

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет  
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»



# АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

*Науково-практичний журнал*

Випуск 10

Одеса  
2016

У десятому номері журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології» розглядаються філософські питання буття людини в сучасних суспільствах. Автори піднімають традиційні для філософського дискурсу проблеми, обмірковують шляхи їх вирішення у сучасному українському суспільстві. Багато уваги приділено філософському осмисленню суспільства, буття, діалектики, свободи, релігії як традиційних предметів філософської рефлексії. У номері також подається соціологічне осмислення політичних і соціальних подій, об'єктивний, неупереджений соціологічний аналіз суспільної свідомості, соціологічне супроводження тих процесів, які відбуваються в країні. Автори розкривають й актуальні соціологічні візії принципів побудови сучасних суспільств, соціологічне осмислення освіти.

Матеріали, оприлюднені у десятому номері журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології», можуть бути корисними для науковців, викладачів, аспірантів, докторантів, студентів вищих навчальних закладів, а також для всіх тих, хто цікавиться філософськими та соціологічними проблемами сучасних суспільств.

#### **Наукова рада:**

Голова Ради – *С.В. Кивалов*, д-р юрид. наук, професор, академік НАПрН України, академік НАПН України (Одеса, Україна)  
*В.С. Бакіров* – д-р соціол. наук, академік НАН України, член-кореспондент НАПН України, академік АН ВШ України (Харків, Україна)

*А.Є. Конверський* – д-р філос. наук, професор, академік НАН України (Київ, Україна)

*О.С. Токовенко* – д-р філос. наук, професор (Дніпропетровськ, Україна)

*В.О. Туляков* – д-р юрид. наук, професор, член-кореспондент НАПрН України (Одеса, Україна)

*В.Ф. Цвях* – д-р політ. наук, професор (Київ, Україна)

#### **Редакційна колегія:**

*М.В. Афанасєва* – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)

*К.М. Вітман* – д-р політ. наук, професор (Одеса, Україна)

*Е.А. Гансова* – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)

*І.В. Голубович* – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)

*О.М. Дікова-Фаворська* – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)

*П. Длугош* – д-р соціол. наук, професор (Ржешов, Польща)

*В.М. Дрємін* – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)

*О.А. Івакін* – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)

*Т.Г. Каменська* – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)

*Н.В. Коваліско* – д-р соціол. наук, професор (Львів, Україна)

*П.В. Кутуєв* – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)

*С.В. Куцупал* – д-р філос. наук, професор (Полтава, Україна)

*С.А. Крилова* – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)

*О.В. Лісієнко* – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)

*І.М. Меліков* – д-р філос. наук, професор (Москва, Російська Федерація)

*С. Мінева* – д-р філософії, професор (Софія, Болгарія)

*Д. Мірчев* – д-р філос. наук, професор (Софія, Болгарія)

*С.М. Наумкіна* – д-р політ. наук, професор (Одеса, Україна)

*В.М. Онищук* – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)

*Т.В. Розова* – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)

*Є.Л. Стрельцов* – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)

*Н.В. Хамітов* – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)

*В.В. Чепак* – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)

*І. В. Шамша* – канд. філос. наук (Одеса, Україна) – відповідальний секретар

*І.В. Шапошникова* – д-р соціол. наук, професор (Херсон, Україна)

*С.А. Шудло* – д-р соціол. наук, професор (Дрогобич, Україна)

*Д.В. Яковлев* – д-р політ. наук, професор (Одеса, Україна) – головний редактор

Рекомендовано до друку та поширення через мережу Internet вченою радою Національного університету «Одеська юридична академія» 08.04.2016 р. (протокол № 5)

Науково-практичний журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології» зареєстровано Державною реєстраційною службою України (Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації серія КВ № 2082610626 Р від 25.06.2014 р.), внесено до переліку наукових фахових видань, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт з філософських наук на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук, відповідно до Наказу МОН України від 29.12.2014 р. № 1528 (додаток № 11)

## ПРИВІТАЛЬНЕ СЛОВО



Два роки тому в Національному університеті «Одеська юридична академія» відбулась визначна наукова подія – було засновано новий науковий журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології». Мета створення цього видання філософською й соціологічною спільнотою нашого університету вбачалася в інтенсифікації досліджень із філософії та соціології, створенні дискусійного простору для обговорення нових філософських і соціологічних ідей.

Прошло два роки, і нині у світ виходить десятий номер фахового журналу з філософських наук «Актуальні проблеми філософії та соціології». Зміст кожного із цих десяти номерів є дуже насиченим. Науковці з усіх куточків України, центрів розвитку філософської й соціологічної думки надсилали власні матеріалізовані думки до редакції нашого журналу, і це більше 100 вітчизняних та зарубіжних авторів. Десять випусків журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології» – це два роки напруженого наукового пошуку й наполегливої праці з вирішення суперечностей, на які так багатий сучасний світ.

