

*А.Є. Залужна*

Національний університет водного господарства та природокористування, м. Рівне, Україна

## СВІТОГЛЯДНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ТЕНДЕНЦІЇ ДУХОВНО-МОРАЛЬНИХ ПОШУКІВ У ВІТЧИЗНЯНІЙ ФІЛОСОФІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ ст.

У статті досліджено особливість експлікації духовно-моральної проблематики в умовах діаматівської парадигми. Проаналізовано світоглядно-антропологічні аспекти духовних і морально-етичних феноменів у контексті філософської рефлексії понять «віри», «надії» та «любові» (В. Шинкарук, О. Яценко), «досвіду» (В. Іванов), «сорому» та «моральнісного світовідношення» (В.А. Малахов) та ін. Відстежені суперечності діяльнісного підходу, що відкривають нові горизонти духовно-моральних пошуків у феноменологічно-екзистенціалістських та комунікативних площинах.

Історія філософії є тим інтелектуальним шляхом в часі, що синтезує духовний досвід людства. Це діалогічний простір філософських вчень, зіткнення багатограних філософських позицій, невидима особистісна присутність мислителя з репрезентацією його рефлексивної напруги, моральної настанови та ціннісних орієнтирів. Але при цьому, вважає Поль Рікер, «досить важко продемонструвати, як відмінні моменти зіштовхуються і пересікаються, але не менш важливо побороти спокусу все уніфікувати» [1, с. 83]. Та саме діаматівський варіант уніфікації та партійно-класового переосмислення поліфонічного виміру філософської традиції був реалізований за умов заідеологізованості філософії та редукування її до матеріалізму. Але особливий дослідницький інтерес нині викликають не теоретико-методологічні доктрини марксизму-ленінізму, а саме спроба перегляду тогочасними мислителями догматичних положень філософії й протиставлення гіперактивному світорозумінню альтернативних світоглядних орієнтирів. Такий прорив у складних політико-ідеологічних умовах зумів здійснити потужний інтелектуальний напрям «пізнього радянського марксизму» – Київська філософська школа. А отже, з метою відновлення адекватного досвіду української культури та пошуків нових орієнтирів сучасних філософських розмислів, надзвичайно актуальним постає розгляд засадничих принципів повороту академічного філософського дискурсу другої половини ХХ ст., смисловим стрижнем яких є «ідея «первинності» для мислячої істоти смисложиттєвих проблем існування у світі» [2, с. 23] та «зміщення смислового центру філософування на практично-духовну діяльність...» [2, с. 25]. Тому, відштовхуючись від праць мислителів Київської філософської школи: В. Шинкарука, О. Яценка, В. Іванова, Б. Рутковського, С. Кримського, В. Малахова, В. Табачковського та ін., поставимо **завдання** висвітлити особливість експлікації духовно-моральнісної проблематики в умовах діяльнісного підходу; проаналізувати світоглядно-антропологічні аспекти духовних та морально-етичних феноменів в контексті тематизації філософами «пізнього радянського марксизму» понять «особистості», «досвіду», «життєвого світу», «духовності», «культури» та «людського світовідношення».

Редукація філософії до діалектичного та історичного матеріалізму та введення її в статус офіційної партійної філософії стає вагомим інструментом спотворення творчого діапазону мислення та породження такого своєрідного феномену культури, як «маргінальна свідомість» (О.Л. Валевський). Так, при аналізі діамату як явища культури О.Л. Валевський робить акцент на характерних рисах класичного тексту марксистсько-ленінської філософії, а саме: сакралізація надзнання діаматівських текстів; діаматівська екзегеза як інтерпретації канонічного тексту (коментування, аналогії, вільна екстраполяція,

ритуал); ігнорування феноменом індивідуальності; тоталітаризм як вимір діаматівського мислення. Таке дослідження приводить філософа до висновку щодо нейтралізації ідеологічною марксистсько-ленінською доктриною вільного філософського пошуку та руйнації справжнього філософського знання, адже, на його думку, «аж до 70-х років за діалектичним та історичним матеріалізмом була закріплена функція деструкції культурної традиції» [3, с. 68].

Однак зміни, які були пов'язані з процесами десталінізації та лібералізації суспільно-політичного життя «хрущовської доби», зумовили появу такого вагомого феномену радянської культури, як шістдесятники – своєрідного інтелектуального середовища, що визначало духовну сферу соціокультурного буття аж до 90-х років ХХ ст. Термін «шістдесятники» був вперше використаний в 1960 році С. Рассадіним в журналі «Юність» для характеристики письменників, поетів, драматургів, які в період «відлиги» дістали можливість легального самовираження в літературі. Але це поняття набуло широкого резонансу, зосереджуючи в собі набагато більше смислове навантаження, а саме інтелектуально-творчий «рух історичного масштабу», «субкультура радянської інтелігенції», що охоплювало філософію, літературу, публіцистику, науку, живопис, музику, кінематографію, авторську пісню та ін. [4].

Саме такий своєрідний інтелектуальний простір і був притаманний для філософської думки «пізнього радянського марксизму» 60 – 90-х років ХХ ст., що засвідчив наявність двох філософій:

- офіційної філософії гуманітаріїв партійної номенклатури, повністю орієнтованих на державно-партійну ідеологію, як легалізованої;
- філософії шістдесятників, як «тіньової», яка в межах абсолютизації марксистсько-ленінської доктрини забезпечила збереження та відновлення професійної філософії, що переросла у філософські школи Е.В. Ільєнкова та А.А. Зінов'єва, П. Копніна та В. Шинкарука, а на теренах української культури набула статусу Київської світоглядно-антропологічної школи, яка успішно функціонує нині.

