. В першу чергу це стосується *співвідношення між наукою, технікою і безпосереднім виробництвом*. Можна сказати, що після переходу критичного рубежу зростання продуктивних сил ці зв'язки набувають такої ж вирішальної ролі, яку відіграло за умов промислової революції співвідношення між I й II підрозділами виробництва. Законом розвитку продуктивних сил в умовах науково-технічної революції стає *випередження наукою техніки, а технікою — безпосереднього виробництва*»<sup>2</sup>.

Якісні зміни в системі «наука — виробництво» з історичною необхідністю ведуть до принципових змін в суспільному розподілі праці — все більша маса людської праці переміщується із сфери безпосереднього матеріального виробництва в сферу наукової, інженерно-конструкторської та іншої діяльності, спрямованої на розвиток науки і техніки. Змінюється характер праці і в сфері самого матеріального виробництва, яке, за геніальними прогнозами К.Маркса, неминуче перетворюватиметься на «експериментальну, предметно втілювану науку».

Зміна місця, а отже і ролі, науки в системі «наука — виробництво» становить найважливіший момент перевороту в продуктивних силах суспільства саме як перевороту. (Якісні зміни в розвитку будь-якого явища тоді виступають як переворот, коли вони

<sup>1</sup> Научно-техническая революция и социализм. М., 1970. С. 85—86

<sup>2</sup> Там же. С. 90—91.



принципово змінюють положення протилежних сторін даного явища, міняють їх місцями). До науково-технічної революції наука була переважно допоміжним засобом розвитку суспільного виробництва, нині ж вона перетворилась на визначальний фактор не тільки його розвитку, а й нормального функціонування. Наука і перетворюється у виробництво, а виробництво — у предметне втілення науки.

Другим визначальним моментом перевороту в продуктивних силах, що його здійснює сучасна науково-технічна революція, є зміна місця людини в суспільному виробництві. Із своєрідного «придатка» машини, що доповнює її механічну роботу виконанням якоїсь допоміжної механічної операції, людина перетворюється у головного суб'єкта технологічного процесу, який програмує цей процес, спрямовує його відповідно до своїх цілей. Тут справді відбувається переворот, зміна місцями протилежних сторін процесу. Однак ця зміна вимагає зміни і самої людини, ставить до неї нові, вищі вимоги. Формування нових продуктивних сил включає в себе і формування нової людини як суб'єкта цих продуктивних сил.

## 2. ПЕРЕВОРОТ У ПРОДУКТИВНИХ СИЛАХ І ФОРМУВАННЯ НОВОЇ ЛЮДИНИ

[...]

Філософське осмислення проблем науково-технічної революції як перевороту в продуктивних силах суспільства необхідно включає в себе філософський аналіз поняття нової людини. А це в свою чергу потребує розгляду сутнісних ознак людини взагалі, її «сутнісних сил», розвиток яких і є всебічним розвитком людської особистості.

В загальноісторичному плані розвитку людини немає меж. Тому поняття про її *всебічний розвиток* є конкретно-історичним поняттям. Воно означає всебічний розвиток особистості відповідно до вимог, які ставляться перед нею, по-перше, новими продуктивними силами, що їх створює сучасна науково-технічна революція, і, по-друге, формуванням комуністичних суспільних відносин. Формування нової людини в цьому плані є її всебічним розвитком як *головної продуктивної сили комуністичного суспільства* (вищої фази комунізму) і носія, *суб'єкта комуністичних суспільних відносин*.

Отже, критерієм для визначення суспільного змісту поняття нової людини можуть бути лише *нові* продуктивні сили і відповідні їм *нові* (комуністичні) суспільні відносини. Інших критеріїв не існує. Всебічний розвиток особистості є розвитком її людських сутніс-

них сил — волі, почуттів і розуму в їх найширшому значенні. Під кутом зору формування і розвитку цих сутнісних сил ми і будемо розглядати проблему виховання нової людини як суб'єкта продуктивних сил, що їх створює сучасна науково-технічна революція. Такий розгляд вимагає історичного підходу, філософського аналізу історичних умов становлення і розвитку творчо-діяльної сутності людини як основи всебічного розвитку всіх її сутнісних сил.

Найпершою вимогою, що її ставить сучасна науково-технічна революція перед людиною як суб'єктом нових продуктивних сил, є всебічний розвиток її творчих потенцій і здатностей. Тому необхідно насамперед спинитись на питанні про сучасні соціальні фактори розвитку саме цих діяльно-творчих сил і здатностей людини.

### РОЗВИТОК ДІЯЛЬНО-ТВОРЧИХ СИЛ І ЗДАТНОСТЕЙ ЛЮДИНИ

Людина виступає як продуктивна сила в процесі суспільного виробництва, тобто в процесі здійснення суспільно корисної праці. Як відомо, людина стає людиною тільки через суспільну працю. Адже природа не дала людині нічого людського. Навіть її тіло — мозок як орган мислення, органи зору, слуху, мовлення, її ноги і руки — суспільно-історичний продукт людської праці.

В суспільній праці формуються найглибші «сутнісні сили» людини: її воля, розум, громадянські почуття. Праця формує насамперед чи не найвище в людині — волю, яка є здатністю стримувати, переборювати свої безпосередні жадання й інстинкти, підпорядковувати свою діяльність суспільним цілям. Саме на цьому ґрунті сформувався розум людини, який з самого початку був суспільним розумом, розумом первісних родових обшин. Тим-то праця — розумна діяльність, вона формує волю і вимагає її прикладання. В ній і через неї виявляється сутність людського в людині. Як відомо, слово «воля» має два значення: воля як здатність, як «сила волі» і воля в розумінні «свобода». І коли ми скажемо: «Людська воля і людська свобода — поняття різні», то на перший погляд може здатись, що ми висловили істину. Проте це не зовсім так. І українська мова, поєднавши в одному слові два значення, відбила глибокий зв'язок між волею як силою волі і волею як свободою. Людина за своєю суттю як істота, що має силу волі, — вільна. Людина без сили волі — то раб примхливої гри своїх бажань, часто суто тваринних потягів. До речі, на Заході в так званій масовій культурі культ сексу і є саме засобом розкладу людської волі. Свобода не є свавілля. Це — протилежності. Справжня людська свобода починається там, де людина переборює в собі «звіра».

Власне кажучи, це тавтологія, бо лише тоді, коли людина долає в собі «звіра», вона і стає Людиною. Сила волі є «силою духу». Стародавні мудреці висловили думку, що справжня людина вільна і в кайданах. Революціонери всіх часів йшли на тортури, на смерть, вражаючи всіх силою духу. Вони і в кайданах були не невільниками, а лише скутими вільними людьми.

Проте свобода тільки починається з волі, точніше, сила волі є необхідною умовою свободи. Людина — діяльна істота; в тюрмі, в кайданах вона може існувати, а не жити. Жити для людини означає — діяти відповідно до свого розуміння сенсу життя, задовольняти в діяльності свої запити і потреби, які є продуктом суспільного виховання, виразом засвоєної культури і реалізуються в стосунках з іншими людьми, в суспільному співжитті, в суспільних відносинах. У цьому плані свобода є антиподом соціального гніту, соціально примушованої, підневільної діяльності, яка не відповідає набутим запитам. А саме такою була діяльність трудящих мас від часу виникнення класів і експлуатації людини людиною. Відчуження продуктів праці трудящих експлуаторськими класами спиралося на соціальне примушування до праці силою влади та відчуженням власності на засоби виробництва. За цих умов праця з реалізації свободи людей перетворилась на чужу їм (підневільним, експлуатованим трударям) соціально примушовану діяльність, виснаження їх фізичних і духовних сил. Сталося соціальне відчуження від людини її людської сутності. Своїх найвищих форм це відчуження досягло за капіталізму, коли соціально примушована праця набула ще й одноманітного характеру, і трудяща людина перетворилась на придаток до машини. До того ж її робоча сила перетворилась не просто на товар, а на стандартизований товар.

За капіталізму не лише фізична, а й розумова праця набула соціального відчуження. «Буржуазія, — писали К.Маркс і Ф.Енгельс, — позбавила священного ореолу всі ролі діяльності, які до того часу вважалися почесними і на які дивилися з побожним трепетом. Лікаря, юриста, священика, поета, людину науки вона перетворила в своїх платних найманих працівників»<sup>1</sup>. Наукову та інженерно-технічну діяльність буржуазія підпорядкувала капіталістичним виробничим відносинам, самі знання і науково-технічні винаходи перетворила на предмет купівлі-продажу, а творчі людські здібності — на окремий вид робочої сили. І чим далі розвивались наука і техніка, тим більше вони підпорядковувались буржуазним економічним відносинам. З розвитком капіталізму, особливо за сучасного державно-монополістичного капіталізму, відчужу-

<sup>1</sup> Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 4. С. 412.

ються не тільки здобутки творчої праці й засоби цієї праці (лабораторії, експериментальна техніка і т. п.), а й сам процес творення. Останній дедалі більше виступає як відчужувана власником засобів виробництва діяльність, спрямована на створення додаткової вартості. [...]

Докорінно змінюючи соціальний характер, місце і роль праці у системі суспільних цінностей, соціалізм не може відразу, вже на перших етапах свого розвитку принципово змінити її технологічний зміст, оскільки це залежить від ступеня розвитку продуктивних сил. У процесі будівництва соціалізму, як уже зазначалося, освоюється і розвивається технологія, створена капіталізмом, тобто велике машинне виробництво, яке забезпечує механізацію виробничих процесів на основі електрифікації народного господарства. Тому за своїм технологічним змістом праця за соціалізму для великих мас людей є ще механічною діяльністю, яка вимагає або великої затрати фізичних сил (фізична праця), або одноманітних розумових операцій (нетворчі види розумової праці). Крім того, тривалий час ще зберігаються немеханізовані галузі важкої фізичної праці, яка, природно, може виконуватись лише за внутрішнім примусом. Цим, насамперед, і зумовлюється те, що за соціалізму праця для переважної більшості людей виступає як засіб до життя, а не як перша життєва потреба. Крім моральних стимулів, вона вимагає життєвого примусу, яким і є турбота про забезпечення матеріальних умов особистого життя. Соціалізм виникає і засновується на продуктивних силах, які ще не забезпечують повного матеріального достатку. [...]

Комуністична праця — не гра, не забава. «Справді вільна праця, наприклад праця композитора,— писав К.Маркс,— разом з тим є страшенно серйозною справою, дуже інтенсивним напруженням». І далі К.Маркс зазначає, що в матеріальному виробництві праця може набути такого характеру тоді, коли: «1) надано їй суспільний характер і 2) що ця праця має науковий характер, що вона разом з тим являє собою загальну працю, є напруженням людини не як певним чином видресированої сили природи, а як такого суб'єкта, який виступає в процесі виробництва не в чисто натуральній формі, що природно склалася, а у вигляді діяльності, яка управляє всіма силами природи»<sup>1</sup>.

Суб'єкт комуністичної праці як «справді вільної праці», що має науковий характер і здійснюється «у вигляді діяльності, яка управляє всіма силами природи»,— це людина, сформована на основі засвоєння великих досягнень науки і культури і здатна із знанням

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. II. С. 110.

справи управляти поставленими на службу виробництву могутніми силами природи, її діяльність спрямована на здійснення інтересів усього суспільства, а тому ця праця надзвичайно відповідальна, вона потребує інших стимулів, ніж просто матеріальна заінтересованість.

У цьому зв'язку виникає потреба розрізняти матеріальні, моральні і особистісні стимули до праці. Особистісні стимули близькі до моральних, спільним в них є прагнення до самоутвердження в суспільно корисній праці. А відмінності полягають у тому, що особистісні стимули, передбачаючи високу моральну свідомість, разом з тим звернені не стільки на суспільне визнання виконаного морального обов'язку, скільки на одержання задоволення від самого процесу улюбленої праці, радощів творчості, відкриттів, дерзнь. Матеріальний інтерес тут може бути присутнім, але як щось побічне, як забезпечення умов життя, а не як сама життєва ціль.

Розвиток особистісних стимулів до праці збігається з процесом насичення праці елементами творчості. В технологічному плані це забезпечується повною і всебічною механізацією і автоматизацією суспільного виробництва, перетворенням в масові професії різних форм творчої праці. Надзвичайно важливе значення в цьому відношенні матиме поступове перетворення науки в провідну галузь суспільного виробництва, а останнього — в «матеріально-творчу», «предметно-втілювану» науку. В соціальному плані розвиток особистісних стимулів до праці передбачає: а) всебічний розвиток у процесі виховання і освіти творчих здібностей та обдаровань всіх і кожного і б) забезпечення умов вільного вибору кожним індивідом сфери діяльності відповідно до його здібностей і обдаровань. Разом з моральними особистісними стимулами і є визначальними стимулами комуністичної праці — праці як потреби, як вищої насолоди.

Протягом тисячоліть людське життя складалось так, що праця для переважної більшості була не життям, а засобом до життя, останнє ж розглядалось як споживання набутих благ. Не потреба в праці, а потреби в предметах споживання були визначальним фактором людської життєдіяльності.

[...]

Перетворення праці для маси людей в творчість — кардинальна вимога сучасної науково-технічної революції. В сучасних умовах економічний потенціал країни дедалі більше визначатиметься масою творчих здібностей, розвинених у самодіяльного населення. Отже, науково-технічна революція не тільки викликала своєрідний вибух у розвитку, в урізноманітненні людських потреб, вона разом з тим породжує суспільну необхідність у перенесенні центру жит-

тевого інтересу із сфери споживання у сферу продуктивної діяльності і створює для цього матеріальні умови.

[...]

Реальність історичного завдання виховання людини, в масі здатної до творчої праці, заснована на наявності в самій людині невичерпних творчих потенцій. Людина за своєю сутністю є творчою істотою. Характеризуючи творчо-діяльну сутність людини як принципову ознаку її відмінності від тварин, К.Маркс писав: «...тварина виробляє лише те, в чому безпосередньо має потребу вона сама або її маля; вона виробляє однобічно, тоді як людина виробляє універсально; вона виробляє лише під владою безпосередньої фізичної потреби, тимчасом як людина виробляє навіть будучи вільною від фізичної потреби, і в справжньому значенні слова тільки тоді її виробляє, коли вона вільна від неї; тварина виробляє тільки саму себе, тоді як людина відтворює всю природу... Тварина формує матерію тільки відповідно до мірки і потреби того виду, до якого вона належить, тоді як людина вміє виробляти за мірками всякого виду і всюди вона вміє прикладати до предмета відповідну мірку; через це людина формує матерію також і за заканами краси»<sup>1</sup>.

... З універсальністю людської діяльності, з її здатністю «відтворювати всю природу», виготовляти предмети «за мірками всякого виду» і до кожного предмета прикладати відповідну мірку, пов'язана здатність людини відрізняти себе від своєї життєдіяльності. К.Маркс писав: «Тварина безпосередньо тотожна зі своєю життєдіяльністю. Вона не відрізняє себе від своєї життєдіяльності. Вона є ця життєдіяльність. А людина робить саму свою життєдіяльність предметом своєї волі і своєї свідомості»<sup>2</sup>.

Відрізняти себе від своєї життєдіяльності і робити останню предметом своєї волі і свідомості означає, перш за все, удвоєння людського життя на життя в свідомості, в своєму духовному світі і життя в реальних звершеннях, життя, яким воно виступає в кожний даний момент теперішнього, бо тільки теперішнє — це реальний час нашої предметної діяльності, нашої життєдіяльності. Час звершень, *час наших справ — це теперішній час*. Минулий час — час уже здійсненого, майбутнє — час передбачуваних і можливих звершень. Звершення, виконання справи — це і є наша життєдіяльність. І все наше життя складається з наших «справ», які пливають у минуле в нещадному спливанні часу. Що ми робимо сьогодні, завтра стане спогадом. Ми його переживатимемо, якщо він

<sup>1</sup> Маркс К., *Енгельс Ф.* З ранніх творів. К., 1973. С. 526—527.

<sup>2</sup> Там само. С. 526.

буде спогадом чогось важливого для нас. В кожній своїй «теперішній» дії і справі ми несемо з собою все своє минуле, точніше, *пережите* минуле, пережитий світ нашого життя. «Теперішня» наша справа може ввійти в цей світ, а може й ні, в залежності від того, чи будемо ми її переживати, чи її витіснять переживання вчорашніх і завтрашніх подій. На жаль, є багато «пустого» часу в нашому житті. Чим змістовнішим є наше життя, тим більше часу ми живемо. В усякому разі, час нашого життя відрізняється від реального часу. Останній іде «у безвість» минулого, перший залишається з нами і «протягається» по подіях, які ми переживаємо. В тих сьогоднішніх подіях і наших справах, які ввійдуть (якщо вони увійдуть) в наші переживання і по яких протягнеться час нашого життя, є «зв'язок часів» між теперішнім і минулим. Пусте проведення часу — відсутність такого «зв'язку».

В кожній даний момент часу ми несемо з собою своє минуле і своє майбутнє (проекції свого буття в майбутнє), відрізняючи себе від своїх щохвилинних справ як у просторі, так і в часі, підкоряючи ці справи своїм життєвим цілям, які завжди проєктовані в майбутнє. Оскільки ми — це наше минуле і проєкція нашого життя в майбутнє, то в кожному сьогоднішньому справу ми лише «входимо», щоб «вийти» з неї в іншу справу. Ми буваємо на роботі, в кіно, на концерті. Скрізь буваємо, а не живемо. Живемо ми всім цим разом, а не кожним зокрема, хоч фактично ми живемо лише в кожному зокрема.

Якщо життя в його реальних зверненнях, в справах і турботах є життям безпосередньої дії, то життя в свідомості охоплює минуле, теперішнє і майбутнє як єдине ціле, де минуле не залишається «позаду», а «іде» з нами і де майбутнє не приховане, а «убачається», проєктується, переживається. Свідомість — це і є зв'язок часів в актах нашої життєдіяльності.

Найважливішою особливістю людини є її здатність переживати уявне як дійсне, а минуле і майбутнє — як теперішнє. Все те, що відходить у минуле в нашому житті, не зникає, а входить у нашу свідомість, відтворюється пам'яттю і уявою, переживається багато разів, іноді з ще більшою силою, ніж у момент реальної події. Тому прожив більше не той, хто прожив більше років, а той, хто більше пережив, звершив і зробив, пізнав і побачив, випробував і увібрав у себе, хто прожив більш змістовне життя.

Як «пустий» час уповільнює свій біг, так заповнений час завжди йде швидше. За часовою шкалою і за календарем, як «астрономічний» час, він — один і той же. Але в житті людини — це різний час. І не тільки в житті людини, а й в житті суспільства. Исто-

ричне становлення людства тривало понад 3 мільйони років. Але ці мільйони років пройшли в «печерах» (і в прямому, і в переносному значенні). Майже всі вони пішли на те, щоб людство пробилось крізь тваринний стан до родового ладу. Близько 30 тис. років потрібно було йому, щоб розвинути продуктивні сили, здатні давати додатковий продукт, і здійснити перехід від первіснообщинного ладу до цивілізації класового суспільства. І вже тільки лічені тисячі років (8—10) потрібні були для створення матеріальних і культурних передумов, необхідних для революційного переходу від класово-антагоністичного суспільства до соціалізму і комунізму. А сам цей перехід при всій його історичній епохальності охоплює буквально десятки років. Якщо виходити з того, що суспільне життя являє собою особливу, вищу форму руху матерії, то це — рух з величезним прискоренням, незрівнянно більшим, ніж гравітаційне.

Прискорення швидкоплинності часу зовсім не означає, що наше життя стає коротшим. Навпаки, воно стає довшим. За один і той же відтинок часу (в його астрономічному вимірі) ми проходимо більший відтинок життя, ніж сотні попередніх поколінь. Дедалі більше насичення нашого життя подіями життєвого значення, тобто подіями, які входять у сферу наших переживань, не тільки змістовно збагачує нас, але й породжує психологічний феномен превалювання *життя як переживання минулого* і майбутнього над *життям як реальною дією*. Фігурально висловлюючись, ми не стільки живемо, скільки переживаємо.

Однак наша свідомість — це не фільмоскоп, що фотографічно відтворює події нашого життя в їх хронологічній часовій послідовності. Вона має творчий характер, спирається на продуктивну силу уяви, яка відтворює картини минулого в їх зв'язку з життєвою ситуацією в теперішньому і орієнтовано на можливі події в майбутньому. В свідомості наше минуле стає перед нами з «вершини» (або із «рову») досягнутого теперішнього, в світлі всього життєвого досвіду, і свого особистого, і освоєного суспільного. Воно включає в себе картини і того, що було, і того, що могло бути, але, на щастя або на нещастя, не звершилось, і того, що звершилось, але не повинне було бути, не хотілось, щоб воно було. Світ нашого минулого — це не тільки світ звершеного, але й світ втрачених можливостей, *світ того, що могло б бути*, який ми кожного разу перебудовуємо по-новому, але, на жаль, тільки в своїй уяві. Від того, що звершилось, нам уже нікуди не подітися, а те, що втрачено, — не повернути.

Реально впливати на хід подій в об'єктивному світі особистого і суспільного життя ми можемо тільки в теперішньому і майбутньому



му. В минулому ми звершували свої діяння, коли воно було для нас теперішнім. Воно з нами, воно — це ми, але ми — це не тільки наше минуле, але й наше майбутнє.

Майбутнє в зв'язку часів нашого життя є не просто тим, що буде колись. Воно не лише *буде*, а *є*, воно в нас, ми несемо його в своєму теперішньому як проекцію свого буття в майбутнє, яка здійснюється щомиттєво. Без цієї проекції, без винесення себе в майбутнє, в уявний і прийдешній хід подій, немає свідомості. Ми можемо помирати і навіть уявити себе померлими, але поки є свідомість, ми тільки уявляємо себе померлими, переживаємо картину своєї смерті, проектуємо себе у майбутній хід подій. В цих проекціях буття в майбутнє — один із психологічних коренів релігійного уявлення про безсмертя душі.

Якщо світ минулого — це світ звершеного і того, що могло бути, то світ майбутнього — це світ можливого, бажаного і жаданого. Тут «все ще може бути». І політ нашої фантазії над безмежним морем абстрактних і реальних можливостей створює широкий діапазон чекань, надій і мрій. Чим менший у нас життєвий досвід і чим далі ми від практичного співвіднесення своїх чекань і надій з реальною життєдіяльністю, з «прозаїчним» теперішнім, тим більший спектр наших мрій і тим більше ми віддаляємося у сферу фантастичних можливостей.

Однак у своєму практичному житті, в цьому щогодинному теперішньому, людина змушена виходити із світу абстрактних чекань і уявних реальностей в світ справжніх реальностей, матеріальних умов своєї життєдіяльності, соціальних обов'язків, обставин, що склалися, і т. д. Тут проекція свого буття в майбутнє виступає вже як винесення себе, своїх реальних здібностей і своїх бажаних справ, а з ними і чекань, в можливий хід подій у зв'язку з обставинами особистого і суспільного життя, що склалися в даний час. І в той же час це — все ж таки світ можливого. Він може стати світом *втрачених можливостей*, а може стати і світом здійсненої мрії, реалізованих чекань. Тому життя сповнене турботами про майбутнє. Якби знати, як все буде? І чи буде це, а не інше?

Якби знати! Парадоксальність цієї ситуації полягає в тому, що достовірне знання того, що буде, наприклад, що через кілька годин буде вечір і я піду в театр, переключає нашу увагу і наші чекання з подій вірогідних на події імовірні, припустимі і передбачені. Незнане майбутнє — це політ у невідоме, воно наповнює нас тривогою і пошуком реального збігу можливих обставин, примушує працювати на нього, жити ним. А це все — складові творчого процесу.

Отже, відрізнення себе від своєї життєдіяльності у всіх трьох часових вимірах людського буття характеризується творчою діяльністю свідомості. Це — яскравий приклад того, що свідомість не тільки відображає світ, а й творить його. Без такої творчості немає людини як свідомої істоти.

При цьому слід підкреслити, що сама людська свідомість є продукт людського способу життєдіяльності, суспільно сформованої праці. Творчий характер людської свідомості визначається творчим характером людської життєдіяльності, а остання завжди виступала як суспільна життєдіяльність, як *життєдіяльність суспільства*. Окремий індивід дістає свій спосіб життєдіяльності в суспільстві і через суспільство. Так само і його свідомість формується суспільно, через засвоєння культури даного суспільства, мови, життєвих цілей, норм поведінки, певних ідеалів і умонастроїв, усього того, що становить духовне життя цього суспільства. І знову-таки, у відповідності з суспільно даним способом його життєдіяльності, з його соціальним, а в класовому суспільстві — класовим становищем.

Основа життєдіяльності окремого індивіда, його праця, далеко не завжди буває творчою. Проте життєдіяльність людського суспільства з самого початку формувалась як творча життєдіяльність. Творчий характер людської свідомості визначається її становленням як суспільної свідомості, як продукту суспільної творчої діяльності по перебудові природних умов життя. І цей суспільно вироблений творчий характер людської свідомості засвоюється індивідами в процесі їх соціалізації незалежно від творчого або нетворчого характеру їх власної індивідуальної життєдіяльності, від їх здібностей і обдаровань. Більше того, творчий характер свідомості є необхідною передумовою формування творчих здібностей і обдаровань як у «філо-», так і в «онтогенезі».

Та обставина, що людська свідомість дається індивідам суспільно, є важливим фактором, який зумовлює її відносну незалежність від детермінантів індивідуальної життєдіяльності. На цьому ґрунтується її здатність «підноситись» над індивідуальним життям, «протистояти» життєвим умовам індивідуального буття, жити «життям роду», а при визначенні життєвих цілей виходити не тільки і не стільки з сушого, скільки з належного. Відносна незалежність свідомості від життєвих умов індивідуального буття і забезпечує потрібну свободу для її творчої діяльності.

Свобода — неодмінна умова творчості, оскільки остання передбачає вільний політ уяви з сфери сушого в сферу можливого і неможливого. Однак ця свобода має досить чіткі межі. Вони визначаються, по-перше, наявним змістом суспільної свідомості (класо-

вою спрямованістю, наявною системою понять і уявлень, всім тим, що індивід засвоює в процесі свого виховання і освіти) і, по-друге, самою об'єктивною дійсністю, можливим і неможливим в об'єкті творчості. Перше виражає суспільну природу свідомості, друге — її детермінованість у кінцевому підсумку об'єктивними умовами людської життєдіяльності.

У всій своїй творчій діяльності людська свідомість завжди мала і має соціально-практичну спрямованість. Хоч би як далеко вона відходила від дійсності, її функція полягає в тому, щоб служити цілям практичного перетворення цієї дійсності. Але дійсність не така піддатлива, як ті духовні витвори, з якими має справу свідомість. У сфері свідомості можна створювати (і створюються) образи можливого і неможливого, а в сфері дійсності — тільки можливе. Тут творча діяльність опосередковується реальними умовами і наявними засобами *відкриття можливого і перетворення його в дійсність*. Об'єктивний світ творчої діяльності людини — це світ реальних можливостей, прихованих в умовах людської життєдіяльності і визначених об'єктивними закономірностями цього світу. Суть творчості як предметної діяльності і полягає у відкритті цих можливостей та в «доробці» того, що не зробила або чого не може зробити сама природа, але в «доробці» його відповідно до «мірок» людини, до її потреб і життєвих цілей. Це стосується і соціальної творчості, де також для творення нового потрібна наявність можливостей для його реального здійснення. Отже, для того щоб творити, свідомість повинна відображати світ, а щоб творити реально здійсненне, вона повинна відображати світ в його закономірних зв'язках і відношеннях, бо тільки таким чином можна відкривати приховані в ньому можливості і визначати умови їх здійснення.

Пізнання об'єктивних законів є також творчістю, але не в розумінні творення цих законів, а в розумінні творчого характеру способів і засобів їх відкриття і адекватного формулювання мовою науки.

Пізнання і свобода — дві необхідні, взаємозумовлені передумови творчого процесу. Вони перебувають тут в діалектичній єдності. Оскільки пізнання є творчістю, воно має своєю передумовою свободу, оскільки остання обмежується вибором здійснення можливостей, її передумова — пізнання можливого і неможливого. Свобода — не тільки пізнання необхідності, але й відкриття можливостей і засобів підкорення цієї необхідності життєвим цілям людини. Все це, звичайно, має свої соціальні передумови і опосередковується суспільними відносинами. Тільки соціалізм і комунізм

створюють адекватні суспільні умови для всебічного розвитку творчих потенцій людини і її свободи як творчої істоти.

Від творчо-діяльної сутності людини слід відрізнити професійні творчі здатності — творчі здібності до тієї чи іншої продуктивної (виробничої, наукової, художньої, педагогічної тощо) діяльності. Кожна суспільно сформована людина за своєю суттю, саме як людина, є творцем. Але це не означає, що вона здатна творити нове в будь-якій сфері людської діяльності. Ця здатність визначається природними обдарованнями та індивідуальними здібностями, які також розвиваються суспільно. Сутнісні творчі потенції людини, засвоєні індивідом у процесі його соціалізації, є необхідною передумовою розвитку в нього професійних здібностей, відповідних його природним задаткам і обдарованням.

Процес становлення індивідуальних творчих здібностей має три етапи: 1) етап первинної соціалізації, на якому формування творчих здібностей вимагає збігу умов виховання даного індивіда (дитини) з умовами розвитку притаманних йому природних задатків, суспільно корисних схильностей і обдаровань; 2) етап освіти, де ці схильності та обдаровання виявляються як здібності, які необхідно розвинути в творчі здатності; 3) етап вибору і освоєння сфер діяльності, яка відповідає індивідуальним нахилам, здібностям і обдарованням. Тільки сприятливі умови на всіх цих трьох етапах можуть забезпечити розвиток природних задатків у здібності, а здібностей — у талант.

Традиційним є уявлення, що талант — то «дар» природи, яким вона примхливо обдаровує лише окремих. А більшість людей нібито приречена на «посередність». Звичайно, в нашому житті справді талановитих людей не так вже й багато. Та чи винна в цьому природа? Сучасна психологічна наука довела, що від народження у кожної людини є достатній діапазон психофізіологічних задатків, щоб при відповідному вихованні в неї виявились певні обдаровання і здібності до творчої діяльності в якійсь сфері суспільного життя. Від природи нездібних людей немає, і коли в житті їх і немає, то в цьому винна не природа, а індивідуальні та соціальні умови їх виховання. Так звана «бездарна» людина — це або людина з невиявленими і нерозвиненими в процесі виховання обдарованнями, або людина, яка освоїла сферу діяльності, не відповідну її нахилам і здібностям.

Людина стає людиною, пройшовши процес виховання, починаючи від немовляти і кінчаючи оволодінням певною сферою діяльності. В цьому процесі не тільки природне перетворюється в суспільне, а й суспільне перетворюється в *природне, формує органи*

людини як органи людських чуттів, людського мислення, людських здатностей і здібностей. І те, що не було набуто в період формування цих органів, вже важко, а інколи й просто неможливо набути потім.

Видатний радянський психолог С.Л. Рубінштейн в одній із своїх праць, аналізуючи процес формування музичних здібностей композиторів, пише: «...вихідна природна сприйнятливості слуху, і ходи, які закріпилися у слухові в процесі музичного розвитку... утворюють його (композитора.— *Авт.*) природну здібність, яка з природною вільністю визначає його сприйняття музики. Ця природна здібність, проте, є продуктом розвитку, який закріплює результати діяння музиканта із звучаннями. Тому її не можна безпосередньо проектувати на вихідну природну сприйнятливості слуху, і саме вона утворює не просто можливість, а реальну здатність музиканта-композитора до творчої діяльності»<sup>1</sup>. В цьому зв'язку С.Л. Рубінштейн гостро критикував традиційні психоморфологічні теорії зведення здібностей до природних задатків, вказуючи, що ці теорії створювали «теоретичні передумови для того, щоб, відкинувши турботу про формування людей, про розвиток у них здібностей, зосередити увагу на відборі людей, які через ті чи інші умови, що склались стихійно, виявились придатними для даної професії. В такому відборі і полягає головна суспільна функція психолога за умов капіталістичного суспільства»<sup>2</sup>.

Протягом тисячоліть процес індивідуального виховання, особливо в ранньому віці, коли органи дитини формуються в органи людських чуттів, мови, мислення, коли природні задатки перетворюються в здібності, відбувався стихійно, без визначення і врахування природних задатків, типу нервової системи, можливостей розвитку тих чи інших обдаровань. Саме через це збіг умов виховання дитини з умовами розвитку притаманних їй задатків і обдаровань був і поки що залишається здебільшого явищем випадковим.

Першим кроком до забезпечення цілеспрямованого соціального регулювання процесів індивідуального виховання є вивчення і наукове розкриття закономірностей формування людських здібностей, обдаровань, а також способів їх індивідуального виховання. Це справа, насамперед, психології і педагогіки, генетики людини та ін.

Формування людини, її творчих здібностей, моральних якостей, її духовного світу взагалі — процес надзвичайно складний і досі ще мало вивчений. Ми зараз знаємо, що в останні десятиліття фізич-

<sup>1</sup> Рубінштейн С.Л. Бытие и сознание. М., 1967. С. 296—297.

<sup>2</sup> Там же. С. 306.

не «дозрівання» дітей відбувається значно швидше, ніж у минулому. Відомо також, що матеріальні та духовні потреби і запити сучасних молодих людей часто перевищують їх здатність самостійно забезпечувати ці потреби і запити. Це також важливий соціальний наслідок сучасної науково-технічної революції, зокрема наслідок революційних зрушень в розвитку засобів масової інформації. Сучасна молодь увібрала в себе незрівнянно більшу кількість соціальної інформації, ніж попередні покоління. В результаті цього часто потреби і запити дозрівають значно раніше, ніж сформуються вольові здатності до самостійної практичної діяльності, спрямованої на забезпечення цих потреб і запитів.

Відставання, а іноді і просто нерозвиненість вольових якостей часто є також наслідком недоліків у трудовому вихованні. Сучасна науково-технічна революція, механізуючи і полегшуючи домашню працю, руйнує традиційні форми раннього залучення дітей до праці. А тим часом праця з дитинства і є якраз визначальним засобом формування людської волі. Щоб стати творцем, людина за будь-яких соціальних умов має пройти школу праці, оволодіти майстерністю, освоїти історично вироблені «стандарти» людської діяльності. Формування людської волі неможливе без самопримусу, бо воля і є здатністю переборювати безпосередні бажання і підпорядковувати свою діяльність розумним цілям. Не тільки тепер, а й за комунізму праця як самозмушувана і педагогічно примушувана діяльність буде основою формування людської особистості. Характеризуючи майбутнє виробництво, К.Маркс зазначав, що воно буде школою дисципліни, з точки зору його дії на людину, яка формується, а щодо людини, яка сформувалась і закріпила нагромаджені суспільством знання, воно в той же час є нивою практичного застосування сил, експериментальною наукою, матеріально-творчою, предметновтілюючою наукою.

Виховання нової людини, здатної до творчої праці, всебічно розвиненої, можливе тільки через продуктивну працю. Праця є і засобом до свободи і реалізацією свободи. Трудове виховання — це альфа і омега комуністичного виховання.

Отже, щоб праця стала для людини потребою і вищою насолодою, необхідно, щоб спочатку вона була для неї «школою дисципліни», самозмушуваною діяльністю, бо тільки в такій формі вона розвиває вольові якості. Без сили волі будь-які творчі здатності є безсилими потенціями, приреченими на згасання і загибель. Недаремно давня мудрість говорить: себе здолать зумій, щоб стать собою.

Разом з фізичною працею, яка відіграє провідну роль, важливе значення у формуванні особистості має і розумова праця, яка ви-

являється насамперед у навчанні, в засвоєнні знань. Прилучення до фізичної і розумової праці необхідне з дитинства, коли воно повинне поєднуватись з такою специфічною формою людської діяльності, як дитячі розваги та ігри. Роль останніх не можна недооцінювати. Вони — дуже важлива форма соціалізації індивідів, розвитку в них здатності переживати уявне як дійсне, вживатися в образи і способи дії інших людей, засвоювати кращі загальнолюдські моральні якості — співчуття, справедливості, людяність і т. п. Свідомим синтезом ігор та фізичної і почасті розумової праці є фізкультура і спорт — засіб формування фізичної досконалості людини.

Інколи розвиток фізичної досконалості людини пов'язують з подоланням істотних відмінностей між фізичною і розумовою працею і поєднанням їх в суспільній праці всіх і кожного. Такий погляд, на нашу думку, є не зовсім правильним. З точки зору діалектики подолання суперечностей між двома сторонами предмета (а подолання істотних відмінностей між фізичною і розумовою працею за соціалізму є подолання неантагоністичних суперечностей між ними) означає «зняття» їх і перехід предмета в нову якість. Щодо подолання суперечностей між фізичною і розумовою працею, то тут новою якістю виступає *творча* праця.

Як фізична, так і розумова праця можуть бути механічною діяльністю, виконанням певних стандартних операцій, які ще не передані, але можуть бути передані машинам. Поєднання їх в одній діяльності (як це буває і тепер) ще не є якісним стрибком. Останній відбувається при переході від механічної праці до творчої. А в творчій діяльності компонент розумових і фізичних зусиль визначається «технологією» даного виду творчості. В залежності від виду творчості цей компонент може бути різним, в одних випадках можуть домінувати розумові (а точніше духовні) зусилля, в інших видах — фізичні. Наприклад, в діяльності скульптора, який із глини, а потім із брили мармуру формує скульптурний художній образ, компонент фізичних зусиль досить значний, а в діяльності фізика-теоретика він може бути зовсім відсутнім. Творчою може бути і предметна, матеріальна діяльність, а механічною — суто духовна. Творчість визначається не тим, які, фізичні чи розумові, зусилля в ній домінують і в якій вони пропорції, а виробництвом нових духовних (чи матеріальних) цінностей, зразків, яких до цього не існувало. Суб'єктом того чи іншого виду творчості може бути лише особа, яка має здібності до даного виду творчості, обдаровання, талант.

Зараз важко сказати, які конкретно види праці як творчої діяль-

ності домінуватимуть у комуністичному суспільному виробництві. Але безперечно, що там незрівнянно зросте наукова (теоретична і експериментальна), художня і педагогічна діяльність. Ці види, мабуть, і будуть провідними галузями суспільне корисної праці. В окремих видах праці вони будуть якось поєднуватись, існуватимуть, певно, й інші сфери допоміжного чи самостійного суспільного значення, їх внутрішня диференційованість зростатиме і створить практично безмежний спектр прикладання індивідуальних обдаровань, схильностей і здібностей. Сподіватись, що всі вони гармонійно поєднуюватимуть всебічну духовну і всебічну фізичну (бо лише всебічні фізичні зусилля формують фізичну досконалість) діяльність, утопічно. Отже, для формування фізичної досконалості необхідне щось інше. І це інше давно вже винайдене людиною. Стародавні греки, перш ніж скульптурно виліпити своїх героїв виняткової фізичної досконалості і краси, самі себе «виліпили» в таких досконалих формах через небачений розвиток фізкультури і спорту. Вони й літочислення вели за олімпіадами, а першими скульптурами людей довершених фізичних форм були скульптури не богів, а спортсменів. Богів почали виліплювати потім за образами спортсменів.

В останні десятиріччя спостерігається перетворення спорту в форму суспільне престижної діяльності, яка в капіталістичному світі стала своєрідним «бізнесом», що спотворює її гуманістичну суть. [...]

Слід відзначити, що однією з суперечностей людського життя є постійні суперечності між її духовними і фізичними можливостями. Своє духовне життя ми відділяємо від фізичного буття як щось незрівнянно більше і справжнє. В юності ми взагалі вважаємо сьогоднішнє ще не справжнім нашим життям, своє справжнє життя ми виносимо в майбутнє. Ми ще живемо майбутнім і переважно майбутнім. У зрілому віці «зв'язок часів» переміщується в «теперішнє». Ми переживаємо минуле як справжнє життя, але й живемо майбутнім. Старість настає тоді, коли через фізичні немочі, безсилля реалізувати проєкції свого буття в майбутнє, відповідне змістовному минулому, ці проєкції вже не здаються нам справжнім життям.

Ось на цьому зламі і виникає глибока суперечність між духовними потенціями і фізичними можливостями. Але особливо трагічною вона є, коли «немочі» тіла настають в розквіті духовних потенцій. Людина владна над своїм тілом, і вона повинна формувати і розвивати фізичні сили свого організму відповідно до своїх життєвих потреб, не допускаючи його передчасного старіння і фізичної немічності. Фізкультура і спорт — це кузня людського здо-



ров'я, продовження молодості людини і разом з тим — це величезна сфера мистецтва, мистецтво пластики людського тіла і його фізичних сил.

Формування і розвиток діяльно-творчих сил людини, її творчих здібностей і здатностей необхідно брати в єдності духовного і фізичного розквіту особистості. [...]

### ДУХОВНЕ БАГАТСТВО. ВИСОКІ ГРОМАДЯНСЬКІ ПОЧУТТЯ І ПЕРЕКОНАННЯ

Як уже зазначалось, сила людського духу виявляється у силі волі — в здатності переборювати свої безпосередні бажання, і в першу чергу тваринні інстинктивні потяги, і підпорядковувати свою діяльність розумним, суспільно визначеним цілям. На цій основі формувалась людська мораль як антипод сліпої гри тваринних потягів, які мали інстинктивну доцільність у тваринному стаді і втратили її в людському суспільстві. В процесі історичного розвитку людства чимало тваринних інстинктивних потягів трансформувалось в людські потреби, інші зруйнувались і замість них виникли суто людські, громадянські, «духовні» почуття, що біологічно не успадковуються, а формуються у процесі суспільного виховання.

Людина від народження ще не має здатності розумно мислити і почувати по-людськи, тобто вона не є ще людиною. Щоб стати нею, вона має народитись вдруге — і народжує її суспільно-культурне середовище. Щоб стати людиною, людський індивід повинен у процесі виховання перетворити суспільне в свою власну природу, оволодіти мовою, розвинути суспільне в свою систему людських відносин (до дійсності, до суспільства, до самого себе), навчитися людського способу життєдіяльності. Саме в процесі суспільного виховання і освіти в людського індивіда формуються людські почуття, їх предметами є предмети людської культури, і рівень цієї культури визначає рівень «культурності» людських почуттів. З цього приводу К.Маркс писав: «...*почуття* суспільної людини є *інші* почуття, ніж почуття несупільної людини. Лише завдяки предметно розгорнутому багатству людської істоти розвивається, а частково і вперше з'являється, багатство суб'єктивної людської чуттєвості: музикальне вухо, око, яке відчуває красу форм... Бо не тільки п'ять зовнішніх чуттів, але й так звані духовні почуття, практичні почуття (воля, любов і т. д.), — одним словом, *людське* почуття, людяність почуттів, — виникають лише завдяки наявності відповідного предмета, завдяки олюдненій природі»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Маркс К., Енгельс Ф. З ранніх творів. С. 551—552.

Визначальними факторами становлення людської особистості є, по-перше, формування людських прихильностей (любові до рідних, відданості їм і т. п.) і громадянських почуттів, зокрема почуття свідомості свого людського і громадянського обов'язку, вироблення здатності підпорядковувати свою діяльність інтересам і цілям суспільства, усвідомлення громадських інтересів як вищих, ніж особисті; і, по-друге, формування індивідуальності, особистих уподобань, схильностей і характеру, вироблення почуття особистої гідності, усвідомлення своєї самоцінності як людини серед людей. В цих двох параметрах — громадського і особистого — і формується людські почуття, як зрештою і сама людська особистість. Гармонійне поєднання громадського й особистого в самих почуттях людини — одне з важливих завдань комуністичного виховання. Величність і краса людини не лише в її розумі, а й в її людських почуттях, в її людяному «гарячому» серці, і це не дано їй «від народження», а є продуктом виховання, здобутком засвоєння людської культури.

