

ФІЛОСОФСЬКА СКАРБНИЦЯ

Ірина Соломаха

●

СТРАТЕГІЇ ПРОПОВІДНИЦЬКОГО ДИСКУРСУ І.ГАЛЯТОВСЬКОГО: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Постать Іоанікія Галятовського є однією з найнеоднозначніше оцінюваних фігур в українській культурі другої половини XVII ст. Маловідома широкому загалу вітчизняних філософів і культурологів спадщина видатного церковного діяча, богослова-полеміста, проповідника і сьогодні викликає суперечливі відгуки дослідників. Звинувачення І.Галятовського в тому, що він «в XVII ст. остаточно встановив і скріпив схоластичну проповідь в Малоросії своїм «Ключем розуміння» [3, 185], адже в його творах панує «пишномовність і штучність» латинського красномовства, яка є «відгомоном католицького шкільного проповідництва» [4, 4], знаходимо в працях як дорядянських (М.Сумцов, М.Нікольський), так і сучасних (О.Архангельський, К.Харлампович, М.Корзо) російських дослідників. Проте роль спадщини І.Галятовського у формуванні самобутньої традиції вітчизняного православного проповідництва високо оцінили М.Костомаров, І.Огієнко, П.Житецький, К. Біда, Я.Левицький та інші вітчизняні фахівці. Вони вважають твори ректора Києво-Могилянської колегії Іоанікія Галятовського «Ключ розуміння» (1659) і «Наука альбо способ зложення казання» «безпрецедентною спробою кодифікації досвіду київського барокового проповідництва»[7, СІV].

Саме тому актуальним вбачається з'ясування специфіки гомілетичних інтенцій Галятовського як засобу формування певних рис православної людини, виявити в них образ тієї людини, яку він мріяв виховати в своїй пастві. Метою даної статті є дослідження стратегії проповідницького дискурсу І.Галятовського в контексті його антропологічних уявлень як зразка Києво-Могилянської барокової традиції українського православного проповідування доби Контрреформації. Це дозволить повніше досягнути розвиток вітчизняної філософсько-релігійної антропології в Чернігівському літературно-філософському колі XVII–XVIII ст., сприятиме введенню в науковий обіг філософсько-антропологічної спадщини І.Галятовського.

Запропонований в статті підхід до проповідницької спадщини І.Галятовського здійснюється в контексті та спирається на праці дослідників Чернігівського літературно-філософського кола XVII–XVIII ст. на чолі з професором В.Шевченком.

В умовах XVII ст. полемічно-публіцистична проповідь, яка мала на меті захист етнонаціональної та конфесійної ідентичності українців, переросла релігійні рамки і була активним засобом ідеологічного впливу на населення, засобом формування національно-православного типу барокової людини. В другій половині XVII ст. у релігійній полеміці з латиноуніятами брали участь з боку православ'я: архієпископ

Лазар Баранович («Нова міра старої віри», «П'ять знаків ран Христових»), архімандрит Інокентій Гізель («Правдива віра або відповідь на письмо Павла Бойма єзуїти») і архімандрит Іоанікій Галятовський («Розмова Білоцерківська», «Стара церква західня новій церкві римській», «Алфавіт розмаїтим еретикам» та інші). «Виховання кваліфікованих речників власної віри й концепції громадянства, активних учасників життя церкви й держави» [6, 80] – таким був, поза сумнівом, позитивний підсумок їх зусиль. Кращі проповідники з церковних амвонів демонстрували взірці творення ораторського дискурсу «на основі синтезу класичної та патристичної традиції у вимірах ранньомодерної прагматики проповідницького тексту» [5,1].

Міжконфесійні змагання на українських теренах часів реформації актуалізували місію служіння слова в церковній культурі, зосереджуючи тематику проповідей на контроверсійних богословських і суспільно-церковних проблемах, що стали предметом дискусій, як слушно зазначає архієпископ Ігор Ісіченко, «залучення української церковної спільноти до широкомасштабної церковної полеміки, безперечно, складало істотний чинник трансформації проповідницької культури, вимушеної орієнтуватися на потребу формування у вірних свідомості своєї конфесійної тотожності»[5].

Зростання національної самосвідомості українського народу в середині XVII ст. та активація інтересу до живої думки ставили перед проповіддю завдання не лише утверджувати у вірі, але й морально наставляти прихожан через розширення їхнього уявлення про світ, давати певні знання, бути цікавою.

Антропологічну концепцію І.Галятовського, його людський ідеал можна чітко реконструювати з текстів його проповідей, оскільки особлива увага в них приділяється моральному вихованню слухачів.

І.Галятовський перелічує чесноти, які повинен виховувати проповідник у парафіян. Крім звичних християнських «цнот» — виконання релігійних обрядів, молитов, говіння й т.ін., всіякого наслідування й схвалення, на думку письменника, гідна людина, яка твердо дотримується православної віри, готова до кінця життя боронити рідну Батьківщину і православну віру, жертвувати на церкву і шпиталі, викупляти полонених з неволі тощо. Це те, що диктувалося вимогами часу. Так пристосовувалися засади християнської моралі до потреб життєвої реальності. У своїй практичній діяльності проповідника, в оповідальних збірниках (письменник їх розглядав як матеріал для можливих проповідей), не кажучи вже про полемічні трактати та передмови-присвяти сильним світу того, І.Галятовський вміщує безліч конкретних фактів із життя, що демонструють гідні наслідування й прославлення вчинки людей, у тому числі і дії та вчинки громадянські, патріотичні.

Сам І.Галятовський у більшості проповідей виступає справді патріотом і громадянином. Торкаючись теми воєн, він розрізняє війни справедливі й несправедливі — «слушную и неслушную брань». Несправедливі війни, на його думку, ведуться без причини, а справедливими є війни за православну віру, за вітчизну, за рідних. Письменник розумів, що іноземні напади та внутрішні чвари всередині країни — «война домовая» — ведуть Україну до занепаду. Недаремно в одну з проповідей Галятовський вплітає байку про підстреленого орла: «Єдноги орла постр•лено стр•лою, а гдѣ пойзр•ль орель на тую стр•лу, и бачиль на ней пюра орліи и почаль мовити: «Не жаль мнѣ, же мене б(ѣ)еть тоє дерево и жел•зо, которое са в(ѣ) той стр•л• найдуеть, бо то есть чужое, але жаль мнѣ, же мои жѣ пюра орліи орла б(ѣ)ють мене» [1, 313].

Визначаючи соціальну нерівність у суспільстві, І.Галятовський підкреслював, що багатства «злымъ способомъ... набываютсѦ» і є основним мірилом людської гідності: «Поки члв•къ богатый, поты вс• его любѦть, кланѦютьсѦ ему, шанують егш, милостивымъ паномъ(ѣ) называють и служити ему хотѦть, а гди члвкъ зостанеть убогимъ, никто его не любитъ, не глѦдѦть на него и не знають его» [1, 190].

Проповіді І.Галятовського не залишили поза увагою окремі суспільні вади, наприклад, спостерігаючи несправедливість, що панує в судах, він закликав суддів

справедливо судити «кожного члв•ка, багатого и убогого, знаємого и незнаємого, жебы не глАд•ли на подарунки, на прїДтелство, на урожене зацное, жебі н• прозбы, н• плачу не слухали»[1,143].

Проте під впливом барокової тенденції в культурі живого слова в цей час складається нова дискурсивна стратегія, яка досить широко та розмаїто репрезентована в творах І.Галятівського. Спостерігається певне дистанціювання проповідницького дискурсу від прагматики реальної дійсності. Актуальні мотиви суспільного служіння церкві, міжконфесійних змагань тощо явно поступаються пріоритетом фундаментальним проблемам духовного життя особистості, співмірюваного з євангельським ідеалом і досвідом давніх праведників. Помітне абстрагування від динаміки світського життя, котре зазвичай закидали дослідники ХІХ – початку ХХ ст. українській бароковій проповіді, певною мірою відображає інтроспективну інтенційність тексту, покликаного звільнити духовний світ особистості від деспотичного втручання доквілля [5, 2].

1685 р. І.Галятівський видав невеличку книжечку «Гр•хи розмаїтїи». Перелік гріхів дає цікавий матеріал для характеристики моральних норм тодішнього суспільства і розуміння позиції письменника в оцінці життєвих явищ. Відхилення, що допускалися певними суспільними верствами чи окремими людьми, кваліфікувалися як гріхи. І.Галятівський класифікує гріхи людини через дихотомічний поділ: «ДвоАкій єсть гр•х: первородный и учинковый»[1, 375], «єсть гр•х ко смерти и про(ч): и єст(ъ) гр•хъ не ко смрти, то єсть поточный» [1, 376], «гр•хи двоАкім способом стаютьсА, чинен(ъ)ємъ и щпущен(ъ)ємъ» [1,383]. Трояким способом, каже Галятівський, чоловік грішить: «або з слабости, або з несвідомости, або з злости»[1, 379]. Перший і другий гріх прощається Богом; не прощається тільки гріх, що породжений злістю. Картаючи немало звичайні людські гріхи індивідуального характеру, Галятівський у своїх проповідях торкається й гріхів «сильних світу цього». Отже, несправедливо закидати йому, що він «не міг зрозуміти громадсько-економічних змагань народніх мас, бо в селянах бачив він Хамів накорінок» [Див.: 9].

Життя людини для Галятівського – постійний вибір між добром і злом: «ДвоАкою дорогою люде на св•т• ходАть, єдни доброю, другїи злою»[1,140]. Милосердні учинки, за І.Галятівським, також мають двояку природу: «єдни до т•ла належать, голодного накормити, прагнучого напоити, нагото приод•ти, принДти в(ъ) домъ свой гостА, приходнА и убогого, вАзнА нав•дїти и потїшити, хорого также нав•дити и о здоров(ъ)є єго старатисА, ме(р)твого погребсти коштомъ свои(м), если по немъ ничого не зосталосА»[1,384]. Хто не вчиняє так в своєму житті відповідно грішить проти учинків милосердних. «Другїє учинки мл(с)рдные дши належа(т): гр•шнаго одвести о (т) гр•ха до покаДнїА, неум•єтнаго научити вол• и приказанА бжого, потребууючому поради дати, здоровую пораду, до чоощ доброго, млтисА бгу за вс•х(ъ) людїи, которїє ласки бжои потребують, смутного пот•шити не тилко слово (м), але й учинкомъ, наворочати людей нев•рныхъ до віри православної и недопущати людем(ъ) нев•рным(ъ) хр(с)тїАнь православныхъ зводити, о(т)пускати людемъ кривды и урази свои, которїє о(т) нихъ масмо»[1,384-385]. За уявленням І.Галятівського, «гріхи заразливїи», тому справжня людина повинна цуратися поганих людей і спілкуватися з добрими, з такими, хто може бути зразком християнських чеснот. Таких людей дуже мало серед багатїїв та можновладців, але ними є «монахи, законнїки», люди, які «заховують добровольное убоство» [1,385].

Людей сановних Галятівський називає «болванами», які «товариство з дияволами будуть мати», бо тепер «не хотять товаришитися з людьми вбогими, взгоржають ними і переносять їх оком своїм». Коли б тепер Христос явився до нас, Він би «згонив тоє панам, що вони не припускають до себе людей убогих, підданих... і мають варту у дверей і в брамах, щоби нікого не пускано». Взагалі велику скруту будуть терпіти люди, які завжди на світі веселяться, бенкетують, в музиках, в танцях кохаються. Такі люди повинні в Христа вчитися покори, бо ж Христос до

Єрусалима в'їздив на ослиці, а «не в'їздив шістьома кіньми, не в'їздив короцями злоцістими, ридванами бучними»... В проповідях Галятовського часто чуємо заклик не допускати «багатим убогих кривдити і зневажати». Але той, хто нагрішив, — заспокоює проповідник, — нехай ніколи не впадає в розпач, бо ж Бог милосердний і довготерпеливий, і Бог пробачає чоловікові гріхи його, коли він щиро кається і обіцяє більше гріха вже не чинити. Велику роль задля спасіння має милостиня і взагалі приношення Богові [8, 24-26].

