



ISSN 1728-3817 (загальний)
ISSN 1728-2632 (серійний)



ВІСНИК

КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ
ПОЛІТОЛОГІЯ

99
2010

У віснику містяться результати нових досліджень у галузі філософії та політології.
Для наукових працівників, викладачів, студентів.

The Gerald includes the results of research in the fields of philosophy and political sciences.
For scientists, professors, students.

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	А.Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	С.В. Руденко, канд. філос. наук (відп. секр.); В.А. Бугров, канд. філос. наук, доц.; Л.В. Губерський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України; І.С. Добронравова, д-р філос. наук, проф.; А.М.Лой, д-р філос. наук, проф.; В.І. Лубський, д-р філос. наук, проф.; М.І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; В.І. Панченко, д-р філос. наук, проф.; М.Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.; В.Ф. Цвях, д-р політ. наук, проф.; П.П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В.І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.
Адреса редколегії	01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, філософський факультет ☎ (38044) 239 32 81
Затверджено	Вченою радою філософського факультету 22.02.10 (протокол № 5)
Атестовано	Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/6 від 16.12.09
Зареєстровано	Міністерством юстиції України. Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 15841-4313ПР від 13.11.09
Засновник Та видавець	Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет" Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02
Адреса видавця	01601, Київ-601, 6-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43; ☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28

ФІЛОСОФІЯ**Богачов А.Л.**

Гайдеґерова герменевтика фактичності і трансценденталізм.....

Канівець Б.А.

Філософія історії А. Тойнбі: співвідношення свободи і закономірності в історії

Матвієнко І.С.Філософське осягнення людини:
інтегральний гуманізм Ж. Марітена та гуманістична етика Е. Фромма.....**Мороз Г.В.**

Принцип контріндукції у відкритій системі наукового знання

Москалюк В.М.

Лінґвоцид: трагічне порушення врівноваженості світового естетичного простору

Павлова О.Ю.

Вплив зміни ідеалу раціональності на розвиток естетичної теорії.....

Прокопов Д.Є.

Розвиток онтологічної парадигми тлумачення хиби у філософії Платона (закінчення).....

Пушкарьов І.В.

Розуміння філософії як мистецтва в поглядах М. Грота

Фенно І.М.

Співвідношення християнської та екологічної етики.....

Швед З.В.

Концепт "цілісної людини" на шляху оволодіння свободою в іудаїзмі

ПОЛІТОЛОГІЯ**Миколюк А.В.**Інтеграція як фактор трансформації на європейському просторі:
уроки для України**Носовець В.О.**

Ідея політичної толерантності в контексті дослідження проблеми міжнаціональних відносин.....

Олещук П.М.

Технологія використання інтернет-форумів у політичній комунікації

Призіглей М.О.

Політична участь як основа політичної діяльності.....

Савойська С.В.Мовно-політичні конфлікти у сфері освіти
(на матеріалах південно-східного регіону).....**Семенченко Ф.Г.**

До проблеми формування політичних цінностей у сучасному українському суспільстві

фактичність як особливу зустріч із буттям, що відбувається в людському існуванні, якщо воно вибивається до того потаємного, дотеоретичного, що зазвичай не показує себе, однак лише й уможливує – теоретичне й практичне – бачення сущого. Фактичність несе в собі своєрідну трансцендентальну телеологію справжнього способу буття тут-буття, який прихований, адже людина хронічно не розуміє себе, перебуває в занепаді (Verfallen). І ця недосконалість є первинною і визначеною самим буттям, оскільки саме буття первинно зустрічається тут-буттю в модусі своєї прихованості, що водночас не заперечує того, що людина певним чином, спочатку нетематично й невласно, розуміє буття. Джерело занепаду Гайдеггера убаває в природній схильності віддавати себе на поталу публічним тлумаченням з боку Хтось (das Man), замість обирати власну екзистенцію через розуміння буття. Гайдеггер називає це "самовідчуженням" тут-буття, проти якого діє герменевтика. Тут-буття є чужим собі, коли воно не усвідомлює себе як суще, котре мусить бути своїм власним буттям.

Як бачимо, тут-буття наявне для себе не в спогляданні й теорії, а в способі власного, автентичного, буття. Це означає, що воно не може бути для себе стороннім предметом. Тож традиційна об'єктивувальна теоретизація людини, зокрема *трансцендентальний суб'єктивізм*, не здатні показати, що тут-буття є не "предмет", а можливість-бути. Тому-то йдеться про фактичність, що має трансцендентальну структуру можливості бути власною, а не є просто *позитивністю* й безпосередньою даністю.

