

# ФІЛОСОФСЬКА СКАРБНИЦЯ

---

---

*Олена Гудзенко-Александрук*

●

## СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ПРОСТІР ЯК СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНА ДЕТЕРМІНАНТА ФОРМУВАННЯ ДУХОВНОГО ПОТЕНЦІАЛУ ОСОБИСТОСТІ

З часів створення соціологічної науки соціокультурний простір суспільства та людини під тим чи іншим кутом зору вивчали всі гуманітарні дисципліни. Поняття “соціокультурний простір” розглядається, зокрема, у його зв’язку з духовністю особистості, у теоріях Е. Гуссерля, С. Франка, М. Фуко, Ю. Хабермаса, А. Швейцера, М. Шелера, К. Ясперса та ін. Так, ще Е. Дюркгейм вказував на вирішальне соціокультурне значення явищ суспільного життя для духовного розвитку людини [2]. Один з основоположників американської соціологічної школи П. Сорокін вважав, що інтегральним фактором соціального та духовного життя є колективний рефлекс. Його ідеї соціокультурної динаміки дали можливість розглядати життєдіяльність людини в контексті соціокультурного простору.

Питання соціально-культурної детермінованості системи формування духовного потенціалу особистості є в колі наукових інтересів сучасних дослідників: А. Корецької, Н. Караульної, А. Кургузова, В. Проценко, Л. Воробійової та ін. Серед поглядів вітчизняних дослідників нам імponує позиція А. Корецької. Вона розглядає сучасний український соціокультурний простір як органічну складову філософського осмислення буття, що являє собою економічну й політичну цілісність, досконалу систему відносин між людьми, в якій формується особистість. Дослідимо детальніше це твердження.

Зокрема, як зазначає А. Корецька, основою соціокультурного простору є культура (індивідуальна, національна, загальнолюдська) як сукупність досягнень людських надбань. Об’єднувальними чинниками і регулюючими механізмами у цій проблемі виступають мова, культурно-історичні традиції, звичаї, обряди, мораль, релігія, політика, право, що створюють національний характер соціокультурного простору. Крізь призму цих цінностей здійснюється усвідомлення людиною оточуючої дійсності, котра не обмежується однією національною культурою, а постає цілісною системою, фундамент якої становлять загальнолюдські цінності [6].

Вчена підкреслює роль культури, оскільки завдяки їй особистість здатна проявляти розуміння і самовияв, розвивати аналітичні здібності, здатність

експериментувати і робити логічні висновки. Усунення браку духовності, котрий має місце у сучасному житті, можливе через збагачення будь-якої діяльності культурою. Культура має стимулювати ініціативу, самостійність і відповідальність. Для цього слід подолати консерватизм свідомості та здійснити перетворення усєї духовно-мотиваційної сфери. Отже, характер соціокультурного простору вирішує культура, і найдієвішим у формуванні духовності є співвідношення таких чинників: середовище – цінності – соціокультурний простір – освіта – організації й рухи – традиції – сім'я, які через свою специфічну роль і черговість створюють принципово нові можливості духовного розвитку особистості [4].

Як зазначає О. Олексюк, функціонування, розвиток і саморозвиток системи формування духовного потенціалу особистості значною мірою залежить від визначення сукупності основних джерел, пов'язаних з його соціально-культурною детермінованістю. Пошук джерел формування духовного потенціалу в глибинних процесах соціокультурних впливів, середовищних взаємодій, функціональних зв'язків макро- і мікросоціумів стає актуальним. Це пояснюється посиленням дії інтеграційних культурних процесів, які є могутнім фактором розв'язання глобальних проблем людства, особливостей включення особистості в культуру на чотирьох рівнях: 1) ментальному; 2) індивідуально-культурному; 3) субкультурному та 4) транскультурному. Ці рівні включення особистості в культуру дають змогу визначити джерела формування духовного потенціалу особистості за умов сучасної соціокультурної ситуації. Так, перший – ментальний рівень – це ареал автономного індивідуального мікрокультурного простору, в якому особливу роль відіграють власні відношення стосовно реалій культури. У безпосередньому полі культурної діяльності, поведінки та спілкування, – який є другим, індивідуально-культурним рівнем, – реалізується культурна свідомість та самосвідомість, що висвітлює внутрішню сутність самого себе як суб'єкта, споглядає, пізнає себе, свій духовний світ, оцінює свої можливості, здібності та акти діяльності. Отже, на перших двох рівнях основними джерелами духовного потенціалу особистості стають самопізнання, самовиховання, самовдосконалення.

Третій, субкультурний рівень включення особистості в культуру – це близьке до особистості соціокультурне середовище, субкультурний та національно-культурний простір. Останній забезпечує спілкування та комунікації в рамках соціальних груп і міжособистісних взаємодій. У центрі уваги цього рівня перебуває прояв безпосереднього впливу соціальних інститутів – родини, системи освіти, мистецьких закладів, засобів масової інформації. Із визначення субкультури як особливої картини світу, трансформованої в норми, інтереси, цінності, ідеали і уявлення про смисл життя, а також як скоригованих нею елементів загальнонаціональної та загальнолюдської культури, випливають джерела духовного потенціалу особистості, зокрема, його нормативно-регулятивні механізми. Одна з найважливіших функцій субкультури полягає в тому, що вона є життєво необхідною передусім для становлення особистості з метою її соціалізації. Тому колективний спосіб життєдіяльності і соціальність, що становлять базу для розвитку людської індивідуальності із суто природної особини (за Д. Лукачем), відіграють тут роль найістотніших духовних детермінант [9].

В. Проценко підкреслює, що філософські концепції є значимими та ефективними настільки, наскільки вони спроможні розкрити змістовожиттєві орієнтири в людському існуванні і соціокультурному історичному процесі. А розкриття цих орієнтирів неможливе без звертання до питань духовності. Тому міркування про духовне, його внутрішню самодостатність і самовизначення, про духовність окремої людини або особисті прояви духовності (людська духовність) і долю духу в культурно-історичному процесі (загальнолюдський прояв духовності в культурі, соціумі, історії) є необхідною складовою частиною сучасної філософії культури.

Духовність – поняття синтетичне, яке орієнтує на розгляд людського життя і процесів, що відбуваються в соціокультурному середовищі, з погляду їхньої

цілісності і телеологічної спрямованості. Духовність – характеристика різноякісної свідомості, що відображає пануючий тип цінностей. Практичне відношення до людської духовності і можливості її теоретичної інтерпретації прямо залежать від конкретної культурно-ціннісної орієнтації даної епохи і від топології змістово-символічного простору, засобами якого ця орієнтація здійснюється. Тому будь-які спроби перебудуватися в цьому вже знайденому культурному просторі, повернутися до його духовної цілісності повинні виходити з індивідуально-необхідного зусилля, пошуку і звільнення (у собі й у соціумі) нових значенневих орієнтирів, із вирощування нових гуманних форм соціальних зв'язків [10, 1].

Вчена зауважує, що релігійна культура – це сукупність засобів і прийомів здійснення буття людини, що реалізуються в релігійній діяльності і подані в її продуктах, які несуть релігійні значення і змісти. Діяльним центром є культ, а найважливішим засобом культу – культовий будинок, тобто храм.

В. Проценко запропоновано концепцію православного храму як багатозмістового і багатоінтервального явища: повноцінне, різноманітне середовище є найважливішим чинником духовного становлення й удосконалювання особистості, її ідеалів, інтересів, потреб. Дослідницею розроблено систему основних соціокультурних інтервалів (аспектів) православного храму, до якої входять культово-сакральний інтервал, символіко-космологічний, у якому моделюється коло універсального, локального й унікального життя; художньо-естетичний, зміст якого складається з досягнень єднань науки, мистецтва, релігії, почуття, думки; політичний. Також універсальними та загальними є інформаційно-комунікативна, пізнавальна, катартична й аксіологічна функції храму [11].

Таким чином, православний храм являє собою багатовимірну цілісну соціокультурну систему, що акумулює загальнолюдські цінності. Зокрема, храм соціально орієнтує людину на взаємодію і взаємодопомогу; допомагає людині в самовизначенні, самопізнанні і самооцінці тим, що дає їй еталони особистого і громадського життя; в комплексі з досягненнями філософії, естетики, мистецтвознавства храм своєю композицією, структурою й оформленням сприяє тому, що індивід входить до процесу художнього пізнання.

Розглядаючи духовність як чинник самовизначення людини, Н. Караульна використовує деякі принципи феноменологічного аналізу духовного життя сучасної людини в тій даності, в якій воно розкривається через культурні структури. Науковець зазначає, що духовне життя, “осмислене” в такий спосіб, – це не тільки і не стільки свідомо активність суб'єкта, зумовлена системою певних цінностей, а цілісний процес життєдіяльності людини, де цілераціональні дії нерозривно пов'язані з переживаннями. Саме так трактований процес людської життєдіяльності постає водночас як самоідентифікація, самовизначення та самоздійснення, життєствердження особистості [5].