Деякі гріхи, на думку І.Галятовського, можна простити після спокутування, інші вимагають покарання. Так, «Волаєть до бога о помсту утрапен(ь)є людей убогих, сиротъ, в(ъ)довъ, приходневь и неволниковъ»[2,10]. Гріхи ж торговців полягають у тому, що вони «несправедливою м•рою, несправедливими вагами, несправедливимъ локтемъ що продають люде(м)» [2, 12-13] або «перець зъ гречкою, шафранъ с крокосомъ, ладанъ з(ъ) кам•нцами, вино з(ъ) водою м•шають и люде(м) продають. Такіє половицу того краду(т), що людемъ продають» [2, 12].

Метою Галятовського було не тільки повчити правди віри, допомагати у формуванні християнського світогляду, але й сподвигнути слухачів, їх волю, до морального життя на християнських засадах. Ця мета, згідно з бароковим гомілетичним дискурсом, не могла бути затьмареною прагненням «розважити» паству, «дати насолоду послухати нечуваних речей». На думку І.Галятовського, в проповіді потрібно «дивну й нову річ показати, якої слухач «не бачив і не чував», щоб заохотити його приходити до церкви та «повабити до слухання» проповіді, в якій оповідання могли переходити в анекдоти.

Так, наприклад, у казанні на Покрову Пресвятої Богородиці проповідник казав: «Хочу тобі показати, як Пречиста Діва зважила огонь, змірила вітер і повернула назад день прешлий (минулий)»[Див.: 1, 216]; або на день пам'яті св. Миколая: «Хочу вам розповісти, як Миколай учинив дивнеє і неподібнеє: перелічив те, чого ще не було, зібрав розкроплені краплі, зробив зеленими сухі квіти, відімкнув замкнуті сховища та випустив звідтіля вітер і врешті намалював голос». Чи такий хід проповідника: на завершення проповіді в неділю 13 по П'ятидесятниці сказати в церкві слухачам: «В наступну неділю приходьте всі, буду роздавати весільну одежу». В проповіді ж наступної 14 неділі виявлялось, що мова йшла про читання з Євангелія про те, як кинутий був царем до темниці гість, що прийшов на весілля царського сина, не маючи весільного одягу.

Галятовський навчає проповідників: «Многіи суть казнод•и мудрїи, сами добре що ум•ють, а не можуть albo не хот•ять иншимъ людем(ъ) того ясне выразити и протолковати, овшемъ латвую речъ мовою своєю затрудн•ють, затлум•ють и зав•клавають. Такіи в(ъ) цркви стой не мають похвалы. Иншыи за(с) казнод•и, трудную и непон•тную речъ ясно выражаючи и толкуючи, латвою и пон•тною чин•ть, и такимъ казнод•іомъ црковъ ста• мудрость приписуєть и похвалу чинить» [1,218].

Можна стверджувати, що спадщина Галятовського несе відбиток прагнення дотримуватися моделі народної релігійності не внаслідок інтелектуальної обмеженості (адже І.Галятовський був одним з найосвіченіших людей своєї доби), а свідомо, як певною мірою демонстративне свідчення належності до простонародного, не «зіпсованого» схоластикою типу клірика. Плекання в казанні узвичаєних в народі інтерпретаційних прийомів можна вважати засобом безпретензійного захисту конфесійної ідентичності парафії.

І.Галятовський каже, що «богослов говорить про речі нестворені», але ці не створені речі необхідно зробити (проповіднику) зрозумілими й простими для слухачів, звідси прагнення проповідника «речі нестворені пояснити речами створеними». Тому в його проповідях духовний світ матеріалізується, вживаються досить ризиковані для того часу алегорії та порівняння, що робили казання Галятовського зрозумілими простим людям. Досить вільна інтерпретація Святого письма є також ознакою барокового дискурсу в казаннях І.Галятовського. «Єсть подобенство з'єднання Божого з чоловіком, — каже Галятовський в проповіді

на Різдво Христове, — це перстень олов'яний з діамантом, бо як з олова й діаманту стає один перстень, так з Бозського і з чоловічої природи стає один Христос». Або: з'єднання двох природ у Христі уподіблюється мечу в пахвах, бо «як меч пахвами ся окриває, так Бозська натура чоловічою ся натурою окрила; меч страшніший єсть ніж пахви, і Бог далеко страшніший від чоловіка». Порівняння, яке дозволяє зрозуміти суть антропологічних уявлень Галятовського, - «Чоловік єсть Богом, і Бог є чоловіком, яко на єдиній Іпостасі цукру; мовиться єдина властивість про другу, мовиться: біле є солодке і солодке є біле, так і в Христі одна є Іпостась albo Персона». Пекло Галятовський слухачам зображає так: «Є в пеклі вогонь невгасаючий, в тім вогні будуть горіти навіки люди нечисті, чужоложники, люди гнівливі... буде там зима люта, же од зимна будуть грішніи зубами скреготати ... Буде в пеклі сморід незносний від огню сірчистого. А огонь пекельний буде великий так, як од землі до неба. Все пекло (в три ряди один над другим) буде наповнене грішниками. Як збіжжя хто повен мішок насипає і зав'яже його, albo гди хто повну бочку накладе риб і зашпунтує її, так Бог все пекло людьми грішними наповнить і замкне, жеби звідтіля грішні люди не виходили». .. Про святих же на небі проповідник каже, що вони навіки будуть там відпочивати «по працях і трудах своїх, которіи служачи Богу на світі подеймовали». Там всі вони будуть багатими, панами, будуть всі «царями, і будуть в небі на віки царствовати». Зміниться й природа їх. «Так святі будуть дужі, же один святий може гори поворочати, скали покругити і землек затрясти. Анзельм зась, учитель заходній, мовить: так святі дужі будуть, що один святий може увесь світ, як баньку шклянну скругити і зопсувати»...[8, 14-15;21].

Барокова проповідь широко використовувала апокрифи та інші різного роду «сказання», перш за все «чудеса». Сам І.Галятовський бере матеріали з апокрифічних легенд, оповідаючи, як Христос при втечі з Богоматір'ю до Єгипту «перестрашив усіх ідолів у Єгипті, які на землю попадали і покрушилися», про різних демонів, що «літають у повітрі і з нами войну точать», про те, що «Адам згрішив у раю о шостій годині», а Страшний суд буде опівночі, бо ж «Христос опівночі уродився од Пресвятої Діви, опівночі хрестився в річці йорданській», про те, що на Страшний суд всі люди встануть «в єдиному віку, всі в тридцяти літах з мертвих встанут, а саме в 33 з половиною роки, якими б вони не вмерли, бо ж сам Христос вмер в 33 з половиною роки; встануть всі в тім же тілі, в якому померли, бо якби встали в іншому, а не в тім, в яким вмерли, то «Бог міг би й помилитися, хто що зробив на землі, та послав би грішника до раю, а праведника до пекла; як же Бог справедливий, то, значить, люди встануть в тім же тілі, в якому вмерли» [Дається за орфографією 8,20]. Саме тому І.Галятовський наполягає, що тема із Святого письма є фундаментом всякого казання [1, 211], а «повабити людей до слухання» цілком можливо в конфесійних межах завдяки майстерності казnodія.

Звернення почуття до правди і любові, щоб нахилити волю до доброго чину, зустрічаємо скрізь в проповідях І.Галятовського морального характеру. «Коли виголошуєш казання, — наставляє він, — гляди того, щоб людей не довів до розпачу; можемо їх на казанні своєму засмутити, говорячи, що ті, які зле чинять, неба не досяплять; але потім потіши їх і подай їм надію збавлення, якщо покаються і перестануть зле чинити»[1,236].

Проведене дослідження стратегії його проповідницького дискурсу в контексті антропологічних уявлень автора дає підстави стверджувати, що казання І.Галятовського є яскравим зразком Києво-Могилянської барокової традиції українського православного проповідування доби Контрреформації. Основною метою казnodія постає в цей час дискурсивне оформлення і підтримка конфесійної ідентичності слухачів шляхом перенесення акцентів проповідницького дискурсу від прагматики суспільної дійсності в площину конфесійної антропології. Через формування в людині християнських чеснот і роз'яснення наслідків гріховної поведінки казання І.Галятовського сприяли формуванню православної барочної людини на українських теренах.

Джерела та література:

1. Галятовський І. Ключ розуміння / Підготувала до видання І.П.Чепіга. – К.: Наукова думка, 1985. – 445с.
2. Галятовський І. Гр•хи розмаїтї, Чернігів, 1685. // ЦНБ НАНУ шифр: Кол.Попова 159.
3. Сумцов Н.Ф. Иоаникий Галятовский. – Киевская старина. №2, 1884. – С.183-204.
4. Никольский Н.К. Исторические особенности в постановке церковно-учительного дела в Московской Руси (XV-XVII вв.) и их значение для современной гомилетики. – СПб, 1901.
5. Архієпископ Ігор (Ісиченко). Шкільна риторика й барокове проповідництво. Доповідь на ювілейній науковій конференції, присвяченій 390-літтю створення Києво-Могилянської академії (12-14 жовтня 2005р.) // <http://uaoc.jrg.ua/innews/Rhetorics.htm>.
6. Пилипюк Н. Київські поетики і ренесансні теорії мистецтва // Європейське відродження та українська література XIV-XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1993.
7. Біда К. Иоаникий Галятовський і його «Ключ розумѣнія» - Рим, 1975. – 527с;
8. Огієнко Й. Й. Проповеди Іоанкія Галятовскаго, южно-русскаго проповедника ХУІІ-го века. – Харьков, 1913.
9. Возняк М.С. Історія української літератури. Кн. перша. — Львів, 1992.

Ірина Богачевська

●

ХРИСТИЯНСЬКИЙ НАРАТИВ У КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Головна мета створення будь-якого тексту культури - збереження й трансляція в соціумі певної інформації. Християнська наративна традиція - явище комунікативної природи. Адже все, з чим мають справу люди (включаючи їх внутрішні релігійні переживання), набуває певної визначеності, стає усвідомлюваним, тільки вміщуючись у якісь мовні форми.

Християнська наративна традиція є потужною системою, головна мета якої - мультиплікація певної релігійної інформації й трансляція в суспільство християнських релігійних цінностей. Релігійні тексти, трансльовані через конфесійні канали комунікації, впливають як на свідомість окремого індивіда, так і на громадську думку. Релігійна комунікація майже не постає предметом окремих наукових досліджень сучасної гуманітаристики та суспільних наук, хоча актуальність таких досліджень не викликає сумніву в науковій спільноті. Предметом аналізу в даній статті постане релігійна комунікація в контексті християнської наративної традиції. Метою аналізу буде виявлення специфіки процесу релігійної комунікації, комунікативної природи християнського наративу. При вирішенні поставлених завдань ми будемо спиратися на методологічні принципи вітчизняного академічного релігієзнавства (Т.Горбаченко, В.Лубський, А.Колодний), тартусько-московської школи семіотики (Ю.Лотман, Вс. Іванов), лінгвокультурології (Н.Мечковська), соціології масової комунікації (Л.Федотова).

Комунікативна природа християнського наративу має специфічні риси. Релігійні тексти є текстами фідейстичними (від латинського *fides* - віра). За Н.Мечковською [1, 77-79], своєрідність фідейстичних текстів полягає в тому, що вони містять у собі знаки (слова, словесні формули, вислови, послідовність висловлювань тощо), яким у комунікації віруючих приписуються ті або інші трансцендентні властивості - такі, як магичні здібності, чудесне («неземне» - божественне або ж навпаки, демонічне, пекельне, сатанинське) походження, святість (чи, навпаки, гріховність), властивість бути зрозумілими потойбічними силами.

Виокремимо особливості фідейстичного спілкування. По-перше, фідейстичне слово включене у важливі, часто критичні ситуації в житті віруючої людини. (Щоденна повторюваність молитви не відмінє значущості цих хвилин для душі віруючого; психологічно молитва чи обряд виокремлюються з повсякденного кругообігу людських турбот, тому для віруючого цей час є особливим).

По-друге, особливий драматизм і напруженість комунікації, яка включає фідеїстичне слово, пов'язуються з тим, що тут людина певною мірою звертається до вищих сил - у всьому вищих за неї, зазвичай не видимим і ніколи не пізнаваним до кінця. Фідеїстична комунікація протистоїть земному, «міжлюдському» спілкуванню - не тільки побутовому, повсякденному, але й службовому, офіційному, святковому (хоча, зрозуміло, зазнає їх впливу й саме впливає на них - особливо в сфері естетичного й статусно-рольового спілкування).