Думаю, окреслені в цій статті суперечності герменевтики фактичності пояснюють, що дало підставу суб'єктивним трансценденталістам, зокрема неокантіанцям, бачити в Гайдеггеровій філософії 20-х років лише спробу "інтерпретувати" самоусвідомлення емпіричного суб'єкта певної культури в сенсі трансцендентальних структур життя, тобто вважали, що ця філософія є не теорією формальної значущості, а *історичною антропологією*, предмет якої – європейсько-протестантська культура власного й справжнього життя особистості. Крім того, окреслені суперечності справді наштовхують

на думку, висловлену Гронденом, що герменевтика фактичності і критика ідеології мають схожі вихідні інтуїції. Позаяк обидві філософські позиції збіжні у своєму *принципі емансипативної самосвідомості*. Обидві налаштовані на усунення будь-яких уречевлень заради досягнення "чистого стану", кінцевої досконалості. Видасться, має рацію і О. Пегелер, що пов'язує спрямування думок молодого Гайдеггера з його есхатологічними настроями, котрі, до речі, відбилися на його переході з католицизму до лютеранства. До того ж, Гайдеггер і його непримиренний ворог Д. Лукач, засновник критичної теорії, виявили дивну близькість через свою однукову *недовіру до демократії*. Коли помірковувати над викладеним вище, ця близькість, мабуть, уже не дивуватиме, адже демократія є передусім відмовою від прагнення того, щоб людські взаємини набували "чистого стану", а отже вона є визнанням потреби в "тимчасовому уречевленні" і водночас в істинних передсудах і контрольованій недосконалості, чи то недосконалий контрольованості. Отже, через суперечності у тлумаченні філософських понять – фактичність, трансценденталізм тощо – прозирає ось таке життя.

1. Херманн Ф.-В. фон. Гуссерль – Хайдеггер і "сами вещи" // Херманн Ф.-В. фон. Поняття феноменології у Хайдеггера і Гуссерля. – Мінск, 2000. – С.11-27. 2. Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному. – М., 1997. – С.362. 3. Heidegger M. Sein und Zeit, Tübingen: Niemeyer 1993. – S.147. 4. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke, Bd. 1. – Tübingen: Mohr 1990. – S.264. 5. Ibid. – S.266. 6. Heidegger M. Ontologie: Hermeneutik der Faktizität // Heidegger M., Gesamtausgabe, B. 65. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988. – S.16. 7. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. – Т.1. – К., 2000. – С.239. 8. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke, Bd. 1. – Tübingen: Mohr 1990. – S.265. 9. Ibid. – S.266. 10. Ibid. – S.268. 11. Гронден Ж. Герменевтика фактичності як онтологічна деструкція і критика ідеології. К актуальності герменевтики Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Минск, 2001. – С.45-54. 12. Heidegger M. Einführung in die phänomenologische Forschung // Heidegger M., Gesamtausgabe, 17. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994. – S.2. 13. Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Niemeyer 1993. – S.7.

Надійшла до редакції 22.01.2010

Б.А. Канівець, асп.

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ А. ТОЙНБІ: СПІВВІДНОШЕННЯ СВОБОДИ І ЗАКОНОМІРНОСТІ В ІСТОРІЇ

У статті, на основі філософсько-історичної концепції А.Тойнбі, здійснюється аналіз феноменів свободи і законності в історії. Визначено, що співвідношення природного і божественного, підсвідомого і свідомого в людському і соціальному житті є регулятор мiри дiї свободи і закону в історії. Здійснюється аналіз дії закону "Виклику-і-Відповіді", як необхідної умови існування "свободи вибору" і її прямої реалізації.

In the article, on the basis of philosophical-historical conception of A. Toynbee, is produced the analysis of the phenomena of freedom and conformity to law in history. It is indicated, that natural and divine, subconscious and conscious correlation in human and social life is regulated action of freedom and law in history. Is produced the analysis of action of law of "Challenge-and-Response", as a necessary condition of existence of "freedom of choice" and her direct realization.

Проблема свободи і законності в історичному розвитку є однією з вічних філософських проблем. До аналізу цієї проблематики звертались як окремі видатні мислителі, так і цілі філософські напрями, такі як марксизм, філософія життя, екзистенціалізм, персоналізм тощо. В європейській філософії, у тому числі й українській, свобода виступає однією з базисних, засадничих ідей, яка відображає таке відношення суб'єкта до своїх дій, при якому він є їх вирішальною причиною, або ж їх причини лежать поза волею індивіда.

Поняття свободи пронизує усі сфери індивідуально-го і суспільного буття, виступаючи одним з найважливіших модусів відношення людини в системах: людина – світ, людина – суспільство, людина – людина. На ос-

нові розуміння буття як свободи, або законності, вибудовуються різні концепції сенсу і цінності людського життя, місця людини в цьому світі тощо.