Керівництво Національного університету «Одеська юридична академія» і в подальшому прагне орієнтуватись на всебічне сприяння розвитку філософії й соціології. У на-

шому навчальному закладі створено всі необхідні умови для результативної та плідної наукової діяльності.

Верховенство права, громадянське суспільство, справедливість, законність, легітимність – усі ці поняття неможливо пояснити, розвивати й «матеріалізувати» в соціумі без спільних зусиль представників усіх гуманітарних і поведінкових наук.

Деякі слова хотілося б сказати про соціологічний напрям роботи журналу. Політика нашої країни потребує об'єктивного, неупередженого, наукового соціологічного аналізу суспільної свідомості та тих процесів, які відбуваються в країні. Такий аналіз дає можливість передбачити й своєчасно відреагувати на збільшення соціальної напруженості, почути думки людей, прийняти своєчасні політичні рішення та втілити їх у життя. З'ясувати й дослідити думки та настрої українців дає змогу сучасна соціологічна наука, яка уможливило об'єктивний і неупереджений аналіз суспільної свідомості.

Філософський напрям роботи журналу випередив соціологічний у тому, що журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології» наприкінці 2014 року став фаховим із філософських наук. Традиції справжньої інтелектуальності, мудрості, розуму – це те, чим володіє сучасне філософське знання, та те, чого вкрай не вистачає нашій країні сьогодні. Одвічні філософські питання про буття, його сутність і методи пізнання світу, про людську долю постають темою міркувань авторів статей із філософських наук. Саме філософія надає соціальним наукам теорію й методологію, за якими стає можливим дослідження світу, а також відшукування форм вирішення фундаментальних суперечностей. Сучасна філософія вчить уникати однобічності, бачити суперечність у всій повноті, що саме дає змогу не обійти будь-яку суперечність, а запропонувати шляхи її вирішення.

Той факт, що в такі важкі для України часи науковці знаходять сили й час для ґрунтовних наукових досліджень, говорить сам за себе. Інтелектуальна творчість – це не лише теоретична робота, а й спроба змінити суперечливу політичну та соціальну реальність, адже практика без теорії настільки ж малопродуктивна в сучасному світі, як і теорія без практики.

На моє глибоке переконання, саме інтелектуальні зусилля, які прикладають дослідники до перетворення реальності, сприяють миру й злагоді, яких останнім часом Україні не вистачає нашій країні. І попереду в нас – багато роботи.

Я дуже радий щиро привітати всіх, хто доклав зусиль для того, щоб наш журнал відбувся. Бажаю подальших наукових успіхів, цікавих ідей, плідного наукового пошуку!

*С.В. Ківалов*  
*Президент Національного університету*  
*«Одеська юридична академія»,*  
*доктор юридичних наук, професор,*  
*Народний депутат України, академік*

УДК 316.48

**Л. В. Абызова***кандидат философских наук, доцент,  
доцент кафедры философии, социально-политических и правовых наук  
Донбасского государственного педагогического университета***А. В. Кушнерева***студентка технологического факультета  
Донбасского государственного педагогического университета*

## ЭТНОТЕРРИТОРИАЛЬНЫЕ КОНФЛИКТЫ В ГЕОПОЛИТИЧЕСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ

Конфликты сопровождают человечество с первобытных времен, но, в отличие от прошлого, конфликты современности стали значительно опаснее и превратились в одну из глобальных проблем человечества. Они имеют тенденцию к разрастанию, подключению все большего числа сторон, что в условиях взаимозависимости, а значит, и взаимозависимости мира создает серьезную угрозу не только его непосредственным участникам, но и всем остальным. Конфликты становятся одним из ведущих факторов нестабильности в мире, влекут за собой тысячи, а то и миллионы жертв среди мирного населения, ведут к разрыву множества связей и отношений.

Этнотерриториальные конфликты представляют угрозу стабильности всего мирового сообщества, так как глобализация превратила региональные угрозы в широкомасштабные. Начало нынешнего века ознаменовано масштабными геополитическими изменениями, социальными и военно-политическими кризисами, что стало причиной массовых миграционных потоков, оказывающих существенное влияние на внутреннюю ситуацию государств и международную политику. Современный взрыв этнического сепаратизма, вооруженных конфликтов, политической нестабильности, дисбаланс экономических и социальных институтов спровоцировали массовые потоки вынужденной миграции, которая проявляется в таких формах, как «поток беженцев, массовый исход; поток лиц, ищущих убежище; массовая высылка, в том числе и в результате этнической чистки; перемещение в результате бедствий и катастроф; перемещение как недобровольная или вынужденная миграция; перемещение внутри страны; недобровольная репатриация; насильственное возвращение др.» [8, с. 38]. Современная политическая теория, столкнувшись с новыми контекстами самоопределения народов и наций, требует переосмысления ряда таких фундаментальных политологических и юридических категорий, как «автономия», «самоуправление», «децентрализация», «государственный суверенитет», «право на самоопределение». Исследование феномена этнократии в условиях современного процесса глобализации, форм национальной, культурной и религиозной идентичности, вопросы самоопределения народов имеют место в работах М. Вебера, Е. Шилза, М. Дойча, Дж. Бертона, Г. Келмана, С. Коэна, У. Альтерматта, Е. Клайна, А. Кристеску, А. Гуревича, С. Бабурина, Ю. Барсегова, Г. Вельяминова и др. и представляют несомненный научный интерес.