Н. Караульна аналізує, з одного боку, екзистенційні характеристики людського самовизначення, з іншого, – те соціокультурне поле, простір, в якому і на підґрунті якого це самовизначення здійснюється. У контексті даного підходу розглядаються мова, часовість, просторовість, як фундаментальні утворення, через які можна досягнути духовності. Зазначається, що мовні структури початково “занурюють” індивіда в таке буття, суб'єкт якого з необхідністю виявляє себе в світі, усвідомлює себе самого в якості суб'єкта власного самовизначення. Адже, значною мірою, завдяки мові людина і стає людиною. Мова робить людину причетною до стихії духовного, забезпечує становлення власне людського в людині. Всагаальні форми предметного буття людини – простір і час – неможливо уявити поза їх духовними визначеннями. Часовість і просторовість як специфічні вияви постають не тільки вихідними формами орієнтації індивіда в світі, а й є певними чинниками вільного самовизначення людини. Людина як суб'єкт не існує в часі лише в фізичному смислі, час людського буття сам по собі є духовний феномен. Дух в цьому значенні

є людське переживання часу. Час як буття є те, що з'єднує у моментах осмисленого дійсного досвід минулого і майбутнього, тобто, як тривалість людського життя, час є умова, основа і спосіб розкриття буття в якості людського буття. Так само і простір людського буття – не просто матеріально-предметна протяжність світу. Людина, по суті, з самого початку живе в просторі, який конструюється духовно [4].

Біосоціальні рівні сприйняття (біофізичний, родовий, культуроспецифічний) цілісно виражені в мистецтві, де відбувається культурне кодування біосоціального, корекція біопсихіки індивіда. Це, як відзначає О. Денісова, закріплює групові зв'язки, етнічну, соціокультурну самоідентифікацію, сприяючи соціальному єднанню, соціально доцільному керуванню вчинками людей, твердженню суспільних норм, духовних цінностей [1]. Підтвердженням цього є і запропонований Д. Лукачем підхід до розуміння суспільного буття, який можна витлумачити так: естетичні норми – гармонія, ритм, міра, симетрія та інші – спрямовують соціокультурний простір життєдіяльності людини. Тобто через “естетичне” здійснюється антропологічний вимір феномена людини [12].

Комунікативна діяльність неодмінно наявна в соціокультурному просторі. Зокрема, А. Левченко акцентує на тому, що поняття “соціокультурний простір” вживається як таке, що підкреслює близькість і подібність того, що ми називаємо суспільством і культурою [8]. Тому не дарма, міркуючи про логіку розгортання процесу соціокультурної самоідентифікації особистості в соціокультурному просторі, А. Кургузов відзначає, що самоідентифікація особистості відбувається в межах відповідної культурно-мовної традиції, що склалася в певному соціумі й одночасно виходить за рамки цього соціуму в глобальний соціокультурний простір завдяки мові, втіленій в інформації, що репрезентує та ретранслює безліч цінностей, норм, рольових і поведінкових настанов, які значною мірою впливають на цей процес [7].

У процесі соціокультурної самоідентифікації виникає певна ідентичність, тобто сукупність повторюваних, відповідних саме цій особистості або певній соціальній групі характерних ознак (ідентитетів), наявність яких складає міру цього явища, а втрата ідентичності означає руйнування цілісності особистості. Соціокультурну самоідентифікацію можна визначити як прояв активності особистості в ході діяльності, спрямованої на задоволення її ціннісних, пізнавальних, економічних і духовних потреб шляхом самореференції й саморепрезентації як суб'єкта певного сектора соціокультурного простору. Процес самоідентифікації як спосіб набуття підтримки й збереження ідентичності, тобто відповідності певної системи ознак, що дозволяють зараховувати індивіда до того чи іншого типу людей, до тієї чи іншої соціальної групи, ґрунтується, з одного боку, на соціальному контролі за реалізацією експектацій (очікувань) оточення, а з іншого – на особистісних базових якостях індивіда, які уможливають певний різновид його діяльності, поведінки, стилю життя [7]. Отже, А. Кургузов пропонує тлумачити соціокультурну ідентичність як міждисциплінарне поняття, яке поєднує історичні, політичні, економічні, соціальні, культурні, моральні та естетичні аспекти процесу соціокультурної самоідентифікації особистості.

При дослідженні мови як засобу соціокультурної самоідентифікації особистості необхідно розрізнити мову як об'єктивно існуючу систему мовних знаків і правил їхнього використання, яка є джерелом цінностей, норм, правил, рольових настанов, пріоритетних смаків і уподобань, які в свою чергу виступають об'єктом соціокультурної самоідентифікації окремого індивіда та мовлення як процес активного свідомого використання мовної системи індивідом при декларуванні цінностей, норм, пріоритетних смаків, котрі він ідентифікує як свої (чи як процес свідомого дистанціювання від неприйнятних для індивіда цінностей, норм, пріоритетів тощо) та при отриманні підтвердження декларованих індивідом цінностей шляхом реальної чи віртуальної комунікації [7].

Необхідними умовами особистісного саморозвитку людини є: її активність в

конструюванні свого внутрішнього світу та уявлень про себе; здатність знаходити нові способи інтерпретації і навіть конструювання подій власного життя; включення особистого досвіду в систему “Я-концепції” та цілісне сприймання власної особистості; усвідомлення необхідності особистісного саморозвитку, внаслідок чого відбувається зміна певних переконань, поглядів, настановлень; самоприйняття як необхідна умова для позитивних змін і реалізації можливості саморозвитку; саморозкриття як умова досягнення змін різних аспектів “Я” шляхом осмислення свого внутрішнього світу та власного досвіду; самопізнання як шлях до розуміння власної особистості [13].

У цьому відношенні прикметно, що наратив (від лат. *narrare* – мовленнєвий акт, тобто вербальне вираження на відміну від уявлення), – поняття філософії постмодерну, яке фіксує процес самореалізації як спосіб буття розповідного тексту, – заповнює увесь наш соціокультурний простір, ми даємо наративний опис самих себе і тих, що нас оточують, описуючи свої минулі дії, своє ставлення до них, надаючи тим самим сенсу власній поведінці, поведінці інших. Наратив дає змогу усвідомити те, ким люди є. Наратив можна розглядати як певний метод, що використовується при описі подій та обґрунтуванні ролі розповіді про життя людини, який тим самим упорядковує їх у часі й означає певне впорядкування матеріалу у вигляді хронологічної послідовності, що утворює єдину розповідь. Він є спосіб, за допомогою якого відбувається індивідуалізація “Я”, ідентифікація дій людини. Адже саме дія, вчинок є виявом сутності особистості [3].

Функція наративу як засобу саморозвитку особистості полягає у виявленні того змісту досвіду, що нею не приймався і що його переосмислення призводить до цілісного сприймання власного життя та власного “Я”. В даному випадку особистість має бути готова до самоприйняття та прийняття свого досвіду як частини власного життя; здатною переосмислювати власний досвід та конструювати нові наративи, коли досвід чи його осмислення змінюються; породження людиною автонаративу як засобу розкриття змісту власної “Я-концепції” шляхом опису тих подій життя, які кардинально вплинули на усвідомлення власного “Я” та розвиток її особистості, сприяє усвідомленню власного досвіду, а отже, є важливою умовою саморозвитку [13].

Таким чином, соціокультурний простір можна розглядати як органічну складову філософського осмислення буття. Поняття “соціокультурний простір” вживається як таке, що підкреслює близькість і подібність того, що ми називаємо суспільством і культурою. Культура вирішує характер соціокультурного простору, і найдієвішим у формуванні духовності є співвідношення таких чинників: середовище – цінності – соціокультурний простір – освіта – організації й рухи – традиції – сім’я, які створюють принципово нові можливості духовного розвитку особистості. Через “естетичне” здійснюється антропологічний вимір феномена людини. Православний храм становить багатовимірну цілісну систему, що певним чином акумулює загальнолюдські цінності. Він має численні зв’язки з соціумом, культурним середовищем, відіграє важливу роль у культуротворенні, значимий в онтологічному, гносеологічному та аксіологічному планах для всього людства й окремих індивідів. Самоідентифікація особистості відбувається в межах відповідної культурно-мовної традиції. Наратив є способом, за допомогою якого відбувається індивідуалізація “Я”, ідентифікація дій людини. Функція наративу як засобу саморозвитку особистості полягає у виявленні того змісту досвіду, що нею не приймався і що його переосмислення призводить до цілісного сприймання власного життя та власного “Я”. Мовна самоідентифікація є однією з форм творчості людини, за допомогою якої здійснюється самопізнання, самостановлення, реалізація свого неповторного “Я”, пошук свого соціального призначення, що дозволяє отримувати переваги в конкурентній боротьбі з іншими соціальними суб’єктами, які діють в соціокультурному просторі. Отже, розвиток і саморозвиток системи формування духовного потенціалу особистості значною мірою залежить від визначення сукупності основних джерел, пов’язаних з його соціально-культурною детермінованістю.