Глибина і сила людських почуттів разом із творчими здібностями є необхідними суб'єктивними передумовами перетворення праці в насолоду, у вищу потребу. Для того щоб творчі здібності людини реалізувались, вона має бути пристрасною натурою, здатною захоплюватись і «горіти» працюючи. І тоді для неї її діяльність виступає не як засіб до життя, а як саме життя в його вищих radoшах і втіах. Отже, виховання почуттів, здатності до емоційної наснаги є одним із факторів становлення комуністичної праці.

Виятково важливу роль у формуванні й розвитку духовного світу людини відіграє художня культура, зокрема мистецтво. Колискові пісні і казки, які ми колись слухали в дитинстві, були не просто засобами розваги, а історично виробленими формами розвитку людських почуттів і людської уяви. Лише в процесі опанування художньої культури, починаючи з колискових пісень і казок і кінчаючи вищими надбаннями поезії, музики, живопису, людський індивід може розвинути творчу уяву, здатність переживати уявне як дійсне, жити «внутрішнім життям». Без поезії, без музики, взагалі без художнього сприйняття світу немає уяви, а без неї не було б ні науки, ні техніки, не було б і людини у вищому значенні цього слова.

В своєму предметному бутті, в творах, які споглядаються і сприймаються, художня культура є опредмеченою формою руху людського почуття. Засвоюючи цю культуру (пісні, казки, музику тощо), індивід засвоює виражені в ній почуття, навчається по-

людськи почувати. Можна сказати, що тільки через освоєння і перетворення у свій внутрішній світ історично виробленого багатства художньої культури людський індивід стає емоційно багатим, здатним глибоко, сильно і тонко почувати і переживати.

Безперечно, темперамент дано людині від природи, але щоб він перетворився на полум'яну пристрасть, на муки і радощі почуттів, необхідно, щоб виникла здатність *переживати уявне як дійсне*, минуле і майбутнє як сучасне, *бачити уявне як реальне суще*. Без цього немає людини, бо людина — це світ людини, і духовний не менш, ніж матеріальний. Людина живе, переживає минуле, переживає майбутнє і, лише переживаючи, живе і сучасним, і майбутнім. І це починається з казки, з пісні, з дитячих розваг... Через художню культуру людина входить у світ інших людей, живе їх життям, переживає молодість і старість, минуле і сучасне, вводить у свій світ усього людства.

[...]

Спектр людських почуттів, що їх формує духовна, зокрема художня, культура, надзвичайно широкий. Це і родинні почуття, батьківська і материнська любов, прихильності й захоплення дитячого і юнацького віку, товаришування, кохання, захоплення певними видами діяльності, патріотичні почуття. [...]

Без опори на почуття моральні норми виступають як щось зовнішнє для людини: «Я знаю свій обов'язок, і я виконую його, бо невиконання викличе моральний осуд». Це одне. І зовсім інше: «Я виконую свій обов'язок, бо, не виконавши його, я буду мучитись, мене будуть «гризти» муки совісті». «Голос» совісті — це й є «голос» наших моральних почуттів, зокрема, почуття обов'язку. Без наявності їх совість «мовчить».

Високі моральні почуття — це внутрішня стійкість людини в будь-яких випробуваннях. Втратити себе — значить звернути з життєвого шляху, який диктують моральні почуття, на шлях звершення справ, — це суперечать цим почуттям. Втратити себе — значить приректи себе на духовні муки і зрештою на моральний розклад. Людина, яка втратила себе, вже ніколи не може бути посправжньому щасливою, бо щастя, як мудро говорив Григорій Сковорода, — це спокій і «радоші душевні» («веселие душевное»). Такий «спокій» буває, коли відсутній розлад між вчинками і моральними почуттями, а радощі — коли вчинки приносять задоволення моральним почуттям.

Чудово звучить російською мовою «потерять себя или обрести». «Обрести» — це не просто знайти, відшукати, а й перетворити в свій здобуток, мати при собі. «Мати при собі» — означає не мати

розладу з собою, йти по життєвому шляху, що відповідає моральним почуттям.

Людина з високими моральними почуттями при достатньому життєвому досвіді, потрапивши в ситуацію вибору «потеряти себе или обрести», здатна йти на будь-які муки і навіть на смерть, тільки щоб не «втратити» себе.

Моральні почуття — це могутні сутнісні сили людини. В граничних життєвих ситуаціях — бути собою або «втратити себе», жити або вмерти (чи вмерти людиною, чи жити негідником), вони є джерелом справді героїчних вчинків. [...]

Найхарактернішою ознакою людського способу відношення до дійсності є те, що на відміну від тварин, які в своїх потребах пристосовуються до наявного природного середовища, людина перетворює це середовище, *приспосовує* його до своїх потреб. Тим самим вона *ставить природу у відношення до себе*, оцінює її предмети і явища крізь призму своїх власних потреб, активно втручається в хід природних процесів, прагнучи перетворити їх у засоби реалізації своїх життєвих цілей. Практично ставлячи предмети природи у відношення до цілей своєї діяльності, людина повинна була «оглядати» навколишню дійсність, природу, а далі — і свої власні здатності відповідно до їх значення в її життєдіяльності. На цій основі й формувалось людське мислення і його вищий рівень — світогляд.

Світогляд є однією з суспільно вироблених форм відображення дійсності в свідомості людини. Його особливість полягає в тому, що дійсність у ньому відображається опосередковано — через її значення для людини. В світогляді людина «теоретично» ставить предметний світ у відношення до себе, до цілей своєї життєдіяльності, сприймає і оцінює його в його «людській» значимості. Тому світогляд є відображенням світу в його відношенні до людини і водночас відображенням людини в її відношенні до «олюдненого» нею світу. Сам світ як об'єкт світоглядного відображення є не що інше, як практично (об'єктивно, предметно) і теоретично (суб'єктивно, в знаннях, в свідомості) освоєна, «олюднена» природа. В свою чергу, людина є і може бути об'єктом світоглядного відображення лише через «опредметнення» її властивостей в суспільних формах освоєння, «олюднення» природи. Отже, стосовно людини *світогляд є суспільною формою її самосвідомості, способом самовизначення у світі*. Власне кажучи, без світогляду немає і розвиненої свідомості. І хоча в свідомості не все є світоглядом, все в ній пройняте ним. У світогляді безпосередньо виявляється суспільна природа свідомості як за її походженням, так і за її спрямованістю.

Генетично світогляд пов'язаний з практичним і теоретичним виділенням людини із природи. Це виділення здійснювалось суспільно, через трудову діяльність первісних колективів по освоєнню навколишньої природи. Виробничі зв'язки формувались всередині цих колективів на основі кровно-родинних зв'язків, що з'єднували первісних людей у відносно замкнуті «соціуми», які вели боротьбу за існування і з природою, і часто один з одним. Окремий індивід у той час не відрізняв себе від роду. Його самосвідомістю була самосвідомість роду, однією з перших форм якої був тотемізм. Для цього індивіда світ замикався світом його роду або племені і освоєної ними природи, до того ж вона сприймалась як частина того самого роду або племені (відображалась крізь призму родоплемінних відносин). Звідси й етимологія російського слова «мир». «Мир» — це «община», «весь мир» — вся «община», «всем миром» — «всією общиною». Уявлення про цей світ в їх сукупності й були першою формою світогляду. За своєю сутністю він був родовою самосвідомістю людини — усвідомленням родом себе як суб'єкта колективної діяльності в освоєному ним природному середовищі і разом з тим усвідомленням останнього як «світу» його життя і діяльності, пов'язаного з ним також кровно-родинними зв'язками. Таким чином, у світогляді вже з самого початку об'єктивний світ відображався в його відношенні до людини, крізь призму суспільних відносин, життєвих цілей та інтересів її.

[...]

Але хоч би яким явно класовим був світогляд, він завжди претендує на відображення загальнолюдської позиції. Світогляд класу — це самосвідомість цього класу, виражена у формі суспільної самосвідомості людини, її функцією є самовизначення і самоутвердження в навколишньому світі у відповідності з соціально виробленим розумінням цього світу і свого місця та долі в ньому.

Як правило, при визначенні поняття світогляду увага акцентується на його змісті. Так, у «Філософській енциклопедії» відзначається, що світогляд — це «узагальнена система поглядів людини на світ в цілому, на місце окремих явищ у світі і на своє власне місце в ньому, розуміння і емоційна оцінка людиною смислу її діяльності й долі людства, сукупність наукових, філософських, політичних, правових, моральних, релігійних, естетичних переконань та ідеалів людей»<sup>1</sup>. Все це, безперечно, відноситься до світоглядних проблем і входить у склад того або іншого світогляду. Але — саме того або іншого, оскільки не в кожному світогляді містяться як необхідний компонент релігійні переконання і не кожний світогляд

<sup>1</sup> Философская энциклопедия. Т. 3. С. 454.

включає в себе філософські знання. Це стосується і політичних поглядів, які виникли, як відомо, тільки в класовому суспільстві. Визначення: «...сукупність наукових, філософських, політичних, правових, моральних, релігійних, естетичних переконань і ідеалів людей» стосується не світогляду, а історично визначеної сукупності світоглядів. Щоб виділити необхідні компоненти будь-якого світогляду, потрібно розкрити його специфіку як особливої форми свідомості. Ця специфіка, на наш погляд, виявляється у двох його функціях: по-перше, в тому, що він є формою суспільної самосвідомості людини, і, по-друге, в тому, що він є способом духовно-практичного освоєння світу.

Спинимось на цих моментах. Як відомо, вищою формою свідомості людського індивіда є його самосвідомість. Остання і в суспільно-історичному, і в індивідуальному плані виникає тільки на певному ступені розвитку і передбачає вияв сутності людини в сукупності суспільних відносин. Індивід досягає самосвідомості, вступаючи у різноманітні відносини з іншими людьми. З цього приводу К.Маркс писав: «Через те що вона (людина.— *Авт.*) народжується без дзеркала в руках і не фіхтеанським філософом: «Я есть я», то людина спочатку дивиться, як у дзеркало, в іншу людину. Лише поставившись до людини Павла як до себе подібного, людина Петро починає ставитись до самого себе як до людини. Разом з тим і Павло як такий, в усій його павлівській тілесності, стає для нього формою прояву роду «людина»<sup>1</sup>. Однак щоб людина Павло «в усій його павлівській тілесності» стала для людини Петра формою прояву роду «людина», потрібно, щоб суспільні відносини і спільна практика стали об'єднувати людей не за їх кровно-родовими ознаками, а за їх суспільною сутністю, саме як людей, що усвідомлюють свою людську єдність на відміну від усього тваринного і взагалі природного світу. Тому необхідною передумовою виникнення індивідуальної самосвідомості є формування суспільної самосвідомості. Первісна людина усвідомлювала себе не людиною взагалі, а однією із роду «кенгуру», або, скажімо, «черепахи». І вона діє у відповідності з цією родовою самосвідомістю. Розвиненої форми суспільна самосвідомість людини досягає тоді, коли людина виділяє себе із природи не тільки практично, але й «теоретично», коли вона усвідомлює відмінність свого, людського способу дії від способів дії всіх інших істот і природи як такої. Виникнення цієї форми суспільної самосвідомості відбувалося на основі розкладу родоплемінних відносин, формування більш широких історичних спільностей — народностей, встановлення між ни-

<sup>1</sup> Маркс К., *Енгельс Ф.* Твори. Т. 23. С. 62.

ми систематичних торгових, культурних та інших зв'язків, виникнення держав та їх конгломератів, зміни неписаних родових звичаїв і установлень правовими нормами і законодавством.

Процес вироблення суспільної самосвідомості людини як усвідомлення родової єдності всіх людей і єдиного для всіх них людського способу дії є історично тривалим і суперечливим. Спочатку він здійснювався у формі міфологічних, релігійних, а потім філософських уявлень. Уже в міфології періоду розкладу родового ладу і формування класового суспільства і держави відбувається «космізація» поняття «світ» (світ — це космос, всесвіт) і «універсалізація» питання про походження людини (з питання про походження того чи іншого роду воно переростає в питання про походження людини, людей взагалі). Через виникнення перших філософських вчень відбувається усвідомлення універсальної природної закономірності, єдиного походження всього суцього, в тому числі і людини, ставиться питання про «упорядкування» всесвіту і про місце й призначення в ньому людини. «Пізнай себе», «людина — міра речей» — ці міфологічні метафори (Дельфійський оракул) перетворюються в предмет філософської рефлексії. Створюються уявлення про вселенську рівність всіх людей, про єдину моральну норму їх поведінки саме як людей («стоїцизм», почасті ранне християнство тощо). Все це — складові елементи суспільної самосвідомості людини. В ній і через неї індивід будує ставлення до світу (до суспільства і природи), виходячи з суспільно вироблених уявлень як про сам світ (суспільство і природу в їх єдності), так і про людину, про її людську сутність, про її місце і призначення в світі, про смисл її буття і т. п. Ці уявлення і становлять основний зміст більш-менш розвинутого світогляду. Його вузловими категоріями є поняття «світ» і «людина» — світ в його відношенні до людини і людина, що самовизначається у світі. В різні історичні епохи і за різних соціальних умов ці категорії наповнюються різним змістом і тим самим зумовлюють різну соціальну (і класову) орієнтацію індивідів у суспільному і особистому житті.

Своєрідність світогляду як форми суспільної самосвідомості полягає в тому, що, засвоюючись індивідами і проходячи через їх життєві цілі й інтереси, він виступає засобом визначення їх власної «позиції» щодо всіх життєво важливих явищ і подій у світі. Причому «позиції» не тільки теоретичної, але й практичної — як «показчика» способу участі в цих подіях. На основі світогляду формуються світоглядні установки людини на ту чи іншу оцінку подій, що мають місце в світі, на вибір тих або інших цілей і засобів її життєдіяльності. В тій мірі, в якій індивід свідомо будує

своє життя, керуючись своїм розумінням бажаного і необхідного, він будує його на основі свого світогляду. Останній визначає горизонт його «бачення» світу, а отже, горизонт, який відділяє можливе від неможливого в ньому, здійсненне від нездійсненого. Світ «відкривається» людині через її світогляд, і те, яким він їй «відкривається», залежить від цього світогляду.

В цьому плані світогляд є способом «освоєння» світу. І не тільки в тому значенні, що він дає знання світу, його розуміння і горизонт його «бачення», але і в тому, що в світогляді світ виступає в його опосередкованості практичною і духовною діяльністю людини, в його перетвореному вигляді. Світогляд — не тільки світорозуміння. Він також і засіб, а разом з тим і результат світоперетворення.

Формуючись на основі матеріальної світоперетворюючої діяльності людського суспільства, світогляд реалізує потреби й цілі цієї діяльності духовно, виступаючи як спосіб «практично-духовного» освоєння світу. Подібно до того, як матеріальне перетворення світу має на меті подолати його «чужість» людині, перетворити в світ реального здійснення її життєвих цілей і потреб, так і в світогляді «практично-духовне» освоєння світу означає створення образів не тільки світу, чужого людині, але й світу вільної реалізації її життєвих цілей, надій і сподівань, а також способів досягнення цього «стану» світу. «Практично-духовне» освоєння світу ніби «продовжує», доповнює (а іноді — і компенсує) його «практично-матеріальне» освоєння.

Однак потреби матеріальної перетворюючої діяльності людини відображуються в світогляді не прямо, а через систему історично існуючих суспільних відносин, які надають цим потребам конкретно історичний (а в класовому суспільстві — класовий) зміст. Тому «практично-духовне» освоєння світу в світогляді «продовжує» (доповнює або компенсує) його практично-матеріальне освоєння у відповідності з соціальними інтересами суспільства, його класів, соціальних груп.

В умовах розвинутого родового ладу, а потім при переході до класового суспільства таким «практично-духовним» освоєнням світу була міфологія. «Всяка міфологія, — писав К.Маркс, — переборює, підкоряє і формує сили природи в уяві і за допомогою уяви; отже, вона зникає разом з настанням дійсного панування над цими силами природи»<sup>1</sup>. В міфології боротьба людини із зовнішніми силами природи зображується як титанічна боротьба, в якій сама людина виступає як могутній титан, що стверджує своє панування у світі. Вона якщо не бог, то напівбог, який насмілюється

<sup>1</sup> Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 12. С. 693.



вступити в двобій з самими богами. Цим міфологія відрізняється від пізнішої релігійної свідомості, в якій дістало відображення па- нування над людиною вже не природних, а соціальних сил, со- ціальне пригноблення, і яка зводить людину до становища «чер- в'яка земного», що сподівається на своє спасіння від «земної долі» в потойбічному світі і в своєму житті цілком залежить від волі бо- га-спасителя.

В розвиненій релігійній свідомості, що виникла в епоху форму- вання сучасних світових релігій, «практично-духове» освоєння світу здійснюється через його подвоєння на природний і надпри- родний, «земний» і «небесний», поцейбічний і потойбічний, при- чому так, що світ реальної практичної життєдіяльності обмежений і підвладний зовнішнім (потойбічним) надприродним силам, які переборюються через покіру і умилостивлення (поклони, молит- ви, пожертвування і т. п.). [...]

Наука з самого початку свого виникнення відображала речі і явища в їх об'єктивній незалежності від суб'єктивної діяльності людини. Через науку здійснювалось зведення «надприродного» до «природного». [...]

Переконання — це світоглядні установки, які виробляються на основі життєвого досвіду, особистого пересвідчення у відповідності того, що сприймається у світогляді, життєвим цілям і інтересам, об'єктивному ходові подій у суспільному житті. Віра є необхідним компонентом становлення переконань, оскільки перш ніж переко- натися (пересвідчитися) в істинності, реальності, здійсненності будь-чого, необхідно в нього повірити, сприйняти на віру. З іншо- го боку, віра є також похідною від переконань, оскільки останні становлять основу сприйняття нових знань і уявлень як істинних. [...]

✓ Щоб система світоглядних знань і суспільних ідеалів перетвори- лась у світогляд особистості, потрібно, щоб остання в процесі їх засвоєння «вжилась» у них, щоб із сфери мислення вони перейш- ли в сферу переживань і почуттів; тільки тоді вони стають переко- наннями. Світогляд, який став способом світосприйняття, спосо- бом «бачення» світу, формує духовний світ людини, її розуміння дійсності, правди і неправди, добра і зла, красивого і потворного, справедливого і несправедливого, бажаного і небажаного. Світо- глядні знання, що стали переконаннями, емоційно забарвлюють- ся,— все, що суперечить їм, переживається, сприймається з непри- язню. Вони є розумом людини. Останній не тотожний мисленню, він є мисленням, яке свідомо чи несвідомо керується певними світо- глядними принципами, певним «баченням» світу. [...]

## НАУКОВО-ТЕХНІЧНА РЕВОЛЮЦІЯ І СПОСОБИ ДУХОВНОГО ОСВОЄННЯ СВІТУ\*

Сучасна науково-технічна революція як переворот в продуктивних силах суспільства вносить принципові якісні зміни у всі відношення людини (людського суспільства в цілому) до об'єктивного матеріального світу, що становить предмет її перетворюючої діяльності. Ці відношення можна поділити на три великі групи:

1) *матеріально-практичні* відношення по перетворенню природної і суспільної дійсності у суспільному виробництві;

2) *духовно-теоретичні* відношення, спрямовані на пізнання об'єктивного світу;

3) *духовно-практичні* відношення, спрямовані на перетворення світу в свідомості.

Останні дві групи утворюють два способи духовного освоєння світу — теоретичний й духовно-практичний (інколи К.Маркс позначав його як «практично-духовний»). Відповідними їм формами суспільної свідомості є наука та філософія (теоретичний спосіб освоєння світу) і мистецтво та релігія (духовно-практичний спосіб)!.

Таке розрізнення способів духовного освоєння світу ввів К.Маркс. В домарксистській філософії, зокрема у Гегеля, мистецтво, релігія і філософія (яка ототожнювалась з наукою взагалі) зображались як три окремі форми пізнання «Абсолютним духом» своєї сутності: мистецтво у формі споглядання, релігія у формі уявлень, філософія (наука) у формі понять. Всі ці форми суспільної свідомості виводяться Гегелем із пізнавального відношення і розглядаються під кутом зору їх пізнавальних функцій. К.Маркс, ставлячи гегелівське розуміння форм суспільної свідомості на матеріалістичний ґрунт, разом з цим вносить принципові зміни й у визначення їх специфіки. За Марксом, всі вони є формами відображення дійсності, але спосіб цього відображення у них різний. Філософська свідомість є мисленням, яке осягає світ в поняттях і для якого, зазначає Маркс, «тільки досягнутий в поняттях світ як такий є дійсний світ... і це... остільки правильно, оскільки конкретна цілісність, як мислена цілісність, мислена конкретність, дійсно є продукт мислення, розуміння; однак це ні в якому разі не продукт поняття, що мислить і саморозвивається поза спогляданням і уявленнями, а перероблення споглядання і уявлень в поняття».

Особливістю *теоретичного відношення до світу* є те, що в ньому

\* Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції. С. 305-311.

† Інші форми суспільної свідомості — право, мораль, політика — мають своїм предметом не світ як такий, а певні форми суспільних відносин.

цей світ береться як об'єкт «споглядання», як щось «самостійне», що має бути мислено відтвореним в поняття саме в цій своїй самостійності й незалежності (так би мовити «недоторканності»). Теоретичне відношення до світу — це відношення «мислячої голови». «Ціле, — пише К.Маркс, — як воно уявляється в голові як мислиме ціле, є продукт мислячої голови, яка освоює світ єдино можливим способом, що відрізняється від художнього, релігійного практично-духовного освоєння цього світу. Реальний суб'єкт лишається, як і раніше, поза головою, існуючи як щось самостійне, і саме доти, поки голова ставиться до нього тільки умоглядно, тільки теоретично»<sup>1</sup>.

На відміну від теоретичного, *практичне відношення до світу* є відношенням за його зміною, переробкою відповідно до життєвих цілей та інтересів людини. Ця зміна може здійснюватись предметним чином через матеріально-практичну діяльність і може відбуватись в самій свідомості через створення образів бажаного світу, світу уявного (або ілюзорного) здійснення життєвих цілей та інтересів. Останнє і є «практично-духовним» способом освоєння світу. Таким освоєнням К.Маркс вважав (як це видно із наведеної цитати) мистецтво і релігію.

Даний розділ присвячений розгляду тих зрушень, які відбуваються саме в духовно-теоретичному (наука і філософія) і духовно-практичному (мистецтво і релігія) способах освоєння світу в зв'язку з сучасною науково-технічною революцією. [...] Ми зупинимось лише на загальній характеристиці філософії як способу духовно-теоретичного освоєння світу.

[...]

Як відомо, філософія пройшла довгий історичний шлях розвитку. Як і наука, вона виникла ще на зорі людської цивілізації, в умовах переходу від первіснообщинного ладу до класового суспільства, коли пізнавальне відношення людини до світу виділялось в окрему відносно самостійну сферу людської діяльності. В первісному суспільстві це відношення було безпосередньо «вплетено» в практичну життєдіяльність родових колективів. В ту добу пізнавальне відношення до предметів, тобто таке, мета якого — встановлення тих або інших властивостей предметів, було безпосереднім моментом практичного відношення до цих предметів — відношення за їх перетворенням. І тільки на досить високому рівні розвитку суспільної практики пізнавальне відношення виділяється в самостійну сферу людської діяльності. У розвитку суспільного поділу праці це відобразилось у відокремленні розумової праці від фізичної, з яким пов'язане формування класів і класових протилежностей. Виникаючи як форма пізнавального відношення людини до

<sup>1</sup> Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 12. С. 684.

світу, філософія і наука мають на меті дати істинне, таке, що відповідає дійсності, знання про цей світ (рівним чином, як і самої людини і її відношень до світу). Вони виробляють спеціальні методи пізнання і обґрунтування істинності знань, перетворюючи стихійне пізнання в свідомо цілеспрямовану діяльність.

Через філософію і науку, які історично виникали у неподільній єдності, здійснювався перехід від пізнання безпосередніх емпіричних зв'язків і відношень до осягнення сутності, загальних і необхідних, закономірних зв'язків порівняно широких сфер дійсності. Філософське та конкретно-наукове пізнання уже з самого виникнення були спрямовані на пізнання сущого (і належного) як необхідного, на виробництво логічно і експериментально обґрунтованого знання.

Оскільки філософія завжди мала на меті дати істинне, таке, що відповідає дійсності, знання, вона не відрізнялась від науки і в цьому відношенні виступала як її своєрідна галузь. В свою чергу і наука в певних своїх елементах спочатку розвивалась як галузь філософії, виходила з її «лона». Але шлях філософії до здобуття об'єктивно істинного знання був значно складнішим, суперечливішим і в цілому довшим, ніж шлях науки. Причина цього криється в особливостях філософського знання.

Хоч пізнавальне відношення людини до світу є лише одним, до того ж не вирішальним (таким є практичне відношення), воно, однак, здатне охоплювати всі інші форми зв'язку людини із світом (і саме себе), робити предметом пізнання все, що так або інакше входить у сферу людської життєдіяльності. Філософія як окрема галузь людського пізнання сформувалась на основі виділення як окремого предмета пізнання відношень людської свідомості до зовнішнього світу, мислення до «буття», «духа» до природи. Особливості філософського пізнання визначаються особливостями його об'єкта, а не загальними цілями. Щодо мети, вона тут, як і у всякого пізнання, одна — дати адекватне знання, істинне відображення об'єкта. І як би не розходились між собою різні філософи в своїх уявленнях про сутність цього об'єкта, про його природу, всі вони (ми маємо на увазі справжніх філософів, а не прислужників теології чи тих, що виконували роль апологетів віджилих соціальних устоїв) претендували на його *істинне* розуміння і намагались всіма наявними засобами *обґрунтувати* істинність своїх понять і уявлень. Інша справа, чи вдавалось їм це зробити, а якщо вдалось, то якою мірою.

Своєрідність об'єкта філософського пізнання полягає в тому, що він являє собою діалектичну єдність протилежностей: свідомості (мислення) в її відношеннях до об'єктивного світу і об'єктивного сві-

ту (матеріальної дійсності) в його відношеннях до свідомості (мислення). Ці відношення склалися в процесі суспільно-історичної практики, яка формувала людське мислення, виділяючи загальні та необхідні зв'язки в об'єктивному світі й перетворюючи їх у форми мислення (категорії.) Єдність мислення та буття і полягає у збігу цих форм.

Категорії мислення (якість, кількість, сутність, явище, форма, зміст, можливість, дійсність, необхідність, випадковість і т. п., рівним чином, як і простір, час, рух, матерія тощо), відображаючи об'єктивно-універсальні форми, зв'язки і відношення буття, формують мислення за законами діалектики. [...]

Вивчаючи відношення свідомості до об'єктивного світу, мислення до буття, філософія перетворює в свій предмет всю ту проблематику, яка виникає на основі розвитку світогляду як форми суспільної самосвідомості людини і способу «практично-духовного» освоєння світу. Це не означає, звичайно, що філософія розв'язує тільки ті питання, що виникають у буденній світоглядній свідомості на основі безпосередньої практики суспільного життя. Як *форма теоретичного розвитку світоглядних знань* філософія здатна і покликана випереджувати пізнавальну діяльність буденної світоглядної свідомості, теоретично осягати світоглядні проблеми, які відображають історичні зрушення в суспільно-історичній практиці. При всьому тому філософія виникає і розвивається саме «на шляхах» розвитку світогляду, через освоєння, постановку і теоретичне розв'язання світоглядної проблематики.

Філософія відрізняється від світогляду тим, що вона є не «практично-духовним», а теоретичним освоєнням світу. Вона як пізнавальна діяльність є формою його теоретичного виразу і розвитку. Але досліджуючи світоглядну проблематику і надаючи суспільній свідомості певні світоглядні знання, і сама суспільно функціонує як система світоглядних знань, виконує функцію теоретично розробленого світогляду. [...]

Можна говорити про два кола проблем марксистсько-ленінської філософії, актуальних на сучасному етапі: 1) теоретичні проблеми самої практики і наукового пізнання; 2) проблеми, що висуваються розвитком власне філософської теорії. Ці кола перебувають в діалектичному взаємозв'язку, де визначальним є теоретичне узагальнення суспільної практики.

До проблем цього визначального кола належать і проблеми сучасної науково-технічної революції, яка поєднує в собі принципів якісної зміни в суспільно-історичній практиці (переворот в продуктивних силах суспільства) і в науковому пізнанні (зміни форм і методів наукового пізнання), способах духовного освоєння світу взагалі.

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ И ФОРМИРОВАНИЯ НОВОГО ЧЕЛОВЕКА\*

Среди множества философских проблем, связанных с анализом современной научно-технической революции, важное место занимает проблема переворота в производительных силах общества. Тем самым наряду с «проблемами социальной революции как революции во всей системе общественных (и прежде всего производственных) отношений научно-техническая революция выдвигает на передний план марксистской теоретической мысли проблему революции в производительных силах.

Общую теорию революции в производительных силах общества разработал еще К.Маркс на основе анализа промышленного переворота конца XVIII — начала XIX века. Эти положения марксизма сегодня имеют особую актуальность и значимость как принципы анализа процесса становления производительных сил коммунистической общественно-экономической формации.

При рассмотрении этого вопроса ни в коем случае не допустимо абстрагирование от производственных отношений, которые являются общественной формой развития производительных сил. Революциям в производительных силах, которые Маркс определял как технологические революции, всегда предшествовало формирование и развитие новых производственных отношений, возникших на основе накопления революционных элементов в старых производительных силах, которые подготавливают революционный переворот в технологии общественного производства. Так было, например, при переходе от мануфактурного капитализма к промышленному, когда технологической революцией конца XVIII — начала XIX столетия предшествовало формирование и развитие буржуазных производственных отношений на основе капиталистического преобразования ремесленного производства в мануфактурное (капиталистическая кооперация ремесленного производства). В эпоху современной научно-технической революции преобразовать производительные силы в принципиально новые, ибо последние требуют максимального обобществления всего общественного производства. Поэтому, если мы говорим, что сущностью современной научно-технической революции является переворот в производительных силах общества, это харак-

\* «Круглый стол» «Научно-техническая революция и формирование нового человека» // Вопросы философии. 1975, № 7. С. 13-15.

теризует перспективу создания производительных сил коммунизма.

В развитии производительных сил взаимодействуют два фактора: технический, связанный с развитием орудий и средств труда, и человеческий, связанный с развитием самого человека, его производственного опыта, навыков, знаний и умений. Производственная техника, орудия и средства труда являются наиболее подвижным элементом производительных сил, их изменения существенно образом влияют на развитие самого человека. И тем не менее, с точки зрения марксизма, главной производительной силой являются не орудия и средства производства, а человек, люди, приводящие их в движение и осуществляющие материальное производство.

Вплоть до промышленного переворота конца XVIII — начала XIX столетия, сутью которого было революционное становление материально-технической базы капитализма, место человека в общественном производстве по отношению к орудиям и средствам труда всегда являлось определяющим. Возникновение крупной машинной индустрии было переворотом в производительных силах общества именно потому, что оно изменило место непосредственного производителя по отношению к орудиям и средствам труда: до него орудия и средства труда обслуживали человеческую деятельность, здесь же сама деятельность непосредственного производителя приобретает служебную роль, превращается в деятельность по обслуживанию машин. Современную революцию производительных сил марксизм связывает с формированием нового типа взаимодействия человека с орудиями и средствами труда, в которых труд непосредственного производителя из деятельности по обслуживанию машин превращается в деятельность по управлению и контролю над их работой, в деятельность по их созданию и управлению ими.

В настоящее время в развитии производительных сил происходят два взаимодействующих процесса — процесс становления новых производительных сил и процесс дальнейшего совершенствования производительных сил, основанных на простой механической технологии. Это обстоятельство выражается, в частности, в противоречивости требований к субъекту производства, в частности, к людям, занятым в этом производстве. Они должны развивать производительные силы, основанные на механической технологии, и вместе с тем быть способными включаться в принципиально новое автоматизированное производство, становиться субъектом новых производительных сил.

[...]

Поскольку современное подрастающее поколение войдет в состав самодостаточного населения на рубеже XX—XXI столетий, следует ожидать, что именно ему придется в полной мере осваивать новые производительные силы. Поэтому уже сейчас у подрастающего поколения, начиная с детского возраста, необходимо воспитывать те качества, которые входят в понятие нового человека. Противоречие здесь заключается в том, что выполнение программы воспитания нового человека осуществляется материальными и духовными средствами общества, еще только вступившего в полосу научно-технической революции и становления новых производительных сил, а результат должен быть получен для общества, несравненно более развитого в научно-техническом, экономическом и культурно-нравственном отношении. [...]

Быть субъектом новых производительных сил означает отвечать всем требованиям, которые ставит перед человеком комплексно-автоматизированное производство, где все механические, рутинные формы деятельности переданы машинам и где от субъекта общественного производства требуются широкая образованность, высокое интеллектуальное развитие, творческие способности, высокоразвитые чувства гражданской ответственности, соответствующие волевые качества и т. п.

Участие в этом производстве требует личной заинтересованности непосредственного производителя в труде как сфере приложения творческих способностей и индивидуальных дарований, в труде как творческой самореализации личности. [...]

## ОСНОВНІ НАПРЯМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОБЛЕМ ФОРМУВАННЯ НОВОЇ ЛЮДИНИ\*

[...]

З погляду марксистсько-ленінської філософії визначальною в людині є її соціальна сутність, яку К.Маркс характеризував як сукупність (ансамбль) усіх суспільних відносин. Це означає, що якісні зміни природи людини як виду *Homo sapiens* детермінуються не біологічними, а соціальними закономірностями, і, отже, проблема формування нової людини є не проблемою біології — генетики і

\* «Крутий стіл» Спілки письменників України, Інституту філософії АН УРСР і редакції журналу «Філософська думка» на тему: «Проблеми формування людини» // Філософська думка. 1981, № 2. С. 71-77.



«селекції» людини, — а пов'язана з якісними змінами матеріальних умов суспільного життя, всіх суспільних відносин.

Проте «примат» соціального над біологічним у природі людини не можна розуміти спрощено. Здобутки генетики і фізіології, особливо фізіології вищої нервової діяльності, нейрофізіології та ін. природничо-наукових дисциплін, що вивчають біологічні й інформаційні процеси в життєдіяльності людського організму, мають важливе теоретичне і практичне значення для визначення шляхів і засобів удосконалення людини, її всебічного розвитку. Однак, суть справи полягає в тому, що генетичні і взагалі біологічні якості людини тільки тоді характеризують її як Людину (а не просто як певний тип живих організмів), коли вони трансформуються в соціальні якості її як моральної істоти, як особистості. А це вже визначається суспільними умовами формування людського індивіда саме як особистості.

Крім того, використання досягнень біологічних наук, зокрема генетики, для цілеспрямованого вдосконалення біологічних і соціальних якостей людини потребує наявності певних соціальних умов. Так, наприклад, для цілеспрямованого втручання в генетичний фонд людини з передбаченими позитивними наслідками потрібні докорінні зрушення в умовах суспільного життя всього людства, які б забезпечили надзвичайно високий рівень розвитку моральної свідомості. Тому розв'язання проблеми формування нової людини ми маємо шукати на шляхах вдосконалення соціальних умов суспільного життя, використовуючи, певна річ, і досягнення наук про біологічну природу людини, тієї ж таки генетики людини, а також кібернетики та ін.

Розвідки радянських і зарубіжних філософів-марксистів і здійснюються в цьому напрямі. У такому ж ракурсі осмислюється згадана проблема і в Інституті філософії АН УРСР.

[...]

Перші результати наших досліджень з цих питань опубліковані у циклі праць, присвячених філософсько-соціологічним проблемам сучасної науково-технічної революції, а також у деяких інших публікаціях, зокрема з проблем удосконалення соціалістичного способу життя і всебічного розвитку особи.

Нині стає вже загальноновизнаною думка, що сучасна науково-технічна революція і докорінні демографічні зрушення, тією чи тією відносинах, у системі виховання і освіти спричиняють фундаментальні якісні зміни як у природних, так і в суспільних умовах соціалізації особи, тобто в умовах формування її природно-біологічних

і соціальних якостей. Ці зміни мають всесвітньо-історичний, глобальний характер, хоча, природно, в різних суспільних системах вони виявляються по-різному.

Як приклад наведу такий факт. Сучасною нейрофізіологією доведено, що важливою особливістю людського мозку є асиметрія його великих півкуль; у «правшій» ліва півкуля концентрує в собі функцію абстрактного мислення і мови, а також часового бачення майбутнього, а права — чуттєве, емоційне сприйняття світу і його просторове бачення. Але, що особливо важливо, ця асиметрія не дається від народження, а формується в дитячому віці до п'яти-шести років (у хлопчиків дещо раніше, ніж у дівчаток). Паралельно до цих відкриттів у фізіології були зроблені фундаментальні відкриття у дитячій психології, що спирались на дослідження формування психіки сліпоглухонімих дітей (праці О.І. Мешерякова та ін.). Було доведено, по-перше, що у формуванні людської психіки головним і вирішальним є не мовне спілкування, а діяльність руки, залучення дитини до людських форм життєдіяльності і насамперед до самообслуговування. По-друге, з'ясувалося, що формування людської психіки у сліпоглухонімих дітей відбувалося тільки за умови, якщо дитина народжувалася у багатодітній трудовій сім'ї і постійно втягувалася у діяльність інших дітей, в їхні ігри і працю. Якщо ж така дитина народжувалася у бездітній або малодітній сім'ї і мала постійну опіку дорослих, людська психіка у неї не формувалася. Отже, самообслуговування, дитячі ігри, дитяча праця, дитяча колективна самодіяльність в широкому значенні цього слова є фундаментальними чинниками становлення людської психіки і тієї асиметрії людського мозку, яка у «лівшій» — одна, а у «правшій» — інша.

Перехід від багатодітних сімей до малодітних, урбанізація суспільного життя, механізація праці в побуті, переміщення основного соціального престижу жінки зі сфери народження і виховання дітей до сфери виробничої і суспільної діяльності і відночас зменшення в сім'ї престижу, авторитету чоловіка як батька — глави сім'ї — усе це якісно змінює умови первинної соціалізації дитини, робить їх загалом сприятливішими для її фізичного здоров'я, у розумінні виживаності, і аж ніяк не завжди сприятливими для належного виховання.

Але це тільки один з прикладів того, як інтенсивно в сучасному світі відбувається процес зміни природних і соціальних умов формування людської особистості. Сучасна науково-технічна революція, докорінно перетворюючи продуктивні сили суспільства, змінює і саму людину. І проблема нової людини є проблемою опа-

нування тих реальних процесів, які змінюють, частково руйнують традиційні, історично вироблені форми соціалізації особи, формування її природних і соціальних якостей, тобто проблема цілеспрямованого управління цими процесами розвитку позитивних тенденцій і подолання чи нейтралізації негативних.

Ця проблема є однією з глобальних проблем сучасності, від розв'язання якої залежить доля людства і яка має розв'язуватись у вихованні найближчих поколінь. Не випадково вже нині виховання підростаючого покоління визнане ЮНЕСКО проблемою номер один.

[...]

Основу суспільного розвитку в кінцевому підсумку становить розвиток продуктивних сил, складовими елементами яких є знаряддя виробництва і люди, що приводять у рух ці знаряддя і здійснюють суспільне виробництво. Причому головною продуктивною силою є саме людина. [...]

Останнє означає, що нам необхідно розвивати такі виробничі здатності людини, які б уможливили вільне оволодіння якісно новою технікою і технологією суспільного виробництва, створюваного в процесі побудови матеріально-технічної бази комунізму. Нині у розвитку техніки і технології нашого соціалістичного суспільного виробництва відбуваються два процеси: механізація, заміна ручної праці машинами, і автоматизація, в якій власне і виявляється науково-технічна революція як переверот у продуктивних силах суспільства. Ці два процеси спричиняють якісно різні вимоги до виробничих здатностей працівників. І хоча сьогодні поки що домінує процес механізації, формування виробничих здатностей людини як продуктивної сили комуністичного суспільства пов'язане з вимогами вже не просто механізованого, а автоматизованого і ще більше — комплексно-автоматизованого суспільного виробництва. Дослідження характеру праці на цьому виробництві показує, що загальними сумарними вимогами його до людини є максимальний розвиток у неї творчих здібностей.

Сьогодні ще важко точно визначити, скільки потрібно п'ятирічного для створення комплексно-автоматизованого суспільного виробництва, однак його домінування можна датувати приблизно кінцем нинішнього — початком наступного століття. 20 — 30 років — час чималий. Але суть справи полягає в тому, що підготовка трудових ресурсів до таких корінних зрушень у технології суспільного виробництва не менш тривала, її треба здійснювати вже тепер. Адже діти, які народжуються і виховуються сьогодні, — це і є ті люди, які через 20—30 років опануватимуть комплексно-автоматизоване суспільне виробництво.

Тут і виникає проблема: якою мірою сучасні умови первинної соціалізації і виховання підростаючого покоління в сім'ї, в дошкільних установах, у школі відповідають розвиткові в них тих здібностей і рис, які визначають якості нової людини як головної продуктивної сили майбутнього виробництва?

Ця проблема потребує комплексного дослідження. Але вже тепер зрозуміло, що тут є низка глибоких суперечностей між потребами і можливостями суспільства, між тим, що має бути, але чого ще немає, і тим, що є, але чого не повинно бути ні в сім'ї, ні в дошкільних установах, ні в школі.

Як відомо, в десятій п'ятирічці наше місто мало девіз: «Усе краще для дітей». Однак науково обгрунтовану програму реалізації цього девізу, зокрема з погляду визначення того, що саме сьогодні «краще» для дітей має робитися, ще слід створити. В Київському науково-дослідному інституті педагогіки і психології в такому ракурсі ця проблема практично не досліджується. Мабуть, настав час для створення комплексної програми розроблення наукових основ цілеспрямованого формування і виховання дитини в сім'ї, у дошкільних установах і в початковій школі, оскільки саме в цьому віці закладаються основи всіх соціальних якостей особи. Враховуючи дедалі зростаюче значення психології як науки і тенденцію її диференціації, було б доцільно поставити перед відповідними директивними інстанціями питання про переведення Науково-дослідного інституту психології із системи Міністерства освіти УРСР в Академію наук УРСР.

[...]

## **ПРОБЛЕМЫ СМЫСЛА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ\***

Человеческое бытие — это человеческая жизнь во всех многообразных формах ее материального проявления. Поэтому проблема смысла человеческого бытия предполагает выявление существа феноменов человеческой жизни.

Человеческая жизнь, по существу, является общественной жизнью и в том широком значении, когда человек рассматривается как человеческий род, и в том более узком, когда человек представляется как отдельный человеческий индивид. Это — фундаментальный принцип марксистского понимания человеческой

\* Жизнь как творчество. К., 1985. С. 11-29.