Оскільки фідеїстичні тексти вважаються віруючими такими, що містять у собі божественне одкровення, кожна зміна їх формальної структури загрожує втратою автентичності сакрального смислу. Тому всі релігійні наративні структури тяжіють до канонізації та стереотипізації своїх формально-змістовних параметрів.

Можна стверджувати, що стереотипність текстових форм, жанрових структур, мовних кліше є специфічною ознакою християнської наративної традиції. Ця традиція може бути визначена як така, що служить засобом трансляції християнських світоглядних стереотипів шляхом утворення стереотипних текстових форм. Під релігійним стереотипом ми розуміємо певний стандарт, що організує однакове ставлення групи одновірців до дійсності; він присутній у конфесійній свідомості членів групи, виступаючи в ролі сполучної ланки різних індивідуальних свідомостей віруючих. Рівень стереотипізації християнської наративної традиції вищий, ніж в будь-якої іншої складової релігійного дискурсу.

Релігійний стереотип діє водночас і як виправдовуючий засіб для прийняття чи відштовхування того або іншого тексту, і як засіб його блокування або вибіркового сприйняття. Межі ефективності комунікації знаходяться у прямій залежності від ступеня стабільності релігійних поглядів аудиторії (гомеостатична модель комунікації Дж.Клапера). Саме це пояснює високу ефективність релігійної комунікації всередині церковної громади.

Якими є функції релігійного стереотипу в реальному житті віруючого? По-перше, він забезпечує пристосування свідомості до тієї або іншої релігійної культури, спосіб адаптації її норм, можливість без органічного входження всередину релігійної культури почувати себе її носієм. Саме про ці процеси кажуть при аналізі сучасної християнської релігійності населення нашої країни. Людина називає себе православною, наприклад, абсолютно не знаючи основ православної догматики, тільки лише на підставі засвоєних із зовнішнього середовища деяких релігійних стереотипів.

По-друге, стереотип захищає індивіда від нової інформації за допомогою самоцензури, яка спрацьовує неусвідомлено. Тому даремно доводити віруючому, наприклад, що його уявлення про походження людини суперечать даним науки антропології. Проте гіпотетичні дані, що генотип всіх людей на землі може бути зведений до генотипу однієї особи жіночої статі (праматері людства), моментально сприймаються представниками багатьох християнських конфесій і використовуються ними для «наукового» доказу існування біблійної Єви. Стереотипізація - спосіб засвоєння нової інформації, яку свідомість віруючих розкладає на задалегідь заготовлені полицки релігійного світосприймання.

По-третє, стереотип через використання певних вербальних кліше здійснює передачу елементів релігійної субкультури етносу в історичному плані. У кожному народі існує поняття традиційної для нього системи релігійних вірувань. Саме релігійні стереотипи дозволяють етносу стійко зберігати й транслювати нащадкам «національні» інваріанти релігії. Так, наприклад, українське православ'я має чіткі відмінності від московського, болгарське відрізняється від сербського або грецького, хоча догматично ці церкви сповідають одну і ту ж віру.

Отже, ми бачимо, що прагнення до стереотипізації притаманне всім рівням християнського наративу і всім його структурам.

На ще одну принципову особливість функціонування релігійних текстів у процесі комунікації вказав Ю.Лотман. «Якщо припустити, що є особливі типи мистецтва, цілком орієнтовані на реалізацію канону, тексти котрих представляють собою втілення наперед встановлених правил, значущі елементи яких є елементами наперед заданої канонічної системи, то цілком природно порівняти їх з системою природної мови, а створювані при цьому художні тексти - з явищами мовлення (в соссюріанській опозиції «мова-мовлення»)[2,315]. Але тексти, створені природною мовою, відрізняються «повною

автоматизацією плану висловлення», тому що природна мова залишається поза увагою людини, яка вільно володіє нею. Водночас таким текстам притаманна «гранична свобода змісту висловлювання». Коли ж йдеться про канонічні (зокрема релігійні) тексти, то «замість системи з автоматизованим (і тому непомітним) механізмом, здатним передавати майже будь-який зміст, перед нами система з фіксованою сферою змісту і механізмом, що зберігає неавтоматичність, тобто є постійно відчутним в процесі спілкування» [2,315]

У християнських текстах сфера повідомлення чітко фіксована. Але, за спостереженнями Ю.Лотмана, відбувається парадоксальна річ. «З одного боку, ми справді маємо засвідчену безліччю текстів систему, яка дуже нагадує природну мову, систему зі стійким канонізованим типом кодування, а з іншого боку, ця система поводить дивним чином - вона не автоматизує свою мову й не має свободи змісту» [2, 316]. Це доводить, що паралель між загальномовними типами комунікації і комунікативною схемою християнського нарративу не охоплює деяких суттєвих форм організації цих типів словесної творчості.

Як же стає можливим, що християнська нарративна традиція, система, складена з обмеженої кількості елементів (текстових форм, жанрів) «з тенденцією до граничної їх стабілізації і з жорсткими правилами поєднання, що тяжіють до канону, не автоматизується, тобто зберігає інформативність як таку?» Відповідь одна: християнські релігійні тексти мають «специфічні структурні механізми, які забезпечують деавтоматизацію тексту в свідомості слухачів» [2, 317]. Принциповим для розуміння специфіки канонічних текстів стає те, що вони входять «в ширший клас повідомлень, в яких інформація буде зберігатися не в тексті та із нього і відповідно одержуватися адресатом, а знаходитися поза текстом, з одного боку, але вимагати наявності певного тексту, з іншого, як обов'язкової умови своєї появи». В.Лотман розглядає «два випадки зростання інформації, якою володіє певний індивід чи колектив. Перший - отримання ззовні. У такому випадку інформація виробляється десь ззовні і в константному обсязі передається одержувачеві. Другий - будується інакше: ззовні отримується лише певна частина інформації, яка грає роль збудника, що викликає зростання інформації у свідомості одержувача. Це самозростання інформації призводить до того, що аморфне в свідомості одержувача стає структурно організованим і означає, що адресат грає набагато активнішу роль, ніж у разі простої передачі певного обсягу звісток» [2, 317].

Адже в творах художньої літератури «твір» дорівнює графічно зафіксованому тексту: він має жорсткі межі й відносно стабільний обсяг інформації, а в канонічних текстах «графічно, чи якимось іншим чином зафіксований текст - це лише найвідчутніша, але не головна частина твору. Він потребує додаткової інтерпретації, включення в певний значно менше організований контекст» [2, 319]. Ю.Лотман порівнює семіотичну будову і формотворчий імпульс літературних текстів з природною мовою, а канонічних текстів - з музикою.

Деканонізований текст, за Лотманом, постає як джерело інформації, а канонічний - як її збудник. «В текстах, організованих за зразком природної мови, формальна структура - це проміжна ланка між адресантом і адресатом, вона грає роль каналу, яким передається інформація. В текстах, організованих за принципом музичної структури, формальна система становить зміст інформації: вона передається адресату і по-новому переорганізовує вже наявну в його свідомості інформацію, перекодує його особистість». Тому, «коли ми описуємо канонізовані тексти лише під кутом зору їх внутрішньої синтагматики, ми отримуємо дуже суттєвий, але не єдиний шар їх структурної організації» [2, 319]. Поза увагою залишається найпринциповіше для релігієзнавства питання: «Що означає даний текст для колективу, який його створив? Як він функціонував?» У релігійних текстах вказівок на це немає. Тому прагматику й соціальну семантику цих текстів маємо реконструювати з зовнішніх щодо текстів джерел.

Тут у нагоді стають зауваження Ю.Лотмана, що «при висвітленні питання, звідки ж береться інформація в текстах, вся система котрих за умовами наперед передбачувана (бо саме підвищення передбачуваності складає тенденцію канонізованих текстів)», слід враховувати:

* розрізняти випадки, коли орієнтація на канон належить не тексту як такому, а нашому тумаченню;

* між структурою тексту й осягненням цієї структури на метарівні загального

культурного контексту можливі істотні розходження. Не тільки окремі тексти, але й цілі культури можуть усвідомлювати себе як орієнтовані на канон. Але при цьому строгість організації на рівні самоосмислення може компенсуватися свободою на рівні побудови окремих текстів. Розрив між ідеальним самоосягненням культури і її текстовою реальністю в цьому випадку стає для дослідника додатковим джерелом інформації.

З погляду теорії комунікації, релігійній комунікації як виду спеціальної комунікації притаманні такі властивості:

1. Відносини між учасниками - переважно ієрархічні. Чітко виражена різниця у статусах осіб, що спілкуються, причому Комунікатор завжди має вищий статус, ніж Аудиторія. Звідси просторове оформлення відносин: амвон у церкві, єпископська кафедра тощо. Спроба змінити стиль спілкування, як правило, починається зі зламу старої просторової мізансцени (служіння в будь-яких світських приміщеннях або просто неба в протестантських конфесіях тощо).

2. Односпрямованість потоку інформації, практична відсутність зворотного зв'язку (із проповідником у дискусію не вступають, його або слухають, або ні).

3. Повна відсутність конверсії інформації. Догматичні положення в Церкві повинні бути передані по вертикалі без найменшої зміни з метою забезпечення адекватного функціонування всієї системи церковної ієрархії.

4. Наявність в інформації сильної прагматичної складової (Думай так!). Узгодження дій, цінностей конфесії і Аудиторії (звідси наказовий спосіб у мовленні Комунікатора, наказ не міркувати, а виконувати або як мінімум передавати вихідну інформацію, не перекрученою нічійми думками). Проте без емоцій релігійна комунікація не обходиться.

5. Стосунки між учасниками комунікації максимально ритуалізовані, стереотипні. Церковні відносини мають свій етикет, якому навчають невоцерковлених людей.

6. Спілкування носить здебільшого публічний характер [Дається за: 3, 28-29].

Міжособистісна, неформальна комунікація переважає в процесах формування християнського нарративу у його фольклорних формах, яке й сьогодні активно відбувається у так званому «прихрамовому середовищі» всіх християнських конфесій. Роль персональних характеристик комунікатора в спеціальних комунікаціях є дуже великою, це споріднює спеціальні й міжособистісні комунікації в релігійній сфері. Нехтування персоналіями загрожує релігійній комунікації серйозними дисфункціями.

Проте міжособистісна, спеціальна і масова комунікації в релігійній сфері характеризують лише один шар релігійної комунікації - людське спілкування в релігійній сфері. Але ж для кожної без винятку релігійної системи набагато значущішим постає так звана «вертикальна» площина релігійної комунікації, а саме - спілкування з трансцендентним, з Абсолютом, з Богом.

У християнській традиції безпосереднє спілкування з Богом «в діалоговому режимі» - виключне явище, чудо, якого сподобилися лише Ветхозавітні пророки (Див., наприклад: 1М 18; 2М 3-4), а також Син Божий. Спілкування ж пересічного християнина з Богом (перш за все в молитві та під час читання священних текстів) здійснюється як монолог, але ж не перестає бути комунікативним процесом.

Для аналізу процесів молитви або читання канонічних текстів як комунікативних явищ бачиться доцільним використання концепції автокомунікації. Автокомунікація - тип інформаційного процесу в культурі, організований як така передача повідомлення, вихідною умовою якої є ситуація збігу адресата й адресанта[4, 13-14]. Термін «автокомунікація» увів у науковий обіг Ю.Лотман у роботі «Про дві моделі комунікації в системі культури» (1973) у рамках бінарної опозиції комунікації й автокомунікації як двох можливих варіантів спрямованої передачі повідомлення.

Якщо комунікація реалізує себе в структурі «Він - Я» (еквівалентно «Я - Він»), то автокомунікація в структурі «Я - Я». Припустимість вважати, що в цих процесах присутній факт передачі інформації, забезпечується в першому випадку зміною суб'єкта (від вихідного носія інформації до того, хто про щось довідається), в другому - зміною самої інформації, яка досягається за рахунок ситуативного привнесення додаткового або нового коду, «зрушення контексту» («вихідне повідомлення перекодується в одиницях його структури»). Причому це якісне трансформування інформації призводить і до трансформації її носія («перебудова цього самого «Я»).

Таким чином, «передача інформації з каналу «Я-Я» не має іманентного характеру, оскільки зумовлена вторгненням ззовні деяких додаткових кодів і наявністю зовнішніх

поштовхів, що зрушують конкретну ситуацію» [4, 13].