Зокрема, для І. Бичка Київська філософська школа – це «третя філософська школа, яка стала продовжувачем ідей попередніх: першої екзистенційної школи М. Бердяєва і Л. Шестова та другої школи – “розстріляного відродження” 1920 років» [5, с. 139]. Вона, на думку вітчизняного мислителя, заявила про себе в 1965 році після книги П. Копніна «Логіка наукового дослідження» – й розвинулася в логіко-семантичну течію – та праці В.І. Шинкарука в 1969 році «Марксистська філософія і світогляд», ознаменувавши собою появу гуманістично-екзистенційної течії, що відштовхувалася від філософії Гегеля до світоглядно-антропологічної проблематики.

Духовно-практичний контекст філософських пошуків Київської філософської школи спонукав до значних морально-етичних студій, однак в традиційно-марксистських теоретичних і методологічних моделях того часу етика як філософська наука належного академічного статусу набути не змогла. І якщо естетика через призму філософських розвідок духовно-чуттєвих феноменів В. Іванова та А. Канарського в умовах абсолютизації діяльнісної парадигми і зумовила суттєве збагачення проблемно-тематичного простору вітчизняної естетики, то, як констатує В.А. Малахов, «з етикою справи стояли інакше... етика по суті справжнього місця для себе не знаходила» [6, с. 58]. Хоча етична проблематика у фокусі різноманітних підходів не залишалася поза увагою філософів Київської світоглядно-антропологічної школи.

Одними з перших морально-етичних наукових розвідок виступають ранні дослідження Н.П. Поліщук «Проблема морального ідеалу» та Б.О. Рутковського «Категорія довір'я в марксистській етиці» й «Релігія і людська гідність».

Н.П. Поліщук через призму філософського аналізу сучасних західних теорій Р. Мертона, Р. Мілса, Ж.-П. Сартра, П. Сорокіна, М. Міда, Р. Енжела, Е. Фромма та ін. розкрила гуманістичний потенціал такої вагової етичної категорії, як «моральний ідеал». Філософські і соціологічні підходи до проблеми морального ідеалу в марксистському

дискурсі окреслюються в зрізі гносеологічного підходу як «проблема співвідношення належного і суцього, проблема можливості досягнення істинних знань про належне і шляхів реалізації належного в моральних відносинах між людьми» [7, с. 57].

Філософське осмислення питань сутності і особливостей понять гідності [8] та довір'я [9] стають наступною спробою дослідження специфіки моральних категорій в концептуальних рамках марксизму. В монографіях Б. Рутковського теоретичний аналіз категорій гідності та довір'я поєднується з окресленням контурів практичних можливостей і форм їх реалізації, тим самим спонукаючи до спроби глибшого розкриття механізму функціонування моральних факторів у суспільному бутті. Висвітлення довір'я як етичного поняття – надійної та довірливої форми міжлюдських стосунків та спілкування – артикулювало первісні спроби в етичній науці постановки проблем цілісності людини та її духовного становлення. Довір'я, структурними складовими якого є «раціональне і емоційне, розум і інтуїція, тобто... все багатство і багатогранність людського духу» [9, с. 45-46], експлікується вітчизняним мислителем у взаємодії та взаємозв'язку з вірою, яка постає «філософською основою поняття довір'я» [9, с. 45], відповідальністю, чесністю, надією як вагомими моральними сутностями в аспекті подолання відчуження та недовір'я.

Надзвичайно суттєві зрушення в реабілітації філософської етики й формуванні її теоретичної бази відіграли світоглядно-антропологічні розвідки В. Шинкарука, В. Іванова та О. Яценка. Етизація філософського дискурсу відбувалася через призму світоглядних інтенцій філософії з наголошенням на її духовно-практичній сутності. Адже, з одного боку, світогляд концентрує смисложиттєвий зміст духовного і практичного досвіду людини й у своїй структурно-функціональній цілісності ціннісно-нормативний й орієнтаційно-смысловий характер, з іншого боку, його можливо осмислити в контексті морального відношення людини до світу. У площину філософсько-світоглядної рефлексії потрапляють цілі, мотиви та ідеали, легітимізується царина духовних почуттів (віра, надія, любов) та морально-етична проблема сенсу життя, осмислюються концептуальні засади спорідненості світоглядних та моральних ідей.

Особливого резонансу у філософській гуманістичній рефлексії набувала здатність світоглядної свідомості людини до духовного формування та перетворення світу через образи і смисли, ідеали і цінності з акцентуацією на її евристичній здатності подвоєння світу, коли практична діяльність витлумачується «...не у вузькому сенсі трудового акту і його будови, а як спосіб планомірного перетворення світу відповідно до людських ідеалів» [10, с. 146], посилення дієвості світоглядних регулятивів та духовних почуттів, можливості відкривати й задавати нові смисли діяльності й направляти її динаміку.

Тобто у світогляді як духовно-практичному освоєнні світу реалізуються не просто ідеї, а ідеали, так як світ належного формується саме через ті ідеї, які стають ідеалами, оскільки переживаються людською чуттєвістю (ідеали добра, справедливості, краси, істини, гармонії). Адже свідомість, виходячи за межі наявного, зводиться не до дзеркального пасивного відображення дійсного стану речей, а через свій творчий потенціал (зміст) має здатність конструювати нові світоглядні уявлення, визначає ідеали майбутнього. Самі ж предмети людських почуттів як духовних передбачають «...єдність ідеального і реального, матеріального і духовного... сплавляють ідеальне і реальне в світогляді, дозволяють переживати ідеальне як реальне, матеріальне як духовне» [11, с. 31].