жизни. Критикуя «робинзонады» буржуазных экономистов и социологов, пытавшихся вывести буржуазные отношения из жизнедеятельности отдельных индивидов в так называемом естественном (дообщественном) состоянии, К. Маркс показал, что человеческая жизнь у самых своих истоков является общественной жизнью, а обособление отдельного человеческого индивида и тем самым возникновение «частной» жизни — это не исходный пункт, а исторический результат. «Чем дальше назад уходим мы в глубь истории, — писал К. Маркс, — тем в большей степени индивид, а следовательно и производящий индивид, выступает несамостоятельным, принадлежащим к более обширному целому: сначала еще совершенно естественным образом он связан с семьей и с семьей, совершившейся в род; позднее — с возникающей из столкновения и слияния родов общиной в ее различных формах. Лишь в XVIII веке, в «гражданском обществе», различные формы общественной связи выступают по отношению к отдельной личности как всего лишь средство для ее частных целей, как внешняя необходимость. Однако эпоха, порождающая эту точку зрения — точку зрения обособленного одиночки, — есть как раз эпоха наиболее развитых общественных (с этой точки зрения всеобщих) отношений. Человек есть в самом буквальном смысле... не только животное, которому свойственно общение, но животное, которое только в общении... и может обособляться»<sup>1</sup>.

В чем состоит сущность человеческой жизни именно как общественной формы жизнедеятельности? В самом общем виде ее можно определить следующим образом: человеческая жизнь по своей сущности является жизнедеятельностью, направленной на формирование и развитие природных и общественных условий жизни.

В отличие от животных, условия жизни которых формируются биологической эволюцией, задаются им самой природой, человек создает, формирует и развивает условия своей жизни своей собственной деятельностью, трудом, общественным производством. В связи с этим человеческая жизнь как бы удваивается; с одной стороны, она состоит в создании условий жизни (труд, производство), с другой — в превращении этих условий в предметы и средства поддержания и воспроизводства жизни через их использование и потребление. В основе становления и развития человека и человечества, всего прогресса материальной и духовной культуры лежит именно деятельность по формированию и развитию условий жизни, ибо жизнь как использование, «потребление» этих условий всецело зависит от их создания и общественного распределения.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46, ч. 1. С. 18.

Человек выделился из животного мира благодаря превращению деятельности по созданию условий жизни (через труд и выработку коллективной, общественной формы его осуществления) в самую жизнь, или, по выражению К.Маркса, в жизнь, порождающую жизнь<sup>1</sup>. Животное, писал он, «производит лишь то, в чем непосредственно нуждается оно само или его детеныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально; оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит, даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее...»<sup>2</sup>. Иначе говоря, для человека деятельность по производству условий жизни, «производительность по отношению к удовлетворению непосредственных физических потребностей, стала предметом жизненного интереса сама по себе (самоцелью), в результате чего потребление ее продуктов, удовлетворение физических потребностей могло выступать уже не как сама жизнь, а как средство к жизни. Это и имеет в виду К.Маркс, отмечая, что человек «в истинном смысле слова тогда и производит», когда он свободен от физической потребности.

Способность человека к перемещению своих жизненных интересов из сферы непосредственного потребления в сферу продуктивной деятельности, способность жить этой деятельностью органически связана с формированием человеческого сознания, которое с самого начала возникало как общественный продукт, как *средство общественной организации производительной деятельности*. «Животное... — писал К.Маркс, — тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность — сознательная»<sup>3</sup>. «Отличие» себя от своей жизнедеятельности, превращение последней в предмет своей воли и своего сознания стали возможными именно благодаря возникновению новой, собственно человеческой формы жизнедеятельности (общественного труда, производства), которая выступила одновременно и как средство обеспечения жизни (объект приложения воли и сознания), и как сама жизнь. В этой связи использование и потребление созданных посредством труда жизненных благ для поддержания и воспроизводства

<sup>1</sup> Там же. Т. 42. С. 93.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

жизни также приобрело значение и цели жизни, и средства к жизни.

Обе эти формы жизнедеятельности исторически формировались как общественные, первоначально как общественно-коллективные формы, где жизненные цели и средства также приобрели общественный характер — в виде жизненных целей и средств «социумов», человеческих общностей. Здесь деятельность по созданию «естественных» условий жизни (собственно труд) обязательно сочетается с деятельностью по обеспечению общественных условий этой жизни и прежде всего общественных условий производства и воспроизводства жизни.

Этими условиями являются определенные общественные установления, «общественные порядки». [...] Так возникла *политическая* жизнь общества.

Наряду с жизнедеятельностью по воспроизводству и развитию общественных условий жизни важнейшим видом жизнедеятельности является воспроизводство и развитие общественного сознания — духовное производство, которое первоначально, как отмечали К.Маркс и Ф.Энгельс, было непосредственно «вплетено» в процесс производства и воспроизводства жизни. На базе развития и дифференциации этой жизнедеятельности возникло то, что получило название духовной культуры общества, освоение которой является необходимым условием формирования духовного мира личности, ее способности жить духовной жизнью.

Особенностью духовной (культурной) жизнедеятельности является то, что она и «производящая» (созидающая духовные ценности), и «потребляющая» (осваивающая их). В ней наиболее полно выражено единство целей и средств человеческой жизнедеятельности. Однако необходимо подчеркнуть, что это единство проявляется даже в деятельности по потреблению материальных благ. Последняя не только «потребительная», но и «производительная», поскольку она деятельность по воспроизводству жизни как в плане ее «поддержания» и развития (через развитие потребностей), так и в более широком плане продолжения рода.

Продолжение рода реализуется в такой форме жизнедеятельности, как семейная жизнь, целью которой является рождение и воспитание детей, нового поколения. Забота о детях, о создании материальных и культурных условий их рождения и воспитания родителей — важнейшая жизненная цель, по отношению к которой производственная деятельность всегда выступает как средство.

Таким образом, человеческую жизнь как в плане жизни общества, так и в плане жизни индивида образуют социально обусловленные формы жизнедеятельности — производственная, потреби-

тельная, общественно-политическая, культурная (духовное производство), семейная (продолжение рода) и др., которые находятся в диалектических взаимосвязях. Но каждая из них так или иначе является деятельностью по *созданию и развитию условий жизни*.

Созида и преобразуя условия своей жизни, человек вместе с тем созидает и преобразует самого себя. Поэтому его жизнь по своей сущности является творчеством и, следовательно, его творением, «произведением».

Во всех концепциях домарковского материализма творческие потенции переносились на природу. Человек в этих концепциях выступал как созерцательное, пассивное, «страдательное» существо. К.Маркс выдвинул и обосновал мысль, что человек по своей сущности является творцом, творцом самого себя и своего мира. *Суть человеческого способа бытия и состоит в этой творческой деятельности, которая является самодеятельностью, самоутверждением человека в мире.*

Характеризуя отличие человеческого способа бытия от жизнедеятельности животных, К. Маркс указывал, что и животные производят нечто, чего нет в природе в наличном виде (строят гнезда, жилища и т. п.), однако их производство принципиально отличается от человеческого. «Животное, — писал он, — строит толькосообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты»<sup>1</sup>.

Сущность человека как творца обнаруживается и в том, что только человек способен, как отмечалось, отличать от себя свою жизнедеятельность, делать ее предметом своей воли, рассматривать ее не только как средство обеспечения физических потребностей, но и как удовлетворение особой потребности — потребности в деятельности, приносящей наслаждение. Лишь человек способен относиться к продукту своей деятельности как к *своему* предмету не только в процессе непосредственного потребления его утилитарных свойств, но и созерцательно; лишь человек может бескорыстно восхищаться им как делом своих рук, *относиться к нему эстетически*. Если животные производят только под давлением непосредственных физиологических потребностей, в соответствии с биологически закодированными в их организме стереотипами поведения, то человек производит и будучи свободным от непосредственной физиологической потребности, производит в соответствии с мерой самих вещей, которую он свободно избирает

<sup>1</sup> Там же. С. 94.



как свою собственную меру. В этом смысле является справедливым известное выражение: «Человек — мера всех вещей».

Поведение животного определяется генетически закодированными в нем витальными потребностями. Человек же, отделяя свою жизнедеятельность от самого себя, трудясь, занимаясь производством, выковал *волю*, способность обуздывать свои вожделения и подчинять свою деятельность разумным целям. В человеческом способе бытия произошло перемещение интереса из сферы непосредственного потребления (удовлетворения физических потребностей) в сферу деятельности, самоудовлетворения этой деятельностью, утверждения в ней и через нее своей свободы и своей власти. «Практическое созидание *предметного мира*, *переработка* неорганической природы, — писал К.Маркс, — есть самоутверждение человека как сознательного — родового существа, т. е. такого существа, которое относится к роду как к своей собственной сущности, или к самому себе как к родовому существу»<sup>1</sup>.

Важным моментом марксистского понимания человека является его соотнесенность с предметной действительностью. Человек — это мир человека, очеловеченная природа, общество.

Человек выходит из природы, формируется, становится человеком в процессе своей деятельности, в процессе труда, общественного производства, которое есть не что иное, как «очеловечивание» природы. Человеческий мир есть мир вещей и явлений, прежде всего созданных самим человеком. [...]

В процессе человеческой деятельности формируются и сами человеческие способности. Каждый новый шаг в развитии общества сопровождался возникновением все новых и новых видов человеческой деятельности, усвоение которых и означало возникновение новых способностей. Чем развитее общественное производство, чем многообразнее формы человеческой деятельности, тем универсальнее в своих способностях сам человек.

Но все это касается человека как человечества, с человеческим же индивидом дело обстоит несколько иначе.

Человечество — отнюдь не простая сумма человеческих индивидов, а человеческий индивид — не единица этой суммы. Человек (человечество) является творцом, созидателем своего мира. Его деятельность является *актуально*, *предметно* творческой, она выражается в производстве все новых и новых предметов, в развитии промышленности, науки, техники, искусства. Этого нельзя сказать о деятельности отдельного человеческого индивида, она далеко не всегда и далеко не у всех является творчеством, созиданием нового.

<sup>1</sup> Там же. С. 93.

Если бы человеческая сущность адекватно реализовывалась в каждом отдельном индивиде, то есть если бы каждый индивид был творцом, утверждал в своей деятельности свою свободу и свою власть над внешней необходимостью, все проблемы гуманизма были бы сняты. Эти проблемы потому и возникли, что связь человеческого рода — человеческого индивид не является прямой, она опосредована связью личность — общество, в которой способ жизнедеятельности каждой отдельной личности определяется социальными условиями ее жизни, а эти последние — определенными общественными порядками, экономическим и политическим строем общества.

Чтобы стать человеком, индивид должен пройти «школу» социального воспитания и образования, усвоить определенную систему человеческих отношений к действительности и к самому себе, овладеть определенными формами человеческой жизнедеятельности. Именно в процессе социального воспитания и образования, усвоения человеческих форм жизнедеятельности у индивида формируются человеческие чувства, «чувствующий красоту формы глаз», «музыкальное ухо», социальные привязанности, чувство долга, осознание своих человеческих прав и обязанностей.

Вместе с тем марксизм не отрицает и роли чисто природного фактора — наличия у каждого индивида определенного, только ему присущего диапазона физиологических задатков и предрасположенностей к тем или иным видам человеческой жизнедеятельности.

В принципе каждый индивид имеет от природы достаточный диапазон определенных задатков, чтобы при соответствующих социальных условиях стать личностью, способной освоить форму деятельности, соответствующую ее склонностям и дарованиям. Каждый индивид может стать творцом, то есть реализовать в своей деятельности свою «родовую» человеческую сущность, но случится ли это в действительности — все зависит от социальных условий общественной жизни и места индивида в этих условиях.

К. Маркс осмыслил историческое развитие человечества как процесс формирования условий для реализации творческой сущности человека в жизнедеятельности всех людей. Этапы этого процесса следующие: 1) становление человечества через формы деятельности, которые для масс индивидов являются отчужденными формами, формами их угнетения и враждебных антагонистических отношений («предыстория человечества») и 2) развитие человечества через формы деятельности, которые для масс индивидов являются формами *самодеятельности*.

Становление человека и человечества связано с развитием тако-

го способа жизнедеятельности, который называется «общественное производство» и который для масс индивидов выступает в форме социально организованного и социально контролируемого труда. Определяющую роль труда в становлении человека подметил еще Гегель. Однако для Гегеля осталась в тени другая, по выражению К.Маркса, «отрицательная» сторона труда, а именно то, что, являясь способом деятельности, формирующим человеческое сознание и человеческую волю, труд вместе с тем был на протяжении тысячелетий отчужденной деятельностью.

По мере развития средств производства и роста производительности труда в человеческом обществе происходило накопление материальных ресурсов — общественного богатства, ставшего средством общественного развития человека, становления человеческой цивилизации, прогресса культуры. Однако этот процесс осуществлялся через отчуждение материальных благ от непосредственных производителей, через эксплуатацию человека человеком, в условиях частной собственности. [...]

Социальное обособление труда и творчества, превращение труда в отчужденную форму деятельности, а творчества — в привилегию отдельных личностей исторически связано с общественным разделением труда в условиях господства частной собственности и классовой дифференциации общества. Разделение труда (в особенности отделение духовной деятельности от материальной в условиях социальной дифференциации общества и классового господства) закрепило определенные виды деятельности за определенными социальными группами, слоями, классами.

Отрицательное влияние антагонистического разделения труда проявилось не только в том, что подавляющая часть общества оказалась отторгнутой от «профессионального» духовного творчества, но и в том, что в сфере самого общественного производства возможность реализации естественных склонностей и способностей индивида в соответствующей отрасли творческой деятельности отныне зависела во многом от случая, в роли которого выступали социально-«кастовые» (сословные, классовые и т. д.) условия воспитания данного индивида. Тем самым создавалась и поддерживалась иллюзия редкости, избранности творческой природы, одиночества таланта в массе бездуховного человечества. [...]

Иногда сущность коммунистических идей К.Маркса сводят к идее уничтожения частной собственности и замене ее общественной, коммунистической собственностью. Это весьма поверхностный взгляд. Сущность Марксова понимания коммунизма состоит

в идее коренного изменения характера человеческого труда, преодоления отчужденного характера человеческой жизнедеятельности и превращения производительной деятельности в творчество, в самодеятельность. Уничтожение частной собственности и замена ее общественной — только *необходимое условие, социальное средство* достижения этого общественного состояния. Характеризуя отличия коммунистической революции от всех прежних революций, К.Маркс и Ф.Энгельс писали в «Немецкой идеологии»: «При всех прошлых революциях характер деятельности всегда оставался нетронутым, — всегда дело шло только об ином распределении этой деятельности, о новом распределении труда между иными лицами, тогда как коммунистическая революция выступает против *прежнего характера* деятельности, устраняет *труд...*»<sup>1</sup>. Под «устранением труда» К.Маркс и Ф.Энгельс имеют в виду преодоление самоотчуждения человека в труде, превращение производительной деятельности человека в творческую деятельность, в «*самодеятельность*». «Только на этой ступени, — писали К.Маркс и Ф.Энгельс о коммунизме, — самодеятельность совпадает с материальной жизнью, что соответствует развитию индивидов в целостных индивидов и устранению всякой стихийности. Точно так же соответствуют друг другу превращение труда в самодеятельность и превращение прежнего вынужденного общения в такое общение, в котором участвуют индивиды как таковые»<sup>2</sup>.

Несомненно, человечество всегда будет трудиться, то есть осуществлять материальное производство, однако это не означает, что и человеческие индивиды всегда будут средствами этого производства, его непосредственными физическими агентами. Уже на современном этапе происходящая на наших глазах колоссальная техническая революция все больше и больше передает стандартизованные, механические формы производственной деятельности машинам, оставляя за человеком функцию создателя стандартов, образцов, программ, алгоритмов и т. д. Это общая тенденция современного технического прогресса, пробивающая себе дорогу в противоречивых социальных условиях и действующая весьма противоречивым образом.

[...] Общественная собственность на средства производства создает социальные условия, при которых возможно массовое включение человека из процесса непосредственного материального производства без отчуждения его от средств обеспечения жизни. Однако столь же очевидно, что процесс раскрепощения человека

<sup>1</sup> Там же, стр. 3. С. 70.

<sup>2</sup> Там же, стр. 68—69.

от механических, нетворческих форм труда, превращение труда в самодеятельность не сводятся лишь к ликвидации экономической эксплуатации и утверждению общественной собственности.

Освобождение человека от стандартизованных, копирующих форм деятельности путем передачи соответствующих функций системам машин, освоение массами творческих форм деятельности в соответствии со склонностями и индивидуальными дарованиями каждой отдельной личности, конечно, не предполагают устранение самой дифференциации форм деятельности. Наоборот, без прогрессирующего развития этой дифференциации невозможно действительное раскрытие человеческих способностей в соответствии с дарованиями каждого отдельного человека. Исчезает не дифференциация деятельности вообще, а дифференциация деятельности на творческую и нетворческую, на деятельность, исполненную глубокого человеческого смысла, и деятельность бездуховную, механическую.

Такое изменение характера труда совершенно меняет представление о смысле жизни. Если отчужденный труд имел своим следствием представление, что высшие блага жизни находятся в сфере потребления, то превращение производительной деятельности в творчество имеет своим следствием представление о том, что истинный смысл бытия в самом деятельном бытии человека, в созидании.

В качестве первой и необходимой предпосылки коммунизм предполагает создание полного достатка материальных благ, но сущность коммунизма не в этом. Принцип распределения по потребностям является прежде всего принципом распределения по потребностям форм деятельности. Он предполагает устранение внешних факторов, заставляющих индивидов осваивать формы деятельности, не соответствующие их склонностям и дарованиям. Коммунизм К. Маркс называл массовым присвоением индивидами своей человеческой сущности, царством действительной свободы, общественным состоянием, соответствующим сущности человека. Человек многое может делать и делает во имя интересов общества, нации, класса, во имя науки и искусства. Но если он делает это только во имя чего-то, лежащего за пределами его реальной жизни, по долгу, по сознанию общественной и человеческой необходимости, он приносит нечто весьма для него существенное в жертву этому «во имя». Устранение отчужденности труда ведет к решительному перевороту в самом способе жизнедеятельности человека, в соотношении смысла человеческого бытия (как он фиксируется в сознании людей) и эмпирического существования индивида. Жизнь во имя интересов общества, человечества, деятельность по созиданию общезначимых ценностей здесь уже не искупитель-

ная жертва, приносимая во имя слияния человеческой экзистенции и ее истинного смысла в «будущем», а непосредственная реализация этого слияния в настоящем. И бессмыслие человеческого бытия исчезает только тогда, когда жизнь во имя человечества, во имя человеческого долга является вместе с тем жизнью, приносящей высшее наслаждение, истинную радость бытия.

[...]

Человеческая жизнь далеко не сводится к труду как предметно-материальной деятельности по преобразованию условий жизни. Наряду с материальной человек способен жить и живет духовной жизнью.

При рассмотрении духовной жизни личности и общества весьма соблазнительно свести эту жизнь к интеллектуальной жизни, а сознание — к знанию. Но духовная жизнь — это жизнь не только ума, но и сердца, где важнейшую роль играют *человеческие чувства, социальные человеческие привязанности*.

Исследование этого глубинного компонента духовной жизни в советской философской литературе только началось. Здесь перед нами широкое поле исключительно важных исследований, затрагивающих самые интимные основы человеческой жизни.

Человеческая жизнь в духовном плане включает в себя как необходимый компонент *переживание воспоминаний прошлого* — обретенного и потерянного в нем и образов возможного будущего, благоприятного и неблагоприятного. Причем прошлое и будущее переживаются не менее, а часто даже более остро, чем настоящее. Время в духовной жизни — особое время. Человек может «жить прошлым», а может «жить будущим». В этом человеческом духовном бытии, где переживание воспринимается как сама жизнь, исключительно важную роль играют такие феномены человеческой психики, как мечта, вера, надежда, — содержательные формы человеческого восприятия будущего. Своеобразно и пространство духовной жизни — его пределы раздвинуты далеко за пределами пространства реального общественного бытия — за «тридевятое царство, тридевятое государство». И это не просто воображаемое пространство — оно переживается как реальность. Восприятие переживания как самой жизни основывается на человеческой чувствительности, на этом своеобразном духовном бытии человека.

Человеческие чувства К.Маркс назвал *духовными* чувствами. Они охватывают широчайший спектр человеческих привязанностей, начиная от такой интимной привязанности, как любовь матери и ребенка, и кончая таким открытым гражданским чувством, как любовь к Родине-матери. Это — гражданские, нравственные,

эстетические чувства, половая любовь, дружба, любовь к своей работе, трудолюбие и т. д. Особенностью предметов человеческих чувств является единство в них идеального и реального, духовного и материального. Понятие «Родина-мать» — это и материальная реальность, и образ, и идеал.

Понятия, образы и приобретают значение идеалов, когда они становятся предметами человеческих чувств. Это смысложизненные предметы. Ради них человек готов к самоотречению, вплоть до самопожертвования. Духовная жизнь немыслима без удовлетворения духовных чувств. Неудовлетворенность или удовлетворенность здесь выступают как переживание — радость или страдание, горе или восхищение, гордость или мука совести и т. д. В своей жизни мы не столько живем, сколько переживаем. Мы испытываем страх при одной мысли потерять то или того, к чему или кому мы привязаны. Теряя, мы испытываем горе, находя, обретая, мы радуемся. Само человеческое счастье есть не что иное, как радость бытия, наполняющая нас при исполнении наших желаний, ожиданий, надежд, в которые мы вкладываем высшие ценности жизни и прежде всего наши идеалы, предметы наших привязанностей, нашей любви. Бездуховная жизнь — это жизнь без высоких идеалов и глубоких человеческих переживаний, привязанностей.

[...]

Человек становится человеком, осваивая свою объективную сущность — ансамбль общественных отношений. Этот переход объективного мира во внутреннее достояние субъекта осуществляется не физиологически, а в духовном мире человека, что и позволяет ему вставать выше обстоятельств. В этой способности и заключаются возможности человеческой свободы, реализация которых приносит высшую радость бытия.

Смысл человеческой жизни в связи с этим заключается в том, чтобы жизнь в соответствии с высокими нравственными целями приносила высшую радость бытия, чтобы человек достигал счастья не в ущерб нравственности, а на пути реализации своей человеческой сущности, чтобы каждое человеческое свершение приносило одновременно и нравственное удовлетворение, и наслаждение (то, что Г.Сковорода называл «душевной веселостью»).

Следовательно, жизненный процесс создания условий жизни, наслаждение жизнью и самореализации личности в этом процессе, наслаждение долгом и счастья и есть весь смысл жизни, когда совпадают исполнение долга, радость и самореализация в жизни.

[...]

## РОЛЬ ХУДОЖНЬОЇ КУЛЬТУРИ У ФОРМУВАННІ НОВОЇ ЛЮДИНИ\*

[...]

Зараз неможливо успішно розвивати продуктивні сили у відповідності з потребами й інтересами народу, не поклавши в основу інтелектуалізацію, розвиток усіх творчих потенцій всієї маси трудящих. Цього вимагає сучасна науково-технічна революція, яка зумовлює тенденцію перетворення науки на безпосередню продуктивну силу, а суспільного виробництва — на практично-«експериментальну» науку. Технологічний засіб виробництва, що відповідає матеріально-технічній базі комунізму, — це комплексно і повністю автоматизоване виробництво, за якого основна і переважна маса виробників — люди **творчої** праці.

Слід підкреслити, що сучасна науково-технічна революція не є чимось несподіваним. В соціально-історичному плані марксизм передбачав науково-технічну революцію, пов'язуючи з нею зміни місця людини у виробництві, які вона здійснює, тобто комплексну автоматизацію виробництва, створення матеріальних умов реалізації принципів комунізму. Досить пригадати думки К.Маркса про перетворення науки у безпосередню продуктивну силу, про всебічний розвиток індивідів як визначальний фактор розвитку продуктивних сил, про «царство свободи», яке за природою речей перебуває по той «бік сфери власне матеріального виробництва» тощо.

Якщо нову людину розуміти як масовий індивід, діяльність якого відповідає вимогам комплексно-автоматизованого виробництва з розвиненою системою машин-автоматів, роботів, то цією людиною може бути тільки **творча особистість**. Всебічний розвиток масового індивіда — це не виховання всеїдних універсалів, а **соціально-вирощування талантів**, розвиток творчих потенцій та індивідуальних здібностей, притаманних кожній окремій особистості.

І в цьому плані художня культура відіграє винятково важливу роль, яку ми ще не до кінця оцінили. Априорно можна припустити, що не всі й далеко не всі новонароджені володіють природними задатками, які здатні розвинути у художнє обдаровання. Проте безсумнівним є те, що лише в процесі опанування художньої культури, починаючи з колискових пісень і казок і закінчуючи вищими досягненнями поезії, музики, живопису, людський індивід може розвинути творчу уяву, здатність «підноситися до хмар», «побачити небачене».

Без поезії, без музики та й взагалі без художнього сприймання

\* Статтю вміщено у збірнику «Естетичні проблеми сучасності». К., 1971.





ально суще, переживати можливе як дійсне, майбутнє і минуле як сучасне.

Поряд із творчими здібностями, тонкість, глибина і сила почуттів є необхідними суб'єктивними передумовами перетворення праці в насолоду, у вищу потребу.

Для того, щоб творче обдаровання було реалізоване, необхідно, щоб його власник був до того ж тим, кого ми називаємо пристрасною натурою, здатною «вкладати себе» в свою творчість, бути одержимим. І тоді для нього його діяльність виступає не як засіб досягти «земних благ», а як мета і сенс життя. Вищу насолоду приносить не споживання, а творення.

Таким чином, процес формування нової людини, масового індивіда, здатного до творчої діяльності, є, разом з тим, процес становлення комуністичної праці — перетворення праці з засобу до життя в найпершу життєву потребу.

З боку об'єктивних матеріальних умов це забезпечується подоланням залишків старого розподілу праці, звільненням людини від функцій безпосереднього фізичного агента матеріального виробництва, з боку суб'єктивних умов — соціальним вихованням індивідів як творчих особистостей. І в цьому останньому найважливішу роль покликана відіграти художня культура. [...]

### ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА — ЧЕЛОВЕК — ИСКУССТВО\*

Исследование возможностей созидательной, человекотворческой деятельности социалистического искусства в системе духовной культуры предполагает уяснение прежде всего тех важнейших социальных задач, потребностей и предпосылок, которые обуславливают процесс культурного освоения и преобразования мира, духовного совершенствования человека. В связи с этим объектом пристального научного внимания должны стать теоретико-методологические вопросы, связанные с особенностями формирования сознания, раскрытие смысла мировоззрения, его взаимодействия с духовной культурой. Эти вопросы нельзя упускать из вида при осмыслении проблемы культурного развития общества, целенаправленного воспитания человека.

[...]

\* Искусство в мире духовной культуры. К., 1985. С. 9—29.

Решая сложную проблему созидания таких форм социальной жизни, которые бы обеспечивали условия для наиболее полного раскрытия творческих потенций и духовных сил личности на этапе развитого социализма, нельзя опускать и осуществление тех задач, которые предусматривают сознательное участие самой личности в выполнении общезначимых социальных целей и требований, ее индивидуальное саморазвитие. Известно, что основоположники марксизма усматривали в «развитии богатства человеческой природы» самоцель коммунистического преобразования мира и вместе с тем связывали этот процесс с универсальной самореализацией личности, собственным развитием ее сущностных сил и способностей. «...Призвание, назначение, задача всякого человека,— подчеркивали К.Маркс и Ф.Энгельс,— всесторонне развивать все свои способности... Всестороннее проявление индивида лишь тогда перестанет представляться как идеал, как призвание и т. д., когда воздействие внешнего мира, вызывающее у индивида действительное развитие его задатков, будет взято под контроль самих индивидов, как этого хотят коммунисты»<sup>1</sup>.

Плодотворное и последовательное решение этих важнейших стратегических задач коммунистического воспитания масс требует сегодня, на этапе развитого социализма, пристального внимания ко всем формам и средствам целенаправленного формирования нового человека, его всестороннего культурного самопроявления. Продвижение к новым рубежам совершенствования социализма предполагает все более тесную взаимосвязь экономического, социального и духовного прогресса социалистического общества, усиленную заботу о дальнейшем идейно-нравственном, эстетическом росте советских людей, их разносторонней культуре. Развернутая программа действий в этом направлении должна с необходимостью включать не только активное приобщение к культуре трудящихся масс, но и культурное развитие каждой личности, продуктивное овладение всем тем, что представляет достояние социалистической цивилизованности. Вполне назрела потребность и в более действенном использовании факторов самовоспитания — этого важного вида самодеятельности человеческой личности, сполна культуры, например, невозможно «навязать» человеку, у него мосовершенствования, ответственность за проявление своих духовных сил и перед самим собой, и перед всем обществом. Всесторонность и гармоничность также не даются человеку в готовом ви-

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология*// Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 282.

де, эти качества приобретаются в ходе развития человеческого рода и самого индивида.

Формирование нового человека — реальная практическая проблема, требующая своего разрешения на всех уровнях общественной жизни. Здесь существенны качественные изменения индивида как субъекта общественно-исторической практики во всех сферах его жизнедеятельности. Это диктует потребность освоения тех способов и форм деятельности, социальных функций, способностей и качеств, которые характеризуют его как главную производительную силу идущего к коммунизму общества, субъекта и носителя зарождающихся коммунистических отношений и коммунистического образа мыслей.

[...]

Развернутая программа действий по целенаправленному формированию нового человека в социалистическом обществе включает возросшие требования к воспитанию и обучению подрастающего поколения. Как отмечается в «Основных направлениях реформы общеобразовательной и профессиональной школы», предстоит решить немало крупных и сложных задач по совершенствованию процесса и корректировке результатов коммунистического воспитания в советской школе с учетом перспектив социального развития. Возрастают требования не только к образованию молодежи, но и к уровню работы по идейно-политическому, трудовому и нравственному воспитанию, по эстетическому и физическому развитию. [...]

В свете этих социальных задач актуализируется, в частности, теоретическое осмысление духовно-культурных проблем современности с позиций научного, диалектико-материалистического мировоззрения. К ним относится прежде всего проблема взаимосвязи и опосредования социалистического общественного бытия и духовного мира советских людей, их сознания и материальных условий общественной жизни.

[...]

В жизни общества материальные и духовные стороны тесно связаны и взаимообусловлены. В процессе трудовой деятельности, необходимой для удовлетворения потребностей людей, производства материальных продуктов, происходит не только изменение внешней природы, но и освоение человеком социальных сил, выявление своих внутренних сущностных потенций. С универсальностью человеческой деятельности связана способность человека отличать себя от своей жизнедеятельности и делать ее предметом своей воли и сознания. Это приводит к раздвоению человеческой жизнеде-

тельности на жизнь в сознании, в духовном мире и на жизнь в реальной практической деятельности.

Творческий характер человеческого сознания определяется его становлением как общественного сознания, как продукта общественной творческой деятельности по преобразованию окружающей действительности, природной и социальной. Поэтому, если даже индивидуальная жизнедеятельность человека не имеет творческого характера, человеческое сознание всегда отражает мир через призму его преобразования, через призму не только сущего, но и должного, не только через настоящее, но и через будущее.

Формирование творческого характера человеческого сознания и умения видеть перспективы деятельности осуществляется путем освоения форм общественной жизнедеятельности в обществе и через общество, посредством усвоения культуры данного общества, языка, жизненных целей, общественных идеалов, норм поведения, всего того, что составляет его духовную жизнь.

Основным элементом духовной жизни общества выступает духовная культура. В широком смысле к духовной культуре относят всю совокупность созданных человечеством духовных богатств и ценностей (философию, науку, идеологию, нравственность, искусство и т. д.), опыт передачи этих ценностей от поколения к поколению. В сфере духовной культуры реализуются духовно-теоретическая деятельность человека, связанная с производством идей, взглядов, мнений, и его духовно-практическая деятельность, направленная на внедрение выработанных обществом духовных образований в сознание людей, человеческое общение, социальное творчество.

Важнейшей особенностью духовной культуры является определение и распрямление человеческих сущностных сил: здесь не только создаются духовные ценности, но и осуществляется активная человеческая жизнедеятельность по их освоению, приумножению духовного потенциала общества. В духовной культуре раскрываются внутренняя сущность человека, его мысли, чувства, идеалы, стремления. Фундаментальная целенаправленность духовной культуры — созидание самого человека как общественного существа, субъекта истории. Гуманистический смысл и предназначение духовной культуры состоят в совершенствовании мира и человеческой личности, формировании ее творческих сил и самосознания, потребностей и ценностных ориентации. Без овладения и совершенствования личности развитие личности, а без раздательная деятельность.

Нормативно-регулирующие функции духовной культуры активно проявляются в формировании человеческих запросов и интересов, в выборе ориентиров самоутверждения, определении смысла жизни. В реальном процессе формирования социалистической личности духовная культура служит средством воспитания разумных потребностей, нравственных принципов и убеждений, установления человеческих связей с миром.

Духовной основой формирования личности является мировоззрение. Это определяется тем, что мировоззрение — форма общественного самосознания человека, через которую он воспринимает, осмысливает и оценивает окружающую действительность как мир своего бытия и деятельности, определяет и переживает свое предназначение и участие в нем. В мировоззрение входят обобщенные представления о мире и самом человеке, о направлении хода событий в мире, о смысле человеческой жизни, исторических судьбах человечества и т. п., а также система опирающихся на чувства убеждений, принципов и идеалов по мироустройству и миропереустройству.

[...] Мировоззрение в любой его форме является атрибутом, неотъемлемым сущностным свойством сознания на всех этапах его становления и развития. Сознание, как отмечал известный советский психолог С.Л. Рубинштейн, «выступает реально прежде всего как процесс осознания человеком окружающего мира и самого себя. ...Наличие у человека сознания означает, собственно, что у него в процессе жизни, общения, обучения сложилась или складывается такая совокупность (или система) объективированных в слове, более или менее обобщенных знаний, посредством которых он может осознавать окружающее и самого себя, опознавая явления действительности через их соотношения с этими знаниями»<sup>1</sup>. В мировоззренческом плане рассматривал сознание и другой крупный советский психолог А.Н. Леонтьев. «Сознание в своей непосредственности, — пишет он, — есть открывающаяся субъекту картина мира, в которую включен и он сам, его действия и состояния»<sup>2</sup>. Следовательно, сознание не может возникнуть и функционировать без «картины мира», «совокупности (или системы) объективированных в слове, более или менее обобщенных знаний», т. е. без мировоззренческих знаний.

Однако мировоззрение не сводится к одному лишь знанию о мире, тем более знанию теоретическому. Существование в истории

<sup>1</sup> Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание: О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. М., 1957. С. 275—276.

<sup>2</sup> Леонтьев А.Н. Деятельность, сознание, личность. М., 1977. С. 125.

донаучных типов мировоззрения (таких, как мифологическое или религиозное) свидетельствует об этом. Мировоззрение представляет собой особую организацию сознания, которая выполняет функцию духовно-практического устройства и переустройства всего миропорядка, определения коренных целей и смысла человеческого существования. Эта целенаправленная организация сознания достигается не только за счет выявления его теоретических уровней, здесь участвуют все сущностные силы человека: чувства, разум, воля, переживания, способности, опыт, а в общественном плане — совокупность различных форм сознания — политического, правового, нравственного, эстетического и т. д.

На первый взгляд может показаться, что путь к раскрытию природы мировоззрения и к выявлению его категориальной структуры пролегает через анализ узловых категорий и категориальных структур самой философии. Однако мировоззрение как форма общественного самосознания возникает исторически значительно раньше, чем происходит отделение умственного труда от физического и становление на этой основе философии как науки. Мировоззрение предшествует философии и в развитии индивидуального сознания. Индивид способен овладеть философскими мировоззренческими знаниями лишь в определенном возрасте и на определенной теоретической, научно-культурной базе. Но это не означает, что до изучения философии у индивида не формируется мировоззрение. Оно формируется на почве освоения духовной культуры данного общества и уже через нее — определенных философских представлений.

[...]

Ключ к выяснению категориальной структуры мировоззрения следует искать не на пути раскрытия соотношения понятий «философия — мировоззрение», а в диалектических связях: «духовная культура — мировоззрение — философия — духовная культура». Если брать духовную культуру в целом, во всем том объеме, в котором она охватывается в философских и историко-культурных исследованиях, то категории мировоззрения, несомненно, являются категориями культуры. Точно так же некоторые категории культуры есть категории мировоззрения. Более того, если речь идет оной культуры выступают категориальные отношения духовно-духовной культуре, то основной категориальных отношений духовно-различные исторические эпохи и в разных культурах категориально-базисный и производный характер категорий. Понимание категорий субъектами культуры также эволюционирует во времени. В

силу этого мировоззренческие категории получают различное «представительство» в разных сферах культуры (особенно духовной) и оплодотворяют собой различные формы культурной деятельности и их категориальное строение.

Следовательно, чтобы установить критерий мировоззренческого подхода к явлениям и категориям культуры, необходимо рассмотреть мировоззрение прежде всего как форму общественного самосознания человека.

Понятно, что мировоззрение — это обобщенные представления о мире, природе и обществе в их единстве, о человеке и его месте в мире, смысле бытия и др. Но эти представления становятся элементами мировоззрения только тогда, когда они интегрируются в форму общественного самосознания человека, где узловыми критериями выступают понятия «человек» и «мир», через которые субъект мировоззрения (индивид, социальная группа, класс или социум в целом) осознает свое место и назначение в мире.

Мировоззрение есть форма общественного самосознания и самоопределения человека во всей системе общественной жизнедеятельности. Поэтому оно отличается универсализмом, его специфика определяется его основной функцией — решать важнейшие проблемы человеческого бытия в природном и социальном мире. Отсюда ясно, что функциональный центр мировоззрения — не знание как таковое, а самосознание: оно обращено на человека, является его сущностным определением, выражает, так сказать, «мировую линию» его жизнедеятельности, основные императивы его поведения и смысл его бытия.

Мировоззренческое сознание имеет различные уровни. Таковыми являются мироощущение, мировосприятие, миропонимание, а также собственно мировоззрение, которому в наибольшей мере присущ элемент рефлексии и самопознания.

Сущность и саму необходимость мировоззрения невозможно понять без анализа общественно-исторической и практически-деятельностной сущности человека, а также создаваемого им предметного мира. Такое понимание в самых широких границах и категориальных определениях дает лишь философия, которая является теоретической формой мировоззрения, поскольку строится как система научного знания и стремится придать научно обоснованный характер ответам на важнейшие мировоззренческие вопросы. Не существует иной научной теории или дисциплины, которая была бы способна связать знания о мире с самосознанием, т. е. синтезировать их в собственно мировоззренческом обобщении. [...]



Но мировоззрение как форма общественного самосознания человека не тождественно философии и способно возникать и усваиваться как своего рода «духовное резюме» реальной жизнедеятельности индивидов, групп, классов, наций, обществ. Философия мыслит сущностями, тогда как мировоззренческое сознание, встроенное в непосредственный жизненный процесс, чаще всего выражает свою позицию в терминах, обеспечивающих регулятивную и мотивационную стороны человеческой жизнедеятельности, — в понятиях необходимости, должностования или желания, цели и смысла, убеждения, веры, сомнения и т. д.

Таким образом, мировоззрение есть не что иное, как способ духовно-практического освоения мира. Как известно, освоение мира общественным человеком осуществляется в трех основных формах: 1) материально-практическое преодоление «внешности», «чуждости» мира с помощью его преобразования в процессе труда, материального производства; 2) духовно-практическое преодоление «чуждости» мира внешних сил, которые господствуют над человеком, в сознании, в мышлении и 3) теоретическое познание природы, закономерностей мира, раскрытие его тайн. Указанные формы представляют собой качественно специфические аспекты человеческого мироотношения, в которых реализуются, развиваются и воспроизводятся определенные сущностные силы и способности самого человека. Вместе с тем все они суть деятельности, т. е. имеют единую для всех деятельно-практическую природу и реализуются во всем конкретном многообразии материального и духовного производства общественной жизни.

Практическая деятельность во всех ее социально-исторических границах и формах проявления дает подлинный ключ к пониманию специфического содержания категории «мир», процессов мироотношения, миропонимания и миропреобразования. Она позволяет также выяснить, как категориальная связь «человек — мир» конкретизируется в категориальных связях «человек — природа», «человек — общество», «человек — история», «человек — природа — общество — история».

Таким образом, мировоззрение представляет собой единство теоретического (как форма общественного самосознания человека) и духовно-практического освоения мира (как способ и средство его преобразования). Именно в силу этого органическая взаимосвязь мировоззрения и духовной культуры выявляется не только в том, что духовная культура немислима без выработки и выражения в ней общественного самосознания человека, но и в том, что культура включает в себя мировоззрение как способ духовно-прак-

тического освоения мира. Культура (в широком смысле — материальная и духовная)—это общественно-историческое материальное и духовное освоение (очеловечивание) природы, превращение ее в мир человеческого бытия. В свою очередь этот мир человеческого бытия тогда выступает как культура, когда он осуществляет функцию «формообразований человеческого духа», т. е. развития человека.

Мировоззрение, являясь формой общественного самосознания, определяет содержание всех сущностных сил человека, направляет их деятельность. Усваиваясь индивидами и проходя через их жизненные цели и интересы, мировоззрение выступает средством определения их собственной позиции по отношению ко всем жизненно важным событиям в мире. Причем позиции не только теоретической, но и практической, которая, влияя на выбор тех или иных средств жизнедеятельности, определяет и способ участия в этих событиях. В той мере, в какой человек сознательно строит свою жизнь, руководствуясь своим пониманием желаемого и должного, он создает ее на основе своего мировоззрения. Последнее определяет горизонт видения мира, отделяющий возможное от невозможного, осуществимое от неосуществимого. Мир открывается человеку через мировоззрение, и то, каким он ему открывается, зависит от его мировоззрения.

Отметим, что категориальная связь мира наличного бытия и мира грядущего опирается в мировоззрении на восприятие и переживание воображаемого как якобы свершившегося, будущего как настоящего, возможного как действительного. В мировоззрении мир будущего (а в широком понимании — «мир за этим настоящим») воспринимается и переживается как непосредственная реальность. В этом состоит особенность мировоззрения.

Переживаемое — столь же неотъемлемый компонент жизни человека, как и реально происходящее с ним. Более того, способность выходить за пределы происходящего является по своей сути исключительно социальной способностью и обеспечивает индивидам возможность социализированного поведения и действия. Она расширяет границы сущего мира, включая в него все существенное для человека, даже если оно только возможное или желаемое. Психической формой такой «упреждающей» реализации возможного являются чувства (именно чувства, а не эмоции), те, которые К.Маркс назвал духовными и о предмете которых он писал еще в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Отметим, что предмет человеческих ощущений, восприятий и представлений давно и широко исследуется в психологии и теории познания, осо-

бенность же предмета духовных чувств еще требует выяснения. Одно можно сказать определенно: предмет человеческих чувств так или иначе представляет собой единство идеального и реального, чувства сплавливают идеальное и реальное в мировоззрении, позволяют переживать идеальное как реальное, материальное как духовное. Более того, особенность человеческих чувств и их роль в мировоззрении настолько велики, что ради их удовлетворения человек готов идти даже на самоотречение. Предметы духовных чувств являются смысложизненными предметами.

Духовная жизнь общества, равным образом как и личности, не сводится к интеллектуальной жизни, а духовные потребности — к потребностям в знаниях, в образовании. Исключительно важную роль в духовной жизни играют чувства: родительские, нравственные, эстетические, гражданские — широчайший спектр человеческих духовных привязанностей.

Наиболее ярко чувственная сфера человека выражается в нравственных чувствах. В них проявляются внутренняя стойкость человека, его способность возвыситься над обстоятельствами, пойти на самоотречение, даже умереть, выполняя свой нравственный долг. Можно просто знать, что такое долг, справедливость, а можно иметь чувство долга, справедливости. Знание долга и справедливости побуждает действовать из-за боязни быть наказанным или непризнанным, тогда как чувственное осознание приводит к нравственным поступкам. Ведь любое ущемление чувств вызывает душевную боль, муки совести, а удовлетворение чувственных побуждений способствует возникновению такого состояния, которое Г.Сковорода называл «веселием душевным», составляющим важнейший компонент человеческого счастья. [...]