В современной социологии и политологии не утратившие актуальность исследования причин, сущности и последствий войны и связанные с этим темы отступили как бы на второй план по сравнению с интересом к вспыхнувшим межнациональным конфликтам. Этнические конфликты, вспыхнувшие после окончания «холодной войны», охватили буквально весь мир. Война, в определенном смысле, – традиционный объект политологического исследования, но современная реальность модернизирует и усложняет данный объект. Современность позволяет говорить о возможности возникновения и развития войны из этнотерриториального конфликта. Сегодня «главная проблема в том, как удержать расширения вируса микронационализма, когда все малые сообщества стремятся провозгласить себя народами, имеющими право на самоопределение» [2, с. 164].

Содержательно понятие «этнотерриториальный конфликт» следует понимать как столкновение различных

этносов за право обладания, контроля, проживания, государственного владения (если этнос имеет свое государство) некоторой территорией. Но возможны ситуационные модификации данного конфликта в зависимости от политических, экономических, социальных, культурных целей, которые ставят перед собой конфликтующие стороны, примеры которых, к сожалению, демонстрирует рубеж прошлого и нынешнего веков:

1. Моноэтническая или с превалированием единого этноса территория пытается уйти из состава одного государства в состав другого (этнородственного) государства, например, Карабахский конфликт.

2. Превалирующий этнос некоторой территории, традиционно отличной от других частей государства, борется за особый статус этой территории внутри данного государства, например, Абхазия и Северная Осетия в Грузии.

3. Развитие второго варианта, в частности борьба сложившейся исторически этнотерритории за образование самостоятельного этногосударства, например, Чечня в России, Приднестровье в Молдове. При этом обычно возникает проблема границ.

4. Господствующий государственный этнос видит в некоторых территориях государства, заселенных другим этносом, потенциальную угрозу целостности государства. Организуются кампании этнических чисток, репрессии на государственном уровне или на уровне региональной власти. Конфликт может возникнуть из бытового национализма превалирующего этноса, например, конфликты в Сумгаите, в Ошской области.

5. Два или более государства борются за обладание территорией с неопределенным статусом.

Главным смыслом всех данных конфликтов является вопрос: «Чья земля?» По праву научной логики этот вопрос совершенно бессмысленный, но он полон содержания по праву национальной логики или, вернее, идеологии. Попытаемся зафиксировать общие моменты схемы возникновения этнотерриториальных конфликтов.

Первый этап всякого возможного действия (если оно не случайное и недолговечное) – это идейное оформление действия, постановка цели, оправдание применяемых средств, подготовка сознания привлекаемых к действиям индивидов. Господствовавшая в бывшем Советском Союзе и ряде бывших стран Восточной Европы коммунистическая идеология на корню пресекала национальные претензии и рассматривала нацию как уходящее явление. Границы между внутригосударственными национальными образованиями формировались символически, скорее для статистики народов, избравших социалистический путь развития. История как бы «законсервировала» нерешенные проблемы до поры до времени. В результате геополитических трансформаций был дан старт процессу самоопределения государств и формирования национальных идеологий. Современные теоретики и аналитики Запада связывают изменение ситуации с радикальным переосмыслением идеологических проектов, но, как утверждает Н. Луман, новые формы осмысления социальной реальности еще не сформировались. «Старческая немощность влиятельных в прошлом идеологий обрекает сегодня их сторонников к творчеству, но сама по себе не модулирует новых предложений» [5, с. 200]. Качество идеологии во многом зависит от тех, кто ее создает: от идеологов и



политиков, национальных лидеров и военных деятелей, от их мировоззрения, опыта, амбиций