Отже, у філософській рефлексії мислителів Київської філософської школи світогляд набирає статусу духовно-практичного регулятиву людської життєдіяльності та всього духовного світопорядку завдяки цілепокладанню та смислотворчості людини. Зокрема для Олександра Яценка саме цілепокладання, ціль та цільові відносини, як ідеальний образ бажаного, породжується самою свідомістю. Цілепокладання стає суттєвим моментом практичної життєдіяльності людини та суспільства й найбільш безпосередньою характеристикою свідомості, адже «людська діяльність це завжди і діяльність свідомості, цілепокладаюча діяльність» [12, с. 19]. І головне питання філософії як відношення свідомості людини до буття набуває іншого зв'язку з цілепокладаючою

предметною діяльністю, а саме як «відношення суб'єктивно ідеального образу до об'єктивного предмету, до об'єктивного результату діяльності» [12, с. 19], що неминуче детермінує до потреби філософського осмислення феномену духовності, оскільки формування цілі має глибинну духовну основу (почуття, розум, волю). Адже ідеальною формою, образом, причиною предметної діяльності стає ціль, а цілеформування неминуче зумовлює цілереалізацію як опредмечення цілей, волі в предметній зовнішній дійсності. Й саме філософія, на думку мислителя, дає змогу віднайти відповіді на найголовніші світоглядні запитання: ідеалу, цілей та сенсу людської буттєвості.

Поряд з тим виведення теоретичної свідомості на рівень світоглядного способу мислення відкривало значні можливості для реалізації не стільки гносеологічних, скільки життєвих функцій, орієнтації не на об'єктивний світ суцього, а – світовідношення. Адже духовно-практична природа світогляду виражає життєво-практичну позицію суб'єкта, потребує при цьому особистісного самовизначення у світі смислової мережі явищ, надає йому неабиякі можливості «стати воістину буттєвим проявом особистості, духовним імпульсом її життєдіяльності» [13, с. 18]. А тому суттєвою є позиція В. Іванова щодо взаємозв'язку світоглядної і моральної свідомості в орієнтації на належне та обов'язкове, наближеність світоглядних і моральнісних ідеалів й узагальненість світоглядних ідей до моральнісних. У моральнісній самосвідомості завершується рефлексія самосвідомості, а, відтак, «світоглядні ідеї, – справедливо зауважує філософ, – утворюють моральнісні устої особистості, серцевину її характеру, і тому лежать не на поверхні, а відносяться до сокровенної сфери духовного світу, до того, що прийнято називати святинами духу» [13, с. 81].

Світ у філософській рефлексії Київської філософської школи виступає сферою людського буття, що передбачає систему культурно-історичних передумов існування людини. Людина і світ постають взаємопов'язаними і взаємовизначальними сутностями, оскільки людина постає невіддільною частиною світу й суттєвим способом його розвитку, й для неї самої світ є передумовою її буття [14], а тому, «людський світ набирає форму культури, а світ особистості – духовного життя» [13, с. 63]. Входження в буття духовного світу стає можливим, вважає В. Шинкарук, через «особливого роду чуттєвість» [15, с. 146] віру, надію, любов, завдяки яким духовне життя «сприймається і переживається як реальність більш високого порядку, ніж видимий світ наявного буття» [15, с. 145]. Отже, категорії віра, надія і любов виступають вагомими світоглядними регулятивами, феноменами людської свідомості та духовного життя загалом. Виникає можливість тлумачення духовності як гармонійної єдності духовних почуттів людини (віри, надії та любові) та таких її сутнісних характеристик, як розум, почуття та воля.

Віра, надія та любов – це форми духовного осягнення світу, які забезпечують світоперетворювальну здатність світогляду й презентації його духовно-практичної природи. Вони є вагомим засобом розширення досвіду, реалізації можливостей, виходу за межі наявного. Осмислення триєдинства духу характерне для філософських пошуків В. Шинкарука, О. Яценка та С. Кримського. Так, В. Шинкарук наголошує на смисложиттєвому сенсі любові й розкриває сутнісний зв'язок останньої з ідеалами, святістю та символічністю ідеально-реальних предметів. Вагомими засобами для реалізації любові стають віра і надія.

Віра осмислюється в контексті глибинної підвалини духовності, що поєднує можливе і дійсне й залучає людину до світу майбутнього, має можливості перевершувати безпосередні можливості людини. До феномену віри і розкриття її ролі та значення в пізнавальній діяльності, через призму співвідношення віри та науки, звертається П. Копнін в праці «Діалектика як логіка і теорія пізнання». У філософа віра не тільки не суперечить істині науки, а й впливає з неї. Вона – проміжна ланка між знаннями і практичною дією й виступає надзвичайно вагомою спонукою людської активності. А отже, віра у мислителів Київської філософської школи є суттєвою складовою людської духовності й виконує як релігійну, так і пізнавальну та практичну функції, оскільки лише при вірі в достовірність знання приймається рішення активної діяльності.

Надія у філософській рефлексії В. Шинкарука отримує дефініцію мрії, яка стала об'єктом віри [11, с. 33]. Без надії не можливий світогляд як переживання і прагнення майбутнього. Саме в ній втілюються найкращі сподівання, бажання та інтереси людини, вона є тією бажаною і необхідною реальністю, яка повинна здійснитися.

Віра і надія постають формами наближення до такої універсальної складової людської духовності, як любов, яка розкриває соціокультурний і гносеологічний зміст віри й поряд з тим надає реальний предмет для надії. Почуття любові пронизане вірою і надією, й разом з ними вона складає духовно-практичне підґрунтя ідеалу. Любові серед духовних регулятивів людської життєдіяльності надається особливий статус, адже вона така важлива форма поєднання реального та ідеального, що здійснює відкритість людини до світу, засвідчує цілісність людської особистості. Саме тому любов і «робить віру і надію людськими в людині, найглибшими підвалинами духовності» [15, с. 150]. Мрія, віра, надія, любов досліджуються як світоглядні форми сприйняття майбутнього, вагомими світоглядними універсалами людського буття. Але істотними характеристиками духовності, окрім віри, надії та любові, постають сутнісні сили людини: розум, почуття та воля. І тому гармонійна взаємодія розуму, почуттів та волі органічно поєднується в нерозривну цілісність з істиною, добром і красою, смисложиттєвими ідеалами, які найбільш повно проявляються в різних формах теоретичного та духовно-практичного способів освоєння світу (науковому, моральному, естетичному). «Цілісна та гармонійна людина, – вважають В. Шинкарук та О. Яценко, – розпочинається з того, що всі сфери її духу – почуття, воля, розум – співіснують в такій мірі взаємодії, де почуття формуються на засадах розуму, а розум є горінням почуття, де воля постає як єдність діяльності почуття і розуму, спрямованих на свою предметну реалізацію» [11, с. 215].