Сфера человеческих чувств имеет важное значение для развития творческих потенций человеческого сознания, ибо на их основе формируется способность воспринимать воображаемое как действительное, идеал как жизнь, прошлое и будущее как настоящее. Первым шагом к формированию этой способности являются детские игры и сказки. Детские игры — это исторически выработанная форма приобщения детей к деятельности взрослых, к их нравственным отношениям в воображении. Игра формирует способность вживаться в образы и способы деятельности других людей, усваивать лучшие общечеловеческие нравственные качества — сочувствие, справедливость, человечность. Эти же воспитательные функции выполняет и сказка, в которой нравственные категории добра и зла, справедливости и несправедливости, честности и бесчестия персонафицированы в систему сказочных образов. Сказка

— это не просто развлечение, а исторически выработанная форма воспитания нравственных чувств. Если ребенок не научится огорчаться в случае торжества зла и радоваться добру, у него не сформируется чувство совести, человечность.

Сплав чувств и интеллекта в мировоззренческом сознании придает ему особую органическую целостность, слитность с внутренним миром и характером личности, с ее «я» и тем самым сообщает ему действенность, активность, волевую целеустремленность и признаки самосознательной ориентации в мире. Эта сторона мировоззрения в равной мере важна и для практической, и для теоретико-познавательной деятельности человека.

В мировоззрении как духовно-практическом освоении мира реализуются общественно выработанные понятия о добре, справедливости, счастье, иначе говоря, идеи истины, добра, красоты. И не просто идеи, а идеалы. Мир будущего формируется именно теми идеями, которые, превращаясь в предмет человеческих чувств, становятся идеалами.

Идеал есть своеобразный «сплав» знания о мире и переживания этого мира, знания о сущем и видения перспектив его развития, переживания мира как должного. Он является важным мировоззренческим ориентиром во всей жизнедеятельности личности, духовное развитие которой не сводится лишь к накоплению знаний о мире. [...]

Поскольку предметы человеческих чувств являются смыслозначимыми предметами, ими живут и за них могут идти на смерть, то коммунистические идеи, когда становятся идеалами духовной и практической жизни людей, превращаются в материальную силу, обретают практическую энергию и успехи в их реализации приносят этим людям высшие радости бытия, действительное счастье. [...]

Следует обратить внимание и на то, что своеобразным достоянием культуры является способность к символизации, утверждению определенных смыслов и ценностей. С помощью символики раскрываются новые отношения человека к природе, обществу, собственному бытию. Символы в сфере культуры не только обладают огромным познавательным потенциалом, но и выступают инструментом ориентации в мире, средством управления и преобразования действительности.

[...]

При рассмотрении вопроса о человекообразных возможностях культуры важно учитывать взаимодействие ее различных сфер и ценностей. В утверждении целостного, «тотального человека», как выражался К.Маркс, весьма значима и роль художественной

культуры, нацеленной на всестороннее, гармоническое развитие личности. Искусство является составной частью созданной человеком «второй природы» — мира цивилизации и культуры; оно продуцирует определенные типы мировоззренческого отношения к действительности, способствует накоплению духовного опыта человечества, становлению человека как культурного существа.

[...]

Чтобы стать человеком, обладающим широким мировоззренческим кругозором (а лишь такой человек в современных условиях может стать творческой личностью), необходимо освоить не одну отрасль знаний и даже не основы всех наук, а культуру во всех ее основных общественно значимых компонентах, начиная от сказок, песен, рисования и кончая восприятием идей, скажем, о сингулярном состоянии мира. Именно посредством культуры человек обретает возможность адекватно осознать свое место и предназначение в мире, достигать новых высот в развитии цивилизации, материальной и духовной жизни, утверждению идей гуманизма. От того, какая культура формирует человека, зависит его мировоззрение, его индивидуальные духовно-культурные ориентации и свойства.

При этом необходимо различать культуру и образование. Художественная культура учащихся определяется не тем, как они «заучили» характерные черты образов, например Наташи Ростовской или Андрея Болконского, из школьных учебников, а прежде всего тем, как были восприняты эти художественные образы, насколько органично вошли они в их нравственно-эстетический мир, в индивидуальное сознание.

[...]

Как неотъемлемая часть духовной культуры искусство способно не только аккумулировать социально-исторический опыт освоения действительности, но и накапливать свой духовно-созидательный потенциал. Специфичность искусства состоит в том, что оно организует не сферу теоретического осмысления мира, а является духовно-практическим способом освоения действительности, включающим отражение многообразных взаимоотношений человека с миром. Нельзя недооценивать в этой связи способность искусства к целостному, всеобъемлющему охвату действительности, синтезированию универсального человеческого опыта, общенному выражению конкретно-исторического характера мировосприятия и мироотношения человека. Искусство как бы берет на себя функцию гармонизации общественного разума и чувства, постигает мир в противоречивом единстве реального и идеального, действительного и возможного, конечного и бесконечного. Тем самым искус-

ство не ограничивается лишь освоением наличного, уже свершившегося, а стремится распознать предстоящее, постичь возможный опыт человечества, отразить проекции человеческого бытия в будущее. При этом характерно проникновение искусства в самые сокровенные глубины человеческого отношения к миру, в жизнечувствование людей. Это дает возможность представить целостное человеческое мировосприятие, выразить духовное уmonoстроение и мироучувствование эпохи, внутренние душевные силы и устремления масс.

Существенно и то, что искусство обладает уникальными возможностями не только в раскрытии духовности человека, представлении ее во всем богатстве чувств и раздумий, радостей и страданий, но и в закреплении опыта всесторонней жизнедеятельности человека как субъекта общественно-исторической практики и культуры. Сущность искусства наиболее действенно проявляется в «очеловечивании» мира, в создании целостного образа человеческого рода. Подлинная сфера деятельности искусства — выражение полноты и разносторонности человеческих связей с миром, обнаружение проявлений универсальности и гармонии. Причем искусство не просто удерживает в памяти культуры человеческий образ жизни, но и проявляет незаурядное прогрессивное чутье на новое, еще не получившее отражение в других сферах общественного сознания. Именно в силу всего этого искусство оказывается способным выработать свои представления о мире, человеке, культуре, раскрывать такие стороны взаимоотношений человека и мира, которые не выявляются другими способами духовно-практического освоения действительности.

Искусству как специфическому виду «духовного производства» органично присущ интерес к духовным самопроявлениям и потенциям человеческой индивидуальности, к изменениям в сфере существования. Оно издавна погружено в поиски смысла человеческого существования, в определение ценностей бытия, в раздумья над судьбой человека и человечества. Искусство отвечает исконной человеческой потребности в распознавании мотивов деятельности и поступков, выявлении истинно человеческого в человеке. По сути, в искусстве осуществляются осмысление и переживание меры человеческого мира, испытание идеалов, духа гуманизма. Не случайно искусство выступает незаменимым средством духовно-практического синтеза человеческого самосознания.

Показательно, что и в художественном постижении идеи человека, и в раскрытии средствами искусства многообразных отношений человека к миру непосредственно затрагиваются мировоззрен-

ческие вопросы. В содержательном плане искусство не только дает представление о мире, но и задает способ видения мира, определенные мировоззренческие ориентации. Было бы неправомерно недооценивать эти сущностные возможности искусства в мировоззренческом плане, хотя, разумеется, здесь немаловажен учет собственных потенций искусства как способа духовно-практического освоения мира. Искусство включает мировоззренческое начало, но оно проявляется специфическим образом: в соответствии с характером художественно-эстетической деятельности.

Как феномен духовной культуры искусство играет значительную роль в утверждении искомого принципа всеобщей культурной целостности — принципа единства истины, добра и красоты. Искусство приобщает индивида к интеллектуальным вершинам человеческого духа, способствует нравственному и эстетическому преображению.

Посредством постижения художественной культуры человек входит в мир других людей, живет их жизнью, переживает молодость и старость, прошлое, настоящее и будущее, включает в свой духовный мир жизнь всего человечества. Только в результате освоения и претворения в свое достояние исторически созданного богатства художественной культуры человеческий индивид становится эмоционально богатым, способным глубоко, сильно и тонко чувствовать и переживать.

[...]

## **ХУДОЖЕСТВЕННОЕ МЫШЛЕНИЕ В СИСТЕМЕ ВИДОВ МЫСЛИТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ\***

**В.И. ШИНКАРУК, Т.И. ОРЛОВА**

### **Методологические аспекты проблемной ситуации**

То, что искусство относится к сфере высших проявлений человеческого духа, а значит, и к интеллектуальной деятельности, принимается в марксистско-ленинской философии как факт бесспорный. И тем не менее конкретное соотношение художественного творчества с мышлением до сих пор остается предметом дискуссий и взаимоисключающих точек зрения.

В истории философии разработка вопросов теории познания на протяжении веков ориентировалась преимущественно на характер

\* Статья опубликована в журнале «Вопросы философии». 1984, №3. С. 18-28.

ристику интеллектуальной деятельности как способности к сущностному постижению посредством логических операций. Отсюда такие признаки мышления, как абстрактность, понятийность, выводной характер знания, его дискурсивность, исключительность роли познавательной функции, наконец, связь со словом, с языком.

Поскольку многие из названных характеристик неприменимы к художественной деятельности, то последнюю обычно трактовали как состоящую из двух последовательных этапов: формирования идейного содержания искусства на основе мышления в его традиционно-гносеологическом понимании и затем воплощения этого содержания в собственно-художественные формы. Таким образом, интеллектуальная сторона художественного отражения оказывалась за пределами специфики художественной деятельности, а эта специфика сводилась, по существу, лишь к предметно-чувственному «оформлению» полученных путем «обычного», абстрактно-теоретического мышления результатов.

Спроецированная на художественную практику, эта теоретическая позиция проявилась в выдвигавшемся в 40 – 50-х гг. тезисе о тождественности словесно выраженной программы с содержанием музыкального произведения, в зауженном, чисто литературном понимании сюжета и даже всего содержания произведения в изобразительном искусстве, в теоретическом обосновании засилья так называемой «хорео-драмы» в балете и т. д. На практике она вела к подмене серьезной художественной разработки проблем современности дидактичностью и морализаторством, умозрительностью сюжетов и тематики. Это разрушало единство идейно-художественной содержательности, вело к снижению профессионального уровня исполнения. [...]

Таким образом, вопрос определения гносеологического статуса художественного отражения, его соотношения с мыслительной деятельностью оказывается отнюдь не академическим, оборачиваясь необходимостью ответственного практического выбора путей художественного развития.

В эстетике все активнее предпринимаются попытки уточнить понимание механизмов функционирования рационального в художественном творчестве. В 60–70-х гг. они по преимуществу сосредоточивались на выяснении факторов, дополняющих в творческом акте словесно-понятийные, абстрактно-логические компоненты. К таким факторам, в частности, относили эстетическую оценку и форматворческую деятельность (М.С. Каган, В.И. Мазепа, А.А. Оганов, Б.М. Рунин), эмоционально-эстетическую окрашенность (А.Я. Зись, Н.Л. Лейзеров), образную наглядность (Ю.Б. Борев), ме-



тафоричность (К.Г. Яковлев) и т. д. Но само понятие художественного мышления использовалось в эстетике достаточно осторожно и скорее метафорически, чем как термин с гносеологически фиксированной семантикой.

Более определенно выделяла художественное мышление в системе видов интеллектуальной деятельности психология, рассматривая его как специфическую форму отражения и как вид профессиональной деятельности. Широко используется эта категория и в искусствоведении, где она отождествляется со свойственными конкретным видам искусства формами организации материала при создании произведения. И хотя исследования в этих науках имеют локальный, специализированный характер и со сферой общегносеологической атрибуции рационального не соотносятся, полученные в них результаты создали серьезную фактологическую основу для дальнейшего философского обобщения.

Накопленные данные открыли возможность говорить об особенностях мышления художника как о самостоятельной форме мыслительного процесса, и уже в 70-х, а особенно с начала 80-х гг. в советской эстетике появляются публикации, прямо посвященные его специфике<sup>1</sup>. Эти исследования значительно обогатили содержание понятия художественного мышления. В них не только подробно и глубоко анализируются отдельные средства художественного постижения, но и делаются успешные попытки привести в систему всю совокупность относимых к нему характеристик, сопоставить художественное мышление с объективными социальными факторами.

И все же этим работам присуща определенная «эстетическая герметичность»: для вводимой и исследуемой в них категории нет места в принятой философской наукой иерархии духовной деятельности, в традиционных границах сферы мышления. Показательно, что в логике и гносеологии не только не появилось соответствующих работ, но и сам термин по-прежнему обходится пренебрежительным молчанием. «Гносеологическая недоговоренность» грозит понятию художественного мышления своеобразным философским небытием, а полученные при его изучении данные

<sup>1</sup> См. С.Х. Раппопорт. Искусство и эмоции. М., 1972; Л.И. Новикова. Эстетика и техника: альтернатива или интеграция? М., 1976; А.Л. Андреев. Художественное мышление как эстетическая категория. М., 1981; В.В. Быч-7. М., 1982; Г.Л. Ермаш. Искусство как мышление. М., 1982; В.В. Селиванов. Социальная природа художественного мышления. Л., 1982; Актуальные вопросы методологии современного искусствознания. М., 1982, а также ряд посвященных художественному мышлению диссертаций.

обрекает оставаться на периферии, далекой от магистральных путей современного изучения рационального.

Но в то же время обнаружившееся несовпадение относимых к мышлению характеристик с данными, полученными относительно мышления художественного, создало классическую для развития науки ситуацию: остро и четко проявились парадоксы, принципиально неразрешимые в рамках наличных гносеологических представлений. Выход здесь — в возвращении к истокам, в новом рассмотрении исходных положений. Вопрос о художественном мышлении может быть принципиально решен лишь в масштабе проблемы существования множественности видов мышления вообще.

### **Социальная практика, предметная деятельность и полиморфность мышления**

Методологической основой понимания феномена видового многообразия интеллектуальной деятельности является диалектико-материалистическая теория об определяющей роли социально-исторической практики и человеческой предметной деятельности для всех сфер духовных проявлений. «У индивида, — указывали К.Маркс и Ф.Энгельс, —...жизнь которого охватывает обширный круг разнообразной деятельности и различных видов практического отношения к миру и является, таким образом, многосторонней жизнью — у такого индивида мышление носит такой же характер универсальности, как и всякое другое проявление его жизни»<sup>2</sup>. Как именно трактуется К.Марксом понятие «универсальности», раскрывается им в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Сравнивая «производство» человека и животных, К.Маркс пишет, что в отличие от животного, которое производит односторонне, лишь под властью физической потребности, производит только самого себя, «...человек производит универсально... Животное строит только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты»<sup>3</sup>.

Признание вторичного характера рациональности, влияния на формы, обеспечивающие в духовной сфере практическую деятельность, формы самой этой деятельности требует типологизации мышления в зависимости от его объективации в различных областях, а также в соответствии с историческим совершенствованием социальной практики в целом. Логико-гносеологические, историко-ло-

<sup>2</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 3. С. 253.

<sup>3</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 42. С. 93-94

гические, этнокультурные, искусствоведческие данные действительно подтверждают существование разнообразных систем, структур, форм мышления, их изменение и развитие, предопределяемое эволюцией и целевой направленностью социальной практики как в масштабе исторического генезиса человеческого мышления<sup>4</sup>, так и непосредственно в настоящее время<sup>5</sup>.

Материал для решения вопросов о соотношении рациональности с предметной деятельностью и профессиональной практикой представляет современная психология. Еще в теории интериоризации была зафиксирована возможность становления форм мышления путем перевода внешних, практических действий во внутренний план. И хотя вводимые ею прямые аналогии форм мышления с рефлекторными механизмами не могли объяснить сложных, относительно самостоятельных форм теоретического отражения, сам принцип плодотворно вписался в более широкий критерий профессиональной практики. Психологией профессиональной деятельности (работы В.Е. Кабикина, Т.В. Кудрявцева, В.В. Смирнова, Е.Ф. Ивановой и др.) было обнаружено существование связанных с различными видами труда специфических видов идеальной деятельности, вполне удовлетворяющих предъявляемым к мышлению требованиям, но весьма не схожих между собой по формам отражения и операциям вывода. Среди них: «техническое», «ситу-

<sup>4</sup> См. *Л. Леви-Брюль*. Первобытное мышление. М., 1930; *К. Леви-Стросс*. Из книги «Мифологические. I. Сырое и вареное»// Семиотика и искусствоведение. М., 1972; *И. Куль, Л. Мьяль*. К проблеме тетралеммы// Труды по знаковым системам. III. Ученые записки Тартуского университета. Вып. 198. Тарту, 1967; *В.Я. Пропп*. Морфология сказки. М., 1969; *Б.Ф. Поршнев*. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). М., 1974; *М. Коул, С. Скрибнер*. Культура и мышление. М., 1977; *Н.Л. Мухелишвили*, *В.М. Сергеев*. Контекстная семантика понятий и зарождение логических парадигм// Текст: семантика и структура. М., 1983.

<sup>5</sup> См. *В.П. Кузьмин*. Различные направления разработки системного подхода и их гносеологические основания// Вопросы философии. 1983, № 3; *Е.А. Белая, В.А. Перминов*. Философские и методологические проблемы математики. М., 1981; *Э. де Боно*. Рождение новой идеи: о нестандартном мышлении. М., 1976; *И.С. Ладенко*. Интеллектуальные системы и логика. Новосибирск, 1973; *Г.И. Рузавин*. Философские проблемы оснований математики. М., 1983; Семантика модальных и интенциональных логик. М., 1981; Логико-гносеологические исследования категориальной структуры мышления. К., 1980; Проблемы логики и методологии структуры 1982; *В.Д. Титов*. Формирование логики и методологии науки. Новосибирск, Вестник Ленинградского университета. 1982, № 23; *С. Будаева, Б. Платицин*. К исследованию и построению прагматических логик// Философия в современном мире. Философия и логика. М., 1974.

ационное», «художественное», «символически-структурное», «математическое» и ряд других видов. Оформляющими содержание элементами в них служат, как правило, несловесные формы, структурно-ситуационные отношения и динамика их изменений, коррелирующиеся с формами обеспечиваемой видом мышления деятельности.

Степень связи мыслительных операций с практикой в разных видах деятельности различна: от достаточно отдаленной при предварительном обдумывании путей решения задачи до непосредственного включения в практическое действие, когда рациональное выступает как его органический компонент. Единство Марксовых положений о природе духовно-практической деятельности и о связи мышления с социальной практикой здесь является ключевым.

Все это требует более широкого учета фактора практики при характеристике мышления. Гносеологическая функция мышления не самодовлеюща: она, как и интеллектуальная деятельность в целом, служебна по отношению к практике. Мышление является осознанием действительности для предметно-практической и социальной деятельности, их подготовкой и процессуальным обеспечением в идеальной сфере. Для многих его видов (операционного, ситуационного, конструкторского и т. д.) принципиальным оказывается не столько достижение сущностного знания, сколько в первую очередь духовное обеспечение сложных видов предметно-практической деятельности.

Совершенно очевидно, что значение практики не может не приниматься во внимание при выработке самого определения мышления. Его атрибутика может быть достаточной, лишь отвечая полному объему социальной функции мышления (и гносеологической и практически-преобразующей). Эффективный критерий селекции видов мышления в общей системе рационального также не может обойти специфики практического приложения, требует непосредственного включения параметров конкретных видов деятельности. Тем большей эта необходимость становится в настоящее время, характеризующееся значительной активизацией участия рациональности в разнообразных сферах практики (социальной, производственной, духовной и т. п.).

В философии, психологии, эвристике все чаще фиксируется ситуация выхода рациональности за пределы чистой гносеологичности, что, в свою очередь, предполагает отказ при изучении мышления от привычного логоцентризма и абсолютизации естественного знания. Общетеоретическое обоснование такого направления исследования обеспечивается разработкой проблемы

духовного, практического и духовно-практического освоения мира, при котором познание рассматривается лишь как одна из координат мировоззренческого, культурно-исторического, социального вообще взаимодействия человека с универсумом, а субъектом мышления выступает целостный общественный человек, теоретически и практически оценивающий и осваивающий мир<sup>6</sup>. Этот подход требует рассмотрения рационального как элемента синкретического взаимодействия с чувственными, эмоциональными, личностно-ценностными, общеидеологическими и т. д. и т. п. компонентами сознания и психики в целом.

Введение таких факторов в число определяющих мышление характеристик существенно обогащает полноту его понимания, и естественно, что в нашей философии стали интенсивно использовать их и при описании полиморфности мышления и при его типологизации, систематизации. Мышление разделяют на основе его профессионального применения (инженерно-конструктивное, художественное, педагогическое, экономическое и т. д.); на виды мышления проецируют родовые формы знания (частично совпадающие с ранее названной системой: гуманитарное, математическое, химическое и т. д.); группируют мышление по видам предметно-практической деятельности или в связи со знаковой системой, в которой оно осуществляется (наглядно-действенное, двигательное, образное или визуальное, словесно-понятийное и т. д.); членят в зависимости от психологической структуры (дивергентное, конвергентное), от индивидуально-личностных характеристик (индивидуальные стили мышления) и от временных критериев (стили мышления различных эпох); расслаивают по уровням (теоретическое и эмпирическое, теоретическое и практическое); разграничивают на эмоциональное и рациональное, научное и художественное и т. д.<sup>7</sup>

В создавшейся ситуации все очевиднее и настоятельнее становится потребность в установлении как общих, генерализующих

<sup>6</sup> См. *Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції*. К., 1976; *В.П. Иванов*. Человеческая деятельность — познание — искусство. К., 1977; *Человек и мир человека*. К., 1977; *А.С. Богомолов*. Наука и другие формы рациональности// *Вопросы философии*. 1979, № 4.

<sup>7</sup> См. Дialeктика и актуальные проблемы теории познания. Материалы ко II региональному семинару по теме «Дialeктика и современный стиль мышления». Севастополь, 1982; *Проблемы мышления в современной науке*. М., 1964; *В.С. Роттенберг*. Слово и образ: проблемы контекста// *Вопросы философии*. 1980, № 4; *А.А. Баталов*. К философской характеристике практического мышления// *Вопросы философии*. 1982, № 4.

принципов мышления, так и признаков его видового деления<sup>8</sup>. Для выработки таких критериев, очевидно, необходим синтезирующий подход, объединяющий социальные, психологические, предметно-деятельностные факторы и селекционирующий их как общие признаки для самых различных проявлений рационально-художественного творчества – интеллектуально богатой, разнообразной по средствам отражения, эмоционально насыщенной и тесно связанной с реализацией сферы духовно-практической деятельности, в сопоставлении с данными о других областях мышления создает продуктивную основу для решения этой задачи. В свою очередь, лишь такое решение может обеспечить идеальным сторонам художественного творчества прочный статус интеллектуальной деятельности и место в системе рационального.

### **Художественный образ и формы интеллектуального отражения**

Первым этапом анализа средств мыслительного отражения должно, видимо, явиться выяснение круга относящихся к нему элементов. Исходным здесь может послужить сравнение форм художественного познания с такими традиционными элементами рациональности, как слова-понятия. Искусство – обратное отражение. За исключением литературы формы отражения в нем невербальны. Имея весьма различную природу (наглядно-образную, пространственно-временную, музыкально-звуковую, пластику-двигательную), художественные образы неразрывно связаны с чувственными формами познания. Вопрос, следовательно, заключается в оценке интеллектуальных возможностей таких форм отражения.

Давно доказано, что художественный образ способен не только воспроизводить внешние свойства явления, но и обеспечивать обобщающее, сущностное постижение действительности. Применительно к рассматриваемой нами проблеме важно зафиксиро-

<sup>8</sup> Любой из перечисленных выше признаков определяет собой причины полиморфизма мышления или воплощает его характеристики, и все же ни один из них сам по себе в качестве основания для видового деления мышления недостаточен. Так, виды профессиональной деятельности и виды мышления отнюдь не находятся в однозначной зависимости: с одной стороны, любая профессия требует применения разнообразных видов рациональности, с другой – один и тот же вид мышления успешно обслуживает многие профессии. Сами по себе средства мышления также уровню видового критерия не соответствуют: одни и те же применяются в разных видах мышления, участвуют и во иррациональных областях духовной деятельности. То же можно сказать и о других характеристиках.

вать, что свойство чувственных образов искусства материализовать интеллектуальное содержание относимо и к самим интеллектуальным процессам. Художественный образ обобщает, ибо является результатом специфических процессов обобщения. Их механизмы (собираемость, идеализация, конкретизация и т. д.) широко изучены искусствоведением и эстетикой. В работах последнего десятилетия подробно анализируется логика построения художественных образов. Г.Л. Ермаш квалифицирует их как «вторично-конкретные», семантически сложные образования, предусматривающие формирование художественных идей, реализующие специфическую диалектику представления и смысла. В работах А.Л. Андреева, С.Х. Раппопорта, Л.И. Новиковой и др. художественные представления и художественные образы трактуются как результаты непонятной мыслительной деятельности, включающей художественное абстрагирование и сложное композиционное объединение материала на основе эмоциональных, эстетико-аксиологических, мировоззренческих факторов. Важно подчеркнуть, что интеллектуальный уровень обеспечивают художественные образы любых видов искусств, т. е. формы отражения самой разной модальности.

Обширный материал об активном функционировании несловесных форм интеллектуальной деятельности накоплен и при изучении научного мышления. Современные работы в области эпистемологии и теории знаковых систем свидетельствуют, что визуальный образ не только способен воплощать сущностное и обобщающее содержание, но активно участвует и в самой организации такового. При некотором различии трактовки чувственных знаков исследователи считают наглядный образ (называют ли его знаком-копией, иконическим знаком, символом-знаком, идеальным этапом или образом-стереотипом) полноправным и необходимым элементом интеллектуальных операций<sup>9</sup>. Психологическими исследованиями установлено, что образ может обеспечивать отражателя не только репродуктивного, но и высокопродуктивного характера и внутри образов и в структурах их объединения. Вклад зрительной системы, делает вывод В.П. Зинченко, «не ограничивается репродуктированием реальности. Зрительная система выполняет весьма важные продуктивные функции. И такие понятия, как

<sup>9</sup> См. А.П. Собошук. Конструктивный и образный аспекты мышления // Философская думка. 1979, № 3; А.В. Славиш. Наглядный образ в структуре познания. М., 1971; А.А. Ветров. Семиотика и ее основные проблемы. М., 1968 и др.

«визуальное мышление», «живописное соображение» (Н.В. Гоголь), отнюдь не являются метафорой»<sup>10</sup>. Наряду с образами в системе научного знания широко пользуются и другие невербальные формы отражения: функциональные и структурные модели, схемы, разнообразие системы научной символики и т. д.

Факты множественности знаковых средств научного познания и данные разнородности средств художественного постижения позволяют говорить о неединственности связи сущностного отражения со словом, о возможности объединения содержания этого уровня с самыми разными формами воплощения.

Понимание механизмов реализации многообразия таких содержательно-формальных связей в самой интеллектуальной деятельности зависит от осознания того, что идеальная сторона реально-го знаково-значащего комплекса неоднородна. Выступая по отношению к материальному знаку как его содержание, она, в свою очередь, представляет собой систему знак—значение.

На необходимость такого разделения содержания применительно к слову указывали уже классическое языкознание и литературоведение. В трудах В. Гумбольдта и А.А. Потемби зафиксировано наличие трех составляющих в функционировании слова: членораздельного звука, внутренней формы и значения (содержания)<sup>11</sup>. На более общем, знаковом уровне исследование принципов разделения элементов отражения на внешнее выражение, «абстрактные знаки» и содержание проводится сейчас в семиотике и кибернетике.

Введение промежуточного звена — «идеального знака» — формы, обеспечивающей бытие содержания в сфере сознания, дифференцируя семантические и сигнификативные элементы идеальной деятельности, дает возможность отдельного рассмотрения с точки зрения применения в мышлении каждого из этих компонентов. Вопрос о принадлежности той или иной идеальной формы к мышлению сводится тогда к выяснению уровня и специфики ее содержательности. Что же касается качественности таких форм, то она, очевидно, коррелируется с материальными знаковыми фор-

<sup>10</sup> В.П. Зинченко. Продуктивное восприятие// Вопросы психологии. 1971, № 6. С. 41. См. также: В.П. Зинченко, В.М. Мунипов, В.М. Гордон. Исследование визуального мышления// Вопросы психологии, 1973, № 2; Р. Архейм. Искусство и визуальное восприятие. М., 1974.

<sup>11</sup> См. В. Гумбольдт. О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода. СПб., 1859; А.А. Потемби. Психология поэтического и прозаического мышления // Вопросы теории и психологии творчества. Т. 2, вып. 2. СПб., 1910; его же. Эстетика и поэтика. М., 1976.



мами реальных языков. В условиях такого разделения становится вполне объяснимым, что наряду с такими традиционными парами, как слово и понятие, в мышлении оказываются уместны и такие, как символ и категория, наглядная модель и формы структурной взаимосвязи сущностных характеристик явления, наконец — художественные образы, воплощаемые в формах различной модальности сущностные модели мира.

Факты позволяют не только сделать вывод о неоднозначности связи интеллектуального содержания с модальностью реализующих его духовных форм, «идеальных знаков», о самой широкой полиморфности используемых в мышлении знаковых систем, но выдвинуть и более сильное утверждение о поливалентности соотношения сигнификативно-семантических сторон знаков на любых уровнях познания, о принципиальной неоднозначности связи форм отражения с уровнем воплощаемого им содержания, а значит, о том, что применимость любых форм по отношению к уровням познания универсальна. Аргументами в пользу такого тезиса являются, с одной стороны, рассмотренное выше применение в мышлении самых различных невербальных форм, в том числе присущих и другим уровням отражения, с другой — то, что и сам словесный язык относится не только к мышлению: он участвует и в отражении уровня живого созерцания (осмысленном восприятии и формировании представлений), и в обеспечении памяти, и в регулировании эмоций, и в сфере практического действия.

Однако для выяснения специфики функционирования тех или других знаковых форм на разных уровнях познания такой вывод слишком широк: в качестве критерия он недостаточен. При ограничении фиксации взаимной диффузии отражающих форм мышления и живого созерцания возникает опасность размывания границ не только между средствами разных этапов познания, но и между ними самими. Привычный водораздел: сущность и обобщение в одном случае или прямое отражение единичного — в другом, — недостаточно эффективен. Элементы живого созерцания ведь так же обобщают. Например, формирование образов в процессе нарушения константности при изменении условий восприятия осуществляется от метрического варианта к топологическому, т. е., в этом воспроизводит иерархию форм изоморфизма: осуществляется операция подведения под более общий признак. Изменение цвета в указанных условиях также происходит в направлении сглаживания специфических характеристик, усреднения и тем самым обобщения. Еще менее возможно на основе различения элементов го-

ворить о разграничении видов мышления: факт включения в интеллектуальную деятельность используемых в живом созерцании зрительных образов, слуховых, двигательных элементов свидетельствует не более чем о включении в нее невербальных компонентов.

Для выводов более масштабных — гносеологической квалификации видов мышления — необходима апробация с позиций всех основных характеристик интеллектуальной деятельности: возможности постановки и решения проблем, достижения сущности путем мыслительных операций, в полной мере реализации феномена понимания и творчески-конструктивных возможностей познания и т. д.

### **Специфика художественного постижения и атрибуты мыслительной деятельности**

Материал для выяснения возможных рамок модификаций этих характеристик можно почерпнуть в фактах художественной практики. В частности, выше рассмотренные механизмы чувственного обобщения, включаясь в систему художественного творчества, обретают принципиально новые свойства.

Первичная нивелировка цветовых градаций в процессе модификаций восприятия, насыщаясь идейным и эмоциональным содержанием, приобретает широкие выразительные возможности, превращается в колорит в живописи. Психологические механизмы зрительного обобщения конфигурации образа разворачиваются в художественном творчестве до уровня реализации закона целостности формы произведения искусства. Это уже сложные, опосредованные механизмы. Являясь способом художественного осмысления, они позволяют прийти к сущностному обобщению характеристик действительности, вполне отвечающему мышлению. Формальные, колористические, композиционные системы являются важными компонентами исторических стилей в искусстве, концентрирующих в себе эстетические критерии, стиль мышления и мировоззрение эпох, системы их политических, религиозных, идеологических представлений.

Не менее показательно в этом отношении совершенствование в художественном отражении зародившихся в сфере живого созерцания механизмов отвлечения и абстрагирования. Возможность вычленения части характеристик объекта — операция, реализуемая еще на уровне ощущений и восприятий. Дальнейшее ее развитие в сфере художественного освоения — избирательность видения художника, селекция материала при становлении художественного образа. В сфере представлений единичный объект-раздражитель, как известно, отсутствует. Представление наряду с фиксацией индивидуального соотносимо в сознании с классом однородных ему

объектов. Если уровни обобщенности представлений являются уровнями инвариантов, а становление наиболее общих представлений (скажем, в науке) может сопоставляться с процессом категоризации понятий, то в художественном отражении движение к этому пути приводит к построению образных форм в соответствие по с идеалом, т. е. к созданию духовных моделей, удовлетворяющих самым высоким уровням постижения, максимально емко и полно отражающих идейные предпочтения и духовные ценности классов и эпох. Таким образом, совершенствование механизма образования представлений также приводит при сохранении чувственной природы образов к возникновению интеллектуальных форм познания.

Художественный образ, являясь образом-представлением, в то же время суть сложный, опосредованный продукт культуры. Уместно отметить, что в механизмах формирования таких образов реализуется и феномен понимания — один из важнейших критериев рациональности.

Основываясь на анализе генезиса художественного отражения, можно предположить, что условием преобразования образов живого созерцания в элементы мышления является их увязывание в систему, семантически отвечающую интеллектуальному постижению. Смысл этой закономерности раскрыт в работе В.А. Лекторского<sup>12</sup>.

Средством, обеспечивающим движение форм художественного отражения к сущностному постижению, служит не только и не столько преобразование самих образов, сколько способы их объединения: многообразие композиционных структур, используемых в различных видах искусства. Способы организации материала, выступающие в наличном бытии произведения как синтаксис, в процессе художественного творчества функционируют в качестве логической формы. Анализ специфики художественного познания позволяет говорить об осуществимости построенных на невербальной основе операционных форм мышления.

Этот вывод подтверждается экспериментально-психологическими данными, касающимися и внехудожественной деятельности. На существование интеллектуальных операций с невербально выраженными идеями, образами, ситуационными и динамическими моделями указывают многие исследователи. Работы М.Г. Ярошевского, А.Н. Леонтьева, Л.Н. Клыгина, Н.Н. Нечаева, Н.Н. Подъякова, В.Е. Кабикина, Т.В. Кудрявцева и др. свидетельствуют о том, что основные мыслительные действия (анализ, синтез, сравнение, абстракция, обобщение, конкретизация) и такие методы мышле-

<sup>12</sup> См. В.Л. Лекторский. Субъект, объект, познание. М., 1980.

ния, как индукция, дедукция, аналогия, равно применимы к самым разным элементам духовного отражения, в том числе и образным. С другой стороны, образное представление о ситуации, визуальная ее структура оказываются необходимыми на самых разных уровнях организации материала, включая этап наибольшего обобщения и абстракции.

Совокупность имеющихся фактов дает основание полагать, что какие-либо одни способы организации материала, подобно формам отражения, в принципе не могут быть абсолютно однозначно соотносены с тем или другим видом мыслительной деятельности или элиминированы из мышления вообще. Структуры выводов с объединяемыми ими элементами связаны достаточно свободно.

Немаловажной при интеллектуальной квалификации художественного отражения является проблема отнесения к нему качества выводимости, способности получения выводного знания. Линейность, последовательность, определенную временную протяженность, расчлененность и многокомпонентность вывода обычно относят к мышлению как таковому. Эти характеристики не всегда применимы к формам художественного отражения, например, к организации материала в изобразительном искусстве.

Однако современные данные в области психологии и эвристики свидетельствуют, что перечисленные свойства отнюдь не являются обязательными и для других областей интеллектуального отражения. Большинство из них производны от вербальности, для которой характерна дискретность форм отражения и последовательность их связи. Аналитическая функция мышления действительно преимущественно связана с понятийным и категориальным тяготением слова. И все же весьма значительная по объему и важная по значению область мыслительной деятельности — мышление креативное — в круг этих характеристик не укладывается. Составляющая существенную часть творческого мышления операция синтеза легче проводится средствами обратного отражения, образное же постижение совершается симультанно, обеспечивая одномоментное и цельное восприятие объектов и взаимосвязей. Акт интеллектуальной интуиции также предполагает осуществление часто одномоментного, но чрезвычайно широкого творческого синтеза, не укладывающегося в обозримое число шагов логического вывода. Для него характерна масштабная ассоциативность, нелинейная структурность, а часто и отсутствие компонентной расчлененности.

Таким образом, данные искусствоведения и эстетики, будучи сопоставлены с результатами современных исследований в области лингвистики и семиотики, психологии и эвристики, дают до-

статочно оснований считать необязательной связь мыслительных операций со словесными формами, традиционными логическими структурами и закономерностями, приводят к выводу об интеллектуальных возможностях весьма широкого спектра средств познания.

Обнаруженные свойства не только расширяют диапазон этих средств, но и позволяют достаточно явно очертить его границы, обозначить минимальную сумму характеристик средств интеллектуального постижения. Элементы мышления могут приобретать любую форму (словесную, символическую, структурную, образительную, музыкальную и т. д.). Все они, в том числе и дублирующие формы живого созерцания, способны нести содержание, далеко превосходящее пределы денотативного значения, выходят в сферу общекультурных смыслов, реализуют присущий мышлению феномен понимания. Совокупность таких элементов имеет системный характер. Их взаимосвязь — обязательное условие интеллектуального уровня отражения: лишь посредством нее достигается полный объем содержания. Наконец, такая система средств обеспечивает выход за границы исходных данных, получение нового вывода, т. е. отвечает определенным операционным возможностям. Он может реализоваться как в последовательности дискурсии, так и в механизмах интеллектуальной интуиции, композиционных структурах, обеспечивающих разовое постижение.

Такие характеристики позволяют приравнять оперирование удовлетворяющими их знаковыми системами к функционирующему языкам в интеллектуальной деятельности.

### **Мышление и несловесные языки**

Веским аргументом для утверждения возможности отнесения несловесных знаковых систем к языковым являются данные об их роли в социально-историческом и индивидуально-личностном процессе сущностного постижения мира.

Искусствоведческие материалы показывают, что вид искусства как сфера специфического отражения реальности возникает лишь при выработке самостоятельной, достаточно развитой системы художественной выразительности; историческое совершенствование художественного познания (развитие художественных методов, смена исторических стилей) также неразрывно связано с развитием лабораторий художественных средств. Документы творчества свидетельствуют, что индивидуальный поиск также осуществляется в формах конкретных видов искусств: художник в процессе творчества мыслит их формами, извлекая из действительности специфическое, доступное именно такому оформлению содержа-

ние. Исследования художественного восприятия, в свою очередь, показали, что не только процесс композиции, но и адекватное освоение содержания произведения возможно лишь посредством и в меру усвоения собственно художественных средств.

Осуществление знаковыми системами искусства не только коммуникативной, но и гносеологической функции выводит их на уровень языковых. В качестве языков искусств, видимо, следует квалифицировать исторически сформировавшиеся системы художественных средств в различных его видах, их знаковые элементы, формы взаимосвязи и соответствующую им семантику (музыкальные, живописные, хореографические и т. д. языки).

Ряд исследователей указывают на аналогичное явление — наличие разнообразных несловесных языков — и в других видах мыслительной деятельности. «...Наряду с естественными, так сказать, вербальными языками, образующими нашу общую понятийную систему, наряду с функционирующими в науке языками логики и математики, составляющими ныне целые «библиотеки» стандартных формализмов алгебры, геометрии, теории множеств, топологии, всевозможных логик и т. д., образующих совместно как бы научно-технологические языки правил и процедур точного мышления, наряду со всем этим ныне рождается третий слой языков науки. Назовем их эвристическими языками», — отмечает В.П. Кузьмин. И далее, раскрывая гносеологический смысл этого многообразия, он пишет: «Инженеру, чтобы конкретно строить новую действительность, только «всеобщих ориентаций», может быть, и мало для обеспечения своей деятельности, он должен иметь «под рукой» познавательные инструменты самых различных форм, порядков, масштабов. А главное, он должен иметь возможность, прежде чем строить в действительности, развернуто и детально построить все это идеально... А потому в разработочной фазе его замысла ему прежде всего нужны адекватные средства *мысленного эксперимента* и моделирования, которыми в действительности и становятся прежде всего специфические языки математики и логики, а также средства эвристики»<sup>13</sup>.

Функциональное уравнивание с языками несловесных знаковых систем требует нахождения их места в гносеолого-лингвистической теории, в современных научных представлениях о языке. Как известно, общепринятой и универсальной научной дефиниции понятия языка нет. В предлагаемых лингвистами определениях за ис-

<sup>13</sup> В.П. Кузьмин. Различные направления разработки системного подхода и их гносеологические основания// Вопросы философии. 1983, № 3. С. 25–26.

ходное качество принимаются самые различные его признаки: многосторонность языка, многоступенчатость его как совокупности знаков, коммуникативная функция, произвольность символов, системность и т. д. Причем язык подразумевается во всех этих случаях лишь как словесно-понятийная система. В определениях, даваемых представителями других наук (семиотики, логики, психологии), разброс в выборе определяющих характеристик еще более велик. Многообразие выдвигаемых критериев, их часто взаимоисключающий характер позволяют заключить об их факультативности для общего определения языка.

Всеобщность для всех них сохраняет лишь качество, которое обычно рассматривается как производное от собственных свойств языка: способность лингвистических систем выступать средством мышления. Перенос центра тяжести на эту характеристику, выдвигание именно ее в качестве общего основания атрибутации языков представляется для универсализации и минимализации определения наиболее перспективным.

Гносеологический принцип, конкретно — отношение языка к мышлению, та его черта, которая отмечается К. Марксом в положении «...идеи не существуют оторванно от языка»<sup>14</sup>, для определения языка оказывается не только необходимым, но и достаточным, легко выделяя языковые системы из ряда систем знакового характера по качественно явному и безусловному признаку. Если коммуникативная знаковая система достаточно богата для того, чтобы репрезентировать в сознании объективную реальность в удовлетворительном объеме, и достаточно структурно-пластична, чтобы служить формой для операционного вывода, она может квалифицироваться как язык.

Гносеологический подход, ведущий к расширительной экспликации категории языка, позволяет включить в ряд знаковых систем любые, реально удовлетворяющие его требованию знаковые средства, независимо от их характера и природы.

Рассматривая механизм их функционирования в мышлении, представляется правомерным признать также существование «идеального языка» — параллельной внешне-лингвистической внутренней языковой системы — носителя мысли. Подобно «внутренней речи» в словесном мышлении в ней «идеальные знаки» и значения, как и системы их синтаксического объединения, также имеют характер, отвечающий специфике реального языка воплощения, но в этом случае они имеют несловесный характер. Возникает воз-

<sup>14</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 3. С. 488.

можность говорить о видовой специфике языков мышления.