Як типовий зразок таких кодів, Ю.Лотман приводить ряд поетичних текстів, що відтворюють «залежність яскравой та нестримной фантазії від мірних ритмів»; у Біблії такими постають тексти, написані своєрідною ритмізованою прозою (а можливо, і віршами); прикладом функціонування архітектонічного коду, розгорнутого не в часі, а в просторі, може служити споглядання буддистським ченцем саду каменів, яке «повинне створювати певну налаштованість, що сприяє інтроспекції».

Механізм передачі інформації в каналі «Я-Я» може бути таким чином описаний як накладення формального додаткового коду на вихідне повідомлення у природній мові й створення на цій основі квазісинтагматичної конструкції, що задає тексту багатозначну семантику з асоціативними значеннями.

Пропущений через процедуру автокомунікації текст «несе потрібні значення: первинні загальномовні, вторинні, що виникають за рахунок синтагматичної переорганізації тексту, 3- і протиставлення первинних одиниць, і третього шабля - за рахунок втягування в повідомлення й організації за його конструктивними схемами позатекстових асоціацій різних рівнів, від найзагальніших до гранично особистих» [4, 13-14]. (З погляду Лотмана, важливо зазначити, що той самий текст у різних функціонально виділених системах відліку «може відігравати роль і повідомлення, і коду, або ж осцилюючи між цими полюсами, того й іншого водночас»).

Важливою характеристикою артикульованого в релігійній автокомунікації тексту виступає редукція формалізму використовуваних ним мовних засобів: «можливість читання тільки при знанні напам'ять» або коли «читач розуміє текст тільки тому, що знає його задалегідь».

У межах запропонованої класифікації християнська культура постає орієнтованою як на автокомунікативні, так і на комунікативні процеси, водночас і культурою усного мовлення, і культурою Книги.

Концепція автокомунікації Ю.Лотмана набуває особливої значимості при зануренні її в контекст проблематики філософії постмодерну: феномен «деконструкції тексту» (Ж.Деріда), «означування» як текстопородження (Ю.Кристева) та інші процедури смислороджуючого структурування й центрації тексту, фундовані презумпцією «смерті Автора» (Р.Барт) й ідеєю Читача як «джерела змісту» (Дж.Мілер), фактично можуть бути описані як такі, що протікають у режимі й за допомогою механізму автокомунікації.

Разом з тим, очевидно, що антигерменевтичне постмодерне трактування системи комунікації автор-читач через посередництво культурних текстів орієнтоване на автокомунікацію принципово іншої природи, ніж побудоване за лотманівськими принципами структурно-семіотичне осмислення християнської системи комунікації Бог - людина через посередництво сакральних текстів. Тому релігієзнавча методологія аналізу релігійних текстів християнської традиції має, на нашу думку, орієнтуватися на концептуальні положення праць Ю.Лотмана, які виявляються більш придатними до сфери християнського нарративу.

Комунікативні процеси в релігійній сфері становлять собою безперервну трансляцію по всіх рівнях певного релігійного співтовариства повідомлень, які виражають специфіку організації свідомості кожного учасника цих процесів, зумовлену безліччю факторів, що частково збігаються у представників різних конфесійних груп. Отже, не тільки зміст переданої інформації, але й спосіб її представленості в комунікативних актах, форма її організації, виявляються факторами, що визначають структуру загального семіотичного простору релігії. В результаті складаються подібні способи інтерпретації використовуваних знакових систем і розуміння культурних смислів, що визначають поведінкові програми всього релігійного співтовариства в цілому.

Джерела та література:

1. Мечковская Н.Б. Язык и религия. - М.: Агентство «ФАИР», 1998. - 352 с.
2. Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс // Лотман Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства - СПб.: Академический проект, 2002. - С. 314-321.
3. Федотова Л.Н. Социология массовой коммуникации. - СПб.: Питер, 2003. - 400 с.
4. Можейко М.А. Автокоммуникация // Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А.А.Грицианов. - М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. - С. 13-14.



ОСВІТА ЯК СПОСІБ СОЦІОКУЛЬТУРНОГО РОЗВИТКУ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ КОСТЯНТИНА УШИНСЬКОГО

Актуальність теми дослідження зумовлена загальною суспільною ситуацією початку XXI ст., характерною ознакою якої є всезростаючий попит на освіту. Людство все більше усвідомлює вирішальне значення освіти для подальшого соціально-культурного й економічного розвитку. Освіта, являючи собою складну систему соціокультурної практики, готує людей до змін у суспільстві, учить успішно діяти в життєвій і професійній ситуації безперервного вибору, формує уявлення про буття як процес, який відбувається в просторі й часі певного соціуму.

Такий погляд на освіту вимагає по-новому осмислити й осягнути сам феномен освіти. Важливе місце в такому осмисленні займає вивчення філософських, зокрема історико-філософських підстав освіти. Вивчення цих підстав дає можливість уточнити типологію відносин людини, суспільства і держави, котрі утворюють засадничі теоретичні положення важливих рішень із питань освіти. Особлива актуальність в історико-філософських дослідженнях вітчизняної освіти, а також осмисленні філософсько-освітньої думки України, а оскільки вона більш ніж три з половиною століття була пов'язана з російською, то й зіставлення її з тематикою та проблематикою, що розроблялася філософами та педагогами Росії.

Серед дослідників української культури, у тому числі й освіти, утвердилася думка, що вона відзначалася такими екзистенціальними особливостями свідомості, як поліфонізм, антеїзм, кордоцентризм [3, с.274]. Ураховуючи цю специфіку, можна твердити, що в цілому освіта в Україні мала антипозитивістське спрямування. Навчально-виховна діяльність орієнтувалася на такі моральні якості, які виводились із героїчних народних ідеалів. По суті, на це було спрямоване й релігійне виховання. Причому в XVI-XVII ст. в Україні проголошувався принцип «держави учених», а в православній та греко-католицькій церквах дедалі ширше використовувалася культура усної народної творчості. Указане протиріччя, мабуть, сприяло своєрідній інтротвертності, що проявлялася в акцентуванні питань національної ідентичності. Ідеться про те, що українські мислителі ще з часів письменників-полемістів активно розробляли питання притаманності українцям різноманітних якостей, серед яких завжди виділялися господарність, бережливість, дисциплінованість, витримка, наполегливість тощо. Ураховуючи їх, пояснювалося, чому українці, незважаючи на історичні катаклізми, виживали й відроджували свої соціокультурні традиції.

Пізніше, в умовах усталення індустріального суспільства, ці питання розробляє Костянтин Дмитрович Ушинський, уродженець Чернігово-Сіверщини, вихованець Новгород-Сіверської гімназії, випускник Московського університету, який більше відомий як педагог і психолог. Творчість К. Ушинського здавна привертала увагу дослідників. Проте ця увага, на наш погляд, була дещо однобічною, бо його доробок розглядався здебільше в педагогічному та історико-педагогічному плані. Філософські ж основи його творів й сьогодні залишаються практично не вивченими. Але, як покаже їх аналіз, він був одним із перших науковців кінця 50-х рр. XIX ст., який поставив за мету філософське дослідження людини та її освіти, сформулював важливі методологічні рішення освітніх питань. Це й дає підстави автору розвідки вважати К. Ушинського не тільки педагогом і психологом, але й філософом, одним із фундаторів української філософсько-освітньої думки.

Мета даної статті полягає в тому, щоб проаналізувати філософську специфіку осмислення К. Ушинським освіти як способу соціокультурної реалізації здібностей людини. Отже, об'єктом вивчення є розробка філософсько-освітніх ідей в історії української та російської філософії XIX ст., а безпосереднім предметом - філософсько-освітня концепція К. Ушинського. Методологічно досягнення вказаної мети та виконання дослідницьких завдань пов'язується з використанням історичного й компаративного методів, діалектики, котра притаманна творам К. Ушинського як діалог різних позицій, версій, точок зору.

Але вирішальні методико-методологічні засади розробки теми автор черпав із історико-філософських досліджень українських учених останніх десятиліть. Зокрема, це принцип соціокультурної зумовленості філософії освіти (В. Андрущенко, І. Бичко, Б. Головка, В. Горський, М. Михальченко, В. Табачковський, В. Шинкарук); принцип національно-культурної типології філософського вирішення проблем людини і освіти (А. Бичко, П. Гнатенко, І. Зязюн, В. Капітон, В. Кремень, А. Лой, М. Попович, В. Шевченко, В. Шубін). Ураховувалися й постмодерністичні філософсько-освітні пошуки в Україні (Г. Заїченко, С. Кримський, М. Култаєва, В. Лук'янець, В. Огороков, В. Пронякін, О. Соболев, В. Ярошовець) та інші методологічні принципи, розглянуті філософами Дніпропетровська, Києва, Харкова, Львова й інших наукових центрів України.

Насамперед зауважимо, що К. Ушинський не виступав проти поступу індустріальної цивілізації, але він досить критично ставився до односторонності її проявів та фактів дегуманізації. Разом з тим учений розглядав цей поступ як переосмислення цінностей, у результаті якого з патріархальної свідомості виростає, а в умовах цивілізації продовжується в нових формах моральність громадянська, державна й загальнолюдська [5, с.33]. Тим самим він констатував факт ускладнення соціальних процесів у Росії після 1861 р., котрі посилювали «роздвоєність моральної сфери» людини. У його філософсько-освітніх міркуваннях ми знаходимо таке поняття, як «патріархальна моральність». Проте з контексту його творів випливає, що під цим слід розуміти, скоріше, «патріархальний характер». Сам К. Ушинський підкреслює, що патріархальна моральність властива всім народам і залишається головним чиним у сільській місцевості, віддаленій від центрів промислової діяльності й цивілізації [5, с.33]. Але, усвідомлюючи життєву необхідність як поступу людства по шляху освіти, так і проникнення освіти в найбільш нижчі верстви населення, мислитель визнає руйнівні дії цивілізації на патріархальну моральність кожного народу [5, с.33].

Мислитель розглядав патріархальну моральність як моральність общинно-традиційного малорухомого побуту. Але коли цивілізація, міська життєдіяльність, наприклад, у формі торгівлі або промисловості, вириває людину з тісної сфери традиційних сімейних і родових відносин, і вона довгий час перебуває далеко за межами своєї сім'ї, роду, на заробітках, то вплив патріархальної моральності зменшується. «Людина, - писав К. Ушинський, - на початку нібито роздвоюється, і в серці в неї деякий час уживаються дуже мирно патріархальна моральність щодо свого сімейства і повна аморальність за межею сімейства» [5, с.34].

Поширення моральної роздвоєності в Російській імперії актуалізувало не тільки переосмислення суспільства, але й питання про можливість й межі освіти. Чи може освіта позбавити суспільство від таких шахраїв і безсовісних людей? Дане питання було важливим не лише в добу К. Ушинського, але, як видається, і в нашу, коли Україна рухається в напрямку «загальної» вищої освіти. Причому з цим рухом пов'язується нині сподівання на економіко-політичне й соціокультурне піднесення України. Але суть справи, на думку вченого, криється в екзистенціальних чинниках, отже, не тільки в тому, що та чи інша особистість шахрає й чинить безсовісно, а й у тому, що в одній і тій же особистості поєднуються, з одного боку, благочестя, совісність, геройське самопожертвування, а з другого - шахрайство, безсовісність, нещадний егоїзм. Зокрема, таке поєднання він пояснює виключно існуванням або навіть переважанням у суспільних відносинах «патріархальної моральності». Даний аспект суспільної моралі в теперішньому українському (і російському) соціокультурному бутті зосередився в цілому в родинно-сімейному рівні людської екзистенції.

Оскільки до утвердження в Російській імперії промислового виробництва сімейний побут із його патріархальною моральністю був основним вихователем маси російського населення, а освіта, школа в цілому не брали майже ніякої участі в соціокультурному житті цієї маси, то суворі прояви патріархального життя здебільш деформували екзистенцію особи. Соціокультурно патріархальне існування закорінене в наслідуванні, повторенні досвіду батьків із покоління в покоління, з роду в рід. Цим виключалася потреба в систематичній освіті, але вироблялася схильність «набувати добро» для сім'ї, родини будь-яким способом. Через це особа входила в життя невігласом і морально спотвореною. Подолання патріархальщини в умовах розгортання цивілізації мислитель убачав у зв'язку з цим у поширенні наукової освіти та суспільних перетвореннях.