Для філософської рефлексії Сергія Кримського також притаманне осмислення християнської триєдності віри, надії та любові як базового розуміння феномену духовності. Ці світоглядні універсали для мислителя виступають вагомими підвалинами формування особистості як «прориву повсякденності й виходу до першооснов життя» [16, с. 65], фундаментальних цінностей людського духу. А отже, відштовхуючись від філософських студій В. Шинкарука, О. Яценка та С. Кримського, виникає можливість розглядати духовність як гармонійну єдність віри, надії та любові.

Значним кроком у формуванні змістовних підвалів духовно-моральної проблематики стає «ноосферний персоналізм» С. Кримського. Обґрунтування українським філософом концепції нового планетарного мислення передбачало такий контекст наукового освоєння світу, що пов'язував людську істоту з можливостями всесвіту, переносючи її в космічний вимір, вимагаючи єдності пізнавальної та морально-етичної інтенції, духовного пошуку та діалогу зі світом на засадах символічного осмислення буття. Практична ж діяльність, яка втрачає моральні горизонти, застерігає С. Кримський, може модифікуватися в деконструктивну руйнівну силу.

Осмислення проблеми духовності вітчизняний філософ відносить до тих вічних питань, які потребують індивідуального життєвого досвіду суб'єкта й наближають до вирішення «межових таємниць людської екзистенції» [16, с. 52]. Духовність не отожднюється з духовним життям суспільства, а набуває значимості в контексті духовного самовизначення особистості «з вибором особистістю свого власного образу, своєї долі... із зустріччю з самою собою» [16, с. 53] і має онтологічний відтінок на відміну від свідомості (гносеологічний, психологічний). Утвердження персонально-духовного універсуму зумовлює перспективу формування альтернативних ціннісних орієнтирів та можливості моделювання будь-яких варіантів світопорядку, у зв'язку з чим зростає роль етичної рефлексії. Мислителем обґрунтовується думка про здатність духовності перетворювати універсум зовнішнього буття у внутрішній світ особистості на етичній основі. Метизація духовності потребує підвищення над ситуативною етикою і формальною схематизацією морального імперативу, посилюючи звернення до найбільш високих рівнів ціннісної ієрархії моральної свідомості, що спроможні вийти за межі повсякденного

буття і піднятися до вищих надвitalьних смислів. Піднімається питання творчого споглядання, досягнення гармонії душі зі світом шляхом непрактичної активності, спрямованої на перетворення предметного світу, а саме самозміни людини та її внутрішнього світу. А тому питання: «Що я повинен робити?» доповнюється іншим «Яким я повинен стати?». «Воно, – зауважує С. Кримський, – знаменує межі переходу зовнішньої практичної дії у внутрішню смислотворчість і стан свободи» [16, с. 64]. Загалом у філософії С. Кримського духовність виступає принципом саморозбудови людини з орієнтацією на вищі цінності та конституювання особистості.

Неабиякі можливості для пізньомарксистського філософського дискурсу в контексті духовної та морально-етичної тематики зосереджувала в собі культурно-історична інтерпретація В. Івановим проблеми досвіду. Переживальність, нереклексивність, аксіологічність та мудрісний вияв досвіду посилювали екзистенційну напругу рефлексивних пошуків вітчизняного мислителя, тематизуючи на противагу гносеологічному життєво-смисловий потенціал філософії. Він виникає на ґрунті життєвого відношення людини до світу, є «першочергово деяким підсумком життєдіяльності певного суб'єкта» [17, с. 132], «квінтесенцією певної життєвої долі, її реальним уроком» [17, с. 143], тісно пов'язаний зі смислотворчістю суб'єкта, адже «в досвіді, – зауважує В. Іванов, – елементи дійсності стають подією суб'єктивного життя і в цьому контексті набувають не лише загальну визначеність, але і наповнюються неповторним змістом» [17, с. 200].

Філософський аналіз цієї вагомої категорії у вітчизняній філософії реабілітує феномен переживання як суб'єктивний вимір життєвого процесу, що охоплює всю повноту людського світовідношення, передбачаючи акт самовизначення людини у світі. Досвід зосереджує в собі здобутки всіх сфер людської життєдіяльності, «дозволяє зрозуміти людський суб'єкт як самозберігаюче начало культурної творчості» [17, с. 243], джерело всієї духовної культури. На ґрунті неповторного індивідуального досвіду відбувається прилучення до духовного багатства людської культури, адже він набирає статусу адекватної квінтесенції практичної і духовної форми єдності людини і світу, передбачає поєднання всезагального та особистісного й в реаліях людського буття функціонує як духовний досвід, суб'єктивний досвід, культурно-історичний досвід, колективний досвід та найбільш ефективний спосіб акумуляції людської діяльності.