Предложенная концепция позволяет выявить, как именно реализуется в самих механизмах отражения принципиальный тезис К.Маркса о языке как средстве мышления, показывая, что формула «язык есть непосредственная действительность мысли» означает, что действительность мышления выступает в языке не только как материальная реальность, но и как действительность его идеального бытия. Уточняется и сфера методологической приложимости названного положения: обнаруживается его подлинно универсальный характер, распространяющийся на языки самой различной природы, допускающий максимально широкое многообразие форм выражения интеллектуального содержания<sup>15</sup>.

Логико-лингвистические элементы интеллектуального отражения, их развитие и разветвление их систем не самодовлеющи. Все это детерминируется их общим объектом (сферой отражаемой действительности) и общей целью (социальной практикой). «Ни мысли, ни язык не образуют сами по себе особого царства... Они только проявления действительной жизни»<sup>16</sup>.

Положение вещей делает целесообразным введение в число условий интеллектуального видообразования лингвистического фактора в его самых широких модальных пределах. Он может послужить уточняющим дополнением базового критерия практики при видовой атрибуции мышления. Степень развитости используемых в мышлении средств до уровня языковой системы оказывается достаточным признаком не только для конкретизации вида интеллектуальной деятельности, но и вообще для распознавания ее как таковой в многообразии проявлений духовной и практической активности человека. Мышление в своих зрелых формах способно выполнять сложные опережающие функции только посредством развитой и разветвленной системы операционных средств — идеального языка. В частности, именно наличием такой системы, связанной с широкой областью знания, «оперативное мышление» (мышление оператора сложных систем) отличается от «ручного мышления» животных или практически-действенного мышления человека на этапах онто- и филогенеза, хотя, являясь частью духов

<sup>15</sup> Как известно, факты о существовании несловесных форм мышления, вызывая сомнения в абсолютности положения о неразрывности связи мышления и языка, служат базой идеалистических спекуляций буржуазной психологии. Введением предлагаемой экспликации научные данные об использовании в мышлении идеальных знаков любого порядка находят свое естественное место в системе диалектико-материалистической гносеологии.

<sup>16</sup> К Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 3. С. 449.



но-практической деятельности и будучи неразрывно связанным с реализацией, оно внешне очень сходно с ними.

### **Единство и видовая иерархия интеллектуальной деятельности. Художественное мышление**

Сказанное ранее может послужить основанием для уточнения атрибуции мышления, обозначения системы необходимых и достаточных для него характеристик. Мышление правомерно определить как обеспечивающую сущностное отражение и сложные виды деятельности систему идеальных операций в языках любой природы. Такая квалификация обеспечивает переход от сведения рациональности к специфике частных ее проявлений, к ее пониманию как идеальной деятельности, осуществляемой в виде операций посредством различных, достаточно сложных и целостных систем отражательных средств, предусматривающих наличие специфических знаковых форм, синтаксических структур и собственного семантического поля.

Это расширение критерия ведет к заключению о существовании различных видов мышления. Модификации названных в определении характеристик, как представляется, корректны и для вычленения таковых в общей системе интеллектуальной деятельности.

Тем самым возможно говорить и о видах мышления художественного – областях сложной духовной деятельности, по глубине и сущности отражения, креативным возможностям и социальным функциям, вполне отвечающим уровню деятельности интеллектуальной.

Диалектико-материалистический тезис о единстве языка и мышления приводит к квалификации видов художественного мышления как мышления в идеальном языке, дублирующем реальный язык различных видов искусств. Будучи коррелятивными воплощающим их языковым средствам, виды художественного мышления отвечают видовой специфике искусств. Совокупность видов художественного творчества в системе искусств предполагает, таким образом, наличие совокупности соответствующих им видов мыслительной деятельности или их разновидностей (живописного, архитектурного, музыкального и т. д.).

Доминантным для художественного мышления фактором является духовно-практический характер художественной деятельности вообще определяющая. Но если в других формах общественного сознания она проявляется как тенденция и реализуется как опосредованное влияние, то в искусстве эта закономерность приобретает свое наличное бытие в непосредственной форме, реали-

зуюсь в единстве способов интеллектуальной и предметной деятельности.

Художественное отражение выступает в познании как сложный интеллектуально-эмоциональный феномен, сохраняющий в своих формах специфику чувственного этапа познания и, в свою очередь, тесно связанный с механизмами воплощения и со средствами материализации. Специфичным для большинства его видов является соответствие форм существования объекта отражения, форм его духовного воспроизведения (идеальных знаков) и форм реализации этих последних — систем художественных средств каждого вида искусства: отражение жизни в формах самой жизни.

Виды художественного мышления выступают как специфические области идеальной деятельности, неотделимые от форм своей практической реализации, однотипные по модальности исходным и производящим формам, стороны духовно-практической деятельности, обеспечивающие сущностное постижение действительности, ее оценку и эстетическое освоение. Являясь познанием мира, его оценкой и его творением, художественная деятельность объединяет предмет отражения, духовное творчество, формы его воплощения в произведении и участие искусства в общественно-исторической практике в неразрывное целое.

Исходя из предлагаемых критериев интеллектуальной деятельности, система видов мышления представляется следующим образом. Строясь по максимально общим методам и соответствуя некоторым универсальным психологическим механизмам, умственным действиям (обобщение, конкретизация, анализ, синтез и некоторые др.), мышление на всех дальнейших этапах конкретизации, в своем наличном бытии, членится уже по отдельным видам, характеристики которых ни в знаковой, ни в синтаксической формах, ни в виде принципов организации, ни в семантике не могут рассматриваться как атрибут мышления вообще, но как частная проекция этих общих форм и закономерностей.

Так, художественное обобщение путем образного синтеза через категорию целостности, соответствуя по уровню образованию понятий путем подведения под общий признак, все же воплощает в себе другие логические операции и принципы, другие формы организации материала. Логика музыкального мышления вряд ли может быть перенесена на научное исследование в экономике или юриспруденции, но и структуры вывода классической вербальной или математической логики едва ли могут оказаться применимы к

движению музыкальной мысли, в организации материала при создании симфонии, сочинении сонаты или фуги. Равно как и умственная работа конструктора-проектанта не может быть сведена к операциям вывода в словесно-понятийной системе. А между тем и работа архитектора, и творчество музыканта, и инженера-конструктора, несомненно, находятся на уровне мышления.

Таким образом, мысль Маркса об универсальности человеческой практики, производства, духовной деятельности в полной мере относима и к сфере деятельности интеллектуальной. Универсальность мышления не в общеприменимости каких-либо, даже наиболее развитых, отлитых в формулы классической логики теоретических форм, но в обусловливаемом потребностями социально-исторической практики многообразии его видов. В этом смысле теоретическое и практическое мышление не разнятся между собой: они равно производны от практики, в равной мере подвержены развитию и изменениям.

Многообразие характеристик мышления порождает разные принципы группировки, учитывающие своеобразие конкретных проявлений интеллектуальной деятельности. В нашей философской литературе используется весьма широкая номенклатура категорий, фиксирующих ее модификации: «стиль», «образ», «метод», «уровень» мышления и т. д. Пересекаясь с видовой систематизацией, дополняя ее, они обеспечивают многостороннее описание полиморфизма мышления во всем многообразии его сторон и проявлений.

\* \* \*

Обогащение социальной практики общества развитого социализма, ее дальнейшее совершенствование выдвигает новые, более значительные задачи в отношении раскрытия возможностей субъекта социальной деятельности и обеспечения максимума его активности. В художественной деятельности учет специфики художественного мышления ориентирует на оптимальное использование всех выработанных искусством средств сущностного постижения и эстетического освоения действительности. Предостерегая от «облегченного», иллюстративного подхода к решению задач художественного отражения, он ведет к активизации участия искусства в социальной практике, в деле коммунистического строительства.

## МІФІЧНІ УЯВЛЕННЯ СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКИХ ПЛЕМЕН (V—IX СТ.)\*

В.І. ШИНКАРУК, М.В. ПОПОВИЧ

Слов'яни у мовно-культурному відношенні — потомки індоєвропейських племен, що II тис. до н. е. розселились на території Східної Європи. Зокрема, чітко простежуються спільні елементи в світоглядно-міфологічних уявленнях стародавніх слов'ян та інших народів індоєвропейської мовної групи, в тому числі таких віддалених, як індійці, іранці, хети, греки. Поки що лишаються значно гіпотетичними атрибуції археологічних культур глибокої давнини як праслов'янських чи давньослов'янських. Можна гадати, що слов'яни належать до порівняно молодих етнічних груп і виділились із середньоєвропейської мовно-культурної спільноти тоді, коли деякі індоєвропейські народи (греки, вірмени, фракійці, іранці та ін.) мали вже довгу історію.

Археологія датує безсумнівно слов'янські пам'ятники матеріальної культури, знайдені в Європі, приблизно тим часом, до якого належать найраніші письмові джерела про слов'ян — другою половиною I тис. н. е. На цей час слов'яни розселились уже на великій території. Визначення первісної території формування слов'ян пов'язане з досить великими труднощами, але це має істотне значення для встановлення часу і шляхів культурного відособлення східних слов'ян. Принаймні можна твердити, що слов'янські культури V—VI ст. на величезній території виявляють значну однорідність<sup>1</sup>. На думку лінгвістів, «західнослов'янські, східнослов'янські та південнослов'янські групи *вторинно* (курсив наш.— Авт.) консолідувались із компонентів найрізноманітнішого мовного походження»<sup>2</sup>. Останнім часом дані археології дають змогу належно оцінити й повідомлення історика VI ст. Йордана про поділ слов'ян на три великі групи — венедів, власне слов'ян («склавенів») і антів. Венеди найбільш імовірно ототожнюються з групою слов'янських етносів, що залишили кераміку фельдбергського, суківського та торнівського типів на північному сході НДР та північному заході ПНР; ці культури склалися порівняно пізно, в VII—VIII ст. Історія антського угруповання слов'ян пов'язана з асиміляцією слов'янами місцевого населення південно-східної частини українського

\* Опубліковано в кн.: Історія філософії на Україні. У 3-х т. Т. I. К., 1987. С. 23-54.

<sup>1</sup> Русанова І.П. Славянские древности. М., 1976.

<sup>2</sup> Трубаков О.Н. Ранние славянские этнотипы — свидетельства миграции славян // Вопр. языкознания. 1974, №6. С. 66.

Правобережжя Дніпра, найімовірніше, іраномовного<sup>3</sup>. Хоч ця проблема досі недостатньо вивчена, безсумнівно, що вивести поділ слов'ян на західних, східних і південних із групування Йордана неможливо.

Джерелом розчленування слов'янства на східну, західну та південну групи стала відмінність соціально-економічних та етнокультурних умов, у яких опинилися слов'янські групи різного етнічного характеру в результаті розселення. Особливістю східних слов'ян з цього погляду було те, що розвиток тут відбувався з меншим числом запозичень, на власній основі, хоч на початку і більш уповільнено. Східна Славія стала немовби заповідником давньослов'янських рис.

Етнічні одиниці східних слов'ян, так звані «літописні племена» — поляни, сівера, древліани, волиняни, дуліби, уличі, тіверці, білі хорвати, дреговичі, радимичі, в'ятичі, кривичі смоленські та полоцькі, словени — насправді були надплеменними об'єднаннями; як свідчать археологічні дані, реально існували відмінності в племінних культурах та віруваннях навіть усередині «літописних племен»<sup>4</sup>. Утворення Київської держави знаменувало початок епохи бурхливого економічного та культурного розвитку і консолідації східнослов'янських етносів у давньоруську народність. З розвитком міст, посиленням міграції уніфікувались і культура, і вірування ще до прийняття християнства, хоча, звичайно, й на той час регіональна культурна різноманітність була значною.

Дані історії культури свідчать про спільність ідеології східного слов'янства на найраніших етапах його історії. Мішніла й спільнослов'янська етнічна самосвідомість. Не випадково літописець говорив, що у всіх слов'янських землях — одна мова слов'янська, «а слов'яньский язык и руский одно есть»<sup>5</sup>. Те, що при різних варіаціях звучання і в латинських, і в грецьких, і в арабських джерелах VI—X ст. слов'ян називають саме цим етнонімом, свідчить про спільність їхньої етнічної самосвідомості. Про це говорить і спільність імен із закінченням «-мир», «-слав» у всіх слов'янських регіонах, і спільність культури<sup>6</sup>.

Сказане визначає і труднощі, і перспективи дослідження світогляду стародавніх слов'ян. Народна пам'ять не зберегла в цілому

<sup>3</sup> Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979.

<sup>4</sup> Докладніше про це див.: Алексеева Т. П. Этногенез восточных славян. М., 1973.

<sup>5</sup> ПСРЛ. Т. 1. С. 22.

<sup>6</sup> Литаурин Г. Г. Этническое самосознание южных славян в VII-X вв. // VIII Международный конгресс славистов. М., 1978.

вигляді ні давньослов'янської міфології, ні давніх вірувань. Якщо старондійські пам'ятники збереглися в усній традиції від XVII ст. до н. е.— часів, що відповідають розселенню, імовірно, індоєвропейських племен культури шнурової кераміки на території Східної Європи, то в епосі східних слов'ян стародавні теми витіснені або переосмислені під впливом пізніших подій — передусім боротьби проти золотоординського ярма, а на Україні їх затіняють ще сильніші пізніші мотиви боротьби проти турків, татар, проти національного та соціального гноблення польських феодалів. Неабияку роль у перериві традицій відіграла християнська церква, тривала боротьба якої проти залишків «язичества» звела майже нанівець прадавні перекази. Однак зібраний дослідниками XIX—XX ст. величезний фактичний матеріал дає змогу реконструювати основу давньослов'янської міфології та дохристиянських вірувань. При цьому треба враховувати, з одного боку, різноманітність варіантів міфології та племінних вірувань і культів, що позначилось і на термінології, і на традиціях; з іншого боку — тісну спорідненість давньослов'янської міфології з міфологією далеких предків усіх індоєвропейських народів, основні риси якої сучасна наука відновлює з високим ступенем імовірності.

Історико-культурні реконструкції дають можливість висувати обґрунтовані припущення щодо суспільної організації давньослов'янських народів. Напередодні ранньо-класової державності в усіх народів величезну роль відіграла система соціально-вікової та статевий стратифікації, так звана система «вікових класів». При досягненні певного віку юнаки та дівчата проходили ініціацію — «друге народження»: складну сукупність ритуалів, що означали перехід молоді у повноправні члени суспільства. Сліди ініціаційних обрядів вбачають у деяких реліктах зимових свят. Після прийняття християнства обряди ініціації були витіснені обрядом хрещення, відповідно перенесеним на перші місяці життя.

Після ініціації юнаки звичайно попадали до класу воїнів. Якою мірою участь у военній діяльності охоплювала всіх юнаків, залишається невиясненим. У кочових іраномовних народів існувала система, при якій лише окрема етнічна група становила спільність професійних воїнів («царські скіфи» у скіфів), решта входила до «трудового» кола і лише в разі потреби виставляла воїнів на допомогу. Ще в глибшу давнину індоєвропейської спільності йде традиція виділення воїнів-професіоналів, традиція спеціальних загонів з культом вовка, що відзначались особливою войовничістю (можна навіть припустити, що сліди цих загонів залишилися в уявленнях про людину-вовка — «вовкулака»). Принаймні для середи-

ни I тис. н. е., часів масового розселення слов'ян на нових територіях, характерна загальна участь у бойових діях усіх чоловіків, здатних носити зброю, про що свідчать візантійські джерела. Глибоко традиційним для індоєвропейських народів був і інститут воєнних вождів. Відповідне слов'янське слово «князь» — східногерманського (готського) походження, але за даними лінгвістики kuningaz були у індоєвропейців за декілька тисячоліть до н. е.

Для історії культури ще істотніше знати, чи була у слов'ян соціальна група жерців? Як відомо, в першій половині I тис. н. е. у германських народів, що перебували на приблизно однаковій із слов'янами стадії соціального розвитку, жерців-професіоналів не було — відправа культури була обов'язком військових вождів, а співцем міг бути кожен воїн. Однак це не означає, що соціальна група жерців ще не склалася, — вона могла бути асимільована військовими вождями. Адже й у давніх індоєвропейських народів існувала окрема соціальна група жерців і організація суспільства означала виділення жрецького, військового та «мирного» (скотарсько-землеробського) кіл в суспільстві. Немає сумніву, що окрема соціальна верства жерців (волхви) у слов'ян була. За свідченнями арабських джерел волхви були подекуди впливовішими від князів.

Поряд з віковими статевими соціальними стратами, групами воїнів (імовірно, віковими) та волхвів у слов'янському суспільстві були раби. Візантійські автори, для яких раб був «худобою, що розмовляє», із здивуванням говорили про порівняну свободу рабів у слов'янських сім'ях, часті відпуски їх на волю тощо. Значна поширеність різних форм самозакладу в Київській Русі свідчить про те, що рабовласницькі стосунки були на Русі слабо виражені (для розвинутого рабовласництва, як, напр., в античних Греції і Римі, самозаклад неможливий, рабом може бути лише «чужий»). Рабство мало патріархальний характер, статус рабів був близький до статусу дітей у сім'ї, про що, можливо, свідчить спільність найменування раба і дитини («отрок» — той, хто не говорить). З достатньою ймовірністю про це говорити не можна, адже писемні згадки про суспільство слов'ян були виявлені у творах авторів, які походять із країн, де рабство було класичним і настільки узвичаєним, що без нього суспільне життя не уявлялося, тому така структура суспільства — свідомо чи мимохіть — накладалася на інші народи.

Перші державні утворення ранньокласового характеру виникли у східних слов'ян задовго до давньоруської держави і незалежно від її зі Швеції, здебільшого із земель навколо нинішнього Стокгольму та о. Готланд, становили фактично найману військову силу по-

ряд з воїнами-аланами (нащадками іраномовних сарматів, споріднених із сучасними осетинами).

У VIII—X ст. н. е. соціальний розвиток слов'янського суспільства, його класова диференціація приводять до виникнення державних об'єднань на всій території Славії, в тому числі у східних слов'ян.

### 1. Світогляд і духовна культура східних слов'ян в історичному генезисі

Вивчення генезису духовної культури і її історичних типів висуває насамперед проблему вираження в культурі певного світогляду і навпаки — вираження у формах світогляду певного типу культури. Світогляд і духовна культура здаються нероздільними. Наприклад, в більшості праць з історії первісного суспільства духовна культура цього суспільства зводиться до міфології і різноманітних форм первісної релігійності (магії, тотемізму, фетишизму та ін.). Відтак здрибнюється не тільки духовна культура, а й світогляд, який тут зводиться до символічної, знакової форми свого вираження. Насправді світогляд і духовна культура перебувають у відношенні *діалектичної тотожності*, здатної розростатися у протилежність: то світогляд може протистояти культурі як марновірство, то сама культура може протистояти світогляду як сукупність бездушних, мертвих форм. Однак, перш ніж розглянути це питання в площині історичного генезису, зупинимось на самих поняттях «світогляд» і «культура».

Термін «культура» полісемантичний. Він є категорією багатьох наук: біології, геології, археології, історії, етнографії тощо. У філософію він вперше введений римським філософом, відомим оратором Цицероном. У той час це слово вживалось у значенні обробітку землі, тобто агрокультури. Цицерон застосовував його до визначення виховання розуму. Обробка, «культура розуму» і є філософія. Починаючи від Нового часу, поняття «культура» вживається у філософії в широкому значенні: як все, що є творчістю людини на відміну від того, що існує до і незалежно від людини, тобто від «натури».

Марксистське розуміння культури сягає своїми теоретичними коренями класичної німецької філософії. Вже видатний німецький просвітник XVIII ст. І. Гердер пов'язував розвиток культури з історичним прогресом людства. До культури він зараховував мову, мистецтво, релігію, науку, ремесла, сімейні відносини, державне управління та ін. Вважаючи культуру найважливішим чинником розвитку людини, І. Гердер виникнення самої культури називає



другим народженням людини, в зв'язку з чим пише: «При бажанні ми можемо дати цьому другому народженню людини, що проходить крізь усе її життя, назву, пов'язану або з обробкою землі — «культура», або з образом світла — «просвітництво». Цей ланцюг культури і просвітництва з краю в край охоплює всю землю»<sup>7</sup>.

Ідеї Гердера про соціальне (друге) народження людини в культурі і через культуру були глибоко обґрунтовані і розвинені на ідеалістичній основі у філософії Гегеля. В своїй «Феноменології духу» Гегель усі форми людської діяльності, включаючи мислення, працю, моральність, право, державу, релігію, науку розглядає як формоутворення людського духу, тобто як те, що формує і розвиває його, забезпечує перехід до вищого шабля. Однак ідеалізм і буржуазне світосприйняття не дали змогу Гегелю зрозуміти, що основою всіх формоутворень людського духу є матеріальна дійсність, суспільне виробництво, праця, розвиток яких забезпечує, зрештою, прогрес людства.

У марксистському розумінні культура — це система тих форм і засобів людської життєдіяльності і спілкування, які на певному історичному етапі забезпечують виникнення, існування і розвиток людини. Матеріальна культура — це умовно, в абстракції, виділена сукупність форм і засобів матеріальної (переважно виробничої) життєдіяльності, а духовну культуру утворюють форми і засоби духовної життєдіяльності, звичайно, в єдності і зумовленості матеріальною життєдіяльністю. Елементами культури можна вважати і кам'яне рубило, і піраміду, і клинопис, і той або інший міф, але взяті саме в функції засобів становлення і розвитку людини.

У філософській літературі під світоглядом розуміють узагальнену систему «поглядів людини на світ загалом, на місце окремих явищ у світі і на своє власне місце в ньому, розуміння і емоціональна оцінка людиною сенсу своєї діяльності й долі людства, сукупність наукових, філософських, політичних, правових, моральних, релігійних, естетичних переконань і ідеалів людей»<sup>8</sup>.

З таким визначенням в принципі можна погодитися. Однак його слід істотно конкретизувати саме в плані вираження в ньому соціальних функцій світогляду. З цього боку в дослідженнях Інституту філософії АН УРСР запропоновані такі визначення: світогляд є насамперед формою суспільної самосвідомості, через яку суб'єкт світогляду (індивід, клас, суспільство) усвідомлює свою сутність, місце у світі, спосіб властиво людського буття. Водночас світогляд

<sup>7</sup> Гердер И. Идея к философии истории человечества// Избр. соч. М.; Л., 1959. С. 244.

<sup>8</sup> Спиркин А. Мироззрение// Филос. энциклопедия. М., 1964. Т. 3. С. 454.

за своєю суттю є способом духовно-практичного освоєння світу, в якому світові наявного буття, чужому, ще не освоєному людиною, протиставляється світ реалізації її людських матеріальних і духовних потреб, ідеалів, надій і сподівань<sup>9</sup>. Це впливає з цілепокладаючого характеру людської діяльності, коли, перше ніж перетворити світ матеріально-предметно, людина перетворює його ідеально, у своїй свідомості, світогляді.

Для розуміння внутрішньої єдності і навіть тотожності процесів становлення світогляду і духовної культури вже в антропосоціогенезі фундаментальне значення має розгляд світогляду як атрибуту свідомості. Свідомість за своєю суттю і є світогляд. Наведемо визначення свідомості, запропоновані в працях видатних психологів. У відомій праці «Буття і свідомість» С.Л. Рубинштейн пише: «...свідомість реально виступає насамперед як процес усвідомлення людиною навколишнього світу і самої себе»<sup>10</sup>. Аналогічне визначення свідомості дає і О.М. Леонтьєв: «Свідомість у своїй безпосередності,— пише він,— є картина світу, що відкривається суб'єктові, в яку включений він сам, його дії і стан»<sup>11</sup>.

За такого розуміння свідомість є функціонуючим світоглядом. А це означає, що процес виникнення свідомості має розглядатись як процес становлення світогляду і навпаки — процес становлення світогляду як процес виникнення свідомості і, отже, духовного життя загалом.

Звичайно, свідомість не зводиться до світогляду. Історично виникнувши і збагатившись у процесі суспільної практики, вона «супроводжує», суб'єктивно організовує майже всі прояви людського життя, образно кажучи, всі «рухи нашої душі». І все ж стрижнем свідомості людини, який задає їй горизонт і спосіб бачення світу та самої себе, є світогляд.

Історично першою відомою формою суспільної свідомості була родова свідомість людини епохи формування кровнородових і родоплемінних відносин. Усвідомлення індивідом своєї нерозривної, «кровної» єдності з родом і самосвідомість роду як цілісного суб'єкта родоплемінних відносин і суспільної виробничої діяльності були дуже важливими чинниками закріплення, функціонування і розвитку родових відносин.

Родова самостійність виражалась в уявленні про єдине «кровне»

<sup>9</sup> Шинкарук В.И. Введение. Философия и мировоззрение// Человек и мир человека/ В.И. Шинкарук, В.П. Иванов, И.Н. Молчанов и др. К., 1977. С. 7-26.

<sup>10</sup> Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 275.

<sup>11</sup> Леонтьев А.Н. Деятельность, сознание, личность. М., 1977. С.125.

походження всього роду від якогось предка. Однією з форм предметності цієї свідомості, способом її вираження (звичайно, в знакової, символічній формі) був тотемізм. Він матеріально, предметно уособлював єдність роду і водночас його відмінність від інших родів. Це, власне, і вело до ілюзії, що не рід створив тотем, а тотем створив рід. Дану ілюзію поділяла не тільки первісна людина — в неї впадало багато дослідників первісної культури, які вбачали джерело тотемізму в релігійності первісної свідомості. Йдеться, зокрема, про те, що в культурологічній літературі з історії первісних суспільств віддавна, ще від християнських місіонерів, склалась традиція описувати первісні культури в термінах релігії, зводити всі основні їхні форми до різноманітних проявів релігійності — магії, культу предків, фетишизму, тотемізму, анімізму та ін. Усі такі й подібні вияви первісної релігійності, безперечно, виникли історично. Однак не вони визначали зміст духовного життя і духовної культури первісної людини. Вони були тільки зовнішньою формою реалізації предметного, культово-обрядового втілення глибших духовних процесів.

Людські почуття формувались як суспільні почуття, у них суспільно долався зоологічний індивідуалізм і закладався фундамент суто людської прихильності до роду, батьків, родичів, друзів, подружньої любові, а зрештою, й любові до свого народу та батьківщини. У цих прихильностях відбувалось і становлення морального та естетичних почуттів, здатності насолоджуватись вчиненням добром, виконанням обов'язком, захоплюватись звершенням іншими, схилятися перед подвигом тощо.

За своєю природою почуття можуть сприймати об'єкт тільки в його одиничності. В зв'язку з цим загальний, суспільний об'єкт, як, наприклад, рід, народ, батьківщина, вони з необхідністю індивідуалізують, персоніфікують, уособлюють. І тільки в такій уособленій, ідеалізованій формі цей об'єкт стає предметом чуттєвої прихильності, а згодом і любові. Це стосується не лише патріотичних, а й усіх людських почуттів, які К. Маркс саме тому і назвав духовними почуттями.

Давньослов'янський культ роду і прадавній культ родильниць — прародительок, безсумнівно, відображав становлення духовних почуттів, суспільних людських прихильностей — найважливішого компонента духовної культури наших далеких предків, як і нас сучасного розгляду можна відшукати ті «механізми» в матеріальному і духовному житті первісного суспільства, зовнішнім вираженням і предметною формою яких виступали магія, міфологія, різноманітні культові обряди і святкування, їхня основа зовсім

не релігійна, самі вони тільки історично, впродовж тисячоліть, набули релігійного змісту. Варто враховувати й те, що почали їх вивчати за умов панування розвинутих релігій; представники останніх, як правило, описували їх у релігійних термінах, привносячи й власну релігійну свідомість.

Магію слід би розглядати як окремих компонент первісних форм реалізації нагромадженого тисячоліттями виробничого досвіду, в якому доцільна діяльність включає в себе бачення і переживання уявного як дійсного. Пізніше цей компонент віддиференціювався і набув релігійного змісту.

Винятково важливим для виділення людини з природи було вироблення того, що тепер називається первинною соціалізацією підростаючого покоління, тобто форми і способи освоєння нащадками суспільних відносин і суспільної життєдіяльності. Важливу роль тут відіграють дитячі ігри, казки, дитяча колективність, навчання, передавання досвіду тощо. У літературі, присвяченій первісному суспільству, цей аспект духовної культури досліджений не зовсім достатньо. В усіх речах невірничого призначення чомусь вбачають культовий смисл, а не гру, в зображенні дійств — лише магію, а не навчання та ін.

Далеко не тотожна релігії і така винятково важлива форма духовної культури первісного суспільства, як міфологія. У фундаментальних дослідженнях О.Ф. Лосева та інших радянських учених ґрунтовно доведена відмінність міфології від релігії. Міф, зазначається у «Філософській енциклопедії», — це не «релігійний символ, тому що релігія є віра в надчуттєвий світ і життя, згідно з цією вірою, включаючи певного роду мораль, побут, магію, обряди і таїнства, культ взагалі. Міф же нічого надчуттєвого в собі не має, не вимагає ніякої віри. Віра передбачав якусь протилежність того, хто вірить, і того, в що вірять. Міфічна ж свідомість розвивається ще до цього протиставлення і тому в ній — і не віра і не знання, а своя власна свідомість. З погляду первісної людини, яка ще не дійшла до розмежування віри і знання, всякий міфічний об'єкт настільки вірогідний і очевидний, що тут має йтися не про віру, а про повне ототожнення людини з навколишнім середовищем, тоблять собою принципово різні явища, які не тільки часто розвиваються цілком самостійно, а й навіть ворогують між собою... Міф — це узагальнене відображення дійсності у вигляді чуттєвих уявлень, або, точніше, у вигляді тих чи інших одухотворених істот»<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Лосев А. Міфологія // Філософ. енциклопедія. Т. 3. С. 458.

Нема сумніву, в міфології наявний релігійний елемент, але він там не визначальний — таким же чином міфологія увібрала і народжений пізнавальний досвід, і сформовані моральні уявлення родового суспільства, і художньо-естетичне світосприйняття людства на зорі його історії. Але головне в міфології, що, власне, робить її особливим типом світогляду, — це своєрідна світоперетворююча функція. Міфологія — історично перший спосіб духовно-практичного освоєння, «олюднення» світу. Міфологія, з огляду на ті функції, на основі яких вона стала передумовою і матеріалом мистецтва, є, згідно з відомою характеристикою К. Маркса, «природа і самі суспільні форми, вже перероблені несвідомо-художнім способом народною фантазією». «Всяка міфологія переборює, підкоряє і формує сили природи в уяві і за допомогою уяви»<sup>13</sup>. Саме тому, зазначають дослідники, «корінь міфотворчості — це мрія і надія на підкорення сил природи і явищ життя людською волею»<sup>14</sup>. Способом реалізації цієї «мрії і надії» в міфології є олюднення сил природи в двох значеннях: по-перше, з погляду їх персоніфікації за зразком і подобою суб'єкта родового ладу і, по-друге, з погляду реалізації в міфологічних образах інтересів і потреб суспільної людини.

Міфологія відігравала винятково важливу соціальну роль. «Будучи протягом багатьох тисячоліть формою усвідомлення буття і природи, — пише О.Ф. Лосєв, — міфологія розглядається сучасною наукою не як нісенітниця і пусте марновірство, а як давня і піднесена мрія людини про оволодіння природою, незважаючи на весь свій зв'язок з примітивною цивілізацією первісної епохи»<sup>15</sup>. О.М. Горький теж стверджував, що, «ідеалізуючи здатності людей і немовби передчуваючи їхній могутній розвиток, міфотворчість у своїх основах була реалістичною»<sup>16</sup>.

Міфологія виконувала прогресивну функцію як найперша форма духовної культури протягом кількох тисяч років, принаймні від епохи виникнення родового ладу і до його розпаду й становлення класового суспільства. У ті далекі часи в умовах низького рівня розвитку кожне нове покоління мало що додавало до матеріального і духовного досвіду попередніх поколінь. Саме тому й усталювалась думка, що істина належить предкам, що тільки минуле дає зразки для сучасного. Часове сприйняття світу тут спрямоване лиш

<sup>13</sup> Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 12. С. 693.

<sup>14</sup> Кессиди Ф.Х. От мира к логосу. М., 1972. С. 51.

<sup>15</sup> Лосєв А. Цит. праця. С. 459.

<sup>16</sup> Горький М. Советская литература// Собр. соч.: В 30 т. М., 1953. Т. 27. С. 301.

у минуле, а зміни життя в ньому уявляються тільки циклічними. Навіть стародавні греки, які жили вже в класовому суспільстві, ґрунтували свої художні і філософські погляди на міфології, у часовому баченні світу не пішли далі ідеї його закономірного становлення. Зразки досконалішого майбутнього шукалися лиш у минулому.

Глибокі, докорінні зрушення у сфері духовної культури людства, формування нових типів світосприйняття пов'язані з боротьбою пригноблених трудящих мас і народів за своє соціальне і національне визволення. В Європі і на Близькому Сході — це період кризи рабовласницького суспільства в давньоримській імперії і масових повстань рабів та пригноблених народів. Саме в цей період і на цій основі в суспільній свідомості починають формуватись принципово нові світоглядні ідеї: рівності всіх людей, незалежно від етнічного походження і соціального стану; свободи як духовної, моральної якості людини, що підносить її над усіма тваринами; історичного майбутнього, яке принесе позбавлення від соціального зла, страждань, бід і забезпечить вічне блаженство, і, на решті, наближення і залучення себе до цього майбутнього через неприйняття зла і боротьбу з ним, спираючись при цьому насамперед на об'єднання з однодумцями і підпорядкування себе відповідному способу життя.

Такі ідеї виникли на реальному ґрунті боротьби трудящих мас і пригноблених народів проти рабства і поневолювачів. Однак, як відомо, за тих історичних умов ця боротьба ще була приречена на неминучі поразки. Позірне безсилля трудящих мас змінило існуючий світ, поліпшити своє становище власними силами і призвело, показав К. Маркс, до виникнення релігійної ідеї месії, визволення від соціального зла і всіх нещасть через божественну волю.

На цьому соціальному ґрунті і через цю релігійну основу відбувалась реакційна трансформація визвольних ідей в есхатологічну форму християнської релігії. Будучи пристосованою до інтересів пануючих класів, ця релігія, як і всі інші, стала для трудящих, за висловом К. Маркса, своєрідним духовним опіумом, «духом бездушних порядків», «серцем безсердечного світу».

До запровадження на Русі християнство вже пройшло чималу історію, увібрало і трансформувало в теологічну, релігійну форму багато морального досвіду і духовної культури античного світу, виробило своєрідні форми духовного «обслуговування» експлуататорів і експлуатованих. Внаслідок цього християнська церква виявилась здатною охопити своїм впливом усі галузі духовного життя, проникати в усі сфери духовної культури.

У період становлення класового суспільства і державності у східних слов'ян, як і в інших народів на цьому етапі, відбувається розкол міфологічної свідомості. Розпад родового ладу, консолідація окремих племен у народності підривали віру в рід, вели до роздумів над міфами інших народів і племен, а у зв'язку з цим і над власними міфами. Ці роздуми, рефлексія над міфами, протиставлення їх один одному з необхідністю приводили до усвідомлення відмінностей ідеї і образу і тим самим до розкладу міфа. Як зазначає Ф.Х. Кессиді, «міф є щось неусвідомлене і об'єктивно дане для того, хто мислить міфологічно. Коли міф усвідомлюється, а його чуттєво-образна форма відокремлюється від ідеї, в ньому знайденої,— підривається безпосередня, буквальна віра в реальність образу, а міф починає переосмислюватись, стає засобом вираження зовсім не міфологічних, а художньо-естетичних, релігійних, моральних, філософських та інших подібних ідей»<sup>17</sup>.

Теж саме відбувається і з старослов'янською міфологією. На її ґрунті формується, з одного боку, релігія, яка спочатку виступає як релігізована міфологія (так зване язичництво), а з другого — міф переосмислюється як переказ, виникають епос і казка.

На час утворення Київської Русі розкол міфологічної свідомості на художню і релігійну, в якому художне роз'їдало релігійне, зайшов досить далеко. Виникла й утвердилась «міфологічна релігія», язичництво, яка могла більш-менш задовольняти духовні запити вільних общинників і дружинників періоду воєнної демократії, але не стала ідеологічним вираженням умонастроїв соціально пригнобленої людини, «опіумом народу» — «терпи і аз воздам!». Цю відмінність «міфологічної релігії» і християнства добре помітив у свій час Гегель. Першу він характеризував як народну релігію або «релігію свободи», другу — як «релігію несвободи», рабства.

За умов формування феодалних відносин введення християнства на Русі було відносно прогресивним. І не тільки тому, що сприяло зміцненню історично прогресивних суспільних порядків, а й тому, що сприяло збагаченню духовної культури Київської Русі моральним, художнім, а частково і філософським досвідом античної та ранньофеодальної культури Візантії. На відміну від зверненої в минуле міфологічної свідомості християнство, хоча і в релігійній, есхатологічній формі, повертало погляди людей у майбутнє, пробуджувало надію на прийдешнє визволення. Середньовічний духовний культури властиве напруження часу, зумовлене очікуванням «другого приходу Христа», «страшного суду» та ін. У релігійних ілюзіях і через них утверджувався новий духовний досвід: пе-

<sup>17</sup> Кессиді Ф.Х. Цит. праця. С. 55.

реживання надій і сподівань, спрямованих у майбутнє, прийде-не. Істотні зрушення в переживанні людиною власного буття, свого місця і покликання за середньовіччя ґрунтовно розкриті в радянській культурознавчій літературі, зокрема в працях акад. Д.С. Лихачова.

Однак і в дослідженні духовної культури феодалізму треба чітко розмежовувати реальний соціальний зміст цієї культури, зумовлений розвитком духовного досвіду людства на основі дедалі складнішої практики суспільного буття, з одного боку, та його релігійне вираження і трансформацію — з другого. Релігійна форма порівняно швидко стала відігравати історично негативну, гальмівну роль навіть щодо середньовічної, феодальної культури.

З розвитком матеріального і духовного життя суспільства, дальшим ростом його культури — моралі, права, науки, мистецтва, філософії починається процес «скидання» релігійної оболонки і функціонування так званої світової духовної культури.

## 2. Космос у системі слов'янської міфології і фольклору

У слов'янській культурі, як і в усіх античних культурах, космос як світ порядку протиставлявся хаосу — світові безпорядку. Фактично це зіставлення відповідає опозиції «свій світ — чужий світ», «світ культури — світ ворожої і неосвоєної природи».

«Порядок» слов'янською мовою називається «ряд». Серед значень слова «ряд» у давньоруських текстах І. Срезневський виділяє «стрій», «ряд, розташування предметів один коло одного», «стрій, бойовий порядок», «ряд крамниць», «порядок», «черга, число, раз», «ступінь», «розряд», «управління», «благоустрій», «устав, правило», «розпорядження», «справа», «суд», «судовий вирок», «договор», «умова», «уговор»<sup>18</sup>. Уявлення про порядок у ті киявські часи охоплювало і фізичні його прояви в кількості і якості (ступінь, міра), як просторовий і числовий порядок, і соціальний порядок, зокрема *обмін* (звичайно еквівалентний).

В епоху, коли писалися літописи, «ряд» як обмін був передусім товарообміном, світською справою. Але не менш, якщо не більш, давнім видом обміну є ритуальний обмін — «ряд». Таким «рядом», зокрема, був обмін пригощанням (спільна їжа) і шлюб. Коли сваток приходили до дому нареченої з хлібом і в знак згоди наречена приймала хліб, це, звичайно, не означало, що еквівалентом обміну, вартістю нареченої був хліб. Суттю, соціальною субстанцією «обмінюваних об'єктів», еквівалентом обміну був «ряд», договір

<sup>18</sup> Срезневский И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб. 1903. Т. 3. С. 231-235.



між родами і сім'ями, соціальний союз, який створювався за допомогою символічного обміну «речами», певна форма суспільного порядку. Такий же характер мала спільна трапеза. Як свідчить лінгвістика, уже в спільних предків індоєвропейських народів два різних терміни означали «дарування» — «дарування як символічний акт, що вимагає відповідного віддавання» і «дарування як акт матеріальної передачі, що вимагає відповідного віддавання»<sup>19</sup>. У слов'янських мовах є похідні від першого і від другого кореня: наприклад, давньоруське «дача» — «дарована князем земля», давньоруське «мѣна» — «стосунки, обмін»<sup>20</sup>. Слово «мир» (тігь) походить від *mitra*—(ведичне), *miθra* (авестійське), *miθra*<sup>21</sup>. У давньослов'янській мові слова \**daγь*, \**tiγь*, \**riγь* (від *riγь*) та *iγь* (від *it̥*) утворювали особливу групу з обрядово-культовою семантикою. З одного боку, «мир» втілював уявлення про ті соціальні зв'язки, що їх підтримувала людина в своєму «мирі» — общині. З другого — за образом і подобою цього соціального світу-миру мислився Космос як Світопорядок, що асоціювався зі світлом на противагу темряві (пор. сучасну українську приказку «що світла, то й миру») <sup>22</sup>.

Слово «вне» походить від індоєвропейського *vanat* — «ліс». На півдні східнослов'янських земель «чуже» асоціювалось насамперед з полем (див. північне «лесовать» і укр. «полювати», «польовий» — «дикий», напр. «польова миша», «полевого цветок») <sup>23</sup>. Польський етнограф К. Мошинський писав, що у його сучасників — мешканців глухих сіл першої чверті століття — завжди є відчуття небезпечки територій, які вони вважають чужими. Найменш небезпечні свій дім і садиба, та й то обжитий дім, не новий. Небезпечніше у чужих у дворі або вдома, особливо у недобрих людей. Зовсім небезпечно — у чужому селі, в полі, на дорозі. Але варто було якійсь події порушити звичайний хід речей, «ряд» — порядок, наприклад, хтось із односельчан помирав надто швидко після останніх похорон, або пройшла звістка про падіж худоби, наступила суша, з'явився у селі чужий чоловік страшного вигляду, хтось захворів,

<sup>19</sup> Герценберг Л.Г. Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках. Л., 1972. С. 62.

<sup>20</sup> Иванов В.В. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен: Славянское и балканское языкознание. М., 1975. С. 52.

<sup>21</sup> Толстая В.Н. Заметки по индоевропейской этимологии// Этимология. М., 1963. С. 110.

<sup>22</sup> Номис М. Українські приказки, прислів'я і таке інше. СПб., 1864. С. 9.

<sup>23</sup> Непокупный А.П. Балто-северославянские языковые связи. К., 1976. С. 80.

на чиєсь весілля набралось багато майже незнайомого люду — як нерівноцінність територій з точки зору небезпеки зразу позначається на поведінці<sup>24</sup>.

Протилежності «порядок — хаос», «своє — чуже» осмислюються у відповідній символіці і вимагають певних символічних дій. Такими символами є «світло — темрява», «верх — низ», «чоловіче — жіноче», «праве — ліве». Щодо символічного значення жіночого начала слід зауважити, що воно не означає негативного ставлення до жінки в ролі символу життя, тепла, родючості. Очевидно, опозиція «чоловіче — жіноче» постала за глибокої давнини, коли пануючим був так званий кросс-кузенний шлюб, тобто шлюб на двоюрідних сестрах: два роди були пов'язані обов'язковістю брати жінок один у одного. «Чужий світ», перетворюваний таким способом на «свій», був родом дружини, нареченої, матері. Подібним чином двоїстість слова «гість» пояснюється тим, що воно означає чуже, але «своє» — в тому числі предка-покійника (звідси «гостинець» — не просто шлях, а шлях на «той світ»)<sup>25</sup>.