В процесі вирішення цієї проблеми сформувалось декілька антагоністичних за своїм змістом напрямків. Одні мислителі (детерміністи) вказували на тотальну напередвизначеність історичного процесу. Так Аврелій Августин вважав, що історією керує "божий промісел"; К. Маркс осмислював суспільний розвиток як процес, що підпорядковується певним соціально-історичним законам; О. Шпенглер зазначав, що історію визначає "доля" тощо. Антагоністичним до детермінізму є індетермінізм. Його представники вважали, що принципи причинності не придатні до пояснення історії, зви-

нувачучи прихильників детермінізму в фаталізмі. І. Кант розумів причинність як апіорну категорію "чистого розуму", яка є інструментом нашого розуму, а не об'єктивною дійсністю; Ч. Пірс і У. Джеймс вказували на те, що переважна більшість подій і дій непередбачувані і спонтанні. Досить своєрідно проблему співвідношення свободи і закону в історії вирішив А. Тойнбі за допомогою концепції "Виклику-і-Відповіді", де саме існування "виклику" частково детермінує індивідуальне і суспільне буття, проте "відповідь" є виключно людською справою у межах якої реалізується "свобода вибору".

Вище зазначена проблема набула надзвичайної актуальності в сучасному українському суспільстві. Економічна криза, низький життєвий рівень, екологічні й інші проблеми ставлять перед нами питання: "Що призвело до такого стану речей: наші прорахунки чи незалежні від нас сили?", "Чи здатні ми щось змінити, або повинні підкоритись своїй долі?" і "Чи повинні ми щось робити?". Відповідей на ці питання безпосередньо залежить наше майбутнє. Майже століття серед вітчизняних дослідників панували детерміністичні марксистсько-ленінські настрої за якими будь-який історичний стан обумовлений попереднім соціально-історичним розвитком. За таких умов актуальним є дослідження альтернативних не детерміністичних концепцій, зокрема концепції "Виклику-і-Відповіді" англійського мислителя.

Метою даного дослідження є історико-філософський аналіз співвідношення свободи і обумовленості історичного розвитку через розкриття дуалізму буття: поєднання божественного і природного, свідомого і підсвідомого в людині й суспільстві й дії закону "Виклику-і-Відповіді" на основі філософсько-історичної концепції А. Тойнбі.

При розгляді даної проблеми варто звернутись насамперед до праць самого А. Тойнбі, зокрема "Дослідження історії", "Людина повинна обрати сама. Діалог Д. Ікеди і А. Тойнбі", "Цивілізація перед судом історії", листування А. Тойнбі і Н. Конрада та інші. Заслуговує на увагу й полеміка навколо творчості А. Тойнбі, зокрема праці Г. Мейсона, П. Гейла, Х. Ортеги-і-Гассета, критика ідей британського дослідника П. Сорокінін, Р. Коллінгвудом, Т. Поппером, представниками школи "анналів" та рядом інших західних дослідників. Серед найновіших досліджень, присвячених творчості англійського мислителя, варто зупинитись на працях таких авторів як В. Мучника, А. Кадикова, С. Простякова, М. Михеева, Г. Голенка, і. Марцинюка, В. Скоблика, В. Попкова, О. Воробйової та ряду інших. Необхідно звернутись і до праць А. Бергсона, зокрема "Два джерела моралі і релігії", яку неодноразово цитує англійський мислитель в своєму "Дослідженні історії".

Проблема свободи людини в історії займає одне з центральних місць в філософії історії А. Тойнбі. Співвідношення свобода – несвобода витікає з дуалізму буття в філософії історії англійського мислителя, існування "Граду Земного" і "Граду Божого" [1], детермінізму і свободи.

Проблему співвідношення божественного і тварного в людині й суспільстві А. Тойнбі вирішує подібно до давньокитайської філософії де Китай традиційно зображується у вигляді квадрату (землі) і вписаного в нього кола (Неба). При цьому Китай буде розташований на тих землях, котрі Небо вкриває. "Піднебесна" отримує, за такої трактовки, атрибути як Неба, так і Землі. Людина і суспільство існують у "Градi Земному", але, як і сам цей "Град", є продуктом божественної творчості. Вони знають впливу і "законів Природи", і "Закону Бога".

Несвобода в історії є результатом підпорядкування людини і суспільства певним законам. Людина є біологічним організмом і перебуває в фізичному середовищі,

що викликає певну детермінацію в контексті дії законів фізики, біології, хімії і так далі. Але така детермінація діє не тільки і не стільки на людину (на людини, як це буде показано далі, хоча й поширюється дія "законів Природи", проте вона має досить обмежений характер), як на усе матеріальне. Як дослідник, який працює з історичною емпірією, А. Тойнбі звертає увагу й на соціально-історичну детермінацію, спостерігаючи на протязі історичного розвитку цивілізацій певні цикли (у його розумінні поняття "соціально-історичний цикл" тотожне за своїм змістом поняттю "соціально-історичний закон").

Бог, створивши людину, надав їй свідомість, яка відкрила шлях до пізнання і творчості, що створило можливість часткового звільнення людини від дії природної детермінації. Англійський мислитель зазначає: "Жахливою рисою "законів Природи" є їх невблаганність, але вона компенсується іншою. Оскільки ці закони невблаганні, то людський інтелект може їх встановити. Знання Природи знаходиться в межах людської здібності розуміння, а це знання – сила" [2]. "Закони Природи" є об'єктивними і безвідносними щодо людини, яка є суб'єктом. Вони, як позасуб'єктні сутності, не можуть зазнавати впливу з боку людини.