Так, у фокусі наукових розвідок В. Козловського з'являється культурно-історичний досвід, який, на думку мислителя, через колективний досвід передає нормативно-регулятивні аспекти культури у формі традицій, звичаїв, взірців, норм. А отже, філософський аналіз досвіду здійснюється в контексті розкриття сутнісного змісту традиції, яка «транспортує в часі смислові зв'язки досвіду» [18, с. 254], накопичення і передання культурних смислів, де феномен символізації постає вторинним позначенням культурно-історичного досвіду. Таким чином, феномен досвіду тематизував новий зріз проблематики пізнього марксистського дискурсу з орієнтацією на смисловий вимір життєвого світу людини та культури, смислотворчості, моральності та одухотвореності.

В. Іванов, С. Пролеєв, Є. Бистрицький, В. Козловський у сферу філософського аналізу, в контексті осмислення проблем духовності та моральності, включають поняття «життєвий світ», «людський світ», «духовний світ», «світ культури». Мислителі Київської філософської школи акцентують увагу на полісемантичності категорії «світ», яка виходить за межі матеріальної об'єктивної реальності й фіксує багатоваріантну сферу відношень людського буття. Вони констатують, що для людського буття характерний смисловий вимір всього універсального світопорядку, адже воно передбачає буття людини у світі як організацію певної системи смислових життєвих реальностей, формуючи тим самим певний світопорядок – людський світ. Й у самому фундаменті буття закладена гармонія людини і світу, яку в історико-філософській думці визначали як благо, мудрість, розумність, доцільність.

Світ постає «смысловим ланцюгом явищ» [13, с. 41], пов'язаних між собою відносинами доцільності, адже людський світ на відміну від природних речей завжди орієнтований на людину, є смислотворчим, доцільним, взаємопов'язаним, цілісним. А оскільки смисловий пласт світоглядної свідомості пов'язаний зі структурами життєвого досвіду людини, то смисл конституюється як індивідуальний, обумовлений духовним досвідом суб'єкта, розумінням та інтуїцією. Він не потребує рефлексії, оскільки цей зріз досвіду набуває очевидних смислових зв'язків, це «сфера самозрозумілих смислів, природність яких очевидна константа культурно-історичного досвіду» [18, с. 268]. У людському світі навіть матеріальні та природні об'єкти набувають смислового виміру реальності та універсальності, де будь-який елемент світу за своїм внутрішнім сенсом виявляється носієм сенсу цілого, тут діє «принцип зв'язку всього з усім», або «принцип тотожності системи та її елементів» [13, с. 45], і в якому, на відміну від причинно-наслідкових зв'язків, діють закони творчості, діяльності, покладання. Єдність людського світу забезпечує смисловий пласт явищ світу (предметність, зв'язки між індивідами, поколіннями, культурами). Є. Бистрицький смислоутворювальний аспект культури тісно пов'язує з усіма сторонами людської життєдіяльності в єдиний і цілий життєвий світ. Смисловий же зміст світу досягається людиною залежно від її духовного рівня, світоглядної культури, особистісного самовдосконалення.

В. Табачковський саме проблему людського досвіду, глибоко осмислену у філософських інтенціях В. Іванова, вважає «смысловим осердям життєвого світу» [2, с. 144-145], до якого посилюється особливий інтерес у мислителів Київської філософської школи. Феномен «життєвого світу» розкривається як безпосередня дійсність людської буттєвості, як та реальність, в якій вкорінена людина самим життєвим процесом, як та дійсність, в яку вона «вживлена». І якщо у феноменологічній традиції ця категорія виражає пласт донаукового досвіду, життєвий процес неопосередкований науковою свідомістю, то для філософської рефлексії В. Іванова та С. Пролеєва витлумачується дещо в іншому контексті й дефінується як «форма існування індивіда як особистості, обґрунтування його як самовизначального» [19, с. 97]. Тобто у представників Київської філософської школи «життєвий світ» включає в себе все розмаїття самоздійснення індивіда у світі, який завдяки смислотворчості не зводиться до предметної сфери життєдіяльності, а еволюціонує у світ культури, у внутрішній всесвіт, «духовний планетарій». Світоглядна проблематика немінуче спонукає до смисложиттєвих пошуків, коли сенс життя стає базовим мотиваційним імпульсом, усвідомлення сутності особистості, її призначення та місця у світі, формування світоглядної культури та пошуку вищих надіндивідуальних смислів, адже «однією з кардинальних проблем світогляду є проблема смислу і цілей людського буття» [20, с. 10].

Феномен сенсу буття є проблемою самосвідомості та світогляду й визначається у філософсько-теоретичних та життєво-практичних формах. Причому вагома увага в життєво-практичному аспекті сенсожиттєвої проблематики приділяється ціннісно-смысловим орієнтирам людської буттєвості та ідеалам як станам належного, й сенс життя тлумачиться в контексті «вищої цілі і призначення» у В. Шинкарука.

В.А. Малахов вважає, що при усвідомленні конечності і обмеженості власного буття, посилюються аспекти моральнісного відношення до світу й осмислення власного буття, поряд з тим ситуація справжнього спілкування обумовлює відкриття нових вимірів особистісного призначення. Усвідомлення конечності і обмеженості особистісного буття є вагомим поштовхом моральнісного сприйняття дійсності й ґрунтовним стимулом осмислення власного існування. Але і феномен справжнього спілкування також відкриває нові аспекти власного призначення у світі, адже «весь людський світ... вся природа наповнені тими зверненнями, що потребують перетворення життя в смисл, в осмислену відповідь на запити Іншого та життя» [21, с. 11]. Мислителем актуалізується вагомість моральнісно-світоглядних категорій смерті, любові, співстраждання, співчуття, сенсу

життя. Особливого значення набуває проблема цілісного морального світовідношення як спроби «зібрати себе», «осмислити і проявити цілісність свого існування, своєї позиції в світі» [21, с. 20].