Важливою символічною дією, що означала магічне «освоєння» і упорядкування світу, була *жертва*, в тому числі людська. Криваві жертви — курки, худоба, кінь — були звичними у слов'ян; є відомості і про людські жертви («Повість временних літ», — щоправда, у формі недостовірної в деталях легенди про мучеників — синів варяга-християнина; болгарський письменник Косма Пресвітер — про принесення болгарами-язичниками в жертву своїх дітей). Особливо цікавий з даної точки зору звичай «будівельної жертви», що освячувала закладення будинку. Як «будівельна жертва» у слов'ян зафіксовані кінь, півень або курка. Численні дані привели Д.К. Зеленіна до висновку про те, що спочатку «будівельна жертва» була людською<sup>26</sup>. В'яч. Вс. Іванов показав, що у індоєвропейських текстах ритуальна цінність тварин зростає від півня до коня, за яким йде вже людина<sup>27</sup>. Можна гадати, що первісною «будівельною жертвою» була людина, поступово вона замінювалась дедалі менш ритуально цінними жертвами аж до півня (курки). Про людські «будівельні жертви» говорить цитований Д.К. Зелениним

<sup>24</sup> Moszynski K. Kultura ludowa slowian. Warszawa, 1967. T. 2. Cz. 1.

<sup>25</sup> Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974; Невская Л.Г. Семантика догори и смежных представлений в погребальном обряде// Структура текста. М., 1980. С. 228-239.

<sup>26</sup> Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.

<sup>27</sup> Іванов В.В. О последовательности животных в обрядовых индоевропейских языках. М., 1972.

уринок із християнського номоканону: «...при будові домів мають звичай класти людське тіло як фундамент. Хто покладе людину у фундамент, тому покарання — 12 років церковного покаяння і 300 поклонів. Клади в фундамент кабана або бика і козла»<sup>28</sup>.

Взагалі кажучи, в часи, коли були лише пережитки язичницької релігії, жертва сприймається жертвувальниками як торговельна угода з богом. Однак попри меркантильність таких стосунків жертва — не простий, а сакральний обмін. Що ж було суспільним еквівалентом «обміну» між людиною і світом при жертвопринесенні?

Стародавні тексти підказують мотив, природний для сакрально-го «обміну». Так, згідно з Ведами, всесвіт виник із тіла первозданої людини Пуруші, яку боги на початку світу принесли в жертву, її розчленували на частини: з уст виникли брахмани, з рук — воїни-кшатрії, з чересел — землеробці-вайш'ї, з ніг — нижча каста шудр. Головні елементи світопорядку уподібнюються, таким чином, соціальним групам: голова або уста світу — жерці-брахмани, руки світу — воїни, чересла світу — землероби і скотарі. В текстах є й паралельні ототожнення: космос як соціальний організм, космос як елементи небесного світу, жерці — місяць, кшатрії — сонце, вайш'ї — вогонь, шудри — вітер<sup>29</sup>.

Цілоком переконаливо в такому плані пише про природу «будівельної жертви» А.К. Байбурін: «Як світ у міфологічній час був «розгорнутий» із тіла жертви, так і будинок «виводиться» із жертви»<sup>30</sup>. Автор вказує на велику кількість термінів, спільних для опису людини і житла. Справа, очевидно, не в тому, що навіть слов'янська напівземлянка ототожнювалася з людиною, а в тому, що через ототожнення з людиною спорудження будинку (найважливішим актом якого в глибоку давнину була людська жертва) осмислювалось як відтворення первісного упорядкування хаосу.

Поховання в архаїчних культурах також розглядалося, з одного боку, як будинок («домовина»), а з іншого — як символічна іпостась Космосу. Важливу роль у похованні індоєвропейських народів відігравали символи круга і квадрата. Величезний етнографічний матеріал показує, що у слов'ян захист від зовнішньої стихії мислився у символі *круга*, яким обводили себе і житло так, як Хома Брут себе при похоронній відправі вільми в Гоголевому

<sup>28</sup> Зеленин Д.К. Цит. праця.

<sup>29</sup> Мифы древней Индии/ Литературное изложение В.Г. Эрмана и Э.Н. Темкина. М., 1975. С. 28-29.

<sup>30</sup> Байбурин А.К. «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян// Проблемы славянской этнографии. С. 13.

«Вії». Згадаємо, що домовина, у якій літала відьма по церкві, ніяк не могла проникнути до круга: «Філософ бачив її майже над головою, але разом з тим бачив, що вона не могла зачепити круга, ним окресленого, і послав свої заклинання». Окреслений сакральним кругом сакральний простір — *інший* простір, ніж той, який «вне», «ззовні».

«Садиба» по-польськи *obejscie* і по-українськи «обійстя» означає дослівно «місце, яке обходять довкола». Археологічні дані і реконструкція стародавніх значень праслов'янського *obъtjo* — «спільний», старослов'янського «объшь», «Космос», *ob(ъ)lъ*, чеського *obľu* — «круглий» говорять про давні круглі поселення, що відображали риси соціальної структури<sup>31</sup>. У зв'язку з магічним значенням круга аналогічна роль приписувалася поясові, перев'язі, ланцюгові, персневі, вінкові тощо<sup>32</sup>.

Семантика замикання, закривання у всіх видів магічного кола очевидна. Цікавий зв'язок ідеї оточеного, освоєного простору з ідеєю єдності, цілісності. Вказуючи на семантичну нерівноправність чисел в архаїчній свідомості, В.Н. Топоров говорить про зв'язок ідеї цілісності з поняттям одиниці, цитуючи при цьому російську пісню: «Убил-то он силы за *цело* сто, И убил-то он силы за *другое* сто, Убил-то он силы за *третье* сто»<sup>33</sup>. В ряді, де «целое, другое, третье» — одиниця, єдність осмислена як цілісність на протилежність хаотичній множині, початок рахунку, нерівноцінний за смыслом будь-якому іншому числу, оскільки він є мірою чисел. Давньогрецька математика слідом за піфагорейцями й елементами саме так, як міру, монаду, а не число, розглядала одиницю.

Якщо круг символізує одиницю-цілісність, то відповідно до давньої індоєвропейської традиції чотирьохстороння споруда, чотири сторони взагалі символізували упорядковану безконечність світу. Фольклорні вітри дмуть завжди на «всі чотири боки».

Найповніше ця символіка виражалась у поховальних спорудах. Чорна Могила Х ст. у Чернігові побудована так само, як і курган над Патроклем, за «Іліадою», і так, як пояснювала обряд «Шатапатха Брахмана». Небіжчика спалювали в квадратній дерев'яній домовині («краді великій») з дерев'яним перекриттям, над поелищем зводили величезний круглий курган — мабуть, за допомогою

<sup>31</sup> *Иванов В. В.* Язык как источник при этнографических исследованиях и проблематика славянских древностей// Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976. С. 32.

<sup>32</sup> *Mozynski K.* Op. cit. S. 319.

<sup>33</sup> *Топоров В. Н.* О числовых моделях в архаичных текстах// Структура текста. М., 1980. С. 18.

віршовки, закріпленої в центрі згарища<sup>34</sup>. Тексти «Шатапатхи Брахмани» пояснюють значення квадрата, в формі якого будувався дерев'яний зруб для спалення небіжчика: квадрат пов'язувався з чотирма сторонами світу. Звідси і уявлення про «квадратну Вару», якою першопредок відгородив світ від Хаосу<sup>35</sup>.

Курганний обряд, що так точно відтворював індоєвропейську символіку, виник у слов'ян пізно; ранні кургани не датовані, переважним цей обряд став лише в IX ст. н. е., що говорить про якісь зрушення в релігійно-міфологічній свідомості. Яким би не було походження курганного обряду у східних слов'ян, він, мабуть, спирався на традиції раннього світорозуміння, і можна пошукати сліди відповідної символіки в «докурганному» періоді. Можливо, про наявність подібної символіки говорять круглі огорожі навколо ранньо-слов'янських поховань, іноді — квадратні, з колод, а також круглі неглибокі ями, в які клались урни — осуарії і земля з вугіллям. З появою курганного обряду круглі ями з урнами поступово зникають, що може вказувати на еквівалентність семантики круглої поховальної ями і круглого в плані кургану.

У зв'язку з цим можна сказати, що на території України ранні слов'янські землянки, чотирикутні в плані, орієнтовані за сторонами світу своїми сторонами або кутами<sup>36</sup>. Вхід до такої землянки робили з півдня, а проти входу була піч-кам'янка, здебільшого — найхарактерніше східнослов'янське вогнище. Домашнє вогнище у давніх слов'ян, безсумнівно, завжди було певним чином сакралізоване, про що говорять і численні етнографічні дані, і велика кількість антропоморфних термінів для позначення деталей печі<sup>37</sup>. Можливо, не випадково піч-кам'янка дещо нагадувала середньо-азіатський мавзолей: на *квадратному* ґрунтовому останці споруджувалася *кругла* в плані подоба купола.

Орієнтованість за чотирма сторонами світу і нерівноцінність кожного з напрямів у просторі — добре відомий етнографам факт символічного осмислення простору. Аналізуючи вираз із казок «Избушка, избушка, повернись к лесу задом, ко мне передом», В.Я. Пропп говорив: «На пояснення образу хати, яка крутиться», можна нагадати, що в давній Скандинавії двері ніколи не робили-

<sup>34</sup> Рыбаков Б.А. Древности Чернигова. МИА, 1949, № 11. С. 295.

<sup>35</sup> Лелеков Л.А. Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в первой половине I тысячелетия до

н. э. // История и культура народов Средней Азии. М., 1976. С. 7-9, 12-13.

<sup>36</sup> Баран В.Д. Ранні слов'яни між Дніпром і Прип'яттю. К., 1972; Русанова И.П. Цит. праця.

<sup>37</sup> Байбурич А.К. Цит. праця.

ся на північ. Ця сторона вважалася «нешасною» стороною. Навпаки, житло смерті в Едді (Наstrand) має двері з північного боку. Цією незвичайністю розташування дверей наша хатинка видає себе за вхід до іншого царства. Житло смерті має вхід з боку смерті<sup>38</sup>.

Тепер можна зробити більш конкретні висновки про те, що означало в свідомості стародавніх слов'ян упорядкування хаосу в космос.

Виділення і маркування напрямків простору в архаїчних культурах охоплювали в єдиній системі опозиції «верх — низ», «верх — низ — центр», «схід — південь — захід — північ». Це, в свою чергу, виражалось в універсальному символі світового дерева, що виявляється у найбільш віддалених, генетично не пов'язаних між собою культурах. Не може бути сумнівів, що образ світового дерева при всій його специфічності у різних народів є ознакою загальнолюдською і стабільною<sup>39</sup>. Образ дерева, можливо, має і якісь глибинні корені в психології сприйняття; так чи інакше його універсальність пов'язана з тим, що «верх» — напрям росту дерева і більшої рослин — символізує життя і розвиток, «низ» — згасання, смерть. Розкладання і упорядкування світу за координатами світового дерева передбачають також виділення трьох координат: верх — центр — низ, символізованих звичайно птахами, звірами і рибами або іншими жителями вод (а також драконами чи ще якимись міфологічними персонажами). Цим координатам відповідають верх — гілля, крона, середина — стовбур, низ — коріння дерева.

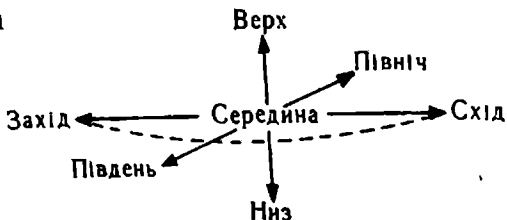
Значення образу дерева в слов'янських фольклорно-етнографічних матеріалах відкрито ще Городцовим, з тих пір ця проблема в літературі обговорювалась неодноразово. Останнім часом місце образу світового дерева на матеріалах російської вишивки проаналізоване Г.С. Масловою<sup>40</sup>. Давно помічені аломорфи світового дерева (тобто семантично еквівалентні образи), зокрема образи «світової гори» і «світового стовпа». Часте заміщення образу дерева образом жінки, яка тут, звичайно, є символом життя. Це наводить на думку про «генеалогічне дерево». Можливо, облік предків, обов'язковий в культурах, побудованих на родових стосунках, з незапам'ятних часів асоціювався з образом дерева (пор. сучасне «бічна гілка роду» тощо).

<sup>38</sup> Пропл В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 45.

<sup>39</sup> Про ідею світового дерева див. детальніше: *Топоров В.Н. К происхождению некоторых поэтических символов (палеолитическая эпоха)*// Ранние формы искусства. М., 1972.

<sup>40</sup> *Маслова Г.С. Орнамент русской народной вышивки. М., 1978.*

Схема 1



Виділеності координат «верх — центр — низ» відповідає виділення напрямів у просторі. Епоха світового дерева характеризує ту стадію розвитку категоріальних структур, коли космос характеризували за допомогою семи координат (див. схему № 1).

Як до М. Коперника нерівноцінними були напрями «верх — низ», так само нерівноцінні в архаїчній свідомості напрями «праворуч — ліворуч» і сторони світу. В культурах різних народів переважає виділення сходу як «найкращої» сторони, хоча бувають і численні винятки. Християнська символіка виділяє схід (вітар на сході в широтно орієнтованому хрестово-купольному храмі, сцени «страшного суду» на західній стіні храму, орієнтація небіжчика головою на схід при інгумації, що замінила язичницьку кремацию, тощо). Численні дані дають підставу твердити, що опозиція «схід — захід» у слов'ян була важливішою, ніж «південь — північ». Наводячи на користь такого припущення дані про моління до сходу у слов'ян, К. Мошинський звертав увагу на виразність етимології «схід — захід» і невиразність меридіональної етимології у всіх слов'янських народів<sup>41</sup>. Семантична нерівноцінність напрямів у просторі викликала прояви змішування вертикальної орієнтації з горизонтальною: схід — південь може суміщуватися з верхом, захід — північ — з низом, рух «посолонь» (рос.), тобто по сонцю, справа наліво, осмислюється як «добрий», «правильний» рух згори вниз.

Оскільки просторові координати мають «ціннісний» характер, то з ними асоціювались символічні значення багатьох явищ. Говорячи про впорядкування у просторі хаосу в космос, ми можемо мати на увазі «простір» майже у сучасному абстрактному значенні, тобто будь-яку множину, на якій задана метрика. Про це говорять передусім ототоження в системі «світового дерева» власне просторових та часових координат, а також слов'янські загадки. Загадки взагалі зберігають стародавній спосіб організації знань — несуть сліди «священних» дискусій давнини, що мали вигляд відга-

<sup>41</sup> Moszynski K. Op. cit.

дування мудрих загадок. У багатьох архаїчних загадках закодовані уявлення про структуру простору і часу. «В саду царском растет дерево райско; на одном боку цветы расцветают, на другом листья опадают, на третьем плоды созревают, на четвертом сучья подсыхают»<sup>42</sup>. Тут із світовим деревом пов'язані чотири сторони світу, асоційовані з чотирма порами року в черговості «весна — осінь», «літо — зима». В ряді загадок з використанням універсального символу народження — яйця, співвіднесеного з ходом часу, світове дерево безпосередньо символізує часову структуру космосу: «Стоит дуб о двенадцати ветвях, на каждой ветви по четыре гнезда, в каждом гнезде по шесть простых яиц, а седьмое — красное»<sup>43</sup>. Відповідь — рік: гілка — місяць, тиждень — гніздо, день — яйце, в тому числі «червоне» — неділя. Аналогічно українське: «Дуб-дуб-довговік, на йому дванадцять гіллів, на кожному гіллі по чотири гнізда, а у кожному гнізді по сім яєць, і кожному ім'я є»<sup>44</sup>. В обох загадках принесено християнський елемент — семиденний тиждень (праслов'янський календар також мав дванадцять місяців)<sup>45</sup>.

До найбільш архаїчних способів маркування координат «світового дерева» належить символіка кольорів і «стихій». Індоевропейська система кольорових позначень сторін світу поширена на величезних територіях, в тому числі в Китаї, що свідчить про її глибоку архаїчність: центр — жовтий, схід — білий, захід — синій (блакитний, зелений), південь — червоний, північ — чорний кольори<sup>46</sup>. Система азіатських кочівників дзеркально відображає широтну символіку: схід — синій, захід — білий. Ця система не така вже й немотивована: «білий світ» природно асоціюється зі сходом, «красне сонце» — з півднем, синій колір — з вечором, чорний — з нічю. Пояснення вимагає передусім асоціація центру з жовтим (золотим).

Просторові координати маркуються також «стихіями» — елементами світу. Відновити найархаїчніші індоевропейські символи важко — символізація сторін світу елементами була пов'язана з гаданням і, міняючись, подекуди набувала суто умовного характеру (напр., у китайців: схід — дерево, південь — метал, захід — земля,

<sup>42</sup> Афанасьев А.Н. Поэтическое воззрение славян на природу. М., 1865. Т.1. С. 517.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Номис М. Цит. праця. С. 292.

<sup>45</sup> Гусев В.Е. О реконструкции праславянского календаря// Сов. этнография. 1978, № 6.

<sup>46</sup> Кононов А.Н. Способы и термины определения сторон света у тюркских народов// Тюрколог. сб. 1974. М., 1975.



північ — вода). В «Упанішадах», античних пам'ятках, складна космогонія і символіка. Проте залишаються більш-менш сталі системи символів: центр — вогонь, північ — вода («нижній світ!»). Істотно, що співвідпорядкування елементів відбувається у певному порядку: в Геракліта «вогонь живе смертю повітря, а земля — смертю води»<sup>47</sup>. Космос Геракліта складається з трьох елементів: повітря, землі і води (пор. верхній, середній і нижній світи). Де ж тоді «вогонь»? Якби ми спитали про це Геракліта, він би нам відповів щось на зразок: «Вогонь ніде, бо він всюди, а всюди, бо ніде»<sup>48</sup>.

Щодо «стихій» етнографічні матеріали свідчать про поклоніння слов'ян вітрові, воді, вогню і землі<sup>49</sup>. Якщо припустити еквівалентність «вогонь — центр», «вода — північ», «земля — захід» (останнє аналогічно до тюркської системи), а «вітер» (повітря) — з півднем, то тут бракує лише неба — сходу, про поклоніння якому говорити не доводиться. При цьому особлива роль вогню засвідчена як традиційно-слов'янським обрядом трупоспалення, так і численними фольклорно-етнографічними матеріалами. Як знак Світового вогню виступає Священний птах — Золотий птах у германців, Агні — вогняний птах у аріїв, птах Фенікс з його поховальною піснею, у слов'ян — Світовий півень. Аватарами вогню могли бути й інші птахи: «Летела сова из красного села, села сова на четыре кола». Відгадка, записана Афанасьєвим, свідчить про те, що давній зміст ґрунтовно забутий: «Горящие лучины или огонь в светце з четырьмя ушками»<sup>50</sup>. Звичайно, в давнину йшлося не про «светец з чотирьма ушками», а про чотири сторони світу, в яких захований — реалізований Світовий вогонь. Ідеологема Вогню-Птаха зливається з літературними уявленнями про птаха Фенікса: «Та убо птица одногнздица есть, не имеет ни подружня своего, ни чад, но сама токмо в своем гнезде пребывает... Но егда состарелся, взлетит на высоту и взимает огня небеснаго, и тако съходящи зажигает гнездо свое, и тут и сама съгорает, но и паки в пепле гнезда своего опять нарождается»<sup>51</sup>.

Зрозуміло, чому центр світу маркується жовтим або золотим кольором: це символ вічного Вогню, в який все повертається і з яко-

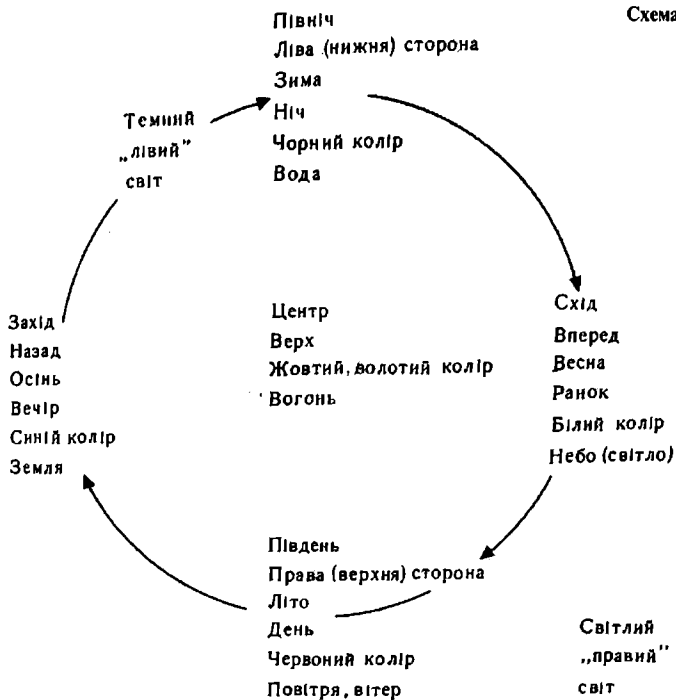
<sup>47</sup> Топоров В.Н. О числовых моделях в архаичных текстах// Структура текста. С. 13-16.

<sup>48</sup> Лебедев А.В. ЧУХНЄ ПЕІРАТА (о денотате термина ЧУХН в космологических фрагментах Гераклита// Структура текста. С. 141.

<sup>49</sup> Там же. С. 247.

<sup>50</sup> Афанасьев А.Н. Цит. праця. С. 502.

<sup>51</sup> Там же. С. 514.



го все походить. Якщо врахувати, що рух «посолонь» (схід — південь — захід — північ) еквівалентний семантично рухові згори вниз, то розташування «елементів світу» цілком природне для архаїчної космології: небо — повітря — земля — вода з відповідним підпорядкуванням, яке ми знаходимо й у Геракліта: перший («вищий») елемент «сильніший» наступного («живе його смертю»). З цієї символічної космології в античності народжувалися великі прозріння атомістів.

Всі ці уявлення можна звести в частково гіпотетичну схему № 2. Тепер можна зрозуміти старовинну українську колядку:

*Ой, позволь нам, пане-хазяїн,  
та й колядочку сказати.  
Навкруги твого двора  
Та й залізні тина.  
Посеред твого двора*

Стоїть стовп золотий.  
А на тім на стовпі  
Сидить птиця орел.

Ця коротенька колядка заслуговувала на нагороду з боку господаря вже тому, що підіймала його скромну особу до рівня Космосу, символічно осмислювала дім як Космос і Космос як дім.

З координатами «світового дерева» пов'язане і значення основних солярних символів — Сонця, Місяця і зір.

У тих колядках про будівництво церкви, що мають язичницьку основу, оспівується спорудження святилища як відтворення космічного акту упорядкування світу, «церков мурують з штирма углами, з штирма углами, з трома верхами»<sup>52</sup>. Координати світового дерева (3x4) вказані точно за традицією, але дверей до церкви троє: «єдні дверенька до схід соненька, другі дверенька до полуденька, треті дверенька до західненька». Це й зрозуміло: вхід з північної сторони може бути тільки в житлі смерті. Але якщо йдеться про чотири вікна, то виявляється можливим, крім згаданих символів, виділити четвертий: «в одно віконце вой місяць світи, в друге віконце зірничка сяє, в третє віконце зоря зоряє, я в то читверте сонце сияє»<sup>53</sup>.

Чергування «три — чотири» характерне для архаїчної поезії: «Кладе ж воли та у три плуги, а молодички та у чотири; кладе ж клячи у три борони, а жеребчики та у чотири; кладе стоженьки та у три шароньки, кладе шапоньки та у чотири» і т. д.<sup>54</sup> (пор. пізніше: «Ішли дяхи та у три шляхи, а татари — у чотири»). Все, що розкладається на три, може бути розкладеним і на чотири. При переважачому в усіх варіантах колядок «сонце, місяць, зорі» відповідає при розкладуванні на чотири «сонце, місяць, зорі, ясна зірничка» або «світаннячко ранне», або «ясна зоря» (виділення наше.— Авт.)<sup>55</sup>.

Місце «ясної зорі», звичайно, на сході. Можна було б припустити, що й інші солярні символи мають просторову атрибуцію за сторонами світу, однак сліди їхнього взаємного «старшинства» частіше простежуються не «по горизонталі», а по «вертикалі». Це видно при зіставленні солярних символів із елементами сімейного мікрокосму.

У слов'янських поетичних формулах чоловік часто асоціюється

<sup>52</sup> Гнатюк В. Етнографічний збірник. Т. 3; Колядки і щедрівки. Т. 1/ Зібрав Володимир Гнатюк. Львів, 1914. С. 189.

<sup>53</sup> Там само. С. 192.

<sup>54</sup> Там само. С. 142.

<sup>55</sup> Там само. С. 112; див. також: Колядки та щедрівки. К., 1965. С. 45, 149.

з «красним сонечком» (пор. великоруські плачі по покійниках, а також постійний епітет князя — «Володимир красне сонечко»). Це природно, особливо якщо взяти до уваги, що семантично еквівалентними були образи сонця і коня, а отже, вершника і військової справи. Однак у старовинних українських колядках, де чітка язичницька формульна основа, стійко і стало проводиться інший принцип: «ясен місяць — пан господар, красне сонце — жінка його, дрібні зірки — його діти»<sup>56</sup>.

Семантика ряду «зорі — діти», доповнюваного символами «дрібен дощик», «копи хліба» тощо, прозора: символи множинності, родючості, добробуту функціонально можуть бути зіставлені з «нижнім» поверхом «світового дерева». Що ж до ряду «господар — місяць», «жінка — сонце», то пояснити його можна лише при опорі на ширше коло символів та асоціацій.

Згідно з гіпотезою Дюмезіля, добре підтверджуваною даними індоєвропейстики, сфера «свого», вільного мала тенденцію до поділу на три функції і соціальні групи: жрецьку, військову і землеробську. В індоіранському матеріалі простежується символічний зв'язок «бик — жрець», «вершник — кінь», «хаома (сома, священний животворний напій) — землеробець»<sup>57</sup>. Скотина, бик — символи «жрецьких» чеснот у Заратуштри, в пізньому зороастризмі<sup>58</sup>. Символічний зв'язок бика і місяця, коня і сонця добре відомий історикам культури. Ще за глибокої давнини еталоном вимірювання часу був сонячний рік з 12-ма місяцями або місячний рік з 10-ма місяцями. Це можна, зрештою, пояснити тим, що вагітність кобили триває 12 місяців, корови — 10. Звідси загальнолюдське поширення теми «сонячного коня», «місячного бика», що виявляється уже в графіці палеоліту<sup>59</sup>.

Етнографи давно помітили особливу роль місяця в гаданнях. Певний натяк на різницю функцій місяця і сонця містять і колядки: функція сонячного світла — в його животворності («возгрію ж бо я гори й долини», все «возрадується»), місячного — освітити шлях («возрадується гість у дорозі», «чумак у дорозі» і т. д.). Характерно, що в індійській міфології місяць виникає з розуму Пуруші, а бог місяця Сома — син Атрі, що породив разом з Ангїрасом «великих богів і божествених жерців»<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> Там само.

<sup>57</sup> Герценберг Л. Г. Цит. праця. С. 58.

<sup>58</sup> Мифология древнего Ирана. М., 1977. С. 342.

<sup>59</sup> Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974. С. 145.

<sup>60</sup> Потехина А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1887.

Отже, символізацію першості в домі господаря місяцем можна пояснити далеким відлунням найвищого соціального статусу жерця. Водночас символізація ролі жінки сонцем може означати не тільки розміщення її на середньому рівні в координатах світового дерева, а й у центрі як охоронниці домашнього вогнища, затишку. У багатьох народів запалював вогнище чоловік, а зберігала його і була господинею жінка.

Елементи небесного і земного світу, соціального макрокосму і сімейного мікрокосму були, таким чином, впорядковані не статично — рівновага порушувалася і поновлювалася в просторі й часі.

Слід передусім вияснити, чи в архаїчній щодо останніх слов'янській культурі простір і час мислились як щось відмінне від самих подій, щось, у чому відбуваються зміни? Певним показником може бути система вимірювання. Адже вимірюваний предмет постає перед нами своєю речовою, якісно визначеною стороною, а знаряддя виміру, скажімо, лінійка — для нас довжина, точніше, еталон довжини, еталон простору. Простір і час, таким чином, — не те, що міряють, а те, *чим* міряють.

Дані етнографії і лінгвістики говорять про те, що слов'яни знали такі міри довжини, як *п'ядь* (відстань між розчепіреними пальцями), *лікоть*, *стопа*, *крок*, *сажень* (відстань між пальцями витягнутих рук). Для виміру великих порівняно з тілом відстаней використовувались, пише К. Мошинський, сокири тощо<sup>61</sup>. Спеціальних предметів, що відігравали роль просторового еталону, таким чином, не було: людина була в прямому значенні слова «мірою всіх речей».

Інакше вимірювався час. Еталонами тут були природні періодичні події, що наочно ілюструє словник Даля: «тулуп трех зим, соловей двух зим, борзая по другой осени, корова по четвертой траве, расшива по третьей воде, лошадь третью соху пашет, сокол трех мытей (линек)». Але основними засобами виміру були рухи (фази) місяця, сонця, зірок, річні і добові цикли. Таким чином, час вимірювався явищами, що перебігали поза людиною, і уявлення про час як щось, що «тече» незалежно від людей, старіше, ніж уявлення про простір без речей. Проте такі «годинники», як сонце і зорі, існують в унікальному «екземплярі» і не мисляться як основа для уявленнь про *безмежне* і *безначальне*, таке, що перебуває «поза часом», однак до появи абстракції часу як такого ще *попросторі* (годинник).

<sup>61</sup> Maszynski K. Op. cit.

За слов'янськими міфами, пов'язаними з природними циклами, приховувались певні космологія і космогонія. Незважаючи на те, що ці міфи втрачено, основні риси їх можна відновити, зіставляючи окремі їхні релікти із загальною індоєвропейською міфологією і аналізуючи фольклорні та етнографічні матеріали<sup>62</sup>.

Схема міфологічних сюжетів, що відобразили загальні індоєвропейські уявлення про річний цикл, приблизно така. Злі сили вихрадають з неба сонце чи якийсь об'єкт солярної природи і занурюються з ним на дно моря. Сонячний герой вступає в поєдинок із злою силою, пропонує злому началу кілька випробувань, одне з яких полягає в зануренні її на дно морське. В цей час сонячний герой заморожує поверхню моря і, поки зла сила дістається з-під льоду, рятує сонце. При цьому сонячний герой або сам гине, або страждає іншим чином від сонячного колеса<sup>63</sup>.

Ця схема відображена і в уявленнях про добовий цикл. В одному апокрифічному творі читаємо: «Солнце течет в въздуха в день, а в ноци по окияну ниско летит не омочась, но только трижды омыается в окияне. Глаголет писание: есть кур, ему же глава до небеси, а море до колена: егда-же сонце омыается в окияне, тогда же акиян въсколебається и начнут волны кура бити по перью; он же очютив волны и речет: кокореку! Протолкуется: светодавче Господи! дай же свет мирови. Едва-же то въспоет, и тогда вси кури воспоют в един год (час) во всей вселенной»<sup>64</sup>. Добовий цикл, таким чином, пов'язується з певною загрозою для світового «кура», в якому неважко упізнати уявлення про світовий вогонь, дещо еквівалентний солярному об'єктові. Цей міфологічний сюжет відображений і в колядках, за формою нібито цілком християнських. Там оповідається, як богоматір ховала Христа від ворогів, як вони шукали його то в травах, то в лісі і, нарешті, пішли «море гатити, Христа ловити»; море їх забрало, попливли вони «в ад головою», а потім занесло їх «під білий камінь, навіки амінь»<sup>65</sup>. Цей же мотив, наприклад, відображений і у дитячій казочці про лисичку і півника.

Архаїчна космологія і космогонія позначилися на народних календарних святах, які зберегли потужний пласт дохристиянських обрядів та символів. Виділивши у річному циклі чотири точки, весняне та осіннє рівнодення, літнє і зимове сонцестояння, звернемо особливу увагу на свята, близькі до них в часі. При цьому

<sup>62</sup> Див. зокрема: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

<sup>63</sup> *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976.

<sup>64</sup> *Афанасьев А. Н.* Цит. праця. С. 514.

<sup>65</sup> *Гнатюк В.* Цит. праця. С. 79.

помітимо, які риси свят переважають — сімейні чи суспільні (особливо при поминанні померлих), як співвідносяться вегетативна сила природи і солярна сила, символізована вогнем.

Вимальовується приблизно така картина. Найбільш різко виражені полярності — літо і зима, час тепла і світла і час холоду і темряви. Свята осіннього рівнодення немає із зрозумілих причин — це страшні, трагічні дні, тут святкувати нічого; рівновага сил між світлом і темрявою починає схилитися в бік темряви, день починає меншати, сонце поступово викрадається хтонічними силами. Це час смерті — в'янення, час, коли вогонь переноситься в сімейне вогнище, атомізується, коли від землі беруть силу (шляхом качання по полю), щоб витримати зиму, коли не люди ховають Мару, а Мара того й дивись поховає Сонце. Починається відділення вегетативної сили Світового Древа від сили Вогню, і люди рятують вогонь по хатах. Тоді вони виявляються наодинці із своїми небіжчиками (осінні поминання відбувалися вдома і вночі). Восени укладалися і ламалися всі угоди, зміцнювалися соціальні зв'язки.

Боротьба вогняного начала з темрявою, в міфах усвідомлювана як поєдинок сонячного героя з темною силою, що викрала Сонце, підходить до найважчого рубежу, коли зусиллями героя нижній світ покривається льодом. Це — максимальне відторгнення вогняної і вегетативної сил, яке загрожує загибеллю Ряду-Порядку.

Але занурення темної сили під лід — переддень перемоги. Наступає поворот до весни, неначе крик Світового Півня пробуджує сили світла, і починаються дні великого чаклування, дні підготовки чоловічих спілок і ініціацій — зимові святки: Всесвіт починає прагнути до поєднання сил Древа з силами Вогню. Нарешті, настає драматичний момент — весняне рівнодення, рівновага сил, коли за допомогою сил, відданих землі людьми шляхом перекидання і качання по полях, за допомогою вогнищ Сонце простує до перемоги. Вогонь виноситься з сімейних вогнищ на узвишшя, назустріч Сонцю.

Повне торжество сонячного начала, повна перемога солярних сил відбувається в день літнього сонцестояння: Сонце звільнене, вегетативні сили максимально об'єднані з вогняними, навіть вода стає очищеною і заплідненою вогнем. Найповніша тоді свобода людини від соціальних пут, трагестійно ховається Мара, трагестійного характеру набувають зустрічі з предками... Та в цей чуттєвий гімн перемозі вплітається тривожний мотив: від сонячного колеса гине солярний герой, день починає скорочуватися, знову темні сили підкрадаються до Сонця, світового Вогню. На-

стане осінь — час, коли люди візьмуть у землі те, що віддане їй весною; в цей час сили нижнього світу стануть звойовувати Світло — але це буде й час зміцнення соціальних, сімейно-родових і договірних зв'язків, спілкування з сімейними духами-предками, час, коли Вогонь підтримуватимуть сімейні осередки Космосу — і всі дружними силами відстоять Сонце. Рух від максимального зміцнення соціальних зв'язків восени до перенесення центру ваги з сімейного вогнища на космічну солярну арену, торжества чуттєвості — певний контрапункт в симфонії циклічного руху Космосу.

Приблизно так переживалось і розумілось стародавніми слов'янами циклічне оновлення Космосу ще тисячу років після того, як в грецьких полісах виникли перші філософські у власному розумінні слова осмислення цього порядку. Зрештою, дослідження останніх десятиліть показали, що не було такої великої відстані між грецькими мудрецами із малоазійських міст і давньою індоєвропейською ідеологією, збагаченою близькосхідними впливами. І Фалес не був таким оригінальним, коли відповів на загадку про начало всього, що світ походить з води. І Геракліт, який вчив, що Космос «був, є і буде вічно живим вогнем, що мірами загоряється і мірами затухає, продовжував давні традиції, посилені іранською космологією вогню. Наївне ототожнення людського і природного Космосу в архаїчній свідомості давніх слов'ян було формою узгальнення величезного досвіду освоєння природи людиною.

### 3. Людина в світогляді давніх слов'ян.

#### Моральні, естетичні та правові уявлення

Як показують численні історико-культурні матеріали, народам на певних стадіях розвитку властиве приписування людині не однієї, а кількох «душ». Помічено, що множинність «душ» відображає нерозвиненість протиставлення «душа — тіло». Дослідники вказують, що негативну роль у зборі і систематизації матеріалу відіграла несвідома упередженість тих етнографів, які наперед виходили з типово християнського уявлення про дуалізм душі і тіла<sup>66</sup>. При класифікації «душ» робляться спроби виділити «душі» тілесні (матеріальні) і нематеріальні<sup>67</sup>. Останнє треба, мабуть, уточнити: йдеться, очевидно, не про антитезу «матеріальне — духовне», властиву більш розвиненому протиставленню, а про архаїчну антитезу «видиме — невидиме», стадіально найранішу. Припущення про

<sup>66</sup> Грачева Г.Н. О методике изучения ранних представлений о человеке// Сов. этнография. 1975, № 4.

<sup>67</sup> Баскаков И.А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая// Там же. 1973, № 5.



те, що в уявленнях слов'ян «душ» було кілька, висловлював ще К. Мошинський<sup>68</sup>, а недавно — Н.Н. Велецька<sup>69</sup>.

Основами для гіпотез про «множинність душ» в слов'янському язичестві можуть бути згадки про «нечистих» небіжчиків, дані про поховальну обрядовість та народні уявлення про функції людського тіла.

Фізична смерть людини, втрата нею життя не означала ще, згідно з народними повір'ями, остаточного її зникнення. Людина після смерті при невиконанні певного поховального ритуалу могла перетворитися на упира — образ, відомий у всьому слов'янському світі. Упир мертвий, але не в християнському уявленні. Його тіло не позбавлене певної життєвої сили. Він здатний їсти, пити, рухатись. Ця сила робила обличчя упиря-мерця живим і рожевим після смерті<sup>70</sup>. Упир опиняється в одному класі із худобою та домовиком<sup>71</sup>, проте домовик невидимий, його можна побачити тільки крізь зубці борони<sup>72</sup>. Отже, крім життя, в людині є вегетативна, тваринна, невидима сила життєвості, яка після смерті може залишитись і зробити людину упирем. Смутне уявлення про таку силу ще довго зберігали деякі селяни: «У скотины такой же дух, только некрещенной»<sup>73</sup>.

Інакше протиставляється живому інший вид «нечисті», «нав'я» — русалки, потерчата, мавки українського фольклору та їхні загальнослов'янські паралелі. Цей вид не пов'язаний із символікою невидимого: навпаки, вони цілком схожі на живих людей, але не можуть одержати смерті, оскільки вмерли нехрещеними. Ясно, що в язичницький час ішлося не про хрещення, а про ініціацію, обряд, пов'язаний із присвоєнням імені. Характерне білоруське повір'я: щоб заспокоїти нехрещене дитя, «треба тоді сказати, якщо чоловічого роду: «будь Іван, или Снепан», а якщо жіночого, то «будь Анна, или Мария»<sup>74</sup>. Є, таким чином, «душа» або життєва сила, асоційована з іменем.

В.Я. Пропп переконливо показав сліди давнього обряду ініціації<sup>75</sup> в мотивах казок. Ініціація сприймалась у всіх народів як смерть

<sup>68</sup> *Moszynski K.* Op. cit.

<sup>69</sup> *Велецька Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

<sup>70</sup> *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов. XIX — начало XX века. М.; Л., 1957.

<sup>71</sup> *Зеленин Д.К.* Древнерусский языческий культ «заложных» покойников. Пг., 1917.

<sup>72</sup> *Токарев С.А.* Цит. праця. С. 96.

<sup>73</sup> *Велецька Н.Н.* Цит. праця. С. 16.

<sup>74</sup> *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Пг., 1916. Вып. 1.

<sup>75</sup> *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.



бистість, зв'язана з іменем, не тотожна «гостеві», «своєму — чужому» померлому предкові.

Ця гіпотеза підтверджується даними про поховальні обряди.

Традиційними елементами слов'янського поховального обряду, збереженого у християнстві на слов'янських землях, є три поминальні дні — третини, дев'ятини, сороковини. Сенс трауру першого дня, дня смерті, зрозумілий: це — прощання з *життям* людини. Пояснення інших поминальних днів, звичайно, забуті. В дуже старому напівхристиянському поясненні, можливо, збереглися релікти язичницького осмислення поминального обряду. На третій день змінюється *образ* померлого, на дев'ятий — «розпадається тіло», на сороковий — «стліває серце»<sup>79</sup>. Можна припустити, що третій день осмислювався як відхід «образу»-особистості, дев'ятий — відхід вегетативної життєвої сили.

Важливе спостереження у цьому плані зробила Н.Н. Велецька<sup>80</sup>. Третини (прощання з «образом») проходили за строгим ритуалом як система оргіастичних дійств, що включали сміх, хмільне пиття, музику, пісні, ігри, сексуальну свободу, — тобто ритуалізовані форми асоціального поведінки, життя в «суспільстві навіпаки» з «заборонами навіпаки». Травестійний характер підготовки до прощання на третій день підтверджує припущення про те, що третій день був днем відходу особистості-образу, особистості, що розумілась не лише як зовнішній вигляд, а і як соціальне визначений шляхом ініціації індивід. Оргіастичні дії напередодні третього дня «прокручували» стрічку життя назад, звільняючи померлого від імені, а відтак і від соціальних зв'язків.

Матеріал про народні слов'янські уявлення щодо різних психічних функцій людини у зв'язку з тілесними органами зібраний і систематизований К. Мошинським, добре узгоджується з висунутими припущеннями. К. Мошинський помічає, що у всіх слов'ян аналог рос. «слышать» означає також «почувати», «передчувати», а «видеть» — «розуміти» і етимологічно пов'язане з «ведать»: «Душа видит, а сердце слышит»<sup>81</sup>. Уявлення про «бачення — указання — розуміння» було в основі розвитку ідеї абстрактного мислення і доказу в Стародавній Греції. У слов'ян йдеться, звичайно, про синкретичну ідею «бачення — розуміння». Істотно, що ця ідея відрізнялась від ідеї «чуття» (пор. «Я ведь слышу в себе силушку великую» — Ілля Муромець, укр. «чую нещастя, смерть» або «чують

<sup>79</sup> Русский народ. Его обычаи, обряды, суеверия и поэзия. Собранные М. Забылиным. М., 1980.

<sup>80</sup> Велецька Н.Н. Цит. праця. С. 145-146.

<sup>81</sup> Moszynski K. Op. cit. S. 84.



«душами» у слов'ян-язичників відбувалася після кремації, коли тіло вже було спалене в «очисному» вогні, то нашому сучасному мисленню може здатися, що «душі» обов'язково уявлялися як безтілесні і нематеріальні. Однак архаїчне мислення оперує іншими протиставленнями, для нього байдуже, тілесна чи безтілесна «душа».

Передусім кожна з цих «душ» не уявлялась у вигляді окремого індивідуального об'єкта. Слов'янин не думав, що в кожній людині сидить упир — життєві функції, що відроджувалися «мертвою водою» і гинули тоді, коли «розкладається серце», могли, за його уявленнями, набуті втілення в цій страшній істоті. Жінки більшою мірою, ніж чоловіки, втілювали «душу»-серце, функція якої — «чути», але їм притаманні, як і чоловікам, усі інші людські характеристики. Духовна функція не відчужується язичниками як окремий предмет чи істота — вона одночасно існує і в людині, і в своїх «опредметненнях». Так, «душа»-розум ототожнюється і з головою, і з оком, і з іменем людини, і з її образом-подобю (тінню, слідом), і з сказаним людиною словом. Це і не властивість, невідривна від індивіда, оскільки втілюється вона в окремі від людини предмети: те, на що людина подивилась, «поклала оком, вже містить відбиток цієї сутності. Мабуть, найкраще в сучасній термінології підходять для визначення такої субстанції слова «сила-сутність» предмета або явища. Ця «сила-сутність» приписувалась водночас і даному предмету, і його перетворенням (в тому числі символічним позначенням, що усвідомлювались як «інобуття», перетворення даного предмета).