Виникає проблема суб'єкт-об'єктних відносин, яку автор "Дослідження історії", в такому контексті, вирішує за допомогою поняття "сфера дії". Суб'єкт не може здійснювати вплив на сутність чи зміст об'єкту, бо вони знаходяться поза усіма можливими сферами дії суб'єкту. Водночас об'єкт завжди поширює свою сферу дії на суб'єкт, через що їх поля дії перетинаються. При такому перетині суб'єкт може певним чином впливати на об'єкт, але не на його сутність чи зміст, а на сферу дії об'єкта, переміщуючи її в іншу площину і використовуючи на свою користь. Наприклад, індивід, через дію законів гравітації, не здатен літати, але завдяки відкриттю цих та ряду інших законів він винайшов літак і переніс сферу дії сили гравітації із фізіології людини на конструкцію літака, з суб'єкта на об'єкт. Таким чином А. Тойнбі приходять до розуміння відносності природної детермінації.

Досить оригінально англійський мислитель вирішує проблему залежності від попереднього розвитку. Він визнає існування такої залежності, але в його концепції сам розвиток є виявом "свободи вибору", бо здійснюється за допомогою надання людиною або суспільством вільної, суб'єктивної "відповіді" на об'єктивний "виклик". Детермінація існує, але лише часткова. Варто зазначити, що частковість такої обумовленості поширюється на усе крім історичного пізнання. В розділі "Відносність історичного мислення" першого тому "Дослідження історії" А. Тойнбі вказує на детермінацію історичного пізнання "ідолом націоналізму", парламентарною формою правління і ринковою економікою [3]. Через такий антиномізм британський дослідник був підданий гострій критиці з боку К. Поппера, який звинуватив його в ірраціоналізмі, релігійному містицизмі, "історизмі соціоаналітичного спрямування" [4].

Як соціально-історичні закони автор "Дослідження історії" трактує економічні і політичні цикли. Їх дію він розглядає з діалектичних позицій, вказуючи на те, що "ритм, у якому ці закони проявляються, звичайно виникає з боротьби двох нерівних за силою тенденцій. Існує домінуюча тенденція, довгий час первалююча над рухами, що повторюються і протидіють, у яких стверджує себе наполегливо тенденція, що опирається. Боротьба має закономірний характер. Завзятість більш слабкої тенденції в її небажанні підкоритись поразці пояснює повторення зіткнень в ряді послідовних циклів. Перевага більш сильної тенденції дає про себе знати в тому, що раніше чи пізніше завершується цей ряд. З цієї точ-

ки зору ми розглянули боротьбу за існування між локальними державами, триваючою – через три або чотири цикли війн, які ведуться, з одного боку, за знищення, а з іншого боку, за підтримку рівноваги сил – шляхи, які в кожному з випадків закінчуються знищенням цієї рівноваги" [5]. У такому контексті отримуюмо боротьбу протилежностей, але це не копія закону "боротьби і тотожності протилежностей" Г. Гегеля. А Тойнбі мислить в контексті пари протилежностей "Добро – Зло", зміст яких ніколи не може бути ототожненими. Мова йде про тимчасову перемогу однієї протилежності над іншою, завдяки переходу кількісних змін у якісні. Так, під час циклу війн локальних держав за існування постійно спостерігається кількісне збільшення учасників, ресурсів, кількості людей, руйнувань і так далі, що в кінцевому результаті призводить до виникнення нової якості – "універсальної держави". Така постановка проблеми дещо подібна і на формулювання закону "заперечення – заперечення". Існує "теза" (домінуюча тенденція), "анти-теза" (тенденція, що опирається) і в їх боротьбі народжується нова якість – "синтез" (трансформація домінуючої тенденції), яка зберігає деякі якості тези, і антитези. Наприклад, мир ("теза") – війна ("антитеза") – мир у формі "універсальної держави" із збереженням "воєнної машини" і воєнних засобів управління від "антитези".

Для англійського мислителя дія такої детермінації також не є абсолютною: економічні цикли можливо змінювати за допомогою вдосконалення засобів виробництва, самого виробництва тощо, політичні – через зміну політичної системи, морального самовдосконалення, створення "екуменічної держави майбутнього". До того ж, на думку А. Тойнбі, такі цикли не є самостійними, їх монотонна повторюваність є лише однією з форм вияву більш глибоких і тривалих циклів, які є "сукупним прогресом в одному напрямку, який в кінці кінців досягає своєї цілі і, досягши її, завершує цей ряд" [6]. Так, на думку англійського мислителя, цикли війн за встановлення "універсальної держави" є однією з форм вияву циклу "розгрому-і-воскресіння", який закінчується "самовбивством" суспільства і таким чином перериває усі цикли наявні в даному суспільстві.