Поряд з тим істотне значення для становлення автентичного академічного рівня філософської етики мали спроби рефлексивного осмислення В.А. Малаховим етичних аспектів «сорому» у взаємодії з категоріями «совісті», «любові», «гордості», «смиренності», а також феномену «розставання» в антиномічному відношенні зустрічі в її смислотворчих та духовно-моральнісних конотаціях міжлюдських стосунків. Розкривається дієва моральнісна форма самоконтролю «людини соромливої» та зосередженість на «моральнісно пробуджувальній ролі» [22, с. 19] сорому й особливості його формування у світовій та вітчизняній культурі, в духовному житті народу. Філософсько-етичний аспект сорому передбачає його витлумачення як вагомий рух в «направленні зароджуючої духовності» [22, с. 11], отже, суттєвої засади розбудови цілісності людини з відмовою від егоцентричних установок в гармонійній узгодженості тілесно-енергетичних та духовно-моральнісних начал як «справжнє джерело того, що припускає ідеал цілісного і гармонійного розвитку» [22, с. 19].

Надзвичайно вагомими постають питання співвідношення світогляду і світовідношення, моралі та моральності, тріади «культура», «діяльність», «людина». У філософських світоглядно-антропологічних розвідках вітчизняних мислителів осмислюється новий аспект взаємозв'язку моралі та моральності. Так, мораль, на думку В.А. Малахова, виражає нормативно-універсалізуючий потенціал духовності з метою регуляції міжлюдських стосунків з акцентом на ідеях обов'язковості, оцінково-нормативному вимірі духовності, легалізації всеосяжної законодавчої спрямованості. Моральність, у свою чергу, демонструє практичний акт особистісного духовного вибору особистості, її конкретну життєву позицію, беручи участь в «подієвості буття» (М. Бахтін), де як істотна спонукка до дії виступають не ідеально-нормативні імперативи моральної свідомості, а, як вважає В. Малахов, «сміслова перспектива цілісного життєвого самовизначення індивідуальних суб'єктів – світ смислоутворювальних людських цінностей. Вкоріненість в цьому духовному змісті, сприйнявши від нього міру власної універсальності, розвинуте моральнісне відношення до дійсності, гармонійно об'єднує “світовість”, направленість на світ в цілому і свій конкретно-людський потенціал» [23, с. 286]. Тобто абстракція обов'язку в контексті функціонування абстрактно-всезагальності морального закону не зближає людей, оскільки індивідуалістичний активізм не потребує надіндивідуальних цінностей і смислів культури. А чисто діяльнісна позиція людини в світі породжує лише етику поваги й пріоритетної ролі моралі як оцінково-імперативного способу освоєння дійсності. Адже світоглядне осмислення проблем культури посилює домінанту саме моральнісного світовідношення, зумовлюючи розширення компетенції самої моралі в контексті «виявлення її фундаментальних світоглядних і світовідносних основ», «етизації власне людського відношення до реальності, зосередження якого є предметно-практичне перетворення світу» [21, с. 14].

Таким чином, акцентується увага на суттєвій специфіці взаємозв'язку світогляду, як поглядів людини на світ, та світовідношення, як реального відношення до нього, адже на практиці може виникнути значна дистанція «між загальним поглядом на світ і конкретним моральнісним відношенням до нього» [24, с. 20], оскільки деякі світоглядні принципи можуть залишатись на офіційно-демонстративному рівні, не торкаючись внутрішнього ядра суб'єктивності. Світогляд і світовідношення є суттєвими формами орієнтації людини у світі. Світогляд не зводиться лише до теоретичного знання, оскільки визначає цілі, ідеали, смисли людського існування, де беруть участь сутнісні сили людини: почуття, розум та воля й різні форми свідомості: моральна, естетична, правова та ін. На відміну від світогляду, констатує філософ, світовідношення має набагато тісніший зв'язок з суб'єктивним буттям особистості, усвідомленням її свобідного і відповідального



вибору та моральнісного самовизначення. Тобто «тією мірою, якою світогляд, не будучи чистим знанням, внутрішньо тяжіє до форм науковості, – зауважує В. Малахов, – світовідношення, не підмінюючи реальну повноту моральнісного життя людини, суттєво орієнтоване саме на моральнісну форму виразу, неминуче актуалізує її в процесі свого розвитку, якби породжує її із себе» [24, с. 19]. Тому світовідношення розглядається не як компонент категорійної структури свідомості, а як практична основа світогляду та якісна реалізація світоглядних принципів в реальній життєдіяльності людини та її моральнісного самовизначення. Вітчизняним мислителем зосереджується увага на моральнісному началі людської життєдіяльності, відбувається переосмислення практично-перетворювальної діяльності з точки зору обмеження її рівнем саморозвитку, духовності та моральності людини.

У філософських поглядах В. Малахова світогляд відноситься до сфери духовної культури (духу), а людське світовідношення апелює до внутрішнього буття людини (душі) й містить найтісніший зв'язок з безпосередньою життєдіяльністю людини. Світовідношення як «сфера цілісного життєво-практичного відношення до реальності» [24, с. 9] висвітлюється філософом в двох аспектах:

- як практична основа світогляду;
- як якісний результат реалізації в реальному бутті світоглядних принципів.

Робиться наголос на відмінності між позиціями «погляди» і «реальне відношення», «знати» і «бути», які є сутнісними характеристиками світогляду та світовідношення. Адже головною характеристикою цілісного світовідношення постає питання про буття. Тому надзвичайно вагомою і актуальною на сьогоднішній день постає розвідка В. Малахова рефлексивного аналізу головних типів людського світовідношення з акцентуванням на їх моральнісній основі, розкриттям характеру моральнісного світовідношення та розглядом головних його типів, таких, як довіра людини до світу та відчужено-вороже відношення людини до навколишньої дійсності.