Загалом хід філософських роздумів К. Ушинського про долю «людини маси» пройнятий турботою про забезпечення їй безболісного «входження» у сферу громадянського суспільства. Це, на погляд дослідника, могла б забезпечити насамперед

освіта. «Розвину́те розум людини, - учив він, - збагатіть його знаннями навколишнього світу, і вона перетворить і болота, і піски, і безлюдні гори на джерела багатства. А поки людина дримає в неучтві, доти вбогою є найбагатша з природи країна, і народи живуть у злиднях». [8, с.185].

Розвиток промислового виробництва в другій половині XIX ст. у Росії, отже, і в Україні, потребував будівництва значної кількості нових навчальних закладів, особливо початкових шкіл у сільській місцевості. К. Ушинський убачав у цьому активний антропологічний чинник, бо вважав, що освіта, розповсюджуючись серед усіх верств населення, сприятиме гармонізації міжлюдських стосунків. Причому облаштування шкіл, на його погляд, є однією з найбільш вигідних і найбільш прибуткових фінансових операцій, а вся освіта - передумова національного багатства: «...справжня народна освіта, - зазначає К. Ушинський, - зберігає, відкриває і підтримує якраз ті джерела, із яких ллється народне багатство і ллється само собою, без всіляких примусових заходів: час, праця, чесність, знання, вміння володіти собою, фізичні, розумові і моральні сили людини - це єдині творці будь-якого багатства» [5, с.39-40].

Доцільно підкреслити, що сьогодні, в період глобалізації суспільного розвитку і переходу людства до науково-інформаційних технологій, освіта також трактується українськими філософами як фактор соціальної стабільності, економічного добробуту країни, її конкурентоздатності та національної безпеки [1, 2, 4]. Крім того, нині надзвичайної ваги набуває питання не творчого підходу до освіти. Вона має належати не до сфери відомчої чи галузевої політики, а розглядатися як загальнонаціональна, стратегічно важлива державна проблема. Але у зв'язку з цим можна вважати, що у філософсько-методологічному плані такий підхід намічався вже у творах К. Ушинського, вихованця української школи, філософсько-освітнє вчення якого, зрештою, обґрунтовувало визначальну функцію освіти як культуротворчого й економіко-політичного чинника суспільства.

Разом з тим, як показує зміст творів нашого земляка, він добре усвідомлював обмежені можливості освіти, виховного впливу в цілому на людину. Межі виховної діяльності вчений убачав у самій природі людини і тих умов, серед яких вона живе. Тобто в душевно-тілесній природі людини, як він вважав, з одного боку, закладений величезний потенціал до пізнання творчого освоєння навколишнього середовища, а з іншого - сама природа людини обмежує її пізнання та творчість. Визнаючи надзвичайно великий вплив природи, у тому числі природи людини на її освіту й поведінку, мислитель вважав, що все ж необхідна попередня підготовка душі людини до таких впливів. Сам процес пізнання також може обмежуватися або, навпаки, поглиблюватися в залежності від умов життя людини.

Водночас К. Ушинський чітко розрізняв навмисну та ненавмисну виховну діяльність. Причому він вважав, що виховна діяльність школи, вихователів, наставників, загалом усіх офіційних осіб та інституцій може мати навіть значно менший вплив, ніж ненавмисна. До таких ненавмисних вихователів, значно сильніших, на його думку, від офіційних учених зараховував природу, сім'ю, суспільство, народ, його релігію і мову. Але це не означало применшення ролі школи в розвитку людини. «Навмисне виховання, словом, школа із своїм навчанням і своїми порядками, - підкреслював мислитель, - може діяти безпосередньо й сильно» [9, с.25].

Суспільне життя продовжує навчати тих людей, які підготовлені шкільним вихованням до сприйняття життєвого досвіду попередніх поколінь. Але коли нові покоління будуть повторювати помилки попередників, учив К. Ушинський, розвиток суспільного життя уповільниться, а діти й онуки будуть від цього лише страждати. Вихід із такої складної ситуації вчений убачав в правильному поєднанні в освіті традиції і сучасності. Варто підкреслити, що філософське розв'язання співвідношення традиції і новаторства в освіті К. Ушинським суголосне з поглядами М. Пирогова, П. Юркевича, В. Соловйова та інших відомих учених другої половини XIX ст. Але К. Ушинський вважав, що «рух народного розвитку повинен відповідати, з одного боку, силам народу, а з другого - сучасності: народ несучасний, що відстав від загального історичного руху, неминуче терпить... Дати ж швидкість народному розвитку може тільки свідоме, розумне виховання і розумне навчання: вони пробуджують розум народу, дають волю його свідомості і збагачують його знаннями, до яких він досвідом не добрався б і за багато сотень років» [10, с.220].

Серед наукової і педагогічної громадськості в часи К. Ушинського ще досить популярною була думка про те, що повчання в юності і шкільне виховання лишують

мало сліду в житті людини, а визначальний вплив на її поведінку роблять «уроки життя». Укажемо, що в системі координат: «уроки життя» - «повчання в юності» учений віддавав перевагу останньому, тобто навчанню і вихованню у більш ранньому віці. «Життя, правда, рубає сокирою, - пише К. Ушинський, - але часто ця сокира тупиться об камінь уже затверділий; виховання і навчання в юності проводять легкі рисочки, та зате проводять їх на душі ще м'якій, ще не заваленій враженнями» [10, с.220]. Тому вирішення проблеми він знову ж таки вбачає у попередній підготовці людини до виховних впливів.

Це мислитель відносив й до науки. Розглядаючи науку у вузькому розумінні цього слова, тобто як професійну дослідницьку діяльність, він твердив, що вона «лишається німою і некорисною для людей, не підготовлених розуміти її повчань, про це не може бути й мови» [8, с. 220]. Якщо, наприклад, тільки через книги поширювати в народі наукові відомості, то люди, позбавлені розумового виховання в дитинстві, не зрозуміють змісту прочитаного або будуть вкладати в нього свій власний, перекручений зміст. Це означає, що лише книгами, з погляду К. Ушинського, не можна розвинути освіту в суспільстві, позбавленого початкового виховання. «Тут засівається насіння благодійства або нещастя мільйонів співвітчизників, тут розкривається завіса майбутнього нашої батьківщини, котре вбиває розум не тільки своєю невідомістю, але й тим безконечним багатством змісту, яке тільки відчувається серцем і не може бути усвідомлене розумом» [6, с.318].

Така неоднозначність функціонування освіти та її впливу на людину, зафіксована К. Ушинським, вимагає уточнити його точку зору щодо можливих негативних явищ у формуванні особи. Аналізуючи ситуацію в суспільстві другої половини XIX ст., учений відзначав не тільки пробудження ще неясної, ледве помітної потреби в освіті, але й відсутність усвідомлення справжнього значення освіти. Особливо це стосується батьків, які, піклуючись про виховання дітей, докладають величезних зусиль, які врешті-решт призводять до негативних «диких і жалюгідних наслідків». Ідеться про вкоріненість у батьківській свідомості прагнення дати своїм дітям освіту, яка б дозволяла їм стати вище в ієрархічній структурі суспільства за своїх батьків. Звідси «піклування» про вивчення французької мови, що було характерне у ситуації XIX ст., заборона спілкування з однолітками, батьки яких належать до інших соціальних груп тощо. Але К. Ушинський вказує і на зворотний бік цього явища, зокрема, велике розчарування батьків, які досить часто, збираючи останні копійки, щоб дати «блискучу» освіту своїм нащадкам, бачать, що їхні діти, виховуючись серед дітей багатих, робляться нещасними або ні до чого не здатними, або навіть стають злочинцями. Тому К. Ушинський радив: «виховуйте ваших дітей так, щоб вони, вирісши, були задоволені не тільки тим становищем, в якому знаходилися їхні батьки, але й значно більш скромним» [5, с. 46].

Таким чином, вчений вів мову не тільки про розумову, але і моральну освіту дитини. Особливо підкреслимо його критичне ставлення до таких спонукальних мотивів виховання в дитини, як егоїзм, самолюбство, пиха тощо. Вельми актуальними, на наш погляд, є думки К. Ушинського й про вислови батьків на кшталт: «Учись добре, будеш розумнішим за інших, будеш багатим, при посаді, вийдеш в люди, станеш людиною». У даному випадку слову «людина» дається хибне тлумачення. Адже, в такому разі виходить, що люди існують десь «зверху», а не навколо дитини, чи десь «внизу». Тому К. Ушинський цілком справедливо вказував, що такий «вихід у люди» вже завдав шкоди не одному поколінню.

Суперечливість освіти як екзистенціального чинника становлення особи підводила К. Ушинського і до роздумів над проблемою її реалізованих і не реалізованих здібностей. Практика школи, відзначав він, дає безліч прикладів, коли в дитинстві людина подає найблискучіші надії, але згодом, у ході життя, виявляється, що вона ні до чого не здатна. Причину такого досить поширеного явища педагог убачав у тому, що «нервовий організм подібних дітей справді дуже складний, багатий і чутливий і міг би справді бути джерелом надзвичайної людської діяльності, якби був підпорядкований ясній свідомості й волі людини» [7, с.247].

Річ у тім, що багата й вразлива діяльність, глибока й складна нервова система є, на думку К. Ушинського, необхідною умовою надзвичайного розуму, таланту людини. Але за однієї умови - якщо людина змогла оволодіти цією нервовою організацією, отже, свідомо управляти нею. Таким чином, на досягнення і, навпаки, втрати в освіті дитини можна так чи інакше впливати. Сам вчений розумів це так: чим багатший і сильніший нервовий організм, тим легше він виходить із-під контролю людської свідомості і тим обережніше повинен поводитися з ним вихователь, ніколи не допускати його до

роздатованого стану. Причому одним із чинників реалізації людських здібностей він убачав у правильно поставленому статевому, зокрема жіночому, вихованні. До речі, ідея освіти жінок виникла лише на початку XIX ст., і в часи К. Ушинського була далеко ще не з'ясована. Проте питання жіночої освіти в другій половині XIX ст. пов'язувалися з рухом за жіночу емансипацію, що набирало все більшої ваги. Крім того, педагог тривалий час працював у навчальних закладах для жінок. Він спеціально виїжджав за кордон, де вивчав постановку освіти жінок, а також ґрунтовно опрацював твори західноєвропейських дослідників. Це дало йому можливість кваліфіковано аналізувати ідеї жіночої освіти, сформулювати методико-методологічні підходи до організації жіночих навчальних закладів.

Питання жіночого виховання К. Ушинський вирішував у контексті своєї філософської антропології, тобто в аспекті тлумачення жіночої природи, а також стану та ролі жінки в суспільстві. Внаслідок цього він висловив підтримку жіночому руху і тим самим сприяв формуванню сучасного погляду на роль та значення жінки в суспільстві, а отже, на потребу її освіти.

Загалом К. Ушинський в аналізі жіночої освіти виходить на рівень філософських узагальнень, прямо пов'язує становище жінки в суспільстві зі станом самого суспільства. Мається на увазі те, що, наприклад німці, заклавши жінці доступ в університети і не давши нічого їй взамін, зробили науку виключно спеціальністю чоловіків, тим самим закрили жінці дорогу і в громадське життя. Тому громадське життя без участі жінки або залишається «патріархальним болотом», або, внаслідок розвитку товарно-грошових відносин, перетворюється в «товмачку ринку».

Слід зазначити, що К. Ушинський ставовище жінки в суспільстві пов'язував з її природою, яка, з одного боку, зберігає в народі національність, а життя попередніх поколінь поєднує з життям сучасних. Заодно з жінкою пов'язаний прогрес людства, який через неї проникає в характер людей, народу в цілому і громадське життя. Тобто жінка має бути не тільки господинею дому, матір'ю родини, але й брати активну участь у громадському житті. Головний лейтмотив філософських міркувань К. Ушинського щодо жіночої освіти, на наш погляд, полягає в тому, що «тільки за посередництвом жінки, господині дому, матері родини і душі громадського гуртка, можуть бути внесені в саме життя та в звичай народу успіхи науки і освіти» [8, с.187].