Дія таких циклів в філософсько-історичній концепції англійського мислителя безпосередньо залежить від співвідношення свідомого і підсвідомого рівнів в людині і суспільстві. Так в період надламу суспільства в ньому переважає підсвідомий рівень, а в період росту – свідомий.

Найпомітнішим і найтривалішим циклом періоду надламу суспільства є цикл "розгрому-і-воскресіння" (розгром – воскресіння – розгром... і остаточний розгром). Він наявний в усіх цивілізаціях на стадії надламу, до того ж дія цього циклу усюди приблизно однакова. Його основними характерними рисами є регулярність і одноманітність. Напротивагу надламу, в процесі росту можна спостерігати дію циклу "Виклику-і-Відповіді", який характеризується іррегулярністю і різноманітністю. Така постановка питання пов'язана з тим, що підсвідомий рівень людини перебуває в тотальній залежності від дії "законів Природи". Свідомість ж надає людині здатність робити вибір, в межах якого вона і реалізує свою свободу. До того ж дійсно "вільними" є не всі люди, навіть в суспільстві періоду росту, а лише "творча меншість" осяяна "життєвим поривом".

У такому контексті творчість стає необхідною умовою існування свободи. Саме тому в період надламу суспільства, коли воно втрачає творчі потенції, ми можемо спостерігати підпорядкування цивілізації дії одних і тих самих циклів. Натомість в період росту, коли суспільство максимально реалізує свої творчі потенції, ми

можемо бачити, що цикл "Виклик-і-Відповідь" в кожному конкретному суспільстві є унікальним і неповторним, суспільство максимально звільняється від природної і соціальної детермінації.

Поняття "життєвий порив" і розуміння творчості як основи реалізації свободи А. Тойнбі запозичує в А. Бергсона, на якого неодноразово посилається в своєму "Дослідженні історії". Загалом, в трактовці англійським мислителем ідеї свободи відчувається значний вплив інтуїтивної філософії.

Французький філософ протиставляє "відкрите суспільство" з "динамічною мораллю", яка допускає і стимулює індивідуальну активність особистості, "закритому суспільству" з "статичною мораллю", яка спрямовує орієнтацію особистості на звичку, підпорядкування особистості колективу [7]. А. Тойнбі усі суспільства поділяє на примітивні (первісні) і цивілізації. Примітивні суспільства за своєю суттю є статичними, в них мімізис направлений на звичку. В цивілізаціях, як динамічних утвореннях мімізис направлений на творчі особистості. Варто зазначити, що у А. Бергсона протиставлення "динамічна" і "статична мораль", детермінізм і свобода набувають абсолютного характеру. Англійський мислитель аналізуючи емпіричні данні, зауважує на відносності і свободи, і детермінації. У нього свобода і детермінізм, божественне і природне завжди наявні в соціумі, навіть в період росту цивілізації, різняться лише міра їх співвідношення.

Протиставлення статичного і динамічного станів, як детермінації і свободи, відчутно також і в самій цивілізації – це протиставлення періодів росту і надламу суспільств. Але тут справа вже не у мімізисі, а в здатності до творчості.

Важливого значення для розкриття феномену свободи в історії А. Тойнбі є концепція "Виклику-і-Відповіді". "Виклик" розуміється англійським мислителем як певна історична ситуація, яка ставлячи людину чи суспільство у кризову ситуацію стимулює їх динамічне і творче начало. Він є актом Божественного творіння і постає як позалюдська онтологічна сутність, першопричина розвитку, безумовна щодо людини (умовою його настання є існування Бога, яке для англійського мислителя не потребує верифікації, а мислиться як даність). "Виклик", як Божа даність, не має строку давності, він не зникне доти, доки суспільство не дасть на нього "відповідь".

"Відповідь" є творчим актом людської свідомості, є реакцією людини на кризу викликану "викликом". Вона опосередкована викликом і творчою потенцією людини є проявом творчих здібностей людини, а в контексті суспільного розвитку – групи осіб, так званої "творчої меншості".

Таким чином, "виклик" є об'єктивним початком, адже надходить від абсолютної об'єктивної реальності – Бога, тоді як "відповідь" наскрізь суб'єктивна. Суб'єктивізм "відповіді" визначає її залежність від індивідуальної свідомості, а отже й від терміну життя індивіда.

"Виклик", як творчий акт Бога, постає перед людиною чистою актуальністю. Натомість, "відповідь" як результат діяльності людини є потенцією, яка може стати, а може і не стати актуальністю. Вона стає потенцією лише через взаємодію Божественної актуальності й творчої потенції людини. "Відповідь" у формі актуальності є якісною трансформацією суспільства. Оскільки "виклик" має божественне походження, то й "відповідь" на нього кінцевою метою має пошук Бога. "Відповідь" постає метою, яка має стати самоціллю як суспільства в цілому, так і кожного окремого індивіда.