Таким чином, концепт практично-духовного освоєння світу спромігся закласти суттєві підвалини для подолання складності теоретико-методологічної ситуації в філософії, що проявлялася у втраті людської суб'єктивності й витісненні теоретичних конструкцій про вагомість внутрішньої безкінечної цілісності людського буття.

Світоглядно-антропологічний поворот значною мірою сприяв відновленню феномену духовності у всій його багатомірності, посилив морально-етичну проблематику, спромігся вивести культурологічну методологію на більш ємкісну порівняно з діяльнісною парадигмою, орієнтуючись не на оволодіння дійсністю, а «на осмислену орієнтацію в ній, вибір і утвердження тих чи інших надсуб'єктивних цінностей» [24, с. 76] з наголошенням на ціннісно-сміслових началах людського буття.

На відміну від діяльнісного, світоглядно-антропологічний підхід передбачав все більший зв'язок з розробкою проблем людини та її духовно-моральнісного становлення; актуалізував концепцію культури як реального світу, взятого в безпосередній єдності з людиною, що набуває рівня реалізації потреб суб'єкта в надбанні смисложиттєвих орієнтирів, сфери самообмеження в ім'я вищих загальнолюдських цінностей та позитивного самовизначення у світі. Адже якщо духовне життя людини передбачає взаємодію всезагального та індивідуального й оволодіння соціокультурними умовами життєдіяльності, то такий внутрішній зв'язок макрокосма й мікркосма людського буття у мислителів Київської філософської школи реалізується саме в культурі, яка організовує смислову спрямованість розвитку й акумулює духовно-практичні можливості всього людського роду.

Тому в контексті діяльнісного виміру наукових досліджень Київської філософської школи є можливість прослідкувати світоглядно-антропологічні та теоретико-культурологічні тенденції, які значно порушили монополію діяльнісної парадигми і проявляються в наступних філософських положеннях:

– постановка проблеми людини, її сутності, світогляду та ролі в питаннях цілепокладання і розвитку діяльності. Адже «людина визначалася не лише як соціально-класовий суб'єкт, а як істота, здатна творити власний світ, його соціально-культурні й духовні форми» [25, с. 43]. Вона не просто включається в діяльність як умова і засіб її перебігу, а й підвищується над нею, оскільки задає цілі, формує ідеали, здійснює морально-ціннісне регулювання;

– звернення до внутрішнього світу людини, її чуттєво-емоційної сфери, духовності (духовної триєдності віри, надії і любові у тісному зв'язку з сутнісними силами людини – розумом, почуттями і волею), а рефлексивний аналіз понять «досвіду» та «життєвого світу» обумовлював значне оновлення радянського філософського дискурсу в контексті актуалізації феноменів особистості та духовно-морального статусу людського буття;

– розкриття смислодіяльнісних і смисложиттєвих реалій людського буття. Здатність суб'єкта до смислотвірності обумовлюють творчий характер діяльності, осмисленість людської життєдіяльності та можливість вибудовувати «смислову мережу явищ» [13, с. 41] і «смисловий світопорядок», конституюючи семантичну площину утвердження світу в його смисловій багатоманітності, де смисл не зводиться до об'єктивної визначеності речей, а передбачає індивідуальне усвідомлення й розуміння знання з урахуванням особистісного досвіду людини;

– здійснення у світоглядному аспекті філософського аналізу культури, що зумовлював до її висвітлення в онтологічному ракурсі як загальнолюдського явища, сутнісно пов'язаного з усією цілісністю людського буття, форми свobodного і цілісного світовідношення. Поряд з тим культура при всій багатоманітності наповнення людськими смислами та ціннісними уявленнями по відношенню до людини постає об'єктивною заданістю, «потребуючи від неї дисципліни здатності до самообмеження» [26, с. 10];

– наголошення при дослідженні природи світогляду в зрізі її духовно-практичної сутності на питаннях моральнісної організації людського відношення людини до світу, взаємопроникнення світогляду і моралі, світогляду і світовідношення. Відбувається окресленість обмеженості світогляду в намаганні теоретичного схоплення цілісності реальності й посилення духовно-моральнісної ролі світовідношення. При акцентуванні пріоритету моральнісного потенціалу людського світовідношення моральнісна проблематика розглядається не в зрізі її абстракційно-обов'язкового виміру, а в культурологічно-ціннісному аспекті з посиленням ролі моральнісно-духовних категорій моральнісного вибору, сенсу життя, любові, співстраждання та ін. А отже, саме людське світовідношення виробляє позитивну моральнісну орієнтацію і стає вагомою детермінантою посилення дієвості моральнісних начал у людській буттєвості.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Рикер П. Герменевтика. Етика. Політика / Поль Рикер ; [пер. с фр. И.С. Вдовиной ]. – М. : Академия, 1995. – 160 с. (Московские лекции и интервью).
2. Табачковський Віталій. У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників / Віталій Табачковський. – К. : Парапан, 2002. – 300 с.
3. Валевський О.Л. Діамат як явище філософської культури / О.Л. Валевський // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – № 3. – С. 45-69.
4. Гусейнов А.А. Н.В. Мотрошилова и философы-шестидесятники // Мотрошилова Н.В. Работы разных лет: статьи и эссе / А.А. Гусейнов. – М. : Феноменология – Герменевтика, 2005. – С. 4-12. – Режим доступа к книге : <http://guseinov.ru/publ/motrosh.html>.
5. Козловець М. Пам'яті мислителя-гуманіста: треті Шинкаруківські читання / Козловець М. // Філософська думка. – 2005. – № 5. – С. 138-141.
6. Малахов В. У напрямку етики / Віктор Малахов // Філософська думка. – 1998. – № 4-6. – С. 57-71.
7. Поліщук Н.П. Проблема морального ідеалу / Поліщук Н.П. – К. : Наукова думка, 1970. – 127 с.
8. Рутковський Б.О. Релігія і людська гідність / Рутковський Б.О. – К. : Видавництво політичної літератури України, 1966. – 68 с.
9. Рутковський Б.О. Категорія довір'я в марксистській етиці / Рутковський Б.О. – К. : Наукова думка, 1970. – 116 с.