Підсумовуючи, слід сказати, що основним способом соціокультурного розвитку людини в добу усталення індустріальної цивілізації К. Ушинський вважав систему освіти суспільства. Він виходив із того, що освітні заклади, засновані суспільством і народом, повинні задовольняти потреби суспільства і народу. Але враховуючи те, що будь-який індивід органічно пов'язаний із народом, то задовольняючи освітні інтереси народу, суспільство тим самим задовольняє й інтереси індивіда. Крім того, задовольняючи потреби індивіда в освіті, суспільство готує корисних діячів і учасників суспільного життя, які знаходять свій вияв у суспільно-політичній, соціально-економічній сферах або в межах сімейного побуту.

Моральний імператив К. Ушинського полягає в тому, що сама людина і ніщо інше є джерелом свого багатства. Сприяти зростанню духовного і морального багатства людини може освіта. Безпосередньо з освітою він пов'язує соціально-економічний розвиток суспільства.

Отже, розв'язання основної напруженості антропологічної ситуації в російсько-імперському суспільстві мислитель пов'язує з освітою. Але він розуміє, що освіта не усуває, не знімає напруженості в особистому житті людини, оскільки освіта не розв'язує остаточно проблему існування людини у світі, не усуває її страждань, хитавиці становища, непевності міжлюдських стосунків. Проте освіта робить її життя більш прийнятним, звільняє від темряви, дає можливість самореалізуватись. Причому освіту вчений не зводив до набуття знань і освоєння спеціальності. Тому вирішення альтернативи «сцієнтизм - антисцієнтизм» К. Ушинський убачав у переході від сцієнтизації до гуманітаризації. Таким чином, логіко-гносеологічні та соціально-культурні виміри філософсько-освітньої концепції мислителя скеровані на обстоювання гуманістичної перспективи. Аналіз гуманістичних принципів його філософії освіти й може бути предметом нашого подальшого дослідження.

Джерела та література:

1. Андрущенко Віктор. Філософія освіти XXI століття: пошук пріоритетів // Філософія освіти. - №1. - 2005. - С. 5-17.
2. Кононенко Петро. Українська освіта: стан, проблеми, перспективи в Україні і в світі //

Українознавство. - №1. - 2006. - С. 6-16.

3. Кравченко П. А. Вітчизняний культурно-історичний досвід у системі сучасного державотворення. - К.: Генеза, 2001. - 332 с.

4. Михальченко Микола. Філософія освіти і соціокультурна теорія // Філософія освіти. - №1. - 2005. - С.38-51.

5. Ушинский К. Д. О нравственном элементе в русском воспитании // Педагогические сочинения: В 6 т. - М.: Педагогика, 1988. - Т. 2. - С. 27-57.

6. Ушинский К. Д. Письма о воспитании наследника русского престола // Педагогические сочинения: В 6 т. - М.: Педагогика, 1988. - Т. 1. - С. 317-340.

7. Ушинский К. Д. Матеріали до третього тому «Педагогічної антропології» // Твори: В 6 т. - К.: Рад. Школа, 1955. - Т.6. - С. 39-402.

8. Ушинский К. Д. Звіт відрядженого для огляду закордонних жіночих навчальних закладів колезького радника К.Ушинського // Твори: В 6 т. - К.: Рад. школа, 1954. - Т. 2. - С. 174-258.

9. Ушинский К. Д. Людина як предмет виховання. Спроба педагогічної антропології // Твори: В 6 т. - К.: Рад. школа, 1952. - Т. 4. - С. 21-451.

10. Ушинский К. Д. Питання про народні школи // Твори: В 6 т. - К.: Рад. школа, 1954. - Т. 1. - С. 219-226.

Станіслав МАЩЕНКО



ЕТИЧНІ ПЕРЕКОНАННЯ МИКОЛИ МАРКОВА

Ведучи пошуки подолання недоліків попередньої філософії, осмислюючи нові шляхи формулювання теоретико-методологічних засад новітньої метафізики, вітчизняні мислителі другої половини XIX століття все більше уваги звертають на розв'язання етичних проблем. З цього приводу відомий дослідник академічної української філософії М.І. Лук констатував: «Усвідомлюючи всю важливість етики для вирішення ряду загальнофілософських та світоглядних проблем, філософи України ще в середині XIX століття стали на шлях переосмислення класичної філософської спадщини крізь призму моральної проблематики» (5, 6).

Не обминули ці віяння і М. Маркова, непересічного мислителя і педагога, який очолював Чернігівську духовну семінарію протягом десятиліття в кінці XIX століття, залишивши після себе чималу філософську, науково-педагогічну та публіцистичну друковану спадщину (Див. 8). Особливості його етичної думки досі залишалися поза увагою дослідників.

Дуже важливою причиною кризового стану філософії II половини XIX століття М. Марков вважав, як зазначалось, широке втілення у суспільній свідомості егоїстичних настроїв, практицизму в життєдіяльності. У філософії, яка є умоглядним теоретизуванням, людина новітнього часу залишається байдужою, а то й висловлює відверту неприязнь до метафізичного мудрствування, відірваного від повсякденних турбот, практичних потреб, інтересів індивіда, який не вбачає у філософії ніякої користі для себе. Тому одним із суттєвих напрямків подолання недовіри до філософії, навернення людей до неї має бути її практична спрямованість, зміст якої полягає в осмисленні актуальних моральних проблем людської діяльності і відносин, зокрема сенсу життя особистості. На переконання вітчизняного мислителя, філософія повинна обов'язково бути просякнута етичними роздумами, а то й прямо включати у свої структурні побудови етологію (6, 191-192).

Це зовсім не означає, що етика розвивається окремо, філософія також сама по собі, а потім їх потрібно механічно поєднувати. М. Марков вбачає органічний взаємозв'язок між цими обома науками. Моральні принципи діяльності, загальні норми й правила співжиття, ідеали можуть бути вироблені лише на основі цілісного філософського світогляду, випливають із розуміння сутності людини, її призначення та сенсу життя. Всі ж ці проблеми є прерогативою метафізичного мислення й вирішення. Дану засадничу думку М. Марков розкриває детально, прагне довести її істинність, звертаючись до критичного аналізу основних етичних напрямків - евідемонізму, утилітаризму, систем морального обов'язку. Всі інші течії етики, на його переконання, є лише різновидами

цих основних етичних напрямків. Не зраджуючи методу поєднання історичного й логічного, наш мислитель детально аналізує зміст і значення для практики людини вищезазначених напрямків та похідних від них течій і вчень.

Так, звертаючись до витоків виникнення евдемонізму, М. Марков пов'язує їх із філософією, яка покладає у свої основи чуттєвість людини. Наприклад, античний мислитель Аристид із Кирени керувався переконанням, що думка – це лише стан відчуття у конкретний період часу. Відчуття можуть дати нам два різновиди почуттів – задоволення і страждання, вибираючи між якими, людина вбачає благо у задоволенні, у душевному почуванні приємного. Сенс життя Аристид знаходив у теперішніх миттєвих задоволеннях, які треба якомога продовжити. Така етична течія отримала назву гедонізм, переростаючи в ученні Епікура в евдемонізм.

Філософія Епікура теж у центр уваги поставила відчуття, але, не відміну від киренаїків, розглядала його не у відношенні до предметів, а до власної душі, яка є носієм стратегічної життєвої мети, тобто сенсу життя. Подібно Аристиду Епікур вчив, що метою життя є щастя, а воно полягає у задоволенні. Але перевага мудрості Епікура над киренаїками, запевняє М. Марков, у тому, що він навчав людей користуватись не миттєвим задоволенням, а дбати про постійний спокійний стан душі, який би продовжувався все життя. М. Маркову імпонує те, що епікурейство задоволення вбачає в помірності чуттєвих бажань. Він наводить з цього приводу висловлювання Епікура: «Мудрый, имея хлеб и воду, не позавидует и самому Зевсу» (6, 194).

Відсутність страждання, задоволення від постійного прагнення до доброчинності, за Епікуром, є складовими щастя. Ці ідеї евдемоністської етики потім існували віками, бо вони є людськими, зауважує М. Марков. Основне питання будь-якого морального вчення він вбачає у визначенні кінцевої мети нашої практичної діяльності, яка у найзагальнішому вигляді вважається благом. Оскільки «удовольствие в широком смысле есть общий и постоянный признак блага», тому «эвдемониический принцип нравственности не есть случайный, а имеет необходимые основания» (6, 198).

У евдемонізмі, констатує мислитель, знаходить вираз певна важлива сторона природи людини: потяг до чуттєвої насолоди. Але людина – це єдність живого, біологічного організму, тобто матеріальної основи, та духовної сфери, зокрема моральності. Підтримання у належному стані своєї тілесності є нагальною потребою людини. Більше того, «не подлежит сомнению, что некоторая степень материального довольства составляет необходимое... условие человеческого счастья...» (6, 199).

Але часто зустрічаються люди, констатує М. Марков, які вбачають єдину мету свого життя у насолоді від задоволення матеріальних потреб. Він звертає увагу на те, що бажання володіти матеріальним багатством мають тісні рамки; у певний момент людина відчуває перенасичення речовими здобутками, всі її бажання по накопиченню майна здійснилися, тоді настає нудьга, внутрішня пустота, а за ними – огида до життя, яке може завершитись і самогубством. Такі сумні факти є переконливим свідченням того, що власна природа людини не зводиться до її тілесності, до потреб її задоволення. Як бачимо, М. Марков різко засуджує мораль накопичуваності надмірної матеріальної приватної власності як мету життя. Це продовження лінії українських мислителів XVII-XVIII ст., зокрема Любомудрів Чернігівського літературно-філософського кола цієї доби, заснованого Л. Барановичем, який об'єднав навколо себе ряд відомих мислителів-гуманістів епохи українського бароко. Їх твори були і в київських бібліотеках у час навчання М. Маркова, і в Чернігівській духовній семінарії, і в єпархіальних сховищах у період його роботи на посаді ректора семінарії. Зрештою, позиція «нещастяательства» є принциповою не тільки для правовірного християнина, але й для істинного інтелігента, яким був М. Марков.

Наш мислитель засуджує учення соціалістів, які закликали розподілити матеріальні блага рівномірно між усіма людьми, досягнути такого стану, щоб не було голодних, і тим самим досягнути всезагального щастя; такі ідеологи плутають ситість зі щасливим життям. Але ж, крім тілесних прагнень, людині притаманні духовні, зокрема моральні, здійснення яких дає насолоду зовсім іншого характеру, що впливає із глибинної сутності людського буття як особливого виду існування. А воно, за М. Марковим, полягає в діяльності, яка є відношенням діяча до когось іншого. Саме у характері цих відносин, які реалізуються шляхом різних видів діяльності, людина виявляє свою справжню сутність, знаходить сенс життя і щастя.

Стосунки між людьми бувають різноманітними, але їх можна звести до двох

основних видів: підкорення і співробітництва. В одних випадках воля індивіда спрямовує його діяльність на підкорення інших людей, на панування над ними і навіть на їх знищення. Задоволення від таких дій, що ведуть до власного самоствердження за рахунок приниження інших, називають егоїзмом. Коли ж воля спрямовує нас до іншої мети - до утвердження особистості через їх діяльність на благо інших, то це є альтруїзм. Основний недолік евдемонізму М. Марков справедливо вбачає в абстрактності розуміння поняття «задоволення», без урахування його джерела, характеру дій і стосунків, що можуть принести особі насолоду. Наш мислитель засуджує егоїзм як моральний принцип поведінки. Егоїзм не може слугувати вселюдським моральним принципом, бо самоутвердження одних тут з необхідністю має на увазі пасивність інших. Крім того, «если бы деятельность всех одинаково управлялась эгоизмом, тогда, очевидно, эгоизм каждого был бы парализован эгоизмом всех, и, таким образом, исключительное самоутверждение, возведенное в значение всеобщего начала, само себя уничтожает во внутреннем противоречии» (6, 200).