#### Джерела та література:

1. Денісова О.В. Біосоціальні засади мистецтва в контексті коеволоційної парадигми/ <http://www.lib.ua-ru.net/inode/6984.html>.
2. Дюркгейм Э.О. Разделение общественного труда. Метод социологии/ Пер.с фр.— М.: Наука, 1991.— 572 с.
3. Ісак Н.Ю. Наратив як засіб ідентифікації особи// Мультиверсум. Філософський альманах.— К.: Центр духовної культури, 2006.— № 52/ [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_52/Issak.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_52/Issak.htm)
4. Караульна Н.В. Духовність і самовизначення особистості// Матеріали “Днів науки – 1998”.— К.: РВП “Київський університет”.— С. 104 – 110.
5. Караульна Н.В. Сутність духовності та її роль в особистому бутті// Вісник Київського університету імені Тараса Шевченка. Серія: Філософія. Політологія.— Випуск 27.— Київ, 1998.— С. 26–28.
6. Корецька А.І. Соціально-освітні чинники формування духовності особистості в сучасному українському суспільстві// Автореф. дис. канд. філософ. наук: 09.00.03.— АПН України. Ін-т вищ. освіти.— К., 2003.— 19 с.
7. Кургузов А.О. Мова як засіб соціокультурної самоідентифікації особистості// Автореф. дис. канд. філософ. наук: 09.00.03.— Запорізький державний університет.— Запоріжжя, 2004.— 19 с.
8. Левченко А.М. Методологічні причини взаємодії культури і масової комунікації/ <http://journalib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=1562>.
9. Олексюк О.М. Підготовка фахівців соціокультурної сфери в духовно-світоглядному дискурсі/ [http://www.knukim.edu.ua/conferences\\_2004\\_proceedings\\_oleksyuk.htm/](http://www.knukim.edu.ua/conferences_2004_proceedings_oleksyuk.htm/).
10. Проценко В. В. Феномен православного храму в соціокультурному просторі// Автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.04.— Таврійський національний ун-т ім. В.І.Вєрнадського.— Сімф., 2000.— 20 с.
11. Проценко В.В. Храм как социокультурный феномен// Культура народов Причерноморья.— Симферополь, 1999.— № 6.— С. 423–427.
12. Скальська Д.М. Соціонормативна функція естетичного у філософсько-антропологічній концепції буття Д.Лукача// Мультиверсум. Філософський альманах.— К.: Центр духовної культури.— 2004.— № 41/ [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_41/Skalska.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_41/Skalska.htm).
13. Шиловська О.М. Наратив як засіб саморозвитку та духовного становлення особистості// Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції “Українська еліта та її роль в державотворенні”: Зб. наук. пр. Військового гуманітарного інституту НАОУ.— Київ, 2000.— С. 351–355.

---

*Наталія Баранова*



## ЕСТЕТИЧНЕ ЯК СФЕРА СПІВВІДНЕСЕННЯ ЛЮДИНИ ЗІ СВІТОМ КУЛЬТУРИ

Подібно до того, як загальний культурницький процес має два спрямування – соціальне та етнонаціональне, – так і етно(національне)культурний процес набуває трьох аспектів: етизації, естетизації та сакралізації. Потрібно підкреслити: це єдиний процес, у якому виокремити складові можливо лише теоретично.

Етизація, естетизація та сакралізація становлять внутрішній зміст етнонаціонального культурного процесу [1, с. 222].

Багато вчених досліджували генезис і сутність естетичного як моменту творчого процесу, взаємодії суб'єкта і об'єкта естетичного відношення, а також вивчали субстанціональний зв'язок категорії естетичного з категоріями свободи, мети, ідеалу. У деяких роботах аналізувалися якісні види естетичного: прекрасне, піднесене, трагічне, комічне. Інші ж присвячені дослідженню таких структурних елементів естетичного, як ідеал і смак, конкретизації уявлення про естетичне почуття та насолоду. Більшого поширення набуває аналіз ціннісної природи естетичного. Важливим положенням усіх цих досліджень є усвідомлення необхідності нових підходів до вирішення проблеми естетичного. Праці таких учених, як Т.Адорно, Л.Кунчевої, Н.Левченко, Л.Левчук, В.Ліпського, В.Личковаха, Д.Лукача, М.Мамардашвілі, А.Мардера, О.Оганова, О.Семашка,



В.Татаркевича, К.Шудрі, Ж.Юзвака та інших, доводять, що пошуки шляхів дослідження естетичного є досить різноманітними, але всі вони будуються на єдиній основі – на необхідності врахування того реального значення, яке належить естетичному як аксіологічному вияву культури. При цьому вирішальний вплив на розвиток естетичної думки здійснили процеси, які відбуваються в самій дійсності, перш за все – розширення сфери естетичного в суспільному житті. Зміна ролі й місця естетичного начала в житті суспільства обов'язково призводить до зміни структури й соціальних функцій естетичного.

Таким чином, естетичне можна розглядати як сферу співвіднесення людини зі світом культури, зі способом його переживання з метою чуттєво-цілісного осягнення місця особистості в ньому, її цілісно-живого самовизначення через нього й, урешті-решт, виходу на глибинні й граничні смисложиттєві ціннісні орієнтації людського буття. Через конкретну ситуацію естетичного ставлення до певного явища людина здатна піднятися до світовідчуття, світосприйняття, світоуявлення, до світоглядного рівня узагальнень, до сутнісних глибин і вершин життя людського духу, до такої бажаної для кожного високої духовності. Остання ж і є не що інше, як глибинне самоосягнення людини в предметному світі способом його цілісного переживання.

Світ наших переживань – це життя як специфічна форма зв'язку з усезагальним буттям – саме того зв'язку, який піднісся до статусу естетичного й став ним. Естетичними вимірами такого ставлення людини до світу, а через нього – до себе є краса, гармонія, піднесене або ж низьке, велич і трагізм людини й людства. Переживання прекрасного викликає радість і блаженство, насолоду й урівноважену гармонійність людини зі світом; високе й величне зумовлює піднесення душевних і духовних сил, трагічне – страждання та очищення, гумор – усмішку й задоволення, іронія – глузування, сатира й сарказм – презирство чи гнів, але це «не істеричний сміх божевільного, а сльози з мозку, сміх розуму, радість чи страждання нашого живого духу. Ми знаємо, із чого ми сміємося та чому нам при цьому так добре чи так гірко» [2, с. 126].

«Живою енергією нашої творчої діяльності є світ людської чуттєвості, світ діяльно-творчих чуттєвих потреб, бажань, прагнень, пристрастей. Світ людських переживань є сутністю справжньої діяльності людини. Людське буття – це переживання дійсності та її перетворення. Ось чому людина мусить розвивати в собі все багатство власної суб'єктивної чуттєвості, бо нею та насамперед нею вона утверджується в будь-якій сфері своєї діяльності з такою самою необхідністю, як і своїм мисленням. Світ людських пристрастей повинен бути цілеспрямовано розвинений, сформований і вихований. Такою школою діалектики людських почуттів і пристрастей є саме життя» [3, с. 44].

В естетичний процес іманентно входить засвоєння культурного багатства, надбаного людством. «Ще древні виробили уявлення про три іпостасі, образи культури: Істину, Добро й Красу. Вони утворюють триєдиність і обумовлюють одне одного. Так справжня істинність завжди втілюється в Естетичні форми й покликана служити Добру» [4, с. 5 – 6].

Вдало сказав Г.В.Ф.Гегель: «Істинне... є вакханічним захопленням, усі учасники якого зачаровані» [5, с. 25]. Процес відкриття істини супроводжується станом захоплення, тобто естетичним станом.

Естетичне – це не якийсь «додаток», не якась зовнішня яскрава форма, а обов'язковий спосіб існування культури. Дефіцит естетичного в нашому житті може стати причиною такого потужного й реального процесу, як вандалізація культури.

«Історія культури є не тільки історією змін, але й історією збирання цінностей, які залишаються живими і дійовими елементами культури у наступному розвитку» [6, с. 5].