В такому контексті "виклик" виступає детермінуючою сутністю, його специфіка окреслює межі варіативності

"відповіді", так наприклад на "виклик" у формі продовольчої кризи не може бути надана "відповідь" у формі створення "вищої релігії". "Виклик" обмежує свободу вибору людини. У такому контексті також, як із "законами Природи", постає проблема суб'єкт-об'єктних відносин, але Бог є найвищою реальністю, яку людина вже не може осягнути розумом, тому й не може змінити не те, що сутність "виклику", а й його сферу дії. "Виклик", як об'єкт завжди впливає на суб'єкт, навіть якщо останній його не помічає і людині залишається лише надання "відповіді". Проте "виклик" є детермінуючою сутністю лише на перший погляд.

Загалом людина разом із здобуттям свідомості отримала і свободу. Але для того, щоб ця свобода мала хоча б якийсь сенс, вона повинна реалізуватись, якщо свобода не реалізується людина її втрачає. А. Тойнбі сприймає людину, як істоту який іманентно притаманна пасивність, яка визначає такі характерні риси як консервативність, орієнтація на звичку і традицію тощо. Як правило, в стабільних умовах людині не потрібна свобода, вона не хоче робити вибір, а прагне до того, щоб вибір зробили за неї. В такому контексті варто згадати "закон достатньої підстави" Г.-В. Лейбніца [8]. В онтологічному ракурсі підставою для існування свободи є Бог, підставою існування свободи у людини є свідомість, надана Богом. Підставою реалізації свободи є "виклик". А. Тойнбі зазначає: "Наші дані говорять про те, що людина не живе тільки по одному закону. Вона живе по двом законам, і один з них – це закон Бога, який є самою Свободою під іншою, більш зрозумілою назвою... Закон і свобода в історії є одним і тим самим в тому сенсі, що людська свобода є законом Бога, який теж саме, що любов" [9]. Таким чином Бог надає людині свободу, але для її реалізації людина повинна долучитись до божественного закону, полюбити Бога.

"Виклик" таким чином стає необхідною умовою реалізації свободи, а "відповідь" самою реалізацією; поняття "виклик" і "відповідь" трансформуються у божественний закон "Виклику-і-Відповіді", якому підпорядковується весь соціально-історичний розвиток, так як тільки через "свободу вибору" "відповіді" на "виклик" здійснюється сам розвиток. Як зазначав В. Мучник: "Концепція "Виклику-і-Відповіді" відображає два ракурси філософії історії А. Тойнбі – сакральний і мирський. В "сакральному" ракурсі кожний "виклик" є стимул до здійснення людьми абсолютно вільного вибору між Добром і Злом, який надає їм Бог. В "мирському" ракурсі "виклик" – проблема з якою зіштовхується цивілізація на шляху історичного розвитку" [10]. У такому контексті розкривається антиномізм міркувань А. Тойнбі, який, працюючи з історичною емпірією, не може кожний конкретний "виклик" трактувати як "божественний промисел" (наприклад "виклик" у формі нападу агресора, що є суб'єктивним виявом "свободи вибору") проте постійно вказує на божественне походження "виклику". Вихід з цієї антиномії він знаходить у понятті "закон", він не розглядає походження кожного конкретного "виклику", а формулює походження закону "Виклику-і-Відповіді".

Таким чином А. Тойнбі долає фаталізм концепції О. Шпенглера, для якого "Хто взагалі в змозі зрозуміти, в якій мірі душа може бути названа ідеєю існування, тому відкриється також, як близька їй і споріднена достовірність долі і в якій мірі саме життя, назване мною гештальтом, у якому відбувається здійснення можливого, повинна бути прийнята як дещо направлене... як доленосне" [11], протиставляючи його "долі" поняття "свобода вибору". В одному з листів до Н. Конрада А. Тойнбі зазначає: "В цьому вирішальному пункті – в тому, що я не детермініст – я розходжусь із Шпенгле-

ром" [12]. Цивілізація А. Тойнбі на протигагу культурно-історичному типу О. Шпенглера не приречена на загибель, людина потенційно завжди може дати вірну "відповідь" на "виклик".

Намагаючись виділити в бутті людини і суспільства сферу "чистої" свободи, А. Тойнбі переміщує проблему історичного вибору в область моралі, де у виборі між Добром і Злом, життям і смертю, здійснюється абсолютна свобода людини. У такому контексті спостерігаємо онтологізацію моралі, абсолютизацію протиставлення Добра і Зла, що на наш погляд дещо спрощує сам зміст поняття "свобода вибору", обмежуючи його двома глобальними альтернативами "Добро – Зло", "Чорне – Біле", не залишаючи місця "сірому", серединному шляху. Нівелюється також поняття "міра", (присутнє в трактовці сили "виклику", де відіграє вирішальну роль), бо у Добра не може бути міри.