Абстрактність і суперечливість евдемонізму певним чином виправляється в ученні утилітаризму, яке покладає у свою основу тільки насолоду, в розумінні альтруїстів. М. Маркову імпонує як етика альтруїзму, так і принцип утилітаризму: будь-яка практична діяльність останньою своєю метою має досягнення користі для всіх, тобто всезагальної користі. Наш мислитель справедливо знаходить генетичний зв'язок між евдемонізмом і гедонізмом: «Эвдемонизм, таким образом определившийся, есть утилитаризм, т.е. этика общей пользы или наибольшего счастья» (6, 200). Спільне між цими ученнями він вбачає у тому, що обидва вони мають безпосереднє відношення до сенсуалізму, з сутності якого випливає принцип задоволення як досягнення щастя. Але, на відміну від евдемонізму, утилітаризм прагне перенести практичну діяльність з дуже хиткої основи суб'єктивного почуття на більш твердий ґрунт холодного розуму.

Цей висновок М. Марков ілюструє на прикладі розгляду учень К. Гельвеція та А. Бентама. К. Гельвецій, спираючись на теоретичні початки сенсуалізму Е. Кондільяка, приходив до висновку, що чуттєвий інтерес як натуральний збудник самолюбства, прагнення до самозбереження є єдиним мотивом і законом людських дій. Кожен діє тільки заради власного інтересу, але розум підказує, що благополуччя і користь окремої особи невіддільні від загального блага. Таким чином, за Гельвецієм, благодіяння і вади є не що інше, як більш чи менш розважливі способи розуміння і досягнення особистого інтересу. Подібний хід думок М. Марков відзначає й у А. Бентама: «...Собственное благо каждого лично, эгоистический интерес, самолюбие, которое заставляет заботиться об общем благе потому, что достижение возможно большего благосостояния есть необходимое условие для блага каждого в отдельности члена общества» (6, 197).

Отже, М. Марков усвідомлює, що в епоху розвитку товарно-грошових відносин, конкуренції, гонити за збільшенням капіталу об'єктивні соціально-економічні умови породжують егоїстичний інтерес. Мислителі ж Нового часу прагнуть етичним ученням утилітаризму розумно довести, що кожному треба дбати про суспільство, поєднувати свій особистий інтерес із загальним, бо тільки у благополучному, стійкому суспільстві особа може досягти здійснення своєї мети. Тому, як переконував Д. Мілля, кожен повинен виховувати у собі моральні риси, які б у випадку зіткнення власних інтересів із суспільними допомагали стати на бік останніх. Отож в окремих ученнях утилітаризму міститься моральне начало у власній своїй особливості, але воно все ж заслоняється тут поняттям користі. Обмеженість утилітаризму М. Марков тонко і правильно вбачає в ігноруванні можливості існування внутрішнього почуття симпатії до інших, любові до людей. Утилітаризму не притаманний такий принцип морального обов'язку, в ім'я якого людина може принести особисті інтереси в жертву спільному благу, за висловом Д. Мілля, «счастьем всего человечества» (6, 202).

Наведений вислів Д. Мілля, за переконанням М. Маркова, є дуже абстрактним як предмет етичної спрямованості. Наш мислитель не цінує таких людей, які мріють зробити щасливим все людство, кричать скрізь про свою любов до нього. Любити, допомагати, приносити користь можна і потрібно лише конкретним людям чи їх спільнотам. Особистість є обмеженою у своїх пізнавальних та діяльних можливостях. Вона не здатна знати про найвіддаленіші наслідки своїх дій, визначити свою поведінку відносно численних індивідів і своє ставлення до подій вічного світу. Така в основі правильна констатація обмеженості сутнісних сил індивіда у книзі М. Маркова завершується без несподіванки теїстичним висновком, що користь як щастя для всього людства є справою лише Бога як істоти всезнаючої та всесильної.

Далі мислитель переходить до аналізу систем морального обов'язку, з'ясовуючи, наскільки в них долається обмеженість евідемонізму та утилітаризму. Ідея морального обов'язку, підкреслює він, уперше була ясно усвідомлена та покладена в основу морального вчення Сократом, а розвинута у філософсько-етичні системи І. Кантом та його послідовником Й. Фіхте.

Сократівську етику М. Марков почав глибоко вивчати, ще працюючи у Воронежі; видрукував на цю тему у 1871 році статтю в «Журнале Министерства народного просвещения» (Див. 7), матеріал з якої використав у «Обзоре...» Вітчизняний мислитель доводить, що ідея поставити людину в центр філософського мислення у Сократа виникає як продовження його звернення до проблем моралі. Сократова філософія є переважно етичною, спрямованою на відкриття законів, принципів, правил розумно-моральної діяльності і поведінки людини. Одним із таких законів, за Сократом, є детермінованість моральних вчинків знаннями. При цьому М. Марков застерігає від спрощеного розуміння Сократового твердження про зумовленість морального стану людини її знаннями, про те, що доброчинство і є знання. Адже ми зустрічаємо немало освічених людей, які чинять аморально. Мову Сократ веде про зростання ступеня можливості діяти морально, коли знаєш зміст етичних понять. Наприклад, «знание того, що справедливо, делает человека способным делаться справедливым. Вот философский смысл знаменитого Сократова определения, что добродетель вообще, по своей сущности, состоит в знании того, что должно делать...» (11, 204). Відсутність знань перетворює людину у подібність раба, який не здатний чинити як розумно-вільна істота. М. Марков помічає у Сократовій мудрості зародки розуміння свободи як пізнаної необхідності: коли хтось знає розумно-моральні закони, то у нього виникає потреба чинити відповідно до цих законів, до необхідності, тобто з тим, що не можна обійти. А це шлях до діяльності згідно з обов'язком.

Принципом Сократової етики є заснованість моральної діяльності на самопізнанні. Без усвідомлення свого «Я», не перетворивши самого себе на пізнавальний предмет, індивід не здатен оцінювати свої вчинки, спрямовувати їх у істинно-моральне русло, тобто до доброчинства, яке є найвищим благом і щастям. Самопізнання, тобто постійна увага до внутрішнього стану духу, щоб тримати його в потрібній рівновазі з впливом зовнішніх обставин, щоб останні залежали від першого, є усвідомленням потреб внутрішньої людини, яких достатньо для щастя - ось основні штрихи морального учення Сократа, які підкреслює М. Марков. Він, як бачимо, дає читачеві таку логічно послідовну схему основ етики зачинателя класичного періоду грецької філософії з нетривіальними до них коментарями, які навряд чи зустрічаються у філософії Росії XIX ст.

Як і слід було чекати, завершення оцінки Сократової етики наш мислитель робить з позицій теїзму. Він знаходить думки Сократа у викладі Платона про обмеженість людських знань, які мають доповнюватись вірою, що дається через одкровення. Сократівський Бог - це не міфічний Зевс, якому притаманні всі людські пристрасті і котрий живе віддалено від людини. Бог у розуміння Сократа - це творець і ідеал, це благо, яке живе в самій людині. Коли хтось просить Бога дати одкровення про непізнаване, то це означає, що у самопізнанні індивід прагне розкрити божественне начало в собі, виявити істинне благо в своїй душі і совісті. «Таким образом, нравственный характер, который составляет задачу Сократовой философии, привел его от божественного в человеке к божественному абсолютному, как вечному закону и образу человеческого совершенства», висновує М. Марков, підкреслюючи заслугу Сократа в порушенні політеїзму і в переході до монотеїзму. (6, 207).

Не важко побачити в аналізі М. Марковим Сократового учення про внутрішню людину, про самопізнання Бога в собі схожість з концепцією «серця» Г. Сковороди та її розвитком у кордоцентризмі П. Юркевича. Проте наш мислитель, високо цінуючи початки Сократової етики обов'язку, традиційно для себе шукає в ній риси незавершеності та однокості. При цьому він звертає увагу читача на критику моральних принципів Сократа Аристотелем. Аристотель вказує на те, що Сократова етика випускає з поля зору різницю між теоретичною та практичною сторонами діяльності людини: знання не може привести у нашої волі до постійного прагнення доброчинства. Основа доброчинства, за Аристотелем, в природних психічних потягах, настроях і бажаннях, тобто в інстинктивних вроджених властивостях душі, яка прагне до блага; тільки з природної спрямованості до добра утворюється моральна доброчинність, а навчитися їй теоретично людина не здатна. Цей вроджений задаток розвивається моральними вправами в гарних вчинках, що й формує високоморальну

особу. Підсумовуючи думки античних мудреців, М. Марков їх заслугу у розвитку етики вбачає у тому, що вони спрямовували людину на добродійність, для чого необхідними є три умови: вроджений потяг до добра, звичка, яка досягається повторенням моральних дій, та розум, тобто знання поняття про добро і про обов'язок. Так він синтезує засади моральності у сократо-аристотелізм.

У Новий час найзначішими філософськими системами, у яких продовжена лінія Сократа на етизацію філософії, де теоретично розроблена ідея античного мислителя про моральний обов'язок, М. Марков вважає вчення І. Канта та Й.-Г. Фіхте.

У філософській думці II половини XIX століття Російської імперії, в т.ч. і в Україні, філософія І. Канта була популярною перш за все завдяки актуалізації гносеологічної проблематики. Але з орбіти академічних професорів постійно не зникала і його етика, що було зумовлено значними кроками, зробленими німецьким мислителем у цій галузі. Концепція практичного розуму, категоричний імператив знаходили місце в курсах професорів Київського університету та Київської духовної академії. Так, С. Гогоцький цінував моральну філософію І. Канта за те, що в ній категоричний імператив впливає із загально-філософської теорії розуму. Велич учення філософа він, зокрема, вбачав у наближенні метафізичного, вищого буття, до розуміння моральної природи людини, у знаходженні найвищого діяльного начала - розуму, «который наполняет смыслом всю нашу жизнь» (2, 175-176). Це оцінка Кантової етики раціоналістом. Але як представник школи філософського теїзму С. Гогоцький дорікав німецькому філософу за відсутність у нього одухотворення богосвідомості самої моралі (2, 199). Головну ваду його етики київські професори вбачали у спробі побудувати моральні засади, винятково виходячи з апіоризму. І. Скворцов та М. Олісницький вважали, що Кант виводить категоричний імператив з апіорних природжених понять розуму, в той же час як, на їх переконання, моральний закон - це витвір Бога, який йому ж цілком і підпорядкований (5, 132).

П. Ліницький у своєму «Обзоре...» лише формально, на наш погляд, віддає данину теїстичному баченню моральної філософії І. Канта. Цього українського мислителя в етичних принципах приваблює відхід німецького філософа від утилітаризму, який приносить у жертву матеріальному благу вищі інтереси духу. Кантова мораль представлена у її чистоті і незалежності від корисливих спонук, вона основана на безвідносній гідності особистості (4, 239). Але етична концепція І. Канта, за П. Ліницьким, хибує тим, що він бере до уваги лише чуттєві форми моральних мотивів, а вищі духовні задоволення, джерелом яких виступають совість, усвідомлення обов'язку, досягнення загального блага, істини, ігнорує (9, 239-240).

С. Гогоцький та Д. Богдашевський великою хвилюючою Кантової етики вважають фактичну відсутність у ній свободи волі людини. Зокрема, професор Київської духовної академії Д. Богдашевський взагалі не уявляв, як мораль може існувати без свободи. Правда, будучи теїстом, він розумів свободу як дану Богом властивість людській душі. Тільки визнання буття Бога та вічності душі, на його переконання, дає підстави для виконання необхідних вимог морального закону (1, с.9).

Засади етичних ученя І. Канта та Й.-Г.Фіхте, попри відмінності між ними, М. Марков розглядає як цілісну філософсько-моральну систему. Це впливає з того, що Фіхте був учнем і продовжувачем ідей Канта, а обидва вони є представниками суб'єктивно-ідеалістичного напрямку в німецькій класичній філософії. Заслугою їх є подолання однобічності евідемонізму, у якому абсолютизувалось задоволення, та утилітаризму з його критерієм і метою вчинків - користю. Як бачимо, це перекликається з думками київських професорів. Але на відміну від них М. Марков вбачає у вченні Канта і особливо Фіхте відсутність протиріччя між необхідністю морального закону та свободою волі людини. Справді, категоричний імператив зобов'язує людину діяти саме так, а не інакше, ставити у жорсткі рамки поведінки. Але ж у Канта моральний закон виведений з апіорних понять (природжених) чистого розуму. Кожна людина - розумна істота, і вона здатна усвідомити істинність цього категоричного імперативу, тобто повеління діяти саме таким чином. Правило чинити так, щоб людина була тільки метою, а ніколи не стала засобом, є гуманним і справедливим. Усвідомивши це, розумна істота підкоряється закону не як зовнішній силі, а як джерелу моральності, котре вона знаходить у собі. Дія за внутрішнім законом є автономною волею. Звідси випливає, що «автономія волі есть не что иное как свобода, т.е. свойство волі быть самой для себя законом. Таким образом, воля, действующая по нравственному закону, и свободная воля есть одно и то же» (6, 213).

Продовжуючи ці роздуми Канта, Фіхте утверджує свободу як моральну незалежність

духу - «Я»; свобода у його вченні стає безумовною причиною теоретичної пізнавальної діяльності і кінцевою метою її. Наше «Я», за Фіхте, відрізняється від усього іншого тим, що прагне до самодіяльності, яка є законом людської природи, повелює кожному бути морально незалежним, тобто вільними. Іншими словами, якщо ми не бажаємо суперечити власній природі, яка спрямовує нас до самодіяльності як виконання обов'язку перед своїм «Я», то ми повинні стати вільними. У цьому полягає кінцева мета людського існування і його моральне призначення. Констатувавши такі основні тези розуміння природи людини і її свобод фіхтеанською філософією, М. Марков особливо наголошує на заклик німецького мислителя до боротьби за подолання обмеженості людського духу, до творчої діяльності, яка є невичерпним джерелом розвитку особистості, досягнення нею справжньої моральної свободи. При цьому індивід повинен, виконуючи моральний обов'язок, діяти відповідно до своєї совісті, яка є критерієм оцінки вчинків. Поширення моралі не повинно підтримуватись нагородами чи покараннями, а тільки власним прикладом вихователя для інших; показуючи, що він виконує за совістю свій моральний обов'язок, індивід викликає повагу в інших, яка може перейти в них у самоповагу.

Звернення Канта й Фіхте до всього благородного в людині, до вірного голосу совісті, констатує М. Марков, є основною причиною поширення їх моральних учень серед людства. Вплив етичних настанов цих німецьких філософів, на думку нашого мислителя, можна порівняти хіба що зі значенням Сократової іфіки, тобто вчення про мораль, для античного світу. Як і Сократове правило: «пізнай самого себе» та Кантів імператив: «ти повинен, значить можеш», так і фіхтеанський принцип: «дій за своєю совістю», є зверненнями до істинної природи людини, до її незалежного духу та моральної свободи. Ось такий гімн людині справедливо побачив М. Марков, на відміну від своїх попередників, у моральній філософії двох німецьких мислителів-гуманістів.

Недоліком кантіансько-фіхтеанської етики український філософ вважає те, що вона побудована виключно на раціоналізмі, без врахування притаманних людині чуттєвих потягів, духовного задоволення, яке знаходить вираз у спокої совісті, радості і щасті від виконаного обов'язку і т.ін. Але ж «одно разумное сознание нравственного закона и моральное чувство уважения к нему, как единственное побуждение к нравственной деятельности, было бы само по себе бессильно, если бы не действовали при этом чувствования и стремления духовной природы человека» (6, 221). Тому мораль Канта і Фіхте, можливо, придатна для жителів іншого світу, а для нашого вона є дуже жорсткою, а тому є недоступною, підсумовує М. Марков.

Істинна мораль, за його переконанням, включає у себе центральне поняття «любов», у якому концентрується вся гама найгуманніших почуттів людини. Такою є християнська мораль, котра виконання обов'язку розуміє як любов до Бога, а значить, і до богоподібних істот - до людей як до ближніх. Етика Канта прагне зробити людину незалежною від вищої волі Бога, і в цьому плані їй можна докоряти в безрелігійності. Фіхте ж ототожнював живий діяльний порядок з абстрактним Богом. Але ж таке знеособлення Бога не можна назвати релігією. Правда, зрештеш, Кант все ж прийшов до необхідності постулату буття Бога як особистісного морально світоправителя. «Но это неизбежное предположение, если только хотение Бога; не хотеть, а иметь Бога - вот религия!», – завершує свою критику моральної філософії Канта і Фіхте мислитель-теїст. Він, як і його вищезгадані київські попередники, вершиною формулювання морального закону вважає Божі заповіді, які враховують різнобічно природу людини, її духовність як сплав розуму, почуттів та віри у Всевишнього і надії на нього. Виконання Божого закону як обов'язку спирається на любов, яка є основою вільного вибору людини та критерієм її моральних вчинків.

Для посилення своїх висновків як настанов для читача, М. Марков звертається до переконань власних однодумців-слов'янофілів. Він наводить вислів О. Хом'якова: «Между признанием разумного начала (нравственного) и сознанием долга как заповеди Божьей разница та, что во втором случае предполагается возможность исполнить требуемое... религия дает каждому человеку правило жизни..., но и творческую силу как над каждым человеком, так и над окружающей его средою» (6, 222). Без віри в Бога, вважав Ю. Самарін, моральні правила втрачають свою обов'язковість і всезагальність: «Например, понятие о человеческом братстве как вывод из того, что человек есть образ и подобие Божье, будучи оторванным от своего корня, должно непременно утратить свою объективность и свои границы...» (6, 222). Пізніше, вже в Чернігівський період своєї діяльності, М. Марков розвине значно ширше всі ці думки у великій статті (2 др.

арк.) «Об отношении нравственности к религии», проводячи центральну теїстичну ідею про релігію як підвалину моралі.

Завершується розгляд етичних учень аналізом аскетизму, який кваліфікується Марковим як один із напрямків учень про моральний обов'язок. Види аскетизму виникали як на релігійній, так і на філософській основі. До першого виду він відносить індійський, неоплатонічний та християнський. До другого - аскетизм піфагорійців, киніків та стоїків. Показуючи різницю між аскетичними вченнями, наш мислитель водночас акцентує на їх спільності. Всі аскетичні течії, крім християнства, закликали до відмови від земних благ, не тільки матеріальних, але нерідко й від духовних, спрямовували особистість на зречення від суспільної активності, від цього світу взагалі. Так, кинізм (М. Марков називає його цинізм) всю енергію людини спрямовував на заглушення своїх пристрастей, а не на управління ними. Але ж керувати пристрастями значно важче, ніж просто подавляти їх. Для першої справи вимагається більше духу, розуму, ніж для другої; повна стриманість дається легше, ніж помірність у житті.

Стоїки вважали справою мудрості зневагу до страждань, горя, смерті. Але коли страждання є однією з умов людського існування, то ховати їх прояв – це тільки афектація, придатна для дикунів, а не для цивілізованих людей. «Принимать удар без содрогания - это героизм, свойственный камню. Теряют жизнь без сожаления, значит быть недостойным жизни. Истинный героизм чувствует страдание, которое он побеждает, любит жизнь, которую он готов жертвовать на благородное дело. Стоицизм приводит только к апатии и равнодушию, или лучше к бездушию» (6, 225), робить висновок М.Марков відносно етичної спрямованості цієї філософії.

Наш мислитель знаходив у неоплатонізмі корені древньо-індійської релігії брахманізму, тому один із видів аскетизму він називає індійсько-неоплатонічним. Це вчення вважає матерію останнім, а тому найнедосконалишим у процесі еманациї Єдиного (чи Брахми в індійців). Для досконалої душі є карою з'єднання з недосконалою матерією - в'язницею. Тому треба звільнити душу від матерії, вбиваючи тіло. «Такой аскетизм не имеет нравственного достоинства, - переконаний М. Марков, - так как он состоит не в нравственном саморазвитии и усовершенствовании своей личности, но в подавлении и умерщвлении тела, в презрении к своей личности, которое есть нравственное самоубийство» (6, 226).

Проте таке засудження вищезгаданих течій аскетизму зовсім не означає, що М. Марков взагалі є противником цього морального напрямку. Він визнає християнський аскетизм, який називає істинним. Християнство вбачає перешкоди для виконання морального обов'язку, накресленого Богом, не в матерії, не в благах чуттєвого світу, а в егоїстичних потягах, які змушують нас ставити власні бажання вище загального блага. Аскети можуть перебувати і в самотності, і в спілкуванні, але головне, щоб ця людина мала живу віру в Бога і була віддана йому, постійно прагнула до внутрішньої особистісної досконалості, перемагаючи чуттєві егоїстичні прагнення, будучи готовою служити спільному благу своєю працею, а якщо потрібно, то й подвигом, знаходячи у цьому щастя. М. Марков прагне розвіяти поширене уявлення про християнський аскетизм як пусте зречення життя або про квієтичну незворушність до всього, що відбувається у цьому світі.

Суть християнського аскетизму, на його думку, полягає «в деятельном стремлении... к нравственному совершенствованию человеческой природы, сообразно с божественным ее первообразом» (6, 227). Перша заповідь Христова вимагає любити ближнього не словом, а ділом, отож в діяльності на благо людей розкривається Божа сутність особистості. Таке суспільно-діяльнісне визначення аскетизму, суть якого вбачається у постійному, незрадливому, трудомісткому, довготривалому процесі подолання власного егоїзму заради загального блага, випадає не тільки з ортодоксального його розуміння християнством, але є нетривіальним і в філософській думці XIX століття. При цьому М. Марков аналіз не зраджує християнським засадам віри, формулюючи поняття «аскетичне життя» як зразок постійного терпіння заради того, щоб не втратити свою людську природу, дану Богом. Критичний аналіз аскетизму наш мислитель ставить у кінець книги ніби для того, щоб остаточно наголосити на необхідності збереження людиною своєї власної сутності.

Як бачимо, через увесь аналіз М. Марковим етико-філософських учень червоною ниткою проходить засудження людського егоїзму, який був засадою ряду моральних

систем. Наш мислитель знаходить в егоїзмі ту рису особистості, яка є чужою людській природі, спотворює її сутність, а отже, спричиняє поглиблення суперечностей між індивідуальними та суспільними інтересами, породжує антагонізми в людських стосунках. Гуманізацію суспільних відносин він вбачає у відмові від егоїзму, у наданні переваг кожним загальній справі, в усвідомленні того, що без процвітання й прогресу громадського неможливе забезпечене, щасливе життя окремого індивіда.

Звичайно, у такій позиції мислителя можна вбачати вплив близького йому слов'янофільства, яке пропагувало засади тоталітарності, на відміну від західників, що базували своє вчення про людину на ідеї індивідуальності. Проте етика М. Маркова відмінна від слов'янофільської, яка наставляла до поглинання індивіда общиною, церквою, самодержавною владою. Не будемо забувати, що філософу притаманні початки екзистенціальності у розумінні сутності людини. Він ратує за внутрішню духовну діяльність особистості, яка веде до розвитку її індивідуальності, що знаходить прояв у зовнішніх фактах поведінки та різноплановості дій. Мова йде не про розчинення індивіда в масі, а про його добровільне, осмислене вpletіння в багатоманітність колективного життя, включення у суспільний процес морального сходження до добра, істини та краси. У цьому плані етика М. Маркова є близькою до концепції В. Соловйова, у якій є прагнення гармонізувати особисте і суспільне, бо «личное совершенствование каждого человека никогда не может быть отделено от общего, личная нравственность от общественной» (Цит. За 3, 28).

Етичні переконання М. Маркова, зрештою, опираються на християнські Божі заповіді, які, у його розумінні, справедливо виступають як ідеальні загальнолюдські норми і принципи моральності. Попри їх різноманітність за змістом всі вони спрямовують на творення добра. Часом Бог і Добро виступають у нього як синоніми морального абсолюту, який існує об'єктивно. Людина, усвідомлюючи свою моральну недосконалість, прагне наблизитися до абсолютного добра. Тоді зникає моральний релятивізм і конформізм, і людина творить добро незалежно від зміни обставин.

Джерела та література:

1. Богдашевский Д. Философия Канта. - К., 1898.
2. Гогоцкий С. Философия XVII-XVIII веков в ее соотношении с философией XIX века и отношение той и другой к образованию. - К., 1878.
3. Кувакин В.А. Философия Вл. Соловьева. - М., 1988.
4. Линицкий П.Н. Обзор философских учений. - К., 1874.
5. Лук М.І. Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX - початку XX століть. - К., 1993.
6. Марков Н.П. Обзор философских учений. - М., 1881.
7. Марков Н.П. Сократ и его ифология // Журнал Министерства народного просвещения. - Март. - 1871.
8. Машенко С.Т. Грані філософської думки Миколи Маркова // Сіверянський літопис. - 2006. - № 4.