І культура вже не є лише об'єктом, який потрібно збирати, використовувати, споживати, – вона «розчиняється» в «силовому полі» стосунків особистостей, вона

не просто пізнається, а переживається в почуттях, наповнює та перетворює їх.

Естетичне займає важливе місце в процесі формотворення культури. Його можна розглядати з точки зору становлення в культурно-історичному контексті як особливого духовного феномена або як таку категорію, що вже сформувалася та функціонує в реальному суспільно-культурному середовищі. Необхідно зауважити, що естетичне як атрибут культури функціонує не у своєму «чистому» вигляді, а в конкретних формах, тобто як прекрасне, піднесене, трагічне, комічне тощо. У зв'язку з цим виникає потреба розглядати місце й роль кожної із цих категорій у процесі практичного й художнього освоєння світу, аналізувати їх розвиток і збагачення в процесі культуротворення. Якщо конкретизувати, то нас цікавить практична функція естетичного як специфічної детермінанти творчої діяльності.

Естетичне є необхідним компонентом активно-творчого відображення дійсності будь-якою формою суспільної свідомості.

Маючи безпосереднє відношення до культуротворчої діяльності людини, естетичне являє собою досить рухому динамічну систему, яка у своїй змінюваності постійно утримує константу, що визначається. Іншими словами, це є процес духовного, ідеального цілепокладання, яке можливе лише як акт суспільної діяльності.

Естетичне, відображаючи об'єктивну дійсність, яка завжди постає через конкретно-історичні способи й форми діяльності суб'єкта, містить у собі певний зріз практичних форм освоєння людиною світу, віддзеркалює в собі певний рівень культури. Будучи активно-творчим відображенням дійсності, естетичне втілює в собі як об'єктивність, так і суб'єктивність, що є діалектичними моментами його форми існування.

Необхідно зазначити, що осмислення ролі естетичного в процесі культуротворчості та в історії світової культури відбувалося немовби паралельно – у мистецтві та філософії. Як уважає Ю.Давидов, «еволюцію співвідношення філософії і мистецтва найпростіше простежити, сконцентрувавши увагу на проблемі естетичного ідеалу та його історичної долі, бо ж сфера естетичного ідеалу була одночасно й полем, на якому схрещувалися мечі мистецтва й філософії, і пристановищем, де відбувалося їх примирення» [7, с. 284 – 285].

Якщо порівнювати внесок філософії та мистецтва в дослідження естетичного як важливого структурного компонента культури, то потрібно зазначити, що прерогативою філософського знання було визначення загальних теоретичних моментів у з'ясуванні як змісту естетичного, так і його функціональних особливостей у культурі. Мистецтво ж сприяє життєздатності естетичного, його реальній ролі в діяльності людини.

Здатність естетичного передавати різноманітні можливості й модальності художнього вираження характеризує його загальноуніверсальну значущість, що реалізується через художні форми у сфері суспільного буття та свідомості людини. «Потреба людини в образі вищої, ідеальної досконалості й краси в повній мірі відповідає їй природі як істоти не просто споглядальної, а діяльної, активно-творчої» [8, с. 104].

У роботі “Культура й цінності” Н.Чавчавадзе підкреслює, що в естетичному предметі емпіричне існування та ціннісна необхідність злиті воедино. Цей предмет є ідеальною реальністю, ідеалом, що реалізується в чуттєвій формі. Він – утілена, уживлена в матерію цінність, а також сама матерія, яка наскрізь пронизана світлом цінності. Таким чином, естетичний предмет є зримим образом культури як єдності суцього й належного (необхідного, ідеального й матеріального). Саме в цьому розумінні культура виявляє естетичний характер, оскільки вона є мистецтвом творчості, мистецтвом творення.

Н.Чавчавадзе вважає, що естетичний феномен – це не компроміс між сущим і належним, між фактообразним буттям і цінністю, а їх злиття в нову дійсність, – естетичну.



Взаємодія з цією дійсністю, тобто естетичний досвід людства, розкриває особливу – «поетичну» – правду про світ і про місце людини в ньому. Якщо для мислячої людини, що теоретично пізнає світ, важливою є сукупність абсолютно нейтральних стосовно неї об'єктивних фактів, які повністю очищені від усіляких слідів людської конкретно-чуттєвої присутності в цьому світі (якими є світи математичних, фізичних та ін. об'єктів), то світ суб'єкта, що естетично сприймає навколишнє, – одухотворений, наповнений людським змістом.

«В естетичному досвіді своєрідно виявляється, виражається та реальна обставина, що з появою людини у світі весь універсум набув нового виміру» [9, с. 46].

Естетичний досвід розкриває такий аспект взаємовідношення людини й світу, такі його сторони, які не властиві ніяким іншим видам людського досвіду, не виявляються ніяким іншим способом духовного освоєння світу, і тому потрібно стверджувати науковість дослідження не тільки на теоретично-раціональному методі усвідомлення світу, а й використовувати дані естетичного досвіду. «Виробляючи свої поняття про Світ, Людину й Культуру, ми повинні узгоджуватися з поетичною, ліричною правдою про них, бо цінності, які розкриваються й творяться мистецтвом як естетичною діяльністю, є не проекція на світ суб'єктивних потреб, а вираження реального й у цьому смислі об'єктивно існуючого взаємовідношення людини й світу.» [10, с. 47].

Естетичне, у розумінні Н.Чавчавадзе, є особливим видом освоєння дійсності, своєрідною формою усвідомлення індивідом світу й себе, специфічною формою досвіду, яка відрізняється від досвіду пізнавального, морального й релігійного. Особливість естетичного досвіду полягає в його спрямованості на естетичні цінності: на їх сприйняття – тобто переживання, в одному випадку, і на їх творення, творчість, в іншому.

У першому випадку ми маємо справу з «пасивним», споглядальним різновидом естетичного досвіду, у другому – з активним, творчим. Цей активний, творчий естетичний досвід і знаходить своє пряме й адекватне вираження й утілення в мистецтві, а непряме й підпорядковане – у вигляді естетичного аспекта інших форм досвіду й інших, позахудожніх, видів людської діяльності. Художність є специфічною якістю мистецтва, тобто художнє – це естетичне в мистецтві (на відміну від естетичного в пасивному спогляданні й естетичного як аспекта позахудожніх видів діяльності людини та їх продуктів).

Таким чином, Н.Чавчавадзе у праці «Культура й цінності» для того, щоб визначити місце, роль та значення естетичного в культурі, проводить аналогію між культурою та мистецтвом як однієї з форм культури. Така аналогія цілком виправдана, оскільки й культура, й, частково, мистецтво – це процеси творчої діяльності людини.

Мистецтво з його специфічною якістю художності становить вищу форму естетичного. Уміння бачити й оцінювати прекрасне, піднесене, трагічне, комічне, граціозне й т.п. у їх неповторно-індивідуальних проявах потребує наявності високорозвиненого смаку, високої культури бачення та переживання. А вміння визначати й оцінювати естетичні цінності – це теж свого роду мистецтво. Але мистецтво, яке виражається та втілюється в художній творчості, передбачає не тільки здатність цього мистецтва вирізняти й цінувати прекрасне, трагічне, комічне й т.п., не тільки вміння бачити естетичну цінність там, де її до цих пір ніхто не бачив, але й здатність створювати нові, естетичні цінності. Оскільки в мистецтві сутність естетичного досвіду розкривається повністю, то воно й визначається як вища, найбільш розвинена форма естетичного.

У сутності мистецтва найяскравіше виражений і характер естетичної цінності. Оскільки: 1) мистецтво є художньо-образним вираженням людського буття, зображенням, що сприймається чуттєво, і виявленням сенсу й особливостей цього буття; 2) специфіка мистецтва, його відмінність від інших форм усвідомлення людиною себе та свого світу полягає в цій образотворчо-виразній виявленості

надчуттєвого (духовного, ідеального тощо) змісту, у прояві надчуттєвого в чуттєвому. У цьому ж також полягає специфіка естетичної цінності – у прояві душевно-духовно-ідеального змісту в чуттєвій «плоті» естетичного предмета.

Іншими словами, естетична цінність і є саме цінністю втілення, пронизування «тіла» естетичного об'єкта світлом його «душі», є цінністю еманції внутрішнього в зовнішньому, змісту у формі, сенсу в символі й т.п. Таким чином, це цінність виявлення – вираження, розкриття внутрішнього в зовнішньому, надчуттєвого в чуттєвому, значення в знакові й т.д.

Саме через те, що естетична цінність є виявом, виразним розкриттям, вона за внутрішньою суттю відкрита для всіх інших цінностей і, у першу чергу, для цінності істини й добра. Тому мистецтво, специфічну цінність якого потрібно вбачати в художності, естетичності, може бути носієм майже всіх відомих цінностей – утилітарних, особистісних, соціальних, політичних, правових, релігійних тощо.