Такою «силою-сутністю» наділялись не тільки окультурені предмети, а й явища «чужого», неосвоєного світу. Це не означає, що архаїчна свідомість не знала різниці між живим і мертвим, розумним і нерозумним: якраз навпаки, в охарактеризованих категоріях така різниця і мислилась. Просто категорії «чуже — своє», «натура — культура» уявлялись найбільш важливими, а всякий поділ був відносним.

Сила-сутність людини переходила на ті предмети, яких вона торкалась (поглядом чи навіть думкою); освоєння природного предмета уявлялось як компроміс між людськими і природними «силами-сутностями». Особливою силою наділялись металеві вироби — ніж, сокира і передусім зброя. Про це свідчать і клятви *hazeti* («клястися») відповідає обрядові очисного перекидання сокири через худобу в святочних ритуалах<sup>82</sup>. Очевидно, відмірюван-

<sup>82</sup> Афанасьев А.Н. Цит. праця. С. 273; Рыбаков Е.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 428-429.

ня землі шляхом кидання сокири було не лише утилітарним актом, а й ритуалом закріплення наділу за власником сокири.

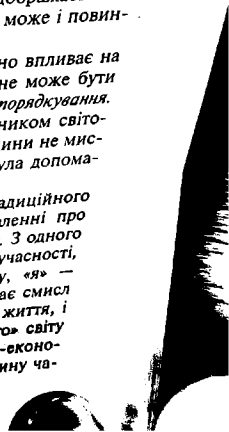
Дві взаємопов'язані обставини регулюють уявлення давніх слов'ян про місце людини в космосі: відсутність завершеного протиставлення «духовне — тілесне, матеріальне» і відносність меж між «своїм» і «чужим».

Опозиція «тіло — дух» розвивається з більш архаїчної опозиції «видиме — невидиме». Але, як бачимо, людські «сили-сутності», згідно з уявленнями стародавніх слов'ян, бувають і видимі, і невидимі. Більш істотним уявляється тоді протиставлення свого чужому, ворожому. І небезпечний «невидимий» небіжчик може бути «своїм», «гостем», а може бути ворожою силою, упирем, «нав'ям».

Соціальні норми регулювали відношення всередині «свого» середовища. До «чужого» можна було у разі потреби проявляти нещадність. Візантійські автори в подробицях описують спустошливі слов'янські напади і водночас із здивуванням вказують на незрозумілу їм м'якість слов'ян до полонених. Спадкоємці античних традицій, для яких раб був «худобою, яка говорить», вражаються легкістю, з якою відведені в полон чужинці стають членами «своєї» слов'янської спільності і за певних умов одержують свободу. В суспільстві патріархального рабства немає такого розвиненого соціального протистояння, як у класичних рабовласницьких суспільствах. В ідеологічному, світоглядному плані це відображається в незавершеності соціальних і всіх інших меж: «чуже» може і повинне бути *освоєне*.

Відсутність чіткої антитези «дух — тіло» вирішально впливає на уявлення про акт творіння: в архаїчному світогляді не може бути творіння з нічого. Творіння виступає швидше як *упорядкування*. При цьому людина є активним учасником і співучасником світових подій. Стародавні слов'яни без активної участі людини не мислили перебіг природного циклу — людина повинна була допомагати силам світла долати силу темряви.

Тут проявляється двоїсте ставлення людини традиційного суспільства до вічності, часу, долі. В архаїчному уявленні про світопорядок культура формує двоїсте ставлення до часу. З одного боку, час мчить крізь індивіда, індивід живе завжди в сучасності, майбутнє і минуле однаково нереальні. З іншого боку, «я» — завжди частина якогось соціального цілого, моє життя має сенс так само, як сенс мають всі предмети і явища для мого життя, і «я» робить своє життя так, як усе, що належить до «свого» світу культури. В культурах, основою яких є застійні соціально-економічні умови, переважає перша риса — відчуття буття як плинну ча-



су крізь людину. Певною мірою це властиве кожному традиційно-му суспільству, і в давньослов'янській культурі теж є відчуття не-реальності минулого і майбутнього. «Взагалі рух у просторі від *свого* до *чужого* і рух часу назад пов'язані зі змінами в епічному світі: відхід від «тутешнього» і «нинішнього» породжує ефект де-формації, викривлення епічної реальності. Ворог завжди постає більшим і сильнішим від героя, часто він виявляється чудовиськом. Подорож же в історичне минуле, певний епічний *plusquam-perfectum*, також переконує в тому, що, так би мовити, нормальний стан речей тільки тут і тепер»<sup>83</sup>.

Архаїчна людина почуває себе спокійно лише «тут» і «тепер». Але світ традицій породжує і протилежне відчуття часу. Традиції створені предками, і ідея «золотого віку» невіддільна від світогляду суспільства, заснованого на родових зв'язках. А це означає, що «раніше» було краще, а «пізніше» буде гірше. Зміни викликаються часом, його плином, отже, час як самостійна субстанція виступає світоглядною категорією, не тотожною опозиціям «своє — чуже». Як за довжиною тині ми визначаємо час дня, так за змінами в людині і суспільстві вимірюємо час, що минув.

Характеризуючи «епічний час» билин, Д.С. Лихачов говорить: «Ця «епічна епоха» — певна ідеальна «старовина», яка не має безпосередніх переходів до нового часу. В цю епоху «вічно» княжить Володимир, вічно живуть богатири, відбувається багато подій. Це, на відміну від казкового часу, історія, але історія, не пов'язана переходами з іншими епохами, вона немовби займає «острівне» становище»<sup>84</sup>. Те, що з точки зору категорій культури виступає як ізолюваний, «острівний час», у світогляді є саме способом зв'язку минулого з сучасним, тому що билинний епос був одним із засобів надати еталон *довершеності*, ідеального суспільства, еталон, соціальною функцією якого є порівняння ідеалу з сучасністю. І, звичайно, сучасність завжди програвала. «Острівний час» служить засобом виявити тінь в сучасності від того часу, коли «все було добре», і за тінню визначити, скільки часу пройшло.

І тут набуває сили абстракція. Як сотні породжують тисячу, так рік породжує «великий рік», час, коли зроста тінь від минулого покриває весь світ, коли настає світова катастрофа, що очищається світовою пожежею так, як індивідуальне життя завершується «очисною» кремациєю.

Ідея циклічності буття проймає слов'янський світогляд. Проти-

<sup>83</sup> Неклюдова С.Н. Время и пространство в былине// Славянский фольклор. М., 1972.

<sup>84</sup> Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 228.

лежність між рухом у часі як «вічному сучасному» і рухом у часі як становлення світу, до якого людина причетна, знімається в ідеї циклічності, що повертає все «на круги своя», тобто знімається на основі притаманного традиційного суспільству уявлення про незмінність сущого.

У тих релігійних концепціях, де дух створює матеріальний світ, існує «точка зору», з якої починається історія буття в часі. Така біблійна історія творіння, така теологія Заратуштри, що «розпрямляє» час. Коли народжується ідея творіння світу з нічого, світ одержує історію, «те, що поза часом», стає духовною субстанцією, джерелом творіння — богом. У слов'янському язичницькому світогляді немає творіння, немає історії Всесвіту, немає «до часу». Є «поза часом» як вічне, відтворююче і відтворюване начало, як «острівний час», стандарт, за яким діють і людська історія, і «світовий вогонь».

У фольклорних матеріалах постає питання — що більше, небо чи земля? (мотив суперечки бога з апостолом Петром в деяких колядах<sup>85</sup>). Аргумент бога проти Петра скрізь однаковий — «небо «всюди рівненьке», а земля — «гори й долини, всі верховини, темнії ліски, жовтії піски», але висновки нерідко протилежні — то «небо більшеньке, всюди рівненьке», то, навпаки, «небо меньшеньке, всюди рівненьке». Народна свідомість не зберегла стандартної «правильної» відповіді, а може, її й не було — було перше відкриття парадоксальності зіставлення неба — безконечності і землі — кінечності. Мабуть, питання про безконечність спочатку ставилося не в просторовому, а в часовому смислі: кінечність земного простору уявлялася як щось очевидне, а в часі відповідь була — «раніше» був хаос, і «пізніше» буде хаос, світова пожежа, з якої знову виникає порядок буття. Безконечність, таким чином, виступає як позачасовість, позамасштабність самого масштабу, оскільки міряють міркою, але не міряють саму мірку.

Таке уявлення про зв'язок особистого життя з ритмом Космосу визначало оцінку смислу і цінності людського існування. Смісл життя індивіда в родовому суспільстві визначався традиційними формами його належності до соціального цілого. Але невже Формами його належності до соціального цілого? Прислов'янин IV—IX ст. міг питати себе, в чому смисл життя? Відчуження свого життя богові має передумовою таку ступінь відчуженості людини від протиставлених їй сил, коли життя може розглядатися як «знаряддя боже» і одержувати смисл від надприродних сил. Такого відчуження язичницький світогляд не знає. Але цілком природним на дуже ранніх шаблях уявлялось і принесення

<sup>85</sup> Гнатюк В. Цит. праця. С. 64.



в жертву стариків<sup>86</sup> і, очевидно, першої дитини (мабуть, від цих звичаїв в літописний період залишилися тільки трансформовані і спотворені форми ритуалу). Це не було протиставленням надприродному: коло замикалось, і первістки, і старики йшли в «иноє живленьце» за волею суспільства, щоб підтримати кругообіг буття.

Як свідчить поступовий занепад звичаю кривавого пожертвування ще в первіснообщинну епоху, заміна людських жертв менш ритуально цінними, істотні зрушення відбуваються ще на ґрунті традиційного суспільства. Навряд чи мотивом збереження людського життя, заміни людини як жертви конем, кабаном, півнем тощо були суто утилітарні міркування: зрушення були у всій світоглядній системі. Звичайно, розвиток матеріальної і духовної культури, ускладнення соціальних інститутів і поява суспільних сил, що оцінювали життя індивіда все більше як *зовнішні* сили, сприяли зростанню ролі самооцінки і самосвідомості, практичної і духовної незалежності індивіда.

#### 4. Первісно-релігійні уявлення у системі духовної культури

Дослідження релігійних уявлень східних слов'ян V—IX ст. пов'язане з величезними труднощами, адже їхні міфи і культові тексти, як зазначалось, не збереглися. Щоправда, величезний фактичний матеріал, зібраний дослідниками народної культури другої половини XIX — початку XX ст., окремі дані літописів, глоси перекладачів давніх літературних творів, апокрифічні твори дещо дають змогу реконструювати найістотніші моменти світогляду стародавніх слов'ян, однак слід мати на увазі, що навіть письменники середньовіччя мали справу вже з розмитими формами язичницьких вірувань і культів. Спірним досі залишається навіть склад слов'янського «пантеону», а історика культури цікавлять еволюція релігійних вірувань, розвиток полідоксії та політеїзму, оцінка конкретних форм міфологічної та релігійної свідомості. Розуміння природи слов'янського язичництва необхідне тим більше, що християнізація Русі століттями залишалась поверховою, в широкому середовищі панувало фактично двовір'я. Генезис культури і світогляду Київської Русі не можна зрозуміти без врахування впливу дохристиянської спадщини.

Б.А. Рибakov висував переконливі аргументи на користь терміна «язичництво» для позначення вірувань давніх слов'ян<sup>87</sup>. До цих аргументів можна додати, що слово «язик» означало тоді не лише мову, а й етнос. Тому термін «язичництво» означає *етнічну* релігію

<sup>86</sup> *Велецкая Н.Н.* Цит. праця.

<sup>87</sup> *Рибakov Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981.

слов'ян на відміну від понадетнічних, «світових» релігій, як-от християнство. При цьому було б безпідставним ототожнювати весь світогляд слов'ян із язичництвом, адже будь-який світогляд не тожотний релігії.

Етнічний характер слов'янського язичництва проявляється, зокрема, в тому, що глибинними коренями воно входить у релігійні уявлення далеких індоєвропейських етнічних предків слов'ян. Це дає змогу проводити обережні аналогії з релігіями і міфологіями всіх індоєвропейських народів. Штудії в галузі порівняльної міфології та індоєвропеїстики користуються в наш час надійними методиками, що допомагає усунути чимало «білих плям» у культурному минулому, спираючись на незначні з першого погляду дані та зіставлення. Принаймні можна впевнено твердити, що уявлення про примітивність первісних слов'янських вірувань, які нібито зводились до простих забобонів, не мають під собою основи. Вже не пізніше IV тис. до н. е. індоєвропейські народи мали складну ідеологію, розвинені міфи і релігійні вірування, сліди яких виразно видно в усіх їхніх мовних потомків, включаючи слов'ян.

З іншого боку, саме етнічний характер первіснорелігійних уявлень за умов масових переселень племен та міжетнічних контактів надзвичайно ускладнював картину. У всіх народів на певному шаблі їхнього розвитку освоєння нових земель навіть за умов витіснення аборигенного населення вимагало компромісу із «чужими богами» — господарями даної землі. Численні шлюби з іноплеменниками за умов асиміляції місцевого населення ще більше посилювали проникнення в язичницькі культури і вірування чужоземних етнічних елементів. Існують археологічні докази різноманітності поховальних обрядів навіть всередині «літописних» племен. Часті були зміни поховальних обрядів, що свідчить про зрушення в світогляді та віруваннях; так, курганний обряд із трупоспаленням переважає наприкінці розглядуваного періоду, а на півдні кургани переважає наприкінці розглядуваного періоду, а на півдні кургани переважає наприкінці розглядуваного періоду, а на півдні кургани переважає наприкінці розглядуваного періоду. Всі зміни з трупопокладанням витісняють поступово кремашію. Всі зміни з культу зараз уже неможливо врахувати, можна лише брати до уваги різноманітність «пантеонів» міфів як у просторі, так і в часі.

Абстрагуючись по зможі від історико-культурних деталей, звернемо увагу передусім на систему первіснорелігійних уявлень, тобто на групування релігійно-міфологічних персонажів за їх загальними функціями.

Найархаїчнішим протиставленням, яке збереглося у слов'янському світі від індоєвропейської епохи і мало ще глибші корені, було й протиставлення «Небо — Земля». На якихось дуже ранніх стадіях розвитку існував культ Неба і його дружини — Матері-

Землі. В кількох раних гімнах «Рігведи» оспівується Дьяус-Пітар, що асоціюється з небесним світлом і днем. Але вже у «Рігведі» культ Дьяуса є згасаючим. Відбитком цього культу залишилось у індоєвропейських народів позначення самого терміну «бог» (deus — лат.). Виняток становлять лише іраномовні народи та слов'яни. Десакралізація старого бога проявилась тут у десакралізації неба, що виразилось у заміні його імені словом, похідним від слова «хмара» (в тому числі слов'янське «небо»). Р. Якобсон вважає, що «релігійна революція» в іранському світі проявилась в тому, що слово, похідне від «Дьяус», було витіснене іменем бога-подателя Бхага, який співіснував з богом-розподільником Атса<sup>88</sup>. Можливо, йдеться не про «біографію» одного з богів, а про приписування верховним істотам головної функції розподілу благ (пор. старонд. bhagah — добро, щастя; податель; авест. baṇa — доля, щастя, бог). Важливо підкреслити, що саме лише вживання того чи іншого слова, в тому числі слова «бог», не дає підстав ототожнювати архаїчні уявлення, з ним пов'язані, з пізніми релігійними уявленнями про бога. Зокрема, як вже говорилося, ні Дьяус, ні його «наступники» не були в уявленні давніх слов'ян та їхніх предків творцями світу, бо не було основ для уявлення про «творення світу з нічого».

Більш стійким у слов'янському світі виявився культ сил родючості, асоційований з «Матір'ю сирою землею», в літописні часи асоційованою, очевидно, з богинею Моккош. Характерна тут двоїстість ставлення до жіночого начала, властива архаїчному світогляді. З одного боку, екзогамні шлюбні заборони маркують «свій» світ чоловічим началом, «чужий» світ, світ «гостей» — жіночим; з іншого — культ жінки-матері, господині дому, прародительниці як вияв позитивної оцінки жіночого начала тримається довше, доживаючи в християнстві у вигляді культу богоматері, Параскеви-П'ятниці та ін. Водночас «нижнє», жіноче начало асоціюється з підземним, водним і т. п. світом, Змією, Бабою-Ягою тощо.

У слов'янському світогляді є й інші релікти того часу, коли табу на шлюб з представницями свого роду було найважливішим соціальним регулятором. Одним із таких реліктів у індоєвропейських народів є культ близнят<sup>89</sup>. Сини — втілення бога-сонця, супутники Матері-Землі і заступники людей, Ашвіни індійської міфології,

<sup>88</sup> Якобсон Р. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // Материалы VII МКАЭН. М., 1970. Т. 5; Абаев В. И. Скифосарматские паречия // Основы иранского языкознания. М., 1979.

<sup>89</sup> Ианова В. В. Отражение индоевропейской терминологии близнецного культа в индоевропейских языках.

Діоскури грецької, божі сини з литовської казки тощо — незмінний елемент індоєвропейських міфів. Солярний характер цих персонажів підкреслюється їх ототожненням з кінями. У слов'янському матеріалі відображенням культу близнят є симетричні вершники поряд із світовим деревом або його аломорфами (жінкою-деревом, світовим стовпом), симетричні кінські голови, симетричні птахи.

Іншим проявом мотиву інцесту в індоєвропейській міфології є мотив «жінка-дочка», мотив одруження бога на власній дочці і у зв'язку з цим специфічна форма культу близнят — «близнята» мати — дочка. Приклад таких персонажів — грецькі Деметра (букв. «мати земля») і Кора (Персефона, «Кора» — букв. «дочка»). Б.А. Рибаків переконливо показав загальнослов'янський характер культу богині Лади і її дочки Лелі і близькість його культу до Деметри і Кори.

Закономірністю розвитку релігійно-міфологічних уявлень індоєвропейських народів було висунення на певному етапі на перше місце в пантеоні різних богів військового бога-громовержця, в слов'янському світі представленого Перуном. Таким був Індра в індійських віруваннях, Тор — у германців, Зевс і Юпітер — у греків і римлян (вони залишили за собою імена, похідні від прадавнього «Дьяус»).

Безсумнівний і загальнослов'янський характер культу бога-громовержця Перуна, і його індоєвропейські витоки. У міфології індоєвропейських народів Перун відобразився у образі бога-зміборця. До символів Перуна належав кінь, солярний і громовий знаки вказували на функції цього бога. Ступінь антропоморфізації Перуна, характер його культу — історичні деталі, які можна опустити. Герой сонячних міфів, в тому числі слов'янських, одержує перемогу над змієм — символом хтонічних сил — в *полудень*. Можна нагадати спостереження Б.А. Рибакова про те, що, оскільки культ Перуна в християнську епоху був заміщений культом Іллі-пророка, що їздить по небу у вогненній коліснійці, то первісним днем громовержця Перуна був, мабуть, сучасний «Іллін день» — 20 липня, тобто влітку.

Відомо з багатьох джерел, що слов'яни поклонялись гаям. «Культ дерев» був помітним навіть у XIV ст. на такій далекій околиці слов'янського світу, як Альпи. Дослідження В.В. Іванова та Л.Н. Топорова показали, що у стародавніх слов'ян побутував культ не просто гаїв чи дерев, а дерев на узвишсях, причому етимологія відповідних термінів пов'язана із словом «Перун». Характерно, що і у східних, і в західних слов'ян існував звичай робити статую бога з дерева.

Якщо культ гаїв був лише культом Перуна, асоційованого з дубом, то виникає питання, чи не був Перун головним слов'янським богом? Такий висновок можна зробити, зокрема, зі свідчень Прокція Кесарійського (VI ст.), який говорив, що слов'яни «бога блискавки вважають єдиним господарем усього»<sup>90</sup>. Безсумнівно, спроби князя Володимира упорядкувати язичницький пантеон включали висунення на перше місце серед богів Перуна. Думка Є.А. Анічкова, підтримана Б.А. Рибаківим, полягає в тому, що лише до епохи Володимира може бути віднесена спроба зробити княжого, дружинного бога Перуна верховним богом. Свідчення Прокція в такому разі могло б бути пояснене тим, що цей письменник, як встановили історики, мав справу лише із слов'янами-військовополоненими або військовими найманцями; в військовому ж середовищі культ Перуна виступав на перше місце. Як би не було, асоціація Перуна з військовими функціями не викликає сумніву (хоча, пов'язуючи Перуна з грозою і плодоносним дощем, слов'яни уособлювали в ньому життєдайні функції чоловічого начала). Характерно, що культ Перуна більш сильним виявився на півдні Русі, ближче до центру державності, що проявилось пізніше в більшій популярності на Україні «св. Георгія», на якого частково перенесено риси Перуна, порівняно із «св. Миколою», надзвичайно популярним на півночі східнослов'янського світу<sup>91</sup>.

Згідно з гіпотезою Дюмезіля — Вікандера, в індоєвропейському світі боги мали поряд із сакральною «світську» іпостась: так, військовому богові індіців Індрі відповідав Вайю, втілення грубої сили, віднесений до тієї ж військової сфери, але наділений негативними рисами. У литовській міфології йому відповідає Вейя, Вейяспате<sup>92</sup>, асоційований з бурями, вітрами. Український фольклор зберіг відображення такого «двійника» Перуна у вигляді образу Вія, чудовим описом якого стала однойменна повість Гоголя.

Персонажем, однопорядковим з Перуном, був у східнослов'янських релігійно-міфологічних уявленнях Волос — Велес. За свідченням літописів, руські воїни клялися Перуном і «скот'їм богом» Велесом. До пантеону, встановленого Володимиром, Велес не увійшов, хоча «ідол» Велеса в Києві був — не в княжому місті, а на Подолі, коло Почайни<sup>93</sup>. Після християнізації Русі культ Веле-

<sup>90</sup> *Прокцій из Кесарии*. Война с готами. М., 1950. С. 23-24.

<sup>91</sup> Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 32.

<sup>92</sup> *Greimas A.J. Apie dievus ir žmones*. Chicago, 1979.

<sup>93</sup> Див. про це: *Соболевский А.И.* Памятники древнерусской литературы, посвященные Владимиру Святому // Чтение в летописном обществе Нестора Летописца. К., 1863, № 2/2.

са зливається не тільки з культами «святих» — «покровителів тварин», але — головним чином — з культом Миколи Чудотворця<sup>94</sup>.

Велес — один із найзагадковіших богів слов'янського світу. Припущення про те, що Велес — один із слов'янських «божків», а Волос — відображення в народній свідомості християнського Власія<sup>95</sup>, в світлі даних лінгвістики, етнології та порівняльної міфології можна вважати помилковим. Уявлення про Велеса мають глибокі загально-індоевропейські корені і ведуть до міфологічного образу хтонічної «нижньої» сили — Змія, спорідненого з демоном Вала індійської міфології, основного противника сонячного героя-громовержця. Сумніваючись у вірогідності цієї гіпотези, Б.А. Рибаків посилається на те, що важко уявити, як персонаж, що уособлює сили смерті і зла, міг стати фігурою, мало не рівноцінною світлому богові Перуну. Однак факти свідчать про стійкий зв'язок між Велесом і «нижнім світом», смертю, хворобою тощо в уявленнях давніх слов'ян. Сам Б.А. Рибаків розшифровує «волохатого» персонажа на так званому Збручському ідолі, персонажа, що символізує «нижній світ» і підтримує на плечах увесь Космос, як Велеса. Незрозумілим залишається і зв'язок Велеса із художню, а через «скот», очевидно, і з торговельною діяльністю, прибутком, добробутом. Посилання на те, що Велес як владика «нижнього світу» водночас панував над силами родючості, саме по собі недостатньо переконливе, бо кожен із богів уявлявся причетним до родючості і процвітання, не виключаючи й воєнного бога Індру — Перуна.

Гадаємо, що в середині I тис. н. е. в образі Велеса поєднувались різноманітні уявлення. Передусім етимологія слова свідчить про спорідненість Велеса із «темними», «нижніми» силами, міфологічним Змієм — противником Громовержця. Ця міфологічна фігура дала ім'я тому богові, який дійшов до літописних часів і частково відобразився в свідомості християнізованої Русі, прийнявши образи різних «святих», передусім Миколи Доброго. Однак, щоб це останнє стало можливим, потрібна була контамінація міфологічного Змія з іншими «силами».

В образі Велеса можна вбачати також персоніфікацію функцій і сил, що характеризують «жрецький» світ. Про це свідчать, зокрема, етимологія слова «волхв»<sup>96</sup>. Особлива сила і святість, приписувана волоссю, зокрема бороді й вусам, також можуть відображати

<sup>94</sup> Успенский Б.А. Цит. праця.

<sup>95</sup> Lowmianski R. Religia slowian i jej upadek. Warszawa, 1979.

<sup>96</sup> Jakobson R. The Slavic God "Veles" and his Indo-European Cognates// Studii

linguistici in onore di Vittore Pisani. Pomo, 1969; Іванов В.В., Топоров В.Н.

Цит. праця. С. 54.

роль «старців»-волхвів у культурі Волоса — Велеса<sup>97</sup>. Можна припустити, що «скот» був спочатку не функцією, а символом бога, причетного до жрецької діяльності. Про зв'язок жрецької сфери із символами бика і місяця вже говорилось. Це пояснювало б і той факт, що в «Слові о полку Ігоревім» говориться про «Бояна, Велесо́ва онука», і те, що свята Велеса приходилися на зимовий період і супроводжувалися пісенно-танцювальними ритуалами: жрецький, волхвівський Велес був покровителем «віщих» мистецтв. Сакральний Велес має грубого двійника (або двійників) подібно до Перуна, тому можна зрозуміти відображення уявлень про Велеса в лісовиках, польовиках та інших персонажах слов'янської демонології.

Нарешті, культ Велеса злився, очевидно, з культом Першопредка, який займав особливе місце в архаїчному світогляді. На думку В.В. Іванова та В.Н. Топорова, уявлення про першопредка, ім'я якого — Крив аналогічне імені грецького Лайоса («кривий», «лівий» — антитеза «правому», з семантикою аналогічною семантиці слова «гість»), відобразилося в етнонімі «кривичі». Окремі функції першопредка, такі, як спілкування з «душами» померлих, проводи їх на «той світ», можна помітити в напів'язичницькому образі Миколи Доброго. Так чи інакше в культурі Велеса виразно видно риси специфічно волхвівського, жрецького кола.

Із функціями життєдайності, родючості, функціями, що атрибутовалися до кола землеробського, трудового, найприродніше пов'язуються Род і рожаниці. Образи Рода і рожаниць пов'язані з символікою зірок, зоряного неба. Культ рожаниць поширений на всій слов'янській території і добре вивчений. Рожаниці в слов'янській міфології еквівалентні грецьким мойрам, римським паркам, германським нормам, балтським аймам, і народи вірили, що доля новонародженого визначається рожаницями-мойрами, тому існували обряди, що повинні були вплинути на рішення рожаниць. Доля асоціювалася з зіркою кожної людини; зв'язок зірок із долею відобразився в гаданнях по зірках, яке називалося «родопочитанням» («и по звездам смотрити и строити рожение и бытие человеческое» у Йосифа Волоцького)<sup>98</sup>. «Род» означало «доля», «призначення».

Семантика образу зірок не зводиться до долі і смерті, до культу предків: в колядках образи зірок зіставлені з дітьми, зерном, уроном, достатком. Теми життя і смерті в міфологічній свідомості нероздільні. Рожаниці — не тільки визначальниці долі, віку людського, а й дають життя.

<sup>97</sup> Успенский Б.А. Цит. праця. С. 174.

<sup>98</sup> Рыбаков Б.А. Цит. праця. С. 441.

Складніша справа з Родом як окремим богом. Історики культури схильні розглядати його як домовика, виходячи з етимології слова «род» і ототожнюючи Рода з множиною предків. Б.А. Рибаків переконливо показав, яке визначне місце посідав у слов'янському пантеоні Род. Те, що Род не увійшов до пантеону Володимира, як і Велес, може свідчити, що воєнний бог Перун належав до іншої, не княжої сфери. Б.А. Рибаків визначив і сферу Рода — сферу агровиробничу. Функцію Рода характеризує характер по жертвувань йому: на честь Рода і рожаниць «крають хлебы и сыры и мед»<sup>99</sup>, тобто споживають обрядову символічну їжу з виразною семантикою родючості, вживані на весільних гостинах і на паску. Однак навряд чи Род був у слов'ян верховним богом до Перуна і як «творець усього живого» уявлявся ледве не як християнський бог: всі ці характеристики лише окреслюють його специфіку.

У фольклорних та етнографічних даних збереглися сліди й інших вірувань та міфологем, пов'язаних із якимись більш давніми і забутими уявленнями. До них належать рефлексії культу Сварога. Згадки про Сварога у слов'янських культурних пам'ятках рідкісні, позбавлені характеристик; частіше згадується Сварожич, тобто син-втілення Сварога. Сварожичем називали вогонь і Дажбога — Сонце. Із Сварогом пов'язані уявлення про Раога (укр. Папір), злого духа, здатного перетворюватися на тварин, птахів, драконів. Автор глос до «Хроніки Йоана Малали» (очевидно, болгарин) ототожнював Сварога з грецьким Гефестом і при цьому називав його чужоземним (египетським) богом. Останнє свідчить, на думку дослідників, що на час християнізації слов'янства Сварог був забутий (глоси писались у XII ст.). З цим узгоджується і відсутність Сварога в пантеоні Володимира.

Переконливі лінгвістичні аргументи дають змогу провести паралель між Сварогою і Варуною ідійської, Ураном грецької міфології. Культ Варуни і Мітри прийшов в індоіранському світі на зміну культові безликого Дьяуса — Неба. Обидва персонажі втілюють жрецьку функцію, однак у Варуні можна бачити жерця-воїна, царя-мага, воїтеля і суддю, а Мітра втілює функції носія «суспільного договору», соціальних зв'язків. Відповідно Варуна символізується сонцем і втілюється в ньому як своєму «синові», Мітра символізується, відповідно, зоряним або місячним світлом. Смутні уявлення про зв'язок Сварога з «ковалем» (Гефестом) говорять на користь віднесення його до «жрецької» сфери, оскільки для пра-слов'янського світу первісне «kovati» означало мистецтво взагалі, зокрема магічне. Можливо, Сварог, Раога, Тварог були синоніміч-

<sup>99</sup> Там же. С. 444 («Вопрошание Кириково»).



ними іменами одного й того ж персонажа, а Светосвіт, Яровіт, Руєвіт, Поровіт — його епітетами (Р. Якобсон). Існують і обгрунтовані лінгвістичними даними припущення про наявність у слов'янській міфології образу божества «Мір» — паралелі Мітри. Можна припустити, що Сварог — чотирилийкий бог, який відгородив Космос від Хаосу, і Мир — бог соціальних зв'язків, усоблення Космосу як миру-общини, належали до «жрецького», вищого кола божеств тоді, коли влада жерців у суспільстві була в апогеї. Сюжети, пов'язані з Сварогом і Миром, належали, відтак, до езотеричних жрецьких учень і зникали майже безслідно з падінням впливу жерців, деградацією цієї соціальної верстви.

Чи не було в цьому верхньому, солярному крузі персонажів такого, який відповідав би за функцію родючості і добробуту? В.Н. Топоров припускає, що у слов'янському варіанті «індоєвропейської трійці» виступають Перун, Велес і Стрибог. Можливо, Стрибога слід віднести до тієї ж «третьої функції», але до іншого рівня, рівня, на якому перебували Сварог і гіпотетичний Мир.

Отже, наведену раніше схему можна доповнити так:

Схема 3

Косміч-ні сим-воли	Тваринні і рос-лині символи	Більш соляр-ного, жрець-кого кола	Богів ниж-чого кола	Соціальні функції	Сімевий мікро-космос	Частина тіла	„Душі“
місяць сонце зорі	бик якінь зерно-урожай	Мітра-Мир Сварог (Стрибог?)	Велес Перун Род	волакни воїни землероби	чоловік жінка діти	голова серце „утро-ба“	розум, осо-бистість життєва сила тваринна ве-гетативна си-ла

Ця досить умовна схема відображає тенденції групувати соці-альні і природні явища в класи або категорії, що формувалися на основі соціального буття. Істотно, що протиставлення «верхній, са-кральний світ — нижній, профанний світ, світ богів і світ людей» часто виявлялось менш істотним, ніж протиставлення типу «воєнні функції людей і богів»; поділ, так би мовити, по горизонталі був подекуди менш істотним у даній системі міфології, ніж по вертикалі.

У цих категоріях осмислювалось відношення людини до навко-лишньої дійсності, тобто світоглядне відношення, проте нерозви-реальною єдністю людини і природи в тодішньому суспільно-прак-тичному бутті зумовлювали ледь помітну віддиференційованість людського світу, світу природи і уявного «світу богів».

У слов'янській космогонії Вогняний птах — символ світового порядку, який «мірами загорається і мірами потухає», — сам себе

спалює і сам себе породжує. Але дії богів вищого солярного рівня по відтворенню і підтриманню світового порядку немислими були без магікообрядової участі людини.

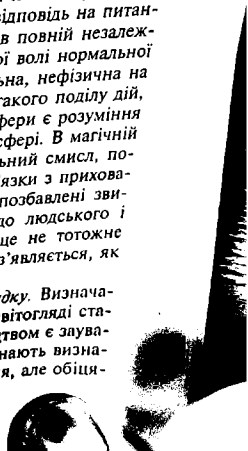
На сфері «взаємин» стародавніх слов'ян із своїми богами позначилась міра поєднання протилежних відношень до власного життя: пасивного перебування в «тепер», що продовжується від народження до смерті, і активного творення власної (і світової) історії (в тій мірі, в якій можна метафорично говорити про «історію» в даному разі, тому що архаїчні уявлення з їх циклічним і «острівним» часом історії не знали).

Пасивне світосприймання знаходить вияв у ворожінні, гаданні — вгадуванні долі, визначеної людині силами, з якими сперечатися неможливо. Активне світосприйняття виражається в різноманітній магії, в жертві як договорі з богами, що має на меті змінити долю. Саме уявлення про бога у слов'ян було невіддільне від уявлення про багатство, про сукупність усіх життєвих благ, *долю* (від «ділити») яких людина, за прадавніми уявленнями слов'янина, одержувала при сприянні відповідного божества.

Слов'янські форми ворожіння і магії типологічно подібні словам, що існували в усіх інших народів. Парадоксальну особливість ворожіння помітив польський етнограф К. Мошинський: «Основна риса всякого ворожіння, умова *sine qua* поп його існування, — найменш в принципі, — полягає в тому, що відповідь на питання яке стосується прихованої речі, з'являється в повній незалежності від усього, тверезого міркування і свідомої волі нормальної людини»<sup>100</sup>. Магія усвідомлюється як дія нереальна, нефізична на противагу звичайній фізичній дії; основою такого поділу дій, а також поділу життя на сакральну і профанну сфери є розуміння символічного характеру речей і дій у сакральній сфері. В магійній гаданні предмет, якому приписується сакральний зміст, повинен виступати як *знак*, символ, а отже, його зв'язки з прихованою силою-сутністю повинні бути *максимально позбавлені* звичайного людського змісту, бути *випадковим* щодо людського і природного порядку. Очевидно, таке розуміння ще не тотожне протиставленню природного і надприродного, яке з'являється, як відомо, значно пізніше, уже в іншу епоху.

Сакральні дії вимагають певного розуміння *випадку*. Визначати форми поєднання випадкового і необхідного у світогляді стародавніх слов'ян надзвичайно важко. Єдиним свідченням є зауваження згаданого Прокопія про те, що слов'яни не знають визначення згаданого *Προκοπίου* і не надають йому жодного значення, але обіця-

<sup>100</sup> Maszynski K. Op. cit. S. 365.



ють богам жертву, якщо виживуть у бою, і виконують свої обі-  
цянки.

Тут вказано на різницю між античними уявленнями про  $\eta\sigma\alpha\rho\eta\tau\eta\iota$  і давньослов'янськими уявленнями про долю. Та факти говорять про можливість паралелей між давньослов'янськими та давньогрецькими міфологічними уявленнями про долю і немину-  
богів —  $\delta\upsilon\lambda\eta$  відповідає слов'янське — «судьба» («суд», «вирок», «рішення»). Щодо людей цей внутрішній порядок у греків постає як чужа сила —  $\alpha\nu\alpha\nu\eta\epsilon$ , що близько за значенням до слов'янського «срешта», «сърѣща», серб, «сре а» («ворожба», «гадання», «ви-значення»). Доля кожного в цьому світі визначення у стародавніх греків символізує  $\mu\omicron\iota\rho\alpha$ ; з іншого боку, кожному доля обертається сліпим випадком —  $\tau\upsilon\chi\epsilon$ .

Б.А. Рибаків вказує на близькість сербських фольклорних уя-  
лень про «сре у» і «песре у» до образу мойр; близькість мойр і ро-  
жаниць безсумнівна. До функцій мойр-рожаниць належать «доля»,  
«уділ», «участь», «щастя», «вдача» — синоніми слова «ділити», тоді  
як може бути зіставлене «жребій», «кош»<sup>102</sup>. Образ долі у міфах  
греків відповідає уявленню про наперед визначений світопорядок,  
який реалізується в існуванні світу. Вічність характеризує цей по-  
рядок, час же — риса існуючого світу, яка необхідно виникає в  
здійсненні долі. Характер уявлень про час визначається способом  
реалізації долі<sup>103</sup>.

Доля давньогрецької міфології, таким чином, виступає прообра-  
зом вічності, риси якої нагадують «острівний час» героїчних би-  
лин. Але тут і постає істотна різниця між давньослов'янським та  
давньогрецьким світоглядом. Доля як образ позачасового порядку  
у греків виступає як абсолютно позалюдська сила, змінити яку не-  
можливо; герої грецького міфа і грецької літератури тому й герої,  
що мужньо зустрічають призначення. Слов'янин же перед боєм ще  
намагається увійти в спілку з богами, щоб змінити долю. У давньо-  
слов'янському світогляді доля особистості ще не протиставлена як  
незаперечний абсолют. Це й зрозуміло в світлі того, що говорилося  
про співучасть у світовому циклі, як вона уявлялася давнім  
слов'янам.

І система категоріального членування навколишньої дійсності, і  
оцінка місця людини в Космосі, характеру її взаємодії зі світом

<sup>101</sup> Гайдено В.П. Тема судьбы и представление о времени в греческом ми-  
ровоззрении// Вопр. философии. 1969, № 9. С. 90-92.

<sup>102</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С. 382-385.

<sup>103</sup> Гайдено В.П. Цит. праця. С. 93

відображають певний шабель «виділення людини з природи», за висловом В.І. Леніна. Характер первіснорелігійних уявлень стародавніх слов'ян, їхніх уявлень про свободу і необхідність, випадок і долю відображає основні риси безкласового та ранньокласового суспільства, традиційного за формами спадкування культурного досвіду. Розвиток соціальних відносин, поглиблення соціального відчуження посилили ті зрушення у світогляді, які привели до кризи язичництва вже під час формування Київської держави, — архаїчний світогляд дедалі більше переставав відповідати умовам нового соціального буття.

В умовах кризи язичницького світогляду, зумовленої визріванням нових суспільних відносин, відносин феодалної експлуатації, церква розвиває свій ідеологічний наступ.

Архаїчний поділ буття на сакральну та мирську сфери поступово набував нових форм, несумісних з язичницькими уявленнями: сакральне перестало бути лише функцією мирського, буденного. Сфера духовного життя і сфера матеріальних відносин поляризуються. Язичницькому поділові світу «по вертикалі», що допускав відносну єдність духовного і тілесного начал, християнство протиставляє абсолютний «горизонтальний» поділ духовного і тілесного. Відокремлення духовної субстанції від матеріальної настільки абсолютне, що стає можливою ідея творення буття «із нічого».

Позачасовий і вічний, «острівний» час залишається, хоч історія і «розпрямляється» у часі, а місце циклічного часу язичництва займає лінійний час християнства з початком і кінцем буття. Але тепер цей «острівний», вічний і позачасовий шабель буття — «спасіння», посильне кожному «тут» і «зараз», але тільки в духовній сфері.

Кругообігу світу через есхатологічну пожежу вже немає, а знайома ідея світової пожежі набуває форми близького «страшного суду», де відокремлення духовної субстанції від тіла гарантує збереження особистості і після смерті, а після «страшного суду» — її «відродження».

Ця ідеологія мала своє майбутнє, де вона виступала у своєму реакційному вигляді. Вона була більш складна, ніж язичництво, і багато в чому принципово від нього відрізнялась.

Потрібні були століття, щоб християнська ідеологія, навіть в сильно огрубілому і наближеному до язичництва вигляді, оволоділа масовою свідомістю. Язичницькі обряди існували і пізніше, після введення християнства, пристосовуючись до якого і водночас видозмінюючи його.

Пошук нових ідей здійснювався на руйновищі патріархального родового побуту, серед мертвих цінностей, від яких залишались позбавлені смислу стародавні обряди, але ці обряди були тим живильним середовищем, яке всіляко використовували проповідники християнства.

## К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДАХ В.И. ВЕРНАДСКОГО\*

*(По поводу статьи Р.А. Аронова и В.В. Терентьева  
«Существуют ли нефизические формы  
пространства и времени?»)*

Любой автор (и авторы) публикуемых в наших философских журналах статей имеет право на выдвижение и отстаивание своего понимания тех или иных философских проблем, в том числе и проблемы «нефизических форм пространства и времени», с которой выступили в № 1 «Вопросов философии» Р.А. Аронов и В.В. Терентьев. Но научная добросовестность обязывает каждого из авторов не допускать даже «в пылу полемики» искажения взглядов и позиций своих оппонентов, тем более, если речь идет о философских взглядах и методологических позициях такого выдающегося мыслителя и ученого-естествоиспытателя XX века, как В.И. Вернадский.

Выступая в своей статье с отрицанием существования «нефизических форм пространства и времени», Р.А. Аронов и В.В. Терентьев делают буквально «разнос» философско-методологическим установкам В.И. Вернадского, положившего начало систематическому исследованию этих форм в связи с разработкой своего учения о биосфере и ее превращении в ноосферу. «Общеметодологическим установкам В.И. Вернадского, — пишут они, — были присущи недооценка позитивной роли философии в развитии науки, ориентация на методологию крайнего эмпиризма. С этим, думается, связано недостаточно ясное понимание им природы и роли абстракций, их места в научном познании»<sup>1</sup>. И дальше пишется о многих других моментах и элементах «несостоятельной методологии» выдающегося ученого. Но остановимся прежде всего на вопросе об отношении В.И. Вернадского к философии: действитель-

\* Статья опубликована в журнале «Вопросы философии». 1988, № 7. С. 128-133.  
<sup>1</sup> Вопросы философии, 1988, № 1. С. 72

но ли он недооценивал позитивную роль философии в развитии науки и ориентировался на «методологию крайнего эмпиризма»?