В контексті реалізації свободи вибору важливого значення набувають ризики пов'язані із самим вибором. А. Тойнбі зазначає, що "Кожний виклик можна розглядати однаково: і як виклик зі сторони Бога, і як спокусу від Диявола" [13]. Таким чином творчість відкрила шлях злу. Людина несе персональну відповідальність за свій вибір, в контексті соціально-історичного розвитку "творча меншість" несе відповідальність не лише перед собою, а й перед усім суспільством. Така постановка проблеми особливо чітко прослідковується у висновку А. Тойнбі, що цивілізації зникають шляхом "самовбивства", а не "вбивства".

У контексті дії закону "Виклику-і-Відповіді" як механізму реалізації "свободи вибору" важливого значення набуває формування аутентичних рис суспільств. Як відомо кожне суспільство, як і кожна людина є неповторним, питання полягає лише у тому де шукати причину цієї різноманітності. А. Тойнбі знаходить її в дії закону "Виклику-і-Відповіді". Формування аутентичних, глибинних рис як людини, так і суспільства відбувається в процесі їх розвитку, в міру унікальності "відповідей" на "виклики". Таким чином А. Тойнбі вирішує проблему співвідношення об'єктивного і суб'єктивного в історії. Черета об'єктивних "викликів" задає певний напрям історичному розвитку, але завдяки суб'єктивній "відповіді" формується внутрішній зміст цього напрямку.

У такому контексті розкривається дуалізм міркувань А. Тойнбі, поєднання в його концепції елементів раціоналізму і ірраціоналізму. Раціоналізм філософсько-історичної концепції англійського мислителя проявляється в існуванні і дії "законів Природи" і "виклику". "Свобода вибору" виступає обмеженням "свободи волі" певними об'єктивними умовами. Таким чином виникнення і розвиток цивілізації означає, за А. Тойнбі, зростання ступеня людської свободи, послаблення соціально-природної детермінації. Проте реалізація цієї свободи можлива завдяки "життєвому пориву" і творчим потенціям людини, "відповіді" яка є наскрізь суб'єктивним ірраціональним феноменом.

Така інтерпретація свободи в історії вказувати на кінцеву непередбачуваність історичного вибору, його варіативності. Саме через це феномен людини, суспільства і їх свободи не може бути вичерпаний межах системи раціональних категорій. Історія, в кінцевому результаті, завжди непередбачувана, здійснюється через відношення Бога і людини, об'єкта і суб'єкта, де вирішальна роль належить саме суб'єкту, який є ірраціональною і непередбачуваною істотою.

1. Августин Блаженний. О граде Божиим / Августин Блаженний. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 1296 с. 2. Тойнбі А. Исследование истории: В 3 т. Т. 3 / Тойнби А.; [пер. с англ., вступ. статья и комментарии Кожурин К.]. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та: "Издательство Олега

Абышко, 2006. – С.344. 3. Див.: Тойнби А. Постигание истории / Тойнби А.; [пер. с англ. Жаркова Е.]. – М.: Айрис-пресс, 2008. – С.18-25. 4. Див.: Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.2: Время лжепрогов: Гегель, Маркс и другие оракулы / Поппер К.; [пер. с англ. Садовский В.]. – М.: Феникс, Международный фонд "Культурная инициатива", 1992. – С.290-299. 5. Тойнби А. Исследование истории // Указ. соч. – С.359. 6. Там же. – С.359-360. 7. Бергсон А. Два источника морали и религии / Бергсон А.; [пер. с фр. Гофман А.]. – М.: Канон, 1994. – 384 с. 8. Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырех томах / Лейбниц Г.-В. – М.: Мысль, 1982. – Т. I. – 636 с. 9. Тойнби А. Исследование истории // Указ.

соч. – С.384. 10. Мучник В. В поисках утраченного смысла истории (Генезис и эволюция исторических взглядов А. Дж. Тойнби) / Мучник В. – Томск: Издательство Томского университета, 1986. – С.85. 11. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Гештальт и действительность / Шпенглер О.; [пер. с нем., вступ. ст. и примеч. Свасьян К.]. – М.: Эксмо, 2007. – С.325. 12. Конрад Н. Неопубликованные работы. Письма / Конрад Н. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1996. – С.398. 13. Тойнби А. Исследование истории // Указ. твір. – С.385-386.

Надійшла до редколегії 01.02.2010

I.C. Матвієнко, асп.

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСЯГНЕННЯ ЛЮДИНИ: ІНТЕГРАЛЬНИЙ ГУМАНІЗМ Ж. МАРІТЕНА ТА ГУМАНІСТИЧНА ЕТИКА Е. ФРОММА

В даній статті проведено паралелі двох історико-філософських концепцій інтегрального гуманізму Жака Марітена та гуманістичної етики Еріха Фромма в основу яких покладено розуміння поняття людина.

The article focuses on two historico-philosophical concepts of integrated humanism of Jaque Maritena's and humanistic ethics Erikha Fromm in which basis the understanding of concept the person lays.