Крім того, через певну прозорість і відкритість естетичної цінності для всіх інших цінностей і взагалі для будь-якого душевно-духовно-ідеального змісту, через те, що мистецтво може відобразити практично всі сфери дійсності, воно виражає особливу, так звану художню (у нашому розумінні), естетичну правду про цю дійсність – правду, яка в певних суттєвих аспектах не тільки не поступається цінності наукових істин, але, мабуть, і перевершує їх. Напевно, тому естетичний досвід має світоглядне значення, світоглядну цінність, і дані цього досвіду повинні бути враховані у філософському світогляді поряд із даними наукового й морального досвіду [11, с. 156 – 157].

За своєю суттю культура становить єдність ідеального і реального, суб'єктивного і об'єктивного, необхідного і суцього, духовного і матеріального. Спираючись на зазначене вище, майже теж саме можна й потрібно стверджувати про мистецтво, бо саме воно є реалізацією ідеального, об'єктивацією суб'єктивного, матеріалізацією духовного, здійсненням належного, тобто втілення суцього в те, чим воно повинно бути.

Як бачимо, підтверджується повна сутнісна тотожність між культурою та мистецтвом. Причому ця тотожність пояснюється не просто й не тільки тим, що мистецтво є формою культури й що суттєві ознаки роду поширюються й на вид. Специфічну сутність культури потрібно шукати саме в поєднанні цінності з її реальним носієм, у втіленні цінності в тому чи іншому культурному надбанні (благові), у вживленні цінності в «тіло» цього надбання (блага), у тому, що це тіло освячене й осяяне світлом цінності, яка «оселилася» в ньому [12, с. 160].

Мистецтво є одним із найдієвіших факторів в утвердженні естетичного як атрибута культури, утворення її поетичного образу.

Можна виділити й специфічний протилежний попередньому момент, – це момент руйнації цілісного образу культури в епоху модернізму чи постмодернізму. Хоча з цього приводу можна посперечатися: чи це була криза в розвитку культури, руйнація її образу, чи криза нашого сприйняття, його невідповідність до новітніх процесів? Але, на нашу думку, – це питання окремого дослідження.

Величезний досвід естетичного у виявленні гармонізації в прекрасних і доцільних формах, які створюються людиною, потрібно використовувати в розв'язанні сучасних проблем культуротворення. Тут – широке коло застосування саме естетичних критеріїв того, як можна впливати на негативні явища в суспільстві чи, принаймні, запобігати їм.

Поряд із безпосередньо практичним значенням естетичного в процесі формотворення культури, його потрібно розцінювати і в значно ширшому контексті світоглядного рівня. Передусім потрібно визначити світоглядно-ціннісний аспект. Естетичне весь час повертає нас до запитання: «Як може впливати розвиток культури на почуття краси, поетичності, на духовний і чуттєвий світ людини?».

Естетична думка констатує себе у власному методологічному значенні як один з обов'язкових засобів у вирішенні проблем культуротворення. Не маючи

юридичної чи морально-імперативної сили, естетичне здатне впливати на поведінку кожного через виховання, розвиток загальної культури та свідомості.

Без облагородження людських почуттів гармонією, духовністю, сила технічного прогресу стає руйнівним автоматичним носієм бездуховності. На сучасному етапі розвитку суспільства людський розум бере на себе відповідальність за все, що існує на Землі, тому етичний і естетичний імперативи повинні бути піднятими на значно вищій щабель у шкалі регулятивних функцій.

«Естетичне у своїй духовності не залежить від вузького раціоналізму, практицизму, однак не можна заперечувати й те, що естетичне в повсякденному житті людини разом із різного роду моральними установками залишається незмінною «охоронною грамотою» стосовно збереження цінностей природи й культури як найвищих реліктів» [13, с. 11].

Культура – це стійка (стабільна, стала) єдність людини з предметним та духовним світом. Естетичне в безконечних формах свого вияву фіксує цю чуттєву єдність, засвідчуючи її своєрідний гомеостаз і гармонію. Ідеться про збереження гармонійного буття, внутрішньої духовної комфортності людини, тобто втримання найлюдянішого в людині з її прагненням до творчості, краси, самоцінності поетичного бачення світу. Коли ми говоримо про те, що класичне мистецтво (література, музика зокрема) помітно втрачає себе на шкалі духовних інтересів або про втрату енергії в «пошуках абсолюту» творчості, професіоналізму, сприйняття й творення матеріальної чи духовної культури, то тут важливим є не лише соціальний, культурологічний, а й естетичний зріз пояснень.

Можна й далі проголошувати загальні показники про найвищий у світі рівень за кількістю літературних видань, чисельністю музеїв і їх відвідувань тощо. Але якщо звернути увагу на особистісний бік справи, то виявиться, як багато втрачено, понівечено в духовно-естетичному розумінні й у ставленні до традицій народної, національної культури, історичної пам'яті.

Естетичне породжене самою реальністю, його функціональне значення на сучасному етапі невпинно зростає, сфера впливу поширюється неймовірними темпами. Воно завжди присутнє в суспільних процесах, що відбуваються, в історичних подіях, у динамізмі людського духу, в утвердженні таких вічних цінностей, як істина, добро, краса. Естетичне акумулює грані цих цінностей.

Світ культури для людини – це не зовнішній, не байдужий універсум; людина відчуває потребу в ньому; вона переживає його, освоює його – пізнає та перетворює його у власний світ. У цьому процесі особистість підіймається до розуміння, осягнення, осмислення своєї універсальності й творчої, істинної суті, до свободи як пізнання необхідності.

Естетичне творить у культурі лише її притаманний світ, складає дивовижні візерунки з ниток самого буття, його глибинної суті. Що ж, як не краса, розмикає межі ества, роблячи людину відкритою само-буттю іншого, а тим самим – і буттю як такому.

Кожний людський чуттєвий прояв, стан є абсолютним, самоцінним, самоцільним і безумовним лише тоді, коли він живе не захопленням іншого, а захопленням від нього.

Людина знаходиться в середовищі, яке спеціально організоване, проникнуте естетичною атмосферою. Важко навіть перерахувати розмаїття форм і способів прояву естетичного, яке демонструє сучасна культура. Відомі теоретики сьогодення поки що не відмовилися від думки створити для людини цілісне, естетично й художньо значуще предметне середовище, оточити її красивими, виразними й важливими для особистості речами. Їх ідеал – це таке проникнення естетичного в життя та діяльність людини, коли те й інше стають творчими, приносять задоволення та дарують насолоду, підносять людину на більш високий щабель свого розвитку.

У певному розумінні суспільство – це театр, де кожен грає якусь роль; причому це театр у русі, театр, що цілковито пронизує буденне життя. А естетичне в

культури, як очі, «наділене вражаючою здатністю перетворювати невидиме у видиме, візуалізувати будь-які чуттєві сигнали» [14, с. 24]. Воно – це той канал чуттєвої реалізації бажань людини, які не можуть бути здійсненими у формі повсякденної життєдіяльності.

Минають часи домінування парадигми науково-природничого підходу, і філософська думка все частіше звертається до розуміння «метафізичної» сутності культури. Найвищим і найповнішим, концентрованим проявом цього є унікальна і атрибутивна якість культури – естетичне, що вирізняє її та обумовлює особливе місце в бутті. Естетичне є сутнісною характеристикою культури, являє собою її конститутивну й визначальну особливість, репрезентує якісно новий рівень активності людини в процесі культуротворення та одночасно є тим, що дозволяє культурі зберігати свою самобутність і неповторність.

А.Канарський у праці «Діалектика естетичного процесу. Теорія чуттєвого пізнання» виділяє такі форми естетичного: міфологічну (естетичне й співобразне), утилітарну (естетичне й корисне), моральну у її двох різновидах: як естетичне й «надчуттєве» (безпосередньо духовне) та як співвідношення естетичного та художнього. А отже, естетичне присутнє не тільки в будь-якій сфері людської діяльності, воно є складовою самої людини, її свідомості, почуттів та переживань, виступаючи цементуючим матеріалом, який дозволяє існувати культурі як єдиному механізму.

Специфіка естетичного формується у взаємозв'язку зі зміною часової моделі реальності, зі специфікою становлення людини, її здатністю освоювати світ, узагальнюючи у свідомості власний досвід культуротворення.

Естетичне існує як історично зумовлений процес «переходу об'єктивності чуттєвого явища в суб'єктивний стан, самопочуття людини, іншими словами – своєрідне дооформлення буття естетичного до рівня його завершеності в людському переживанні й утвердженні» [15, с. 8].