Обратимся к самому В.И. Вернадскому. Еще в начале своего творческого пути в 1893 г. он писал: «В истории человеческой мысли философия сыграла и играет великую роль: она исходила из силы человеческого разума и человеческой личности и выставила их против того затхлого элемента веры и авторитета, какой рисует нам всякая религия»<sup>2</sup>. В 1902 г. в письме к жене: «Ты знаешь, что я смотрю на значение философии в развитии знания совсем иначе, чем большинство натуралистов, и придаю ей огромное, плодотворное значение... Развитие научной мысли никогда долго не идет дедукцией или индукцией — оно должно иметь свои корни в другой — более полной познаний и фактами области: это или область жизни, или область искусства, или область, не связанная с точной дедукцией или индукцией, рационалистическим процессом — область философии. Философия всегда заключает зародыши, иногда даже превосходит целые области будущего развития науки, и тогда в одновременной работе человеческого ума в этой области получается правильная критика неизбежно схоластических построений науки. В истории развития научной мысли можно ясно и точно проследить такое значение философии, как корней и жизненной атмосферы научного мышления»<sup>3</sup>. Замечательно сказано! Не выражение ли это той «солидной материалистической традиции», которая, по мнению В.И. Ленина, была свойственна передовой демократической культуре России, в особенности естественному. Ведь учителями В.И. Вернадского в его студенческие годы и в период формирования его как ученого были Д.И. Менделеев, В.В. Докучаев, А.Н. Бекетов, И.М. Сеченов, А.М. Бутлеров и другие.

Как и многие выдающиеся ученые, труды которых открывали новые горизонты видения мира — природы и общества, — В.И. Вернадский проявлял глубокий и постоянный, с годами растущий интерес к философии, истории философии, к проблемам научного мировоззрения вообще. Поэтому, если речь идет о философских основах разработанных им естественнонаучных теорий, и в первую очередь ключевой из них — учения о биосфере, нужно иметь в виду прежде всего философские подходы к ним самого Вернадского, а не нашу современную философскую их интерпретацию. Хотя последнее, несомненно, тоже важно.

<sup>2</sup> Страницы автобиографии В.И. Вернадского. М., 1981. С. 137.

<sup>3</sup> Там же. С. 193.

Вопрос о роли философии в научном познании В.И. Вернадский специально исследует в работах, объединенных под названием «Размышления натуралиста».

Обобщая свой опыт изучения истории науки в ее связи с формированием научного мировоззрения, В.И. Вернадский делает вывод, что в общесторическом плане «...из философской мысли выросла наука», что только в новое время, практически в XVII веке произошло выделение науки из философии. Но и после этого выделение «...философская мысль играет огромную, часто плодотворную роль в создании научных гипотез и теорий. Она дает здесь очень много ценного и нужного для роста научного знания»<sup>4</sup>. Больше того: «Без философской работы,— пишет он,— научная мысль не может действовать — не может интенсивно и глубоко идти углубление ни научных гипотез, ни теорий, ни космологических построений»<sup>5</sup>.

Приписывая В.И. Вернадскому «недооценку позитивной роли философии в развитии науки» и его «ориентацию на методологию крайнего эмпиризма», авторы рассматриваемой статьи ссылаются именно на названную книгу<sup>6</sup>. Посмотрим, о чем там идет речь. Это раздел «Принцип симметрии в науке и философии», написание которого относится к 1920—1927 гг., то есть в период создания учения о биосфере. Действительно, в начале раздела речь идет о первостепенной роли «эмпирических фактов» в науке, в силу чего «натуралист — по существу реалист-эмпирик». Далее В.И. Вернадский отмечает: «Всякий натуралист если не знает, то чувствует, что правила установления научного факта только в малой степени сейчас сведены в ясную логическую систему научной и философской мыслью — за пределами логических формул лежит огромная область научного творчества, проявляющаяся в своей основной сущности в установлении новых научных фактов. Мы выражаем эту область, указывая на значение в развитии науки интуиции, научного чувства такта, бессознательного порыва, чувства меры, красоты... Всякая попытка логически определить целиком условия установления открытия — научного факта, вполне выяснить, что такое факт, научно установленный, и что такое факт или явление им не являющийся, всегда обречено на неудачу». Почему? Да потому, что «изучение истории науки указывает на изменение представлений о научном установлении факта со временем, об эволюции этого понимания и о том, что оно никогда не охватывается логи-

<sup>4</sup> Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Кн. I. М., 1975. С. 94.

<sup>5</sup> Там же. С. 96.

<sup>6</sup> См.: там же. Ч. I. С. 19-21.

ческими формулами<sup>7</sup>. Означает ли это, что мы здесь имеем дело с «ориентацией на методологию крайнего эмпиризма»? Или с пониманием «...невозможности выразить в логических и материалистических формулах целиком условия установления научного факта, научного открытия»<sup>8</sup>. Но тем не менее научные факты — основа научного познания. Именно на них опираются аксиомы и принципы, обобщения и выводы теоретического познания. Сами по себе эмпирические факты не являются предметом «философской работы». «Наоборот, научно принятые аксиомы и основные принципы представляют для философа огромный интерес и являются тем общим полем изучения, которое неизбежно объединяет научную и философскую мысль»<sup>9</sup>.

Чем же отличаются наука от философии и философия от науки? И в решении этого вопроса Владимир Иванович обнаруживает широкую эрудицию и оригинальный творческий подход.

По его мнению, это различие состоит не в мере истинности философского и научного знания (что более, а что менее истинно), а в способах (методах) достижения и обоснования этого знания. Познание в науке опирается на наблюдение и эксперимент, опытную индукцию и проверяемую этим опытом дедукцию, применение математических методов и соответствующую этим методам логику. Конкретно-научные способы познания и обоснования истины делают эту истину безличной. «Научный факт,— писал ученый,— должен наименьшим образом отражать личность, которая его сотанавливает... Идеал научной работы — безличная истина в которой проявление личности по возможности удалено и для установления и понимания которой безразлично, кем и при какой обстановке она найдена, ибо это научная истина...»<sup>10</sup>.

Иное дело в философии. Здесь истинное знание, по вполне справедливому мнению В.И. Вернадского, достигается более высоким уровнем обобщения, опирающегося и на достигнутые в науке «эмпирические обобщения», и научные теории, и на искусство, и «на жизнь, и на всю культуру. Поэтому истина в философии — это истина — правда» — сродни искусству. Отсюда он делает вывод, что в отличие от науки в философии, как и в искусстве, в продуктах творческой мысли всегда так или иначе «присутствует» личность, а с ней и интересы, субъективные предпочтения, время и место деятельности. Этим в конечном итоге обуславливается на-

<sup>7</sup> Там же. С. 20.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 21.

<sup>10</sup> Там же. С. 92.



личие в философии не только большего чем в науке многообразия идей и учений, но и «прямо противоположных направлений». «На протяжении всей духовной жизни человечества, — писал он, — одновременно являются живыми и могут существовать рядом противоположные философские построения. Это, по-видимому, противостоит глубоко в основе самого философского творчества, в котором выступает на первое место проявление человеческой личности не в меньшей степени, чем в работе художника»<sup>11</sup>.

Насколько можно судить по опубликованным работам В.И. Вернадского, он только в последний период своей деятельности знакомился с работами по философии диалектического материализма. По меньшей мере с «Диалектикой природы» Ф. Энгельса. И тем примечательнее, что независимо от этого он различает разное влияние на различную роль в научном познании философского материализма и идеализма. Оценивая роль идеализма в современном научном познании, он писал: «Разнообразные идеалистические построения и генетически связанные с ними... построения спекулятивной философии, не говоря о мистически-спекулятивных, мало могут дать нам в той великой идейной работе, которая идет в науке в связи с отходом ее от абсолютного времени Ньютона»<sup>12</sup>.

В.И. Вернадский не только выдающийся представитель естественнонаучного, но и философского, то есть теоретически осознанного, материализма. «В основе всей научной работы, — писал он, — лежит аксиоматическое положение о реальности предмета изучения науки — о реальности Мира и его законообразности, то есть возможности охвата научным мышлением. Только при признании этого положения возможна и приемлема для человека научная работа»<sup>13</sup>. Философские течения, подвергающие сомнению или отрицающие эту аксиому науки, антинаучны и должны оставаться в стороне от столбовой дороги научного познания. Исключение составляют разве что те из них, в которых исследуется проблема развития, категория времени. «Должны, — указывал он, — оставаться в стороне все течения в философии, для которых исчезает реальность Мира, изучаемого наукой, если только эти философские исследования не подвергаются анализу проблеме времени в ее научном выражении»<sup>14</sup>.

Четкие материалистические позиции занимал В.И. Вернадский

<sup>11</sup> Там же. С. 94-95.

<sup>12</sup> Там же. С. 106.

<sup>13</sup> Там же. С. 91.

<sup>14</sup> Там же. С. 96.

в понимании категорий пространства, времени, движения, материи. Он считал, что именно материалистической философии принадлежит заслуга в выдвижении идеи неразрывности пространства и времени «...независимо от научных достижений, но при философской обработке научных достижений»<sup>15</sup>. В противоположность этому идеалистические понимания пространства и времени «неизбежно находились вне круга работы ученого», так как «представлялись иллюзией или являлись неизбежными формами нашего мыслительного аппарата»<sup>16</sup>.

В статье Р.А. Аронова и В.В. Терентьева утверждается, что «не владея диалектико-материалистическим понятием материи» В.И. Вернадский, по существу, сводил материю к пространству. Отсюда как логическое следствие — сведение определяющих свойств качественно различных форм материи (и ее движение) к свойствам различных форм пространства-времени. Так ли это?

Несомненно, категории: время, пространство-время, принцип их симметрии и асимметрии — занимают в трудах В.И. Вернадского исключительно важное место, поскольку посредством их он стремился наметить качественные грани между биосферой и другими геологическими сферами. Качественные различия в их геохимическом, биохимическом и геохимическом субстрате («материи»), в формах организации этого субстрата (пространство-время, время, симметрия и асимметрия и т. п.), формах его движения — вот вопросы, которые при разработке учения о биосфере вставали с особой остротой. Нельзя утверждать, что выдающемуся естествоиспытателю всегда удавалось находить достаточно точные, тестовоиспытательно всегда удавалось находить достаточно точные, диалектически корректные формулировки в установлении различий между материей и формами ее существования. Однако при всем том он настаивал и на их единстве как объективной реальности, и на их онтологическом различии. «Ученый, — писал он, — должен сейчас рассматривать пространство-время как такую же реальность, как всякое изучаемое им другое природное явление или устанавливаемый им научный факт». Что это — отождествление пространства-времени с материей или материи с пространством-временем? За приведенным положением сразу же следует: «Пространство-время как единое и нераздельное входит во все его наблюдения. Исторически установленное другим путем представление о существовании в мире неразделимого пространства-времени, лежащего в основе всех научных эмпирических фактов, может, по существу, быть рассматриваемо как такое же эмпирическое на-

<sup>15</sup> Там же. С. 139.

<sup>16</sup> Там же. С. 138.

учное обобщение, каким является материя или движение»<sup>17</sup>.

Неверно трактуется в рассматриваемой статье и позиция В.И. Вернадского в вопросе о соотношении пространства-времени и движения. Приведенная авторами цитата о сведении движения к пространству-времени вырвана из контекста и истолкована в нужном им ракурсе. В действительности на этой странице у Вернадского речь идет о том, что в «галилеевньютониановском миропонимании» наибольшего совершенства научное знание «достигало тогда, когда сводило явление к движению ... Выражение — выразить все в «движении» — отвечает сознанию выразить все в пространстве-времени»<sup>18</sup>. Здесь, следовательно, речь идет о познании. Мы не можем познать движение, не выражая его в пространстве-времени! Ибо движение есть единство непрерывности и прерывности времени и пространства. Но это не значит, что пространство и время относятся только к движению, они относятся и к материи. Их свойства определяются свойствами материи. Поэтому «понятие пространство-время шире и глубже», чем в случае выражения через него только движения. «Ньютоново объяснение реального движением, область, научно охваченная движением, всегда занимала и сейчас занимает небольшую часть знания. Огромная область научно познанного — область все увеличивающаяся — не могла никогда быть сведена к движению... И в то же время все более становится ясным, что в другой форме все «вещи» и все явления находятся одновременно и в пространстве и во времени»<sup>19</sup>.

Утверждение, сформулированное авторами рассматриваемой статьи, что В.И. Вернадский ошибочно признает сущностью движения пространство и время, основано как раз на том, в чем эти авторы дальше упрекают Вернадского — в «смещении онтологического и гносеологического аспектов проблемы»<sup>20</sup>.

Я не имею намерения вступать в полемику с авторами статьи по поводу «нефизических форм пространства и времени». Замечу только, что если они признают наличие качественно различных форм материи, а тем более качественно различных форм движения материи, являющегося по признанию самих же авторов сущностью пространства и времени, то как можно не признавать, что этим качественно различным формам материи и ее движения должны соответствовать качественно различные формы пространства и вре-

<sup>17</sup> Там же. С. 139 (выделено мной. — В.Ш.).

<sup>18</sup> Там же. С. 100.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> См.: Вопросы философии. 1988, № 1. С. 75.

мени? Как можно понять качественную разнородность форм материи и качественную однородность по отношению к этим формам пространства и времени (как форм бытия материи)? На мой взгляд, не методологические установки В.И. Вернадского, а авторы статьи «не могут служить основой современного развития представлений о пространстве и времени»<sup>21</sup>.

Страдают серьезными методологическими погрешностями и попытки авторов статьи опереться на авторитет К. Маркса. Речь идет об общественно необходимом рабочем времени. «Как убедительно показал К. Маркс,— пишут авторы,— не существует такого конкретного труда, чьей длительностью было бы общественно необходимое рабочее время. Оно является количественной мерой того, что К. Маркс назвал абстрактным трудом. Но последний не есть реальный материальный процесс, и его количественная мера, естественно, не есть реальное время»<sup>22</sup>. В том-то и дело, что абстрактный труд является абстракцией, совершаемой в самой реальной действительности, и поэтому на деле реализуется как объективный материальный процесс. Сведение различных видов труда к абстрактному труду, указывал К. Маркс, «представляется абстракцией, однако, это такая абстракция, которая в общественном процессе производства происходит ежедневно. Сведение всех товаров к рабочему времени есть не большая, но в то же время и не менее реальная абстракция, чем превращение всех органических тел в воздух»<sup>23</sup>. И общественно необходимое время — это объективно осуществляемое время реальных трудовых процессов, создающих стоимость. Здесь у авторов явное сведение онтологического к гносеологическому, ведущее к феноменологическому отрицанию объективности, объективной реальности сущностей, сущностных чувственно не данных отношений, которые, конечно, существуют в пространстве и во времени.

Но возвратимся к В.И. Вернадскому. Вопреки утверждению Р.А. Аронова и В.В. Терентьева выдающийся русский ученый не был эмпириком и философски беспомощным путаником в кардинальных вопросах отстававшего им научного мировоззрения (кстати, данный термин он ввел еще в прошлом веке). Его творческий путь от кристаллографии, биохимии и геобиохимии к разработке в 20-х годах концепции биосферы, а затем и ноосферы в философско-методологическом плане связан с прорывом его мышления к исторически динамическому, планетарно-целостному охва-

<sup>21</sup> Там же. С. 73.

<sup>22</sup> Там же. С. 79.

<sup>23</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 17.

ту явлений природы в их универсальной Космическо-Земной взаимосвязи и взаимоопосредовании. Не случайно академик Н.Н. Моисеев назвал учение Вернадского о био-ноосфере «естественнонаучным фундаментом глобалистики». Действительно, выдающийся русский ученый впервые в истории естественных наук на глобальном, планетарно-космическом уровне осуществил синтез геологических, биологических и социокультурных (гуманитарных) знаний в единую науку о гео-био-ноосфере.

Историческое движение к этой науке как тенденцию предсказывал еще в 40-е годы прошлого столетия К. Маркс. Он писал: «Сама история является *действительной частью истории природы*, становления природы человеком. Впоследствии естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет *одна наука*»<sup>24</sup>. Учение Вернадского о биосфере и ее превращении в современную эпоху в ноосферу и является, по существу, первым реальным историческим шагом на пути к этой одной науке — естествознанию, включающему в себя науку о человеке, и науке о человеке, включающей в себя естествознание. Биосфера в представлениях Вернадского — это не просто геологическая «сфера жизни», это именно «природа, становящаяся человеком», где в конечном итоге человеческая мысль, человеческий разум становится планетарным процессом, вначале просто антропогенным, а затем ноогенным.

Научная мысль, рассматриваемая в глобальном масштабе как геологическая сила («планетное явление») должна иметь и свою логику. Этой логике, по мнению ученого, наиболее адекватна диалектика. «Именно в нашей стране, где развита диалектическая философия,— писал он,— утверждение о том, что логика естествознания как природное планетное явление неразрывно связана с биосферой — переделенной геологической оболочкой планеты — есть ее логическая функция, должно быть более понятно, чем в другой умственной атмосфере. Очевидно, человеческое понятие о «диалектике природы», этому утверждению сродни, должно пониматься в том же смысле, как планетное явление, а не так, как понимали правоверные гегельянцы...»<sup>25</sup>.

В философско-методологическом плане многое в работах В.И. Вернадского, в особенности последних лет его жизни, имеет значение самостоятельных философских исследований, которые мы должны рассматривать как важный вклад в философскую науку того времени. Это относится и к постановке проблем

<sup>24</sup> Маркс К, Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 596.

<sup>25</sup> Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Ч. 1. С. 71.



**МИНУЛЕ, СУЧАСНЕ, МАЙБУТНЄ\*** — 1) Моменти часу, що виражають тривалість буття, послідовність зміни станів усіх матеріальних систем і процесів. Оскільки час одномірний, асиметричний і необоротний, усі події в світі відзначаються односторонністю: від минулого через сучасне до майбутнього.

«Минуле» виражає спадкоємність культурно-історичного процесу, сукупність створених попередніми поколіннями передумов для творчої діяльності людини. Людина не може змінити минулого, але може надати йому продовження згідно з своїми суспільно значущими цілями в сучасному і майбутньому. «Сучасне» — це період реальних людських діянь, безпосередньої життєдіяльності. Проте, як підкреслював К. Маркс, людина, на відміну від тварини, не розпочинається в безпосередній життєдіяльності, вона «робить саму свою життєдіяльність предметом своєї волі і своєї свідомості» (Маркс К., Енгельс Ф. Тв. Т. 42. С. 87). Людина «подвоює» своє життя на життя в реальних звершеннях, яким воно є в кожний даний момент сучасного, і життя в свідомості, в своєму духовному світі. Завдяки уяві людина може відтворювати картини минулого, проектувати своє життя в майбутньому у зв'язку з життєвою ситуацією в сучасному. Кожна людина несе своє майбутнє в своєму сучасному, зокрема як здійснювану шомиті проєкцію свого буття в майбутнє. Якщо світ минулого — це світ здійсненого та того, що могло відбутися, то світ майбутнього — світ можливого, бажаного й сподіваного — світ людських мрій. Він може стати як світом втрачених можливостей, так і світом здійсненої мрії, реалізованих сподівань. Тому людське життя завжди наповнене турботами про майбутнє. Найхарактерніша особливість людського способу буття — в його проєктивній спрямованості, завдяки якій людина не стільки живе сучасним, скільки переживає своє майбутнє, спрямовуючи свою діяльність на досягнення певної мети. 2) Категорії культури, що виражають «історичність» людського способу буття, людського світовідношення і становлять найважливіші категоріальні визначеності світогляду. Осягнення органічного взаємозв'язку минулого, сучасного і майбутнього в людській життєдіяльності та світосприйнятті — продукт досить пізнього етапу розвитку людської культури. Воно залежить від ступеня розвинутої людської суспільної практики і свідомості. У донаукових типах світогляду взаємозв'язок минулого, сучасного і майбутнього набуває неадекватної форми відображення. У міфологічному типі світогляду павомане виключно на минуле, а зміни людського життя уявляють-

\* Там само. С. 375-377. (У співавторстві з В.Г. Табачковським).





ставинах. Мистецтво виховує в людях не лише потребу художньої насолоди, а й здатність творчого ставлення до всіх природних і суспільних явищ. Завдяки особливостям свого впливу на людину (чуттєва безпосередність, емоціональна насиченість, ідейна спрямованість, спонукальна сила) мистецтво стало фактором виховання і однією з найважливіших складових частин духовної культури суспільства. Мистецтво задовольняє незліченні людські запити і виконує численні суспільні функції — комунікативну (спілкування), пізнавальну, виховну, естетичну та ін. Діапазон художньої діяльності широкий і не має різкого окреслення: одними своїми проявами вона межує з матеріальним виробництвом, ремеслом і технікою (ужиткове мистецтво, дизайн), іншими — сягає у високі сфери духовних інтересів і філософських світоглядних проблем (сутність людини і смисл її буття, кінцеві ідеали краси, моральності та ін.). Предметом відображення в мистецтві стають усі важливі для людини явища життя. Засобом відображення є художній образ, особливість якого полягає в неповторній здатності відтворювати загальне й істотне через конкретне. Разом з тим художній образ виражає ідейну оцінку відображуваного, моральне, естетичне чи інше схвалення його або заперечення. Тому роль у художній творчості відіграють світогляд митця, розуміння ним дійсності, його ідеали. Гармонійне поєднання високого ідейного змісту з досконалою художньою формою є необхідною ознакою справді великого, реалістичного мистецтва. Його сила — в найглибших зв'язках з життям, в ідейності і народності. «Мистецтво належить народові, — вказував В.І. Ленін. — Воно повинно входити своїм найглибшим корінням у саму товщу широких трудящих мас. Воно повинно бути зрозуміле цим масам, і вони повинні любити його. Воно повинно об'єднувати почуття, думку і волю цих мас, піднімати їх» (Ленін В.І. Про літературу. К., 1970. С. 530). Реалістичне мистецтво виникло і ґрунтується на народній творчості. Проте народність мистецтва не вичерпується засвоєнням і розвитком його національних форм. Народність мистецтва — це насамперед служіння інтересам народу, утвердження його дум і сподівань, служіння вищим інтересам суспільного прогресу, потребам історичного розвитку людства. Тому справді народними є ті твори мистецтва, в основі яких лежать естетичні ідеали, що виражають найпрогресивніші тенденції епохи. В них національна форма органічно поєднана з глибоко інтернаціональним змістом. У класовому суспільстві мистецтво має класовий характер, відображає завжди художні смаки, погляди і ідеали різних соціальних сил — реакційних чи прогресивних. Високі гуманістичні ідеали демократичного і особливо

пролетарського мистецтва ознаменували величезний крок уперед у художньому розвитку людства, поставили мистецтво на службу боротьбі трудящих за своє соціальне й національне визволення, за духовне перетворення людини. Найвищою формою класовості мистецтва є його партійність — до кінця усвідомлене розуміння художником своєї класової належності й суспільного призначення своєї творчості. Так зване позапартійне мистецтво, «мистецтво для мистецтва» в умовах боротьби класів і соціальних систем є, як підкреслював В.І. Ленін, буржуазною вигадкою, що має на меті приховати дійсну залежність цього мистецтва від ідеології пануючих класів. Він вказував, що в умовах класової боротьби лише пролетарська партійність мистецтва і літератури буде здатна гарантувати справжню свободу творчості, її незалежність від «грошового мішка» (див.: Повне збір. тв. Т. 12. С. 96). Історичний розвиток мистецтва як форми свідомості й елементу духовної культури суспільства підпорядкований загальним закономірностям, що визначають залежність суспільної свідомості від суспільного буття. Проте цю залежність не можна розглядати спрощено, як безпосередню й пряму визначеність художнього рівня мистецтва рівнем матеріального (економічного, науково-технічного та ін.) розвитку суспільства. Мистецтву властива відносна самостійність, яка полягає в тому, що воно не механічно йде за економікою, а взаємодіє з політичною, моральною та іншими формами ідеології. Крім того, справді цінні, високохудожні твори мистецтва не вмирають разом з ліквідацією соціальних умов, за яких їх було створено. Історія світового мистецтва свідчить, що художній прогрес людства пов'язаний передусім з творчістю трудящих мас і діями суспільних класів та сил, які в ту чи іншу епоху були носіями соціального прогресу і виражали його ідеали. Мистецтво в цілому еволює собою складну систему видів і жанрів, що історично еволюціонують і за змістом та формальними ознаками утворюють певні напрями, стилі, школи та манери художньої творчості, зупевлені особливою образною відтворенням дійсності в словесній, образній, музичній, скульптурній, графічній та інших формах. Напрями, стилі, манери зароджуються під впливом історично визначальних соціально-культурних потреб і традицій, естетично-художніх поглядів, концепцій та ідеалів. Художня обробка речей і знарядь праці, побудова житла поклали початок виникненню архітектури і декоративно-ужиткового мистецтва. З зображенням пластичних форм предметів і явищ у кольорі, з різних матеріалів ще в стародавні часи виникли живопис, скульптура, графіка. Трудовий ритм колективної праці з характерними рухами, звуками, голосовим су-

проводом знайшов свою художню реалізацію в танцях, музиці, співі, а також у театралізованій дії і масках. Одним з найстаріших є мистецтво слова — спочатку в усній формі переказів, міфології, фольклору та епосу; з появою писемності воно започаткувало художню літературу — один із найбагатших за духовним змістом і жанровим розмаїттям вид мистецтва. З винайденням нових технічних засобів відображення дійсності у різний час починали свою історію мистецтво фотографії, кіномистецтво, телебачення. Традиційно види мистецтва поділяють на просторові, часові й просторово-часові (за способом втілення художнього образу); на зорові, слухові й зорово-слухові (за формою чуттєвого сприймання). Розрізняють і синтетичні види мистецтва, що поєднують властивості кількох видів мистецтва (театр, кіно). Мистецтво країн стародавнього світу, гуманістичний живопис і література Відродження, класицизм 17—18 ст. і романтизм кінця 18 — першої пол. 19 ст., критичний реалізм 19 ст. та прогресивні напрями сучасного демократичного мистецтва капіталістичних країн збагатили людство невмирущими художніми цінностями, в яких зосереджені коломальний обсяг знань і життєвий досвід епох, поколінь і суспільних культур. Складовою частиною світової культури є мистецтво народів СРСР та країн соціалістичної співдружності. [...]

Зростає роль мистецтва соціалістичного реалізму у формуванні нової людини, її морально-естетичних і громадянських якостей, у пропаганді ідеалів миру і суспільного прогресу в усьому світі.

**НАДІЯ\*** — одна з форм сприйняття майбутнього в духовному житті людини, де бажане, потрібне чи необхідне бачиться й очікується як і реальність, що повинна здійснитися. На відміну від мрії, в надії майбутнє сприймається не тільки як можливе, а й як належне і необхідне. В надії відображаються життєві інтереси, потреби й сподівання особи і суспільства, а також суспільних класів і соціальних груп. Тому зміст надії завжди конкретно-історичний. В науковому світогляді надія і віра базуються на знаннях, практичних переконаннях, науковому передбаченні майбутнього певного подія, на революційному перетворенні дійсності як засобу визволення від соціального гноблення. В системі релігійного світогляду надія — ілюзорна мрія про врятування від соціальних злигоднів і страждань у потойбічному світі, яка спирається на сліпу віру в надприродні сили.

**СВІДОМІСТЬ\*\*** — властивий людині спосіб відношення до світу через суспільно вироблену систему знань, закріплених у мові,

\* Там само. С. 404.

\*\* Там само. С. 599-601. (у співавторстві з В.Г. Табачковським).



ності в загальнозначущій формі. Проте свідомість не зводиться повністю до мислення, поняття, пізнання й знання, вона охоплює як раціональне, так і чуттєве відображення дійсності, як пізнавальне, так і емоційно-оціночне відношення людини до світу. Всі ці компоненти слід розглядати у взаємозв'язку, як елементи цілісного процесу суспільної життєдіяльності, процесу освоєння світу людиною з взаємопроникненням предметно-матеріального, теоретичних та духовно-практичних способів такого освоєння. Вищою синтетичною формою свідомості є світогляд. Об'єктивування свідомості у певних знакових системах, у мові є необхідною ознакою її суспільного характеру. Завдяки мові продукти свідомості і форми свідомості є загальнозначущими явищами, їх можна засвоювати від прийдешніх поколінь і передавати наступним. Свідомість об'єктивується у формах матеріальної й духовної культури людства. Будучи суспільною за своїм походженням і сутністю, свідомість реалізується через свідомість окремих індивідів. Загальнозначущі елементи індивідуальної свідомості, що відображають суспільне буття, інтегруються в систему надособової, суспільної свідомості, яка, в свою чергу, є об'єктивним джерелом формування свідомості кожного індивіда. Суспільна свідомість — не сума окремих, індивідуальних свідомостей. Це якісно особлива духовна система, що існує у вигляді різноманітних форм — системи філософських, наукових, художніх, моральних, правових і політичних ідей та уявлень тощо. Характерною особливістю суспільної свідомості є відносна самостійність щодо індивідуальної свідомості і щодо суспільного буття, відображення якого вона є. Підкреслення відносної самостійності суспільної свідомості не заперечує того факту, що форми духовної культури виконують свою функцію лише тоді, коли стають предметом особистої життєвої орієнтації, особистих переконань людини. Об'єктивний ідеалізм, абсолютизуючи самостійність суспільної свідомості, схильний розглядати її як «безособовий розум», що належить особливому абстрактному суб'єктові. Сучасні буржуазні філософи при інтерпретації свідомості нерідко виходять з тих відчужених форм, що їх набуває суспільна свідомість у буржуазному суспільстві. [...]

**СВІТОГЛЯД\*** — форма суспільної самосвідомості людини, через яку вона сприймає, осмислює та оцінює навколишню дійсність як світ свого буття й діяльності, визначає і сприймає своє місце й призначення в ньому. У світогляд входять узагальнені уявлення про світ і саму людину, про спрямованість ходу подій у світі, про

\* Там само. С. 608-609.

смысл людського життя, історичну долю людства тощо, а також система переконань, принципів та ідеалів. Усі складові елементи світогляду опосередковуються особистим досвідом суб'єкта, здобуваючи завдяки цьому певне емоційне забарвлення і перетворюючись на певну персональну установку, що регулює практичну і пізнавальну діяльність людини, виражає її життєву позицію. Формуючись разом із людською свідомістю на основі матеріальної практики, світогляд духовно реалізує потреби й цілі практичного перетворення світу, виступаючи як його духовно-практичне освоєння, в якому подолання «чужості» світу реалізується створенням образів його іншого, належного і бажаного стану відповідно до ідеалів істини, добра і краси. Проте потреби матеріальної перетворюючої діяльності відображаються у світогляді не безпосередньо, а через систему історично даних суспільних відносин, що надають цим потребам конкретно-історичного, а в антагоністичному суспільстві — класового змісту (цим зумовлено класовий, партійний характер світогляду) і часто — ілюзорної форми. Такою ілюзорною формою духовно-практичного освоєння світу, що відображає експлуатацію людини людиною, соціальне гноблення, уявне безсилля трудящих революційним шляхом визволитися від цього гноблення, революційно перетворити світ власними силами, є релігійний світогляд. Виникнення протилежного релігії наукового світогляду стало можливим лише з появою робітничого класу, всесвітньо-історична місія якого полягає в революційному перетворенні світу, знищенні всіх форм соціального гноблення, в побудові соціалізму і комунізму. Світогляд формується внаслідок практичного освоєння духовної культури суспільства (науки, літератури, мистецтва), пануючих у ньому політичних, моральних, естетичних, правових, релігійних (або атеїстичних), філософських та інших поглядів, а також духовних почуттів — громадянських, моральних, естетичних тощо, на які спираються віра й переконаність у реальності відповідних громадянських, моральних, естетичних і пізнавальних ідеалів, надія на їхнє здійснення. Формою теоретичного розв'язання світоглядних проблем, теоретичного розвитку світогляду є філософія. Релігійний світогляд теоретично узагальнює філософський ідеалізм. Із зародженням і розвитком елементів наукового світогляду пов'язані філософський матеріалізм і діалектична концепція розвитку

**СМЕРТЬ І БЕЗСМЕРТЯ\*** — поняття, що відображають кінцевість і безконечність людського існування. Смерть є переходом в небуття, фізіологічну основу якого становить втрата людським ор-

\* Там само. С. 632-633.

ганізмом своїх життєвих функцій внаслідок старіння чи зруйнування. Конечність, минуність життя людини як функції її організму є очевидним фактом. Проте в своїй свідомості людина відділяє себе від своєї життєдіяльності, підпорядковує органи цієї життєдіяльності своїй волі, постійно проєктує своє буття в майбутнє. Останнє є атрибутивною властивістю свідомості. В ній криються психологічні корені уявлення про безсмертя суб'єкта свідомості, самосвідомого «Я» (душі), які виникли ще в первісному суспільстві і закріпилися в різних релігійних віруваннях. Ідея безсмертя суб'єкта свідомості, «мислячого духу» є однією з наріжних ідей релігії та багатьох ідеалістичних філософських вчень. Філософський матеріалізм, виходячи з первинності матерії і вторинності свідомості, спростовує релігійні та ідеалістичні уявлення про безсмертя духовного суб'єкта свідомості і, спираючись на дані науки, доводить залежність людської психіки, мислення, свідомості від її реального носія, людського організму, нервової системи, мозку. Мислить, має свідомість не якийсь безтілесний дух, а високоорганізована матеріальна істота — людина. Органом її мислення, свідомості є мозок. Пошкодження, втрата життєздатності і функціонування нервової системи, мозку неминує веде до зникнення свідомості, мислення, «Я». Марксизм вперше в історії філософії розкрив суспільну, матеріально-практичну зумовленість людської свідомості, її безсмертя як суспільної свідомості смертність як індивідуальної свідомості. Суспільна свідомість (мораль, право, наука, релігія, філософія тощо) передається із покоління в покоління. Вона суспільно створюється і об'єктивується в системі культури. Окремі індивіди певною мірою є носіями і творцями цієї культури, увічнюють себе в ній. В цьому розумінні вони безсмертні. Подібно до того, як безконечності немає без конечності, так і немає безсмертя людського роду без смертних індивідів. В безсмерті роду і їхнє безсмертя. Питання про смерть і безсмертя є вузловим питанням проблеми смислу буття людини.

**СМИСЛ БУТТЯ\*** — категорія світогляду, яка відображує цільованість значень і цінностей людської життєдіяльності, опосередкованістю цілями суспільної практики, олюдненням природи. Поняття «смысл буття» має сенс лише по відношенню до людини, до її суспільно-історичного та індивідуального буття. Питання про проблему смислу і безсмертя. На противагу релігії, яка в уявлен-

\* Там само. С. 634.

нях про смисл буття виходить з безсмертя людської душі і божественного промислу, науковий світогляд розглядає конечність індивідуального людського життя як момент безконечності, безсмертя в результатах продуктивної діяльності, в культурі як суспільно-родовому витворі і отже в роді. Основним питанням смислу буття є питання про відповідність існування сутності (наскільки існування життя людини, тобто конкретні суспільно зумовлені форми і способи життєдіяльності, відповідає і виражає її сутність). Остання не дана людині біологічно, вона, з погляду марксистсько-ленінської філософії, є продуктом історичного становлення людини як суспільної істоти, яка своєю власною діяльністю створює умови існування, перетворюючи речі й явища природи на предмети своїх потреб, продукти суспільного та індивідуального споживання. Отже, за своєю сутністю людина — діяльно-творча істота. Однак міра реалізації цієї сутності в реальному житті людини (в її існуванні) залежить від суспільних умов, зрештою від ступеня історичного розвитку суспільства. В класово антагоністичних суспільствах, особливо за капіталізму, ця сутність зазнає відчуження і виступає як зовнішня протилежність існуванню, реальному життю індивідів. Лише революційне знищення експлуатації й соціального гноблення, утвердження соціалізму і будівництво комунізму створюють умови для збігу сутності й існування в реальному житті мільйонів і зрештою всіх людей, для всебічного розвитку сутності. Смисл буття та ку особи, практичної реалізації її творчої сутності. Смисл буття на цьому історичному етапі виступає як творча самореалізація особи в діяльності, адекватній її здібностям і запитам. Для розвиненої в особі вищими цінностями життя, що визначають його смисл, виступають також предмети її суспільних почуттів: громадянських, патріотичних, моральних, естетичних. У науковому розв'язанні проблеми смислу буття яскраво виявляється гуманізм марксистсько-ленінської філософії.

**СУТНІСНІ СИЛИ ЛЮДИНИ\*** — поняття, яким позначають здатності людини, що забезпечують суто людський спосіб її життєдіяльності. Вперше в історії філософії це поняття ввів Л. Фейєрбах. Він відносив до сутнісних сил людини визначальні ознаки родової сутності людини: розум, почуття і волю. Критично переробляючи антропологічний матеріалізм Л. Фейєрбаха, К. Маркс надав сутнісним силам людини значення творчих, предметно-продуктивних здатностей, реалізація яких здійснюється в суспільному виробництві, в олюдненні природи, в творенні предметних форм культури. З точки зору марксистської філософії в основі всіх сутнісних

\* Там само. С. 679.



сил людини лежить сформована в соціоантропогенезі здатність до суспільної праці і, насамперед, до створення знарядь праці. Тому визначальною сферою опредметнення і розпредметнення сутнісних сил людини є виробництво, зокрема промисловість. Як зазначав К. Маркс, «історія промисловості і виникле предметне буття промисловості є розгорнутою книгою людських сутнісних сил, чуттєво посталою перед нами людською психологією, яку досі розглядали не в її зв'язку з сутністю людини, а завжди лише під кутом зору якого-небудь зовнішнього відношення корисності, тому що,— рухаючись у рамках відчуження,— люди вбачали дійсність людських сутнісних сил і людську родову діяльність тільки у всезагальному бутті людини, в релігії, або ж в історії, в її абстрактно-загальних формах політики, мистецтва, літератури і т. д.» (Маркс К., Енгельс Ф. Тв. Т. 42. С. 114). Розробка К. Марксом поняття «сутнісні сили людини» була важливим моментом у формуванні матеріалістичного розуміння історії.

**СУТНІСТЬ ЛЮДИНИ\*** — філософська категорія для позначення найістотніших властивостей людини як суб'єкта суспільно-історичної діяльності, творця земної космічної цивілізації. В антропології узагальнюючою якісною ознакою людини вважався розум, тому в антропологічному плані вона — homo sapiens. У домарксистській матеріалістичній філософії антропологія, підхід абсолютизувався, і сутність людини інтерпретувалась як сукупність найістотніших, від природи даних родових ознак окремого людського індивіда. Такими ознаками у філософії Л. Фейєрбаха вважались розум, почуття (любов) і воля. На відміну від цього спрощеного, антропологічного підходу, марксизм ввів поняття про суспільно-історичну матеріально-практичну зумовленість природи людини і про її об'єктивну сутність як сукупності всіх суспільних відносин. К. Маркс зазначав: «Сутність людини не є абстракт, властивий окремому індивідові. У своїй діяльності вона є сукупність Саме суспільні відносини і в їх системі праця, суспільне виробництво формують «природні» «родові» ознаки людини, в тому числі її розум, почуття та волю, всі сутнісні сили людини. Формування фізіологічних органів цих сил передбачав соціогенез, а в індивідуальному розвитку воно спирається на соціалізацію особи, му сутність людини — це суспільна, а не біологічна чи «соціологічна» сутність.

\* Там само. С. 680.

В ідеалістичній філософії (екзистенціалізм, персоналізм та ін.) сутність людини відривається від її матеріального носія і тлумачиться як самодостатня духовна субстанція. Цим закривається шлях до наукового вивчення сутності людини — в її об'єктивних закономірних зв'язках і відношеннях, в матеріально-практичній і суспільно-історичній зумовленості.

## ЗМІСТ

Від упорядників	3
Табачковський В. Український персоналізм	
Володимира Шинкарука	5

### Розділ I. Саморефлексія

«Хрущовська відлига» і нові тенденції в дослідженнях Інституту філософії АН України в 1960-х роках	57
Сучасні історичні реалії і філософія	72
Філософія і культура	81
На шляхах до філософії людини	
Передмова до першого випуску збірника наукових праць «Філософсько-антропологічні читання»	96
Передмова до другого випуску «Філософсько- антропологічних читань»	98

### Розділ II. З філософської гуманістики радянської доби

Историко-философский процесс и структура предмета марксистско-ленинской философии	102
Марксистский гуманизм и проблема смысла человеческого бытия	108
Марксистско-ленинская философия и світогляд	120
Шинкарук В.И., Иванов В.П. Актуальные проблемы исследования мировоззренческих функций диалектического материализма	135
Философия и мировоззрение	148
Категориальна структура наукового світогляду	164
Методологические функции категорий	173
Мировоззренческий аспект категории развития	200
Мировоззрение и духовная культура (исторический генезис)	202
Біля бар'єрів неповторності	216
Натуралізм людини і гуманізм природи	223
Науково-технічна революція — переворот у продуктивних силах суспільства	225
Науково-технічна революція і способи духовного освоєння світу	273

Методологические проблемы исследования современной научно-технической революции и формирования нового человека . . . . .	277
Основні напрями дослідження проблем формування нової людини . . . . .	279
Проблемы смысла человеческого бытия . . . . .	283
Роль художньої культури у формуванні нової людини . . . . .	295
Духовная культура — человек — искусство . . . . .	297
<i>Шинкарук В.И., Орлова Т.И.</i> Художественное мышление в системе видов мыслительной деятельности . . . . .	310
<i>Шинкарук В.І., Попович М.В.</i> Міфічні уявлення східнослов'янських племен (V—IX ст.) . . . . .	331
К вопросу о философских взглядах В.И. Вернадского . . . . .	380
Віра . . . . .	389
Минуле, сучасне, майбутнє . . . . .	390
Мистецтво . . . . .	391
Надія . . . . .	394
Свідомість . . . . .	394
Світогляд . . . . .	396
Смерть і безсмертя . . . . .	397
Смисл буття . . . . .	398
Сутнісні сили людини . . . . .	399
Сутність людини . . . . .	400

Філософська спадщина України

Науково-популярне видання

В.І. Шинкарук

**Вибрані твори у 3 томах**

**Том 3**

Частина перша

613  
а

Коректор Вторих О.С.  
Комп'ютерна верстка Гришаков В.І.

Підписано до друку 28.05.2004 р. Формат 60x84<sup>1</sup>/16.  
Папір офс. Гарнітура Таймс. Друк офс.  
Ум. друк. арк. 23,48. Обл.-вид. арк. 24,93.  
Наклад 1000 прим. Зам. № 18.

Український Центр духовної культури  
01001, Київ-1, вул. Софіївська, 10.

Свідчення про внесення суб'єкта видавничої справи  
до державного реєстру видавців, виготівників і  
розповсюджувачів видавничої продукції  
серія ДК №1262 від 06.03.2003 р.

ΠΡΟΣΧΕΔΙΟ ΠΡΟΤΑΣΗΣ  
ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΗ ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΗ  
ΤΗΣ ΕΤΕΡΝΕΤΕΚ Α.Ε. ΓΙΑ ΤΟ 2010  
ΚΑΙ ΤΗΝ ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΗ ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΗ  
ΤΗΣ ΕΤΕΡΝΕΤΕΚ Α.Ε. ΓΙΑ ΤΟ 2011

ΣΕΛΕΝΟ  
ΑΙΟΥ

ΕΠΙΣΤΡΑΤΗΓΙΚΗ

ΕΠΙΣΤΡΑΤΗΓΙΚΗ  
ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΗ  
ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΗ

ΕΠΙΣΤΡΑΤΗΓΙΚΗ  
ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΗ

ΕΠΙΣΤΡΑΤΗΓΙΚΗ