10. Шинкарук В. Природа и функции мировоззренческого сознания / В. Шинкарук, В. Иванов // *Общественные науки*. – 1982. – № 2. – С. 139-151.
11. Шинкарук В.И. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения / В.И. Шинкарук, А.И. Яценко. – К. : Политиздат, 1984. – 255 с.
12. Яценко А.И. Целеполагание и идеалы / А.И. Яценко. – К. : Наукова думка, 1977. – 275 с.
13. Мировоззренческая культура личности (философские проблемы формирования) // Иванов В.П. Мировоззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности / [В.П. Иванов, Е.К. Быстрицкий, Н.Ф. Тарасенко, В.П. Козловский]. – К. : Наукова думка, 1986. – С. 10-88.
14. Шинкарук В.И. Человек и мир человека / Шинкарук В.И. – К. : Наукова думка, 1977. – 344 с.
15. Шинкарук Володимир. Віра, надія, любов / Володимир Шинкарук // *Віче*. – 1994. – № 3 (24). – С. 145-150.
16. Крымский Сергей. Философия как путь человечности и надежды / Сергей Крымский. – Курс, 2000. – 308 с.
17. Иванов В.П. Человеческая деятельность – познание – искусство // Иванов В.П. – К. : Наукова думка, 1977. – 252.
18. Мировоззренческая культура личности (философские проблемы формирования) // В. Козловский. Культурно-исторические традиции и мировоззрение личности / [В.П. Иванов, Е.К. Быстрицкий, Н.Ф. Тарасенко, В.П. Козловский]. – К. : Наукова думка, 1986. – С. 245-248.
19. Пролеев С.В. Духовность и бытие человека / Пролеев С.В. – К. : Наукова думка, 1991. – 112 с.
20. Шинкарук В.И. Марксистсько-ленінська філософія і світогляд / В.И. Шинкарук // *Філософська думка*. – 1969. – № 1. – С. 9-20.
21. Малахов В.А. Смысл жизни и нравственное отношение личности к миру / Малахов В.А. – 1986. – М. : Знание, 1986. – 64 с. – (Подписная научно-популярная серия *Этика* ; № 7).
22. Малахов В.А. Стыд (философско-этический очерк) / Малахов В.А. – М. : Знание, 1989. – 64 с. – (Подписная научно-популярная серия *Этика* ; № 8).
23. Малахов В.А. Нравственные основания духовного развития личности / В.А. Малахов, В.П. Иванов, В.П. Козловский, и др. // *Культура и развитие человека : очерк философско-методологических проблем*. – К. : Наукова думка, 1989. – С. 254-306.
24. Малахов В.А. Искусство и человеческое мироотношение / В.А. Малахов. – К. : Наукова думка, 1988. – 214 с.
25. Козловський Віктор. Еволюція філософських поглядів В. Іванова: від теорії універсальної діяльності до концептуалізації людського світу // *Філософсько-антропологічні студії 2003. Пізній радянський марксизм та сьогоднішня. До 70-річчя Вадима Іванова / Віктор Козловський*. – К. : Стилос, 2003. – С. 41-59.
26. Малахов В.А. Культура и человеческая целостность / В.А. Малахов – К. : Наукова думка, 1984. – 120 с.
27. Табачковський В.Г. «Антропологічний поворот» філософів-шістдесятників у персоналіях: Олександр Яценко / В.Г. Табачковський // *Філософсько-антропологічні читання 95. Пам'яті Олександра Івановича Яценка*. – 1996. – Випуск 1. – С. 5-15.
28. Шинкарук Владимир Илларионович / [АН УССР ; сост. Л.Т. Иваненко ; авт. вступ. ст. В.Г. Табачковский ; отв. ред. П.Ф. Йолон]. – К. : Наукова думка. – 82 с. – (Серия «Библиография ученых Укр. ССР»).
29. Шинкарук Володимир. «Хрущовська відлига»: новітні тенденції в дослідженнях інституту філософії АН України в 1960-х роках / Володимир Шинкарук // *Філософська думка*. – 1998. – № 4-6. – С. 5-22.

#### *А.Е. Залужная*

#### **Мировоззренческо-антропологические тенденции духовно-моральных поисков в отечественной философии второй половины XX в.**

В статье исследуется особенность экспликации духовно-моральной проблематики в условиях диаматовской парадигмы. Проанализированы мировоззренческо-антропологические аспекты духовных и морально-этических феноменов в контексте философской рефлексии понятий «веры», «надежды» и «любви» (В. Шинкарук, А. Яценко), «опыта» (В. Иванов), «стыда» и «нравственного мироотношения» (В.А. Малахов) и др. Отслежены противоречия деятельностного подхода, которые открывают новые горизонты духовно-моральных поисков в феноменологически-экзистенциалистских и коммуникативных плоскостях.

#### *A. Ye. Zaluzhna*

#### **Anthropological World Outlook Trends of Spiritually Moral Searches in the National Philosophy in the Second Half of the 20<sup>th</sup> Century**

This article investigates the features explication of spiritually moral issues in terms of diamatec paradigm. There were analyzed anthropological world outlook aspects of spiritual and morally ethical phenomena in the context of philosophical reflection of concepts «faith», «hope», «love» (V. Shynkaryuk, O. Yathenko), «experience» (V. Ivanov), «shame», and «moral attitude to the world» (V. Malakhov) and others. There were also traced some contradictions in an approach «of human activity» that opens new horizons of spiritually moral searches in the phenomenologically-existential and communicative plane.

*Стаття надійшла до редакції 25.11.2009.*