Процес творення культури – це певна часова послідовність, яка під час естетичного переживання визначає смисложиттєву цінність минулого, сучасного та майбутнього. Естетично освоєний період переосмислюється щоразу з урахуванням чинних традицій, які перебувають у взаємоспрямованому русі двох протилежних метаморфоз – форми діяльності та форми речі в їх суперечливому взаємотворенні.

У той же час культура в процесі узагальнення усталених традицій суспільства й індивідуального досвіду формується відповідно до цілеспрямованості історичного процесу.

Зміна часових періодів у розвитку культури передбачає «бачення реальності з якоїсь певної точки» [16, с. 78].

Культура виявляється згорнутою в часовий цикл, рух якого цілеспрямований від початку до початку. Знання першоначал керує самопізнанням. Мудрість в античному розумінні уособлюється позачуттєвою інтелектуальною інтуїцією: знання – це є не що інше, як «пригадування душі». Епоха Середньовіччя характеризується ідеєю моральної незалежності людини від Абсолюту. Естетичне як універсальна властивість Абсолюту виявляється позбавленим матеріальних рис і виступає у формі трансцендентної заданості Абсолюту. «Ніщо чуттєве не повинно бути предметом самодостатньої любові, якщо ми бажаємо вільно ввійти в насолоду небесним світлом» [17, с. 38].

У Новий час увага концентрується на пошуках першопричини природної суті буття. Відхід від середньовічного трансценденталізму через натурфілософію приводить до ідеї іманентності Абсолюту: «Як в одиниці згорнуте кожне число, у числі – кожна пропорція та співмірність, а в пропорції – кожна гармонія, порядок і узгодженість, – а отже, вся краса, точно так і ми говоримо, що Бог єдиний» [18, с. 120].

Сучасна культура досліджується як нескінченний розгорнутий ланцюг

прямих проєкцій вічності. Споглядання розуміється як процес залучення до творчості Абсолюту: «Усе, що існує – витвір абсолютної краси, сформований за подібністю до неї, і це формування здійснюється на основі залучення» [19, с. 120].

Естетичне як творчість Абсолюту, що втілене в справжню природу сучасного й постійно розгортається в ній, набуває рис матеріальності й постає перед нами у вигляді атрибуту культури, яка існує. Оскільки естетичне звернене до першоджерел внутрішнього життя людини, то воно втрачає форму трансцендентної заданості й виводиться через натурфілософський гносеологізм як атрибут культури.

Поєднання в єдину цілісність культури й естетичного – знамення історії людського буття. Цей органічний сплав існував у всі часи, але розуміння його було різним. Усвідомлення гармонії космосу, прекрасного чи потворного, трагічного чи комічного було невід'ємною частиною принципів наслідування. «В античному світі – своя естетика космічності та всесвіту, в естетичному світогляді епохи Відродження, у класицизмі, романтизмі – своя» [20, с. 9].

Отже, естетичне – це рух культури у сферу «абсолютного буття», стан людської екзистенції, спрямованої на ідеальні, вищі життєві цінності. Естетичне як сфера співвіднесення людини зі світом культури репрезентує сукупність специфічних проявів. Насамперед це самотрансценденція людської діяльності та свідомості, «подвійне» світопереживання.

#### Джерела та література:

1. Безклубенко С.Д. Філософські проблеми культури // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності – К.: Вид. центр КДЛУ, 2000. – С. 220 – 228.
2. Симячко А.П. Специфика научного и художественного познания // Этика, эстетика і теорія культури: Проблеми етико-естетичної теорії. Вип. 34. – К.: Либідь, 1991. – С. 36 – 44.
3. Там само.
4. Волков Г. Три лика культуры. – М.: Мол.гвардия, 1986. – 335 с.
5. Гегель Г. Сочинения: В 14 т. / АН СССР. Ин-т философии. – М., 1959. – Т.4. – 440 с.
6. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. – Л.: Наука, 1973. – 254 с.
7. Давыдов Ю.Н. Эволюция взаимоотношений искусства и философии // Философия и ценностные формы сознания. – М.: Наука, 1978. – С. 282 – 287.
8. Крутоус В.П. Категория прекрасного и эстетический идеал. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985. – 166 с.
9. Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. – Тбилиси: Мецниереба, 1984. – 171 с.
10. Там само.
11. Там само.
12. Там само.
13. Кучерюк Д.Ю. Естетичне сприйняття предметного середовища. – К.: Наук. думка, 1973. – 143 с.
14. Ананьев Б.Г. Сенсорно-перцептивная организация человека // Психология и проблемы человекознания. – М.: Изд-во “Институт практической психологии”. – Воронеж: НПО “МОДЭК”, 1996. – С. 59 – 157.
15. Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. Теория чувственного познания. – К.: Высшая школа. Изд-во КГУ, 1979. – 214 с.
16. Парахонский В.А. Язык культуры и генезис знания. – К.: Наук. думка, 1988. – 210 с.
17. Бычков В.В. Эстетика Аврелия Августина. – М.: Наука, 1984. – 134 с.
18. Кузанский Николай. “Вся ты прекрасна, возлюбленная моя.” // Эстетика Ренессанса (антология): В 2 т. – М.: Искусство, 1981. Т. 2. – С. 115 – 143.
19. Там само.
20. Кучерюк Д.Ю. Екологічна естетика як система // Етика, естетика і теорія культури: Проблеми етико-естетичної теорії. – Вип. 34. – К.: Либідь, 1991. – С. 3 – 13.



## ОБРАЗ ЛЮДИНИ В ОСВІТНЬОМУ ВЧЕННІ Г. Г. ВАЩЕНКА

*130-річчю від дня народження присвячується  
“Парадокс людського образу в тому, що він є одночасно  
універсальним і унікальним, але універсальність його  
може бути розкрита для нас лише через неповторність”.*  
Моріс Фрідмен

*Висвітлюються антропологічні погляди українського філософа-педагога 10-60-х рр. XX ст. Г. Ващенко. Автор вважає, що Г. Ващенко, спираючись на ідею автономності та індивідуальної людської свободи, формує образ “вольової, характеристичної” людини доби індустріальної цивілізації.*

Кризи сучасної цивілізації (антропологічна, екологічна) гостро ставлять на порядок денний проблеми нових стратегій цивілізаційного поступу. Особливо актуальна ситуація сучасної антропологічної кризи через те, що відкриваються технологічні можливості зміни біологічних якостей людини шляхом втручання в її генетику. За цих умов у культурі техногенної цивілізації відбувається своєрідне зміщення акцентів у розумінні предметів панування сили і влади – від людини до речей, вироблених нею. Нові смисли поєднуються з образом діяльнісно-перетворюючого призначення людини. У цьому зв'язку актуалізуються питання про соціальну роль філософії освіти, її статусу в сучасній культурі.

Додамо ще надзвичайно важливий момент філософії пізнання. Йдеться про те, що будь-яке логіко-раціональне та історико-культурне тлумачення людини обмежене можливостями і станом суспільного пізнавального процесу. Різноманітні доктринальні (релігійні, політико-правові, філософсько-антропологічні, науково-спеціалізовані чи мистецькі) тлумачення пропонують різні образи людини і розчленовують людину на осмислені фрагменти, намагаючись виокремити її сутнісні властивості.

Розглядаючи образ людини під кутом зору органічної взаємодії філософської та освітньо-педагогічної рефлексії, слід брати до уваги, що людська особистість формується під впливом інших людей, а також у діалозі з уже панівним у культурі образом людського. До того ж формування образу людини в межах певного історико-культурного типу передбачає розгляд відповідних прагнень, соціальних, політичних, загалом соціокультурних особливостей людського в історії культури.

Проте людський образ не може бути остаточно визначений у межах конкретних культур і потребує постійного саморозкриття. Тому образ людини – це не просто “картина людини”, що є сталою і непорушною. Характерними ознаками образу є історичність і мінливість. Водночас мінливість образу людини не означає самого усвідомлення мінливості та плинності людського.

Існуючий у культурі образ людини впливає не лише на вчинки, дії та звички окремих людей, а й визначає також певною мірою “образ світу”, в якому ми живемо. Образ світу утворює конвенціональний простір, у межах якого особа, соціальна група, суспільство забезпечує свою життєдіяльність, передбачає порядок дій, здійснює освітньо-виховну роботу, загалом означає і вимірює антропологічно-екзистенціальний і конкретно-предметний зміст образу людського.

Окреслена антропологічно-теоретична ситуація спонукає нас до запитань: чи можемо ми розглядати проблему “образу людини” як самостійну філософсько-антропологічну проблему педагогічної антропології? Що ж саме містить у собі



“образ людини” в освітньо-педагогічній концепції Г. Ващенка? Які уявлення українського філософа-педагога про те, якою людиною має бути? Який ціннісний ідеал людського в освітньому вченні Г. Ващенка? На ці та інші запитання ми й спробуємо дати відповідь у нашому дослідженні.