Філософські дискусії ХХ століття навряд чи можна було б повністю абстрагувати від історичного контексту, в якому вони велися. Постійні війни, революції, знущання над людьми, саме тому не дивно, що на ґрунті цих страшних подій формуються ідеї, які покликані захищати людину, її права та свободу. Саме такими є концепції інтегрального гуманізму Жака Марітена та гуманістичної етики Еріха Фромма. Різні за своїм релігійним віросповіданням та світоглядами, але такі близькі в одному переконанні, що філософське осягнення людини має бути центральним пунктом в панорамі сучасного мислення.

Історико-філософський розгляд проблеми гуманізму дозволяє досить плідно розширити та конкретизувати уявлення про нього, а іноді навіть відкрити досить розповсюджені думки, що гуманізм представляє собою дещо зовсім ясне, зрозуміле, просте і з самого початку оптимістичне. "Слово гуманізм багатозначне і може бути розвинуте по різним напрямкам. Істотним чином прагне зробити людину дійсно більш людяною і показати її початкову велич, допомагаючи приймати участь у всьому чи то історія, чи природа" [1].

У філософській літературі "гуманізм" визначається в широкому смислі як: історично змінна система світобачення, яка визнає цінність людини, як особистості, її права на свободу, щастя, розвиток і виявлення своїх здібностей, яка вважає, що благо людини є критерієм оцінки соціальних інститутів, а принципи рівності, справедливості, людяності – базовою нормою відносин між людьми; в вузькому ж змісті трактується, як культурний рух епохи Відродження. Але витoki ідей про гуманізм, можна віднайти ще за часів філософії Стародавності.

Гуманізм завжди має досконало конкретний суспільно-історичний зміст – або це вимоги звільнення від рабства, або намагання вирватися від класового пригноблення, або вимоги всезагальної справедливості і т.д.

Класичний гуманізм розвивався як напрямок, який на перший план висував проблему людини її земне життя, як систему поглядів на світ, в основі якої покладене визнання цінності людської особистості її права на земне щастя та розвиток.

Гуманізм, який виник у другій половині ХХ століття, тобто "новий гуманізм" намагається підірвати довіру до філософських основ класичного гуманізму. На філософію ХVІІ-ХІХ ст. покладено відповідальність за все насилля, яке відбувалося у світі. "Новий гуманізм" починає використовуватись більш широко, визначаючи спроби цілого ряду шкіл західної філософії другої половини ХХ ст. по новому осмислити принципи і цінності гуманізму, який існував раніше. "Нові гуманісти" є представниками різних філософських та соціологічних на-

прямків, які орієнтуються на різні сфери знання. Однак їх об'єднує прагнення перейти від спекулятивних філософських роздумів до конкретно наукових досліджень, щоб з їх допомогою відшукати нові основи буття людини і суспільства. Гуманістичні мотиви ми знаходимо і в умовах народної творчості, і в професійному мистецтві, і в філософських вченнях ще починаючи з давніх часів. В різні історичні періоди вони виражалися по різному. Оскільки впродовж цілих епох релігія була (в певному змісті і залишається в сучасному світі) невід'ємною частиною культури і суспільного життя, релігійні уявлення про добро і зло, справедливе і не справедливе, про смисл і ціль людського існування так чи інакше притягує нас в орбіту гуманізму.

Довгий час католицизм не приймав ідеї гуманізму. Але поняття "гуманізм", як сукупність деяких позитивних світоглядів, з'являється в офіційних документах лише при понтифікаті папи Павла VI, в першу чергу в прийнятій ІІ-м Ватиканським собором (1962 – 1965) конституції "Про церкву і сучасний світ". В цій конституції відмічається: "в сучасному світі наявно 2 типи гуманізму. Головною задачею гуманізму першого типу, який представляє церква є "персоналізація", тобто встановлення таких суспільних відносин, які ґрунтуються на вченні католицизму, яке повинно допомагати в становленні особистості і істинно людських відносин. Інший, який засуджується церквою тип гуманізму, який іменується в конституції "новий гуманізм", характеризується як програма, яка відводить людей від віри, як доктрина, яка виходить з того, що заперечення Бога і релігії обумовлене необхідністю наукового прогресу і гуманізації суспільних відносин" [2]. Головною небезпекою, яку несе в собі цей світський гуманізм, на думку пап собору, є те, що він не виражає необхідності створеної по образу і подоби Бога людини, встановлює відповідальність між своїми співбратями та історією, однак заперечує відповідальність перед Богом. Починаючи з 1960 року теологи та філософи формують концепцію "християнського гуманізму", яка була специфічною реакцією церкви на те, що почала зростати цікавість до значення суб'єкта, суб'єктивного фактора. "Теологія є не тільки вченням про Бога, а і про теологічну антропологію або вчення про людину, яка виправдана Богом. Ця думка відстоює права громадян, і отримала еволюцію в соціальних енциклопедіях" [3]. Таким чином присутнє деяке умовне розрізнення на "християнський гуманізм", який був прийнятий інститутом церкви та інший "новий гуманізм" або, як його ще називають, світський, який не визнавався церквою.

Подальший розвиток ідей "християнського гуманізму" ми можемо знайти в енциклопедії "Populorum prog-