В уставе ЮНЕСКО отмечается, что войны начинаются в сознании людей. Идеи правят миром. Фраза, ставшая почти банальной, тем не менее, верна при определенной переинтерпретации. Идеи начинают править, вырастая до статуса идеологии. Идеология – невидимая сила, скрепляющая и движущая обществом. Одна из важнейших составляющих национально-государственных идеологий – национальная идея. Понятие, которое на слух кажется достаточно понятным (это позитивный момент), т. е. узнаваемость заложенного смысла свидетельствует о значимости и знаковости понятия для обыденного сознания. Но при определении национальной идеи вспоминаешь К. Юнга, который говорил о понятиях, хорошо охватываемых интуицией, но трудно определяемых четкими дефинициями. К сожалению, наука, даже разработав до четкости таблицы умножения понятие национальной идеи, не сможет требовать от политиков и бюрократов придерживаться первоначального смысла понятия, трансформируя его в штамп официальной речи. Понятие национальной идеи очень быстро превратилось из демократической новации в своеобразную дань моде, а при участии официальных политических интересов даже в некоторого рода традицию, потому что о национальной идее говорят, ее используют в официальной лексике, она эмоционально привлекает достаточное количество людей в стране и ее еще кое-где пытаются реализовать. Понятие национальной идеи активно используется, во-первых, в науке и культуре, т. е. национальная идея обговаривается на конференциях, в учебниках, статьях, о ней вещают представители творческой интеллигенции; во-вторых, в политике, ведь нет ни одной политической силы, которая бы не говорила о национальной идее, правда, вопрос о ее содержании вторичен; в-третьих, в административно-бюрократическом аппарате, т. е. власть говорит о национальной идее как о само собой разумеющемся факте, который, по сути, так же для него малозначим, как для функционеров брежневского режима идея морального кодекса строителя коммунизма. Государственная бюрократия очень быстро присваивает необходимые атрибуты времени для своей внешней модернизации, ведь контролирование гражданского общества и манипулирование им – это неофициальная задача и искусство любой политической власти. С другой стороны, экономические неудачи власти, которая якобы руководствуется национальной идеей, не бесследны для отношения общества к национальной идее. Это особенно ощутимо, когда примитивизм массового сознания неудачи в экономике прямо связывает с национальной идеей и национализмом. Показательно, что в ситуации конфликта восприятие несет в себе значительный эмоциональный компонент, включающий чувство враждебности, страха, недоверия и подозрительности, характеризуется высокой степенью стереотипизации и избирательностью.

В молодых государствах национальная идея сохраняет эмоциональный заряд, иррационализм и поэтику. И если это со стороны кажется наивным, то только лишний раз подтверждает, насколько тема национальной идеи выхолощена отношением общества к власти и требует отдельного научного обсуждения[1].

Главным ориентиром для всех новых постсоветских национальных идеологий являлась национальная традиция в трех основных направлениях: государственном, религиозном, культурном.

Государственный аспект заключается в идеологическом поиске исторического прошлого как государственного и самостоятельного. Государственный традиционализм наряду с серьезными историческими изысканиями готов к любым, обслуживающим идеологию изысканиям.

Религиозный традиционализм призван в рамках национальной идеологии вернуть мораль, нравственность, чистоту и возвышенность духа предков, способность к осознанию собственной нации, если она тем более имеет собственную конфессию или церковь. «Религия играет ключевую роль системообразующего фактора культуры и существенно влияет

на процесс самоидентификации этнических и национальных сообществ» [3, с. 63]. Прямо или косвенно религия связана с политикой, и чем более религия укоренена в социальную проблематику, тем в большей степени она может быть политизирована. Религия, базирующаяся на основополагающих догматах, не может быть экстремистской, таковой ее делают внерелигиозные факторы – социально-политические и экономические компоненты. Религиозный традиционализм в этнотерриториальных конфликтах может быть опасен как решающий фактор превращения конфликта «война за веру» в «священную войну». Особенно это касается мусульманских регионов. Культурный аспект или, точнее, культуuroобразующий фактор национальных идеологий выражается в ориентации этноса на собственные образцы культуры, отражающие жизнь именно данного этноса.

Новые национальные государства и территории, сбросившие коммунистическую идеологию, оказались без наработанных, четких методов решения конфликтов. Иногда новые национальные центры не в меру агрессивны, поскольку хотят заявить о себе как о реальной политической силе. Все это сопровождается тенденциями ослабления некоторых старых центров, переориентацией периферий, возникновением новых центров политического влияния. Сегодня такие тенденции еще более усиливаются и проявляются.

Нельзя сказать, что новые национальные идеологии уже окончательно сформированы, но одна их черта заслуживает особого внимания. Это специфически интерпретируемая новыми национальными идеологиями проблема национальной гордости, которая в этнотерриториальных конфликтах проявляется как принципиальная неуступчивость: «Чужой земли мы не хотим, но и своей вершка не отдадим!». А так как каждый считает конфликтную территорию своей, то в самой доктрине национальной идеологии, в частности в трактовке национальной гордости и чести, заложена потенциальная неразрешимость того или иного территориального конфликта. Категория «национальная гордость» в ее рациональном истолковании, как это присуще западному миру, выражает, прежде всего, гордость этноса за свой сегодняшний высокий уровень жизни, политическую стабильность, культуру, экономику, т. е. за свое настоящее стабильное состояние. Историческое прошлое выступает необходимой интегрирующей силой феномена национальной гордости, но присутствует в снятом историко-созерцательном состоянии. Факты прошлой истории не выступают в качестве призыва к решению прошлых споров.

В новых национальных идеологиях понятие «национальная гордость» более иррационализировано и всякое действие этноса оценивается как воля к свободе, к существованию. При этом негативные оценки национальных деятелей и движений совершенно недопустимы. Национальная гордость может содержать оправдание любым самым жестоким поступкам в межнациональных конфликтах. Часто национальные идеологии идентифицируют национальную гордость с воинствующими характеристиками предков. Иррационально-алогичное истолкование фактов прошлой истории придает им жизненную силу и некритично осовременивает.

Было бы совершенно неверным говорить только о политическом иррационализме в национальной гордости, оставив без внимания те стороны культуры и религии, которые ориентированы гуманистически. Однако нельзя надеяться, что национальная интеллигенция и духовенство могут развить насилие до идеи отрицания правомерности и необходимости национальной борьбы. Зачастую представители интеллигентских кругов призывают к мирному, дипломатическому решению проблемы, но при этом выступают против каких бы то ни было компромиссов, интерпретируя любые потенциальные уступки как предательство национальных интересов. Такая установка создает тушювую ситуацию и провоцирует продолжение конфликта.

Возникает гипотетическая догадка о предназначении этнотерриториальных конфликтов. М. Вебер отмечал важность для всякой власти ее легитимности в глазах народа. Для этого власть готова на все, она должна обрести статус

законной, создать особую традицию, своих героев, может даже свою маленькую или большую войну. Поиск легитимности выражается в действиях новых национальных государств, в ускоренном, непродуманном применении силы там, где, может быть, это и не нужно.

Новые национальные идеологии в своем крайнем выражении требуют от индивидов своего этноса подтверждения своей национальной идентичности не формальным предьявлением графы «национальность», а некоторым действием-причастием, своеобразной клятвой на верность нации.

На основании вышеизложенных рассуждений предполагается, что основной причиной возникновения этнотерриториальных конфликтов является процесс формирования новых национальных идеологий. «Отстаивание своих групповых интересов нередко принимает экстремистский характер и оборачивается, например, терроризмом» [7, с. 342]. Подобные идеологии обладают рядом описанных характеристик и провоцируют создание конфликтной среды.

В современном мире насчитывается около двухсот государств и пять-семь тысяч (в зависимости от методик подсчета) этнических групп [9, р. 2], реализация права на самоопределение каждой может привести к полному перекартанию политической карты мира, что, кстати, прогнозируется некоторыми исследователями. Так американский ученый С. Коэн допускает, что «пройдет 25–30 лет и количество государств мира увеличится процентов на пятьдесят. Больше 300 независимых государств появится на карте мира» [6, с. 30]. Важную роль в философско-политическом дискурсе современности играет попытка определения конфликта, который будет определять ближайшее будущее. По мнению У. Бека, ведущим станет конфликт «между странами, регионами и группами, которые стоят на пути к современности, и теми, которые на основе опыта современности пытаются этот проект релятивизировать и реформировать. Это будет конфликт между двумя типами современности» [4, с. 114]. При этом надо иметь в виду, что несовременными могут оказаться целые страны, которые, вопреки своим стремлениям, могут оказаться полноценными членами Евросоюза, со своими малосовременными и наивно современными взглядами и ценностными ориентациями оказываются неготовыми отвечать на вызовы современности. Период, который переживает наше общество, сопровождается конфликтами, связанными с формированием новых структур и систем. Происходят крушение старых и формирование новых форм легитимизации власти, ценностная переориентация, осознание и формирование личностных, групповых и национальных интересов, смена коммуникативной структуры. Практически любой конфликт имеет потенциал своего урегулирования мирными средствами. Само осознание данного факта – важнейший шаг к урегулированию конфликта. В таких условиях аналитический подход к исследованию этнотерриториальных конфликтов в сообществе ученых и практиков требует дальнейшего развития.

#### Литература

1. Абызова Л. Українська інтелігенція та парадигма національної ідеї у сучасному інтелектуальному контексті / Л. Абызова // Українознавчий альманах. – Вип. 14. – К., 2013. – С. 100–102.
2. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / И. Валлерстайн. – СПб.: Экономика, 2001. – 238 с.
3. Калач В. Політекономічний аналіз трансформаційних процесів українського суспільства / В. Калач // Українознавчий альманах. – Вип. 5. – К., 2011. – С. 63–65.
4. Краснодембський З. На постмодерністських роздоріжжях культури / З. Краснодембський; пер. з польськ. Р. Харчук. – К.: Основи, 2000. – 196 с.
5. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Н. Луман // Социо-логос: Антропология. Социология. Метафизика. – М.: Прогресс, 1991. – С. 194–215.
6. Митрофанов А. АнтиНАТО. Новая идея российской геополитики, тактика и стратегия на современном этапе: [доклад] / А. Митрофанов. – М.: Логос, 1997. – 140 с.

7. Пахарь Л.И. Основные политические тенденции современного развития социальной реальности / Л.И. Пахарь // Социальная онтология в структурах теоретического знания: материалы IV Международной научно-практической конференции 25–26 мая 2012 года / под общ. ред. О.Н. Бушмакиной, А.А. Поляковой, А.А. Шадрина. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2012. – С. 342–345.

8. Юдина Т.Н. Миграция: словарь основных терминов: [учебное пособие] / Т.Н. Юдина. – М.: РГСУ, 2007. – 472 с.

9. Stavenhagen R. Etnnik Conflicts and National-State / R. Stavenhagen. – L.: The Guilford Press, 1996. – 203 p.

#### Аннотация

**Абызова Л. В., Кушнерева А. В. Этнотерриториальные конфликты в геополитических трансформациях современности.** – Статья.

В статье исследуется этнотерриториальный конфликт как столкновение этносов за право обладания, контроля, проживания, государственного владения (если этнос имеет свое государство) некоторой территорией. Утверждается, что существует угроза возникновения и развития войны из-за этнотерриториального конфликта. Указывается на возможность ситуационных модификаций данного конфликта в зависимости от политических, экономических, социальных, культурных целей, которые ставят перед собой конфликтующие стороны. Основной причиной возникновения этнотерриториальных конфликтов, приводящих к масштабным геополитическим кризисам, называется процесс формирования новых национальных идеологий. Подобные идеологии нередко имеют экстремистский характер. Сделан вывод о том, что современный взрыв этнического сепаратизма и политической нестабильности спровоцировали массовые потоки вынужденной миграции, оказывающие существенное влияние на внутреннюю ситуацию государств и международную политику.

**Ключевые слова:** конфликт, этнос, идеология, национальная идея, миграция.

#### Анотація

**Абызова Л. В., Кушнерова А. В. Этнотериторіальні конфлікти в геополітичних трансформаціях сучасності.** – Стаття.

У статті досліджується етнотериторіальний конфлікт як боротьба етносів за володіння, контроль, державне упорядкування деякої території. Стверджується, що існує загроза початку війни через етнотериторіальний конфлікт. Указується на можливість модифікації етнотериторіального конфлікту залежно від політичних, економічних, соціальних, культурних цілей конфліктуючих сторін. Основною причиною виникнення етнотериторіальних конфліктів, що призводять до масштабних геополітичних криз, визнається процес формування нових національних ідеологій. Подібні ідеології нерідко містять елемент екстремізму. Зроблено висновок про те, що сучасний вибух етнічного сепаратизму й політичної нестабільності спровокували масові потоки вимушеної міграції, які суттєво впливають на внутрішній стан держав і міжнародну політику.

**Ключові слова:** конфлікт, етнос, ідеологія, національна ідея, міграція.

#### Summary

**Abyzova L. V., Kushnerova A. V. Ethno-territorial conflicts in geopolitical transformations of contemporaneity.** – Article.

In the article ethno-territorial conflict is studied as a clash between ethnic groups over the rights of ownership, control, residence, state possession of some territory. We note that there may be situational modification of the conflict, depending on political, economic, social and cultural objectives of the conflicting parties. The main cause of ethno-territorial conflicts, leading to large-scale geopolitical crises, is the process of the formation of new national ideologies. Such ideologies often have extremist nature. It is concluded that the modern explosion of ethnic separatism, political instability, the imbalance of economic and social institutions provoked mass flows of forced migration, which has a significant impact on the internal situation of states and international politics.

**Key words:** conflict, ethnicity, ideology, national idea, migration.

УДК [002+004+316.42](476)

**В. І. Аксьонова**  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри соціально-гуманітарних наук  
Кіровоградської льотної академії  
Національного авіаційного університету

### ПАТРІОТИЗМ – ФЕНОМЕН ПАРАДИГМИ КОМУНІКАТИВНОГО СУСПІЛЬСТВА

Парадигма філософії освіти є реальним відбитком ідейних знаків часу, починаючи свій «біг» із перемоги війська Б. Хмельницького в битві на Жовтих Водах 16 травня 1684 р., що поступово висвітлює патріотично-комунікативний контекст, долаючи провінційну меншовартість у демократизації національної державності. Мегафізичний вимір міжнародного спілкування в Україні є властивістю складної сентенції в обрядах оновлення історіософської комунікації та власної футурологічної самоідентифікації українського поступу як дії відродження «гетьмансько-козацького типу цивілізації» на межі ХХІ ст. Становлення шляхетної козацької думки є також специфічним втіленням у козакофільстві принципів футурологічного становлення феноменології національного духу (ідеї таких учених, як Платон, Й. Фіхте, Г. Гегель, Г. Сковорода, Т. Шевченко, М. Гоголь, С. Франк, Т. Адорно). Еволюційне відтворення Духу соціуму як «гетьмансько-козацького типу цивілізації», вплинувши на взаємозбагачення європейських цінностей, є збагаченням Духу соціуму в площині української ідеї, надією цивілізованої особистості на її державно-саморегулятивне відтворення й подолання охлократичних перешкод розвитку держави, освіти тощо.

Проблема футурологічного відновлення традиції козацького гетьманату в сучасній Україні є виявленням Духу добра як надії, починаючи своє «дійство» з переможного козацького розуміння дійсності, що поступово висвітлює патріотично-комунікативний контекст у демократизації національної державності (про що писав Б. Антоненко-Давидович). Добро виявляє переможний дух соборності й нині, часто попри негативізм глобалізаційних (нівелюючих) процесів або загострення на пострадянському просторі національних конфліктів. Становлення європейської політичної нації, що має надію мирно зберегти соборний характер своєї етносоціальної сутності (полемічної спільноти), поступово стає властивістю патріотизму цивілізованого, тобто негріховного типу (ідеї таких авторів, як В. Андрущенко, Є. Борінштейн, В. Кізіма, О. Базалук, В. О कोरोков, В. Рижко), також перевіряє дух національного буття серед пасіонарних аспектів гідності, що має стати постійно діючим поштовхом до громадського аналізу етносоціальної реальності, на яку спрямовується пізнавальна активність громадянських носіїв духу істини, з метою її шляхетного, навіть міфологічного розуміння.

Суб'єктивізація міфологічного знання серед ідейних знаків висуває надію як сенс-статус «Хазяїна-раба»: несе на собі реальний відбиток часу екзистенції, оскільки наближається доба відмови цивілізованих патріотів від духу «бунту мас», що для нащадків залежить також від особливих якостей «батьків нації». Тобто «громадським барометром» для працівників державних і громадських організацій є практичне визначення рівня громадянської й адміністративної відповідальності звичайної та офіційної особистості, удосконалення етносоціальних правил колективного пошуку цивілізованого суспільства, пріоритету доби, оскільки хазяїна «духовної ноші нації» має репрезентувати видатна особа, яка репрезентує головну концепцію сповна, – українських етноконфесійних груп, що мають своє цивілізаційне «Я». Це стосується долі як України, так і Росії. Ось чому свідомий українець протестує, коли його «кличуть» у посттоталітарному просторі в образливій формі (хохол, малорос), тому що в асоціації шляхетного призначення є підвищення рівня власної державності.

Намагання консерваторів і лібералів вивести імперську ідею до європеїзації, проводячи «косметичний антибільшовицький ремонт», виявилось неприйнятним. В. Кантор стверджує: «Боротьбу з більшовизмом змінила в ситуації розпаду імперії боротьба за виживання кожної людини окремо та всієї

Росії в цілому. <...> І у свідомості російської радянської людини, яка начебто вірила у свою перевагу над рештою світу, раптом стався переворот і відмова від бачення Росії як богообраної країни, яка висловила магістральну тенденцію людського прогресу» [5, с. 24]. В Україні патріотична чи націоналістична еліта вчасно звернула увагу на цей кризовий феномен; в основі цієї міфології лежало постмодерністське тлумачення тези «Москва – третій Рим». Для аналізу реалій наступної екологічної доби розгляд характеру історичного етносу тепер та тоді показує сенс духовних інтенцій, що відтворюють самотність і буття суспільства. Імперська ідея ігнорує мету «постлюдини» – торкнутися «парадоксів переможного духу»; проте є ризики перманентного «бунту мас», що є проявом тотального контексту будь-якої революції (В. Кремень, В. Плавич, В. Попков) в обрядах української державності (В. Кізіма) [6, с. 20–30].

Сила національної державності полягає в здійсненні добра конкретного історичного народу (В. Рижко), спрямовується на знищення зла, щоб еволюційно перевести стихію етногенезу в соборність націєгенезу, захищаючись від ворожих намірів чужоземців, навіть ситуативних проявів зла, у тому числі деяких дій політиків-сусідів. Добро є абсолютним, хоча й зло не можна так просто знищити, лише спрямовуючи всю волю політичної нації на його винищення; його можна також поступово витіснити, навіть за допомогою релігії. Дуже часто за псевдорелігійною філософією воля до самого знищення обертається на свою протилежність. У цьому полягає внутрішнє протиріччя етносоціальної діяльності – боротьба суверенітету за виявлення національної сутності. Мегафізичний сенс розумної політики добросусідства можливий лише на підставах дієвої моральності, коли в надії цивілізовані патріоти засуджують гріх пасивності в боротьбі зі злом як гріховним проявом антисуспільної волі. Внутрішня безглуздість зла в історіософському контексті визначається тим, що є соборний перень цивілізованого націєгенезу, оскільки метафізика надії узгоджує принципи Вічного (добро) з європейськими (загальнолюдськими) цінностями.

Обрану молодими патріотами тему негайної реалізації української ідеї відомі європейські експерти вважають досить актуальною. «Метафізика надії» вже в близькій перспективі розкриває «соціокультурні зміни на межі тисячоліть», оскільки розбудова української держави не може відбуватись без громадянської уваги до особливостей становлення всезагального політичного самовизначення українського народу як європейської політичної нації (Є. Борінштейн). Щоб суверенні представники етнічного розмаїття (наприклад, караїми або кримські татари) вважали себе гідними участі в становленні цивілізованості українського політичного утворення, потрібно вміти вільно репрезентувати духовну силу соборної ідеї; необхідно також знайти певний інтегруючий фактор, який зможе еволюційно та соборно об'єднати різні етнічні й конфесійні традиції та компоненти в єдину політичну націю. Саме цей метафізичний фактор має бути на увазі, коли є культура мов, варто знаходити себе в проісторичних компонентах номінації вищих сенсів, що трансцендентно виокремлюють українську ідею як надію цивілізованих патріотів на вираховання в собі й у всьому українському соціумі тієї міри людської досконалості, за якої зможе виявитись Божа справедливість для еволюційно-історичної ходи європейського націєгенезу. Однак як національна ідея може когось об'єднати, коли в нашому суспільстві немає єдності ні до розуміння її самої, ні до соборного розуміння «конфесійної єдності», тому що існують принципові розбіжності в позиції патріотів щодо нових конституційних засад, хоча цим вони якісно відрізняють себе від войовничих націоналістів, або націонал-нігілістів? Це надзвичайно склад-



не питання проходить «червоною ниткою» через дослідження філософів української ідеї на межі ХХ – ХХІ ст. (О. Шморгун) [9, с. 262–270].

Усвідомлюючи теоретичні й практичні труднощі проблеми відтворення на тлі соборного духу нової громадянської спільноти, необхідно в історіографії дослідити історичні етапи становлення української політичної нації крізь призму громадського осмислення козакофільства як оптимальної соціокомунікативної діяльності мас (нащадків козацьких героїв) та окремих, найбільш видатних представників нескореної України, які саме заклали фундамент громадсько-політичної самосвідомості політичної нації (Г. Сковорода, М. Гоголя, І. Франка, Т. Шевченка). Метафізика нації – прогнозований засіб як орієнтир виживання навіть під час посилення негативізмів етносоціальної «деструкції», тобто руйнівних наслідків зовнішньої чи внутрішньої політики, що значно зіпсує сучасну атмосферу етносоціального буття.

Однак постнекласична метафізика дослідження може охоплювати історико-політологічну логістику або футурологію реконструкції історії політичної думки, відкинувши в «архів» дух літописної реконструкції історичного минулого. Спадщину духовних лідерів нації необхідно виявити в аспекті футурології, що визначає процесуальну логіку елітоутворення як «дивовижний» контекст філософії історії, яка в цьому разі стає оптимальним засобом розуміння «субстанційної» (трансцендентної) глибини проникнення представників духовної еліти в сутність і структуру самого національного буття, що охоплює дух націєтворення в житті й долі видатних осіб, як ідейної глибини нашої мрії в творчості корифеїв, так і їх конкретної ролі в історичному процесі.

Т. Шевченка, М. Гоголя, Л. Українку або І. Франка як «батьків нації» турбувала насамперед сама методологія власної філософії історії, що має посилювати увагу суспільства до часу й простору, становлення цивілізованості громадян. Дискурс змагання за суверенітет держави є романтично-просвітницька хода, а також категоріальний аналіз, історичне тлумачення саморегулятивних особливостей становлення суверенної влади та політичної нації. Статуси й умови її громадсько-патріотичних аспектів за швидкістю зрушення на соціальній «горизонталі» комплексно зумовлюють захист європейських пріоритетів. Дух метаморфоз політичної надії завдяки онтологічному тлумаченню навколишнього світу української політичної нації висвітлює рівень цивілізованих умов буття, тобто багатозначно впливає на дух етнонаціональних змін із вільною відмовою від стереотипів малоросіяництва тощо.

Дослідження «малоросійської меншовартості», яке торкається також положень про трансцендентний вплив носіїв патріотичної діяльності, виявляє цілісність природи патріотичної діяльності як екоософського виміру ознак духовної повсякденної атмосфери, на що вперше вказав В. Вернадський як ініціатор опредметнення екоонтологічної значущості елітних і маргінальних груп впливу, що дає можливість певним чином розуміти сучасну стратегію як «партію влади» або подолання еволюційної інерції впливу носіїв «малоросійської меншовартості», виявляючи цілісність цивілізованого громадського суспільства та статус буття історичних етносів у контексті екоософського поля метафізичного дискурсу тощо [4, с. 90–95]. До розуміння екзистенціалів Вічносущого екоософія не випадково залучено постаті російської й української філософії (М. Бахтін «Рабле і Гоголь») з метою номінувати сучасне козацьке гетьманство за ознаками метафізичного відгалуження штучного розвитку інтелектуальної гри (за створеними постнекласичними правилами, через виявлення так званого громадського суб'єкта, що нівелює дух проімперських нормативів).

Категорія метафізики надії в трансцензусі ракурсів «націєтворення» вказує на обсяг громадських норм, що відповідають цивілізаційним ідеалам власної національної освітньої політики, яка являє нажите «річчю-в-собі» (за її соціокультурним усвідомленням), знімає в дихотомії «свій – інший» номінацію антагоністичної домінанти. Визначимо її через монадологічне поняття «інтерсуб'єктивність» (Е. Гуссерль) як найвитонченіший синтез духовних антитез, що включає

цілісну гармонію епістемології, природи, етносу та соціуму. Так, категоріальний сенс Вічносущого в індуктивній формі тоді вже конкретизує абстрактну можливість бачити сутність у «будь-якій волосинці (речі) і кровинці