Відповідно метою даної статті є аналіз постановки і вирішення філософських проблем формування образу людини у творчості Г. Ващенка. Об'єктом дослідження, таким чином, є стан осмислення образу людини у філософській культурі XIX-XX ст. Предметом – особливості такого осмислення в освітньо-педагогічній концепції Г. Ващенка, визначного українського філософа-педагога XX ст.

Пристаючи до аналізу філософсько-освітньої концепції Г. Ващенка, відзначимо, що вона має виразно антропологічне забарвлення. Гранична чутливість сучасної філософії освіти до запитів педагогічної антропології зумовила той факт, що антропологічна проблематика постає центральною в дослідженнях багатьох зарубіжних і вітчизняних філософів. Тому актуальність даної розвідки автор вбачає не лише в нагальній потребі автентичного осмислення джерел української філософсько-освітньої думки, але й введенням вітчизняної філософії освіти в поле філософських досліджень сучасної західноєвропейської культури.

Наш аналіз наукової літератури як в Україні, так і у ФРН, де Г. Ващенко жив і працював упродовж 22-ох років, показує, що антропологічний аспект творчої спадщини українського філософа-педагога на сьогодні залишається практично не вивченим. Дана робота є першою спробою започаткувати дослідження актуальних антропологічних проблем освітньо-педагогічного вчення Г. Ващенка.

Методологічною основою розвідки є найважливіші досягнення сучасної філософської антропології, а також концептуальний матеріал, що містить теоретико-методологічні здобутки західноєвропейських і вітчизняних антропологів постмодерністської епохи. З цією метою як рецепція неklasичних систем філософії використовується екзистенціальний, герменевтичний і структуралістський методи дослідження. Крім того, у процесі дослідження використовується компаративістський метод як методологія порівняльного аналізу різних філософсько-антропологічних концепцій (насамперед Ф. Ніцше).

Аналіз творчого доробку Г. Ващенка показує, що взаємовплив філософії та педагогічної антропології найповніше репрезентовано в людинознавчих розділах його праць “Виховання волі і характеру”, “Свобода людини як філософічно-педагогічна і політична проблема”, “Виховний ідеал”, “Тіловиховання як засіб виховання волі і характеру”, написаних у 50-их роках. Це його акме, тобто період найвищого творчого піднесення. Розгляд філософсько-антропологічних сюжетів тут виходить на особливості втілення загальнолюдського у конкретних національних чи епохальних типах, а звідси на характерологію української людини. У центрі філософсько-освітніх пошуків Г. Ващенка постає духовний образ людини, який складається під впливом моральних і духовних цінностей, процесу виховання і самовиховання, “шліфування” волі і характеру, впливу соціокультурного середовища тощо.

Зазначені конститутивні моменти образу людини виявляли ідейні та світоглядні протиріччя доби пізнього модерну загалом і радянської зокрема. Г. Ващенко намагається переосмислити усталені погляди на людину, культуру, соціум, способи їх взаємозв'язку. Але він не може вийти за межі модерністської парадигми, хоча робить спробу перейти від реконструюючого погляду на людину та світ до погляду культурного. У його філософсько-освітній концепції вибудовується не реально існуючий образ людини, а бажаний, певний ціннісний антропологічно-педагогічний ідеал людини доби пізнього модерну.

Особливо важливим з точки зору досліджуваної нами проблеми є постановка питання: чи існує свобода волі, чи це є лише фікція? Особливого звучання дана проблема набувала в добу Г. Ващенка, коли йшла боротьба за свободу українського народу. Адже, справді “свобода народу не може бути без свободи людини”.

Розв'язуючи це питання, Г. Ващенко визнає свободу волі, але не абсолютну, а обмежену і стосункову. Мислитель був переконаний, що педагог і виховник можуть не фіктивно, а по-справжньому, як вільні істоти, прагнути до якогось ідеалу як мети виховного процесу. Отож постає ідеал *“вольової, характеристичної людини”*. Стрижнем такого ідеалу, як і стрижнем характеру, Г. Ващенко визначає основну життєву мету людини. Такою метою філософ-педагог вважає може бути або служіння особистим егоїстичним інтересам, або служіння суспільству і певній високій ідеї. Безперечно, український філософ-педагог обирає другий варіант.

Але тут виникає проблема особи і суспільства, що має велике значення не тільки у вихованні молоді, але й у всьому політичному й економічному житті людства. Дану проблему Г. Ващенко розв'язує в дусі християнства, тобто виходить з теологічного вчення, згідно з яким людина є образ і подоба Божа. Саме тому у Г. Ващенка людина має абсолютну вартість, разом з тим повноту життя вона може знайти лише в свобідному служінні Богові і суспільству. Спираючись на ідеалістичне християнське вчення, педагог обґрунтовує як основну мету української молоді: *“Служіння Богові й Вітчизні”*. Така мета у свою чергу визначає риси волі і характеру, що їх треба виховувати в українській молоді. Серед основних рис волі і характеру він проголошує *“високу й безкомпромісову принциповість”*, *“чесність у виконанні своїх громадянських обов'язків”*, *“мужність і твердість”*, *“дисциплінованість і організованість”*, *“працелюбність”*, *“життєрадісність і здоровий оптимізм”*, *“рішучість”* тощо. Водночас філософ-педагог звертає увагу на необхідність виховання патріотизму, релігійності, моральності, стійкості, наполегливості у праці, тобто виховання міцної духом і тілом людини, яка була б здатна боротися за свободу свого народу, відстоювати свої світоглядні переконання.

Можна бути різної думки про спосіб, у який Г. Ващенко утверджує образ *“вольової, характеристичної”* людини. Але слід віддати належне філософу-педагогу: основоположне значення ідеї українського національного виховання він утверджує з такою силою і виразністю, яку ми не знаходимо в жодного з сучасних йому радянських педагогів. Найважливішою умовою національного виховання філософ-педагог визначає *“виборонення свободи”* як основної мети українського народу. *“Україна боролась і бореться за свою державну незалежність саме тому, – підкреслює Г. Ващенко в одній із головних своїх праць, – що тільки своя самостійна держава забезпечує добробут і високий культурний розвиток нації”* [1, с. 261]. Отже, здобуття Україною справжньої, а не позірної державної незалежності, на думку мислителя, є визначальною запорукою соціокультурного поступу української нації.

Проте, щоб здобути незалежність України, потрібно виховати *“вольову, характеристичну”* людину. Окреслений тип людини передбачав формування відповідних фізичних якостей, серед яких важливе місце посідав такий філософський концепт, як тіло (тілесність). Звернення Г. Ващенка до проблематики тілесності є одним із проявів онтологічного повороту філософської думки ХХ ст., завдяки якому відбувається подолання редукції феномена людини до самосвідомого суб'єкта та редукції буття до сущого, властиві класичній модерній думці. Його непокоїть питання: чи можливе через тіловиховання формування волі і характеру людини саме в такий спосіб, щоб тіло стало знаряддям людського духу?

Шукаючи відповіді на це питання, Г. Ващенко висловив припущення про можливість впливу шляхом тіловиховання на волю і характер людини. У зв'язку з цим увагу вченого привертає теорія взаємодії, тобто взаємовідношення між душею і тілом. Сутність цієї теорії полягає в тому, що хоча душа і тіло є різні субстанції, але між ними існує зв'язок: душа впливає на тіло і тіло впливає на душу. Г. Ващенко зазначає: *“Факти з переконливістю свідчать про те, що між душею і тілом існує зв'язок; що як тіло може діяти на душу, так і душа може діяти на тіло. При цьому в одних переважає дух, у других – тіло. Є люди, що стримують свої*

тілесні пристрасті, мужньо й терпляче витримують голод і холод, а іноді й фізичні муки. Є випадки, що людина зусиллям волі переборює не тільки втому, а й хворобу. І навпаки – є люди, що їх з повним правом можна назвати рабами тіла. Для них головне в житті – тілесні втіхи, гарна їжа, напої і т. ін. Вони не можуть перемагати втоми. Занепадають духом під час голоду, не терплять болю” [2, с. 300].

Спираючись на ідею автономності та індивідуальної свободи, Г. Ващенко висуває вимогу виховання і самовиховання, тобто спрямування життя людини в певному напрямку, а саме “тіло зробити знаряддям духу”. Підсумовуючи аналіз напрямків розв’язання проблеми відношення тіла і душі, вчений робить такий висновок: “Наше завдання полягає у тому, щоб виховати людину *міцну духом і тілом*, але водночас таку, щоб у неї *дух панував над тілом* (курсив наш. – В. Д.). У цьому основний сенс тіловиховання. Ця ідея мусить бути покладена в основу всіх ділянок тіловиховання” [2, с. 301].

Тут принципово важливою є методологічна позиція Г. Ващенко, згідно з якою виховання він витлумачує як одну з найпочесніших форм діяльності людини. Ця думка базується на визнанні свободи волі людини. Це, зокрема, значить, що саму справу виховання він підносить на велику принципову височінь. Водночас, основне завдання виховання філософ-педагог вбачає в тому, щоб “не тільки оберігати незаплямованим образ Божий в людині, а й допомогти тому, щоб цей образ розкрився з найбільшою повнотою” [1, с. 223]. Розв’язуючи цю проблему, Г. Ващенко виходив із позицій християнського ідеалізму. Матеріалістичне вирішення проблеми відношення тіла і душі, тобто позиція, згідно з якою існують лише матеріальні процеси, що душі як особливої нематеріальної субстанції нема, для нього є неприйнятною. Полемізуючи з прибічниками марксизму, філософ-педагог вважав, що марксистки, хоча й допускають вплив свідомості на суто фізичні процеси, насправді займаються не науковим вирішенням проблеми, а “крутітством”.

Потрібно підкреслити, що виховання у Г. Ващенко розповсюджується на тіло, душу і дух і ставить завданням утворення із задатків і здібностей, що розвиваються, гармонічного цілого, а також набуття вихованцем сприятливих для нього самого і для суспільства душевно-духовних установок у відношенні до інших людей, сім’ї, народу, держави і т. д. Причому виховання він витлумачує в рідній українській філософсько-освітньої думки як мистецтво, як складне соціокультурне явище, в якому бере участь вихователь, який спрямовує розвиток молодої людини до певної мети, і вихованець, що не тільки сприймає вплив вихователя, але й сам відповідно до його вказівок активно діє на свої психічні і фізичні властивості.

Зважаючи на все це, Г. Ващенко у праці “Тіловиховання як засіб виховання волі і характеру” та інших своїх працях висуває ідею “**панування духу над тілом**”. Усвідомлюючи, що тіловиховання не є окремою галуззю формування людської особистості, а органічною його частиною, міцно пов’язаною з розумовим, моральним і естетичним вихованням, філософ-педагог у взаємовідношенні душі і тіла пріоритет віддає не тілесному, а духовному. Тому Г. Ващенко наполягає не тільки на зміцненні здоров’я, розвитку м’язової сили і спритності, а й розвитку духовних сил людини: зміцнення її волі, вироблення витривалості, здібності “*керування своїм тілом як знаряддям духу*”.

Цей підхід до ролі тіла у житті людини традиційний для української філософії. Піонером у розбудові української системи тіловиховання слід вважати Івана Боберського – автора ряду праць у галузі фізичної культури, який на початку ХХ ст. розгорнув на Галичині фізкультурний рух. Його ідеалом був “сталевий вояк, крицево-кришталний характер, велике, повне любові до рідного краю серце, здорова душа – все це у здоровому тілі” [3, с.14].

Підкреслюючи дотичність концепції тіловиховання Г. Ващенко до системи І. Боберського, вкажемо на мету останньої – виховання міцних духом і тілом українських патріотів, борців за волю Батьківщини. Саме в питанні здобуття незалежності соборної України, що вимагає високих властивостей духу і тіла,

проявляється найбільша суголосність поглядів І. Боберського і Г. Ващенка.

Такий підхід, на перший погляд, дотичний і до концепції тіла Ф. Ніцше, де тіло є єдиним джерелом, яке здатне висвітлити всі глибини цінності тієї чи іншої особистості. Проте уважний аналіз підходів українського і німецького мислителів до феномена “тіла” показує, що тут є суттєві відмінності. Німецький філософ наполягав: “Навіть найбільший розум, якщо він поєднаний із слабким характером – ось чого слід позбутися. Наша мета: вдосконалення всього тіла, а не лише мозку” [4, с. 164]. Ця позиція підкріплюється тим, що феномен “тіла” як найбільш багатий, виразний і відчутний Ф. Ніцше методично ставить на перше місце. Більш того, віра в тіло фундаментальніша в Ніцше віри в душу. Остання, як вважав Ніцше, виникла з ненаукових спостережень над агонією тіла як така, що його залишає [4, с. 283-284].

Отже, вихідна точка у Ф. Ніцше – це тіло. Проте розв’язання проблеми відношення душі і тіла ускладнюється тим, що Ф. Ніцше говорить про тіло як про “Себе” (das Selbst), вихваляючи його за великий здоровий глузд: “Тіло має великий здоровий глузд, одностаєне різноманіття, стан війни і миру, стада і пастуха. Ця маленька думка, яку ти називаєш своїм розумом, о мій брате, це всього лише невеликий інструмент, іграшка великого здорового глузду” [5, с. 231].

Таким чином, якщо у Г. Ващенка тіло – це засіб виховання волі і характеру, “знаряддя духу”, то у Ф. Ніцше тіло постає як провідник “волі до влади” і є привілейованим, тобто вищим за совість, розум, мислительні здатності до міркування, почуття, бажання, загалом як “алгебра вище за таблицю множення”. Хоча треба зазначити, що і Г. Ващенко, і Ф. Ніцше виходили з того, що характер і воля людини з точки зору відношень між душею і тілом залежать не стільки від успадкованих її властивостей, скільки від виховання і самовиховання. Але процес виховання в них різновекторний: обґрунтування фізичних якостей у Ващенка, не обмежуючись компромісом тіла і душі, переростає в пріоритет духовного; у Ніцше в тілі, що є досконалим, привілейованим феноменом, концентруються основні риси волі до влади, яка у свою чергу є своєрідною школою для тіла.

Нарешті, “вольова, характеристична людина” є яскравою індивідуальністю, де її “Я” має не лише виразне національне забарвлення, але й загальнолюдське, космічне “Я”. Водночас Г. Ващенко досить суворий у відношенні до крихкого егоїзму, який шукає притулку в конформізмі колективної моралі. В суспільстві, яке базується на принципі колективної моралі, окрема людина може розчинитись у загальній людській масі. Він підносить релігійний індивідуалізм, який є умовою щедрості її життя та пізнання. Г. Ващенко категорично не визнає, знаючи, чим це все може закінчитися, так званих ревнивих прибічників рівності, які в ім’я справедливості виправдовують те, що ми могли б назвати анархізмом безвольної відмінності. Ось чому філософ-педагог має почуття відрази до егалітарної ідеології, в якій вбачає найбільшу перепону до формування “вольової, характеристичної” людини.

Підсумовуючи викладене, зазначимо, що образ людини в освітньому вченні Г. Ващенка містить соціальні, політичні прагнення й, безумовно, особистісні уявлення філософа-педагога про те, якою людина має бути. Перед нами постає образ вольової, характеристичної людини, в якій дух домінує над тілом, – людини наскрізь просякнутої максимою служіння Богові і Вітчизні як основної мети української молоді.

Історичне значення формування Г. Ващенком образу “вольової, характеристичної” людини, на наш погляд, полягає в тому, що його автор загальний духовний процес формування образу людини спрямовує не на знеособлений витвір як гвинтика величезного суспільного механізму, а на активну, діяльну особу, якої сьогодні так не вистачає Україні. Трансформація українського суспільства потребує формування певного типу особистості – творчої і критично мислячої, здатної знаходити рішення в нестандартних ситуаціях і нести відповідальність за свої вчинки. Формування такої особистості – це завдання загалом українського суспільства й освіти зокрема.

Аналіз творчого доробку Г. Ващенка дає поштовх до систематизації та цілісного сприйняття образу людини в історії української філософсько-освітньої думки від традиційних до техногенних суспільств. У техногенній цивілізації виникає особливий тип людини. Образ творчої, суверенної, автономної особистості посідає одне із пріоритетних місць у системі цінностей техногенної цивілізації. Тому предметом наших наступних досліджень можуть бути також особливості функціонування життєвих смислів і цінностей, що формують ідеал креативної, діяльної, суверенної особистості в культурі техногенного суспільства.

#### Джерела та література:

1. Ващенко Г. Виховання волі і характеру – підручник для педагогів. К.: “Школяр”, 1999.
2. Ващенко Г. Тіловиховання як засіб виховання волі і характеру // Твори. Т. 4. – Праці з педагогіки та психології. – К.: “Школяр” – “Фада” ЛТД, 2003. – С. 271-313.
3. Жарський Є. Професор Іван Боберський. – Альманах Р. Ф. К., Мюнхен, “Молоде життя”, 1951.
4. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. – СПб.: Издательский дом “Азбука-классика”, 2007.
5. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. – М.: “Интербук”, 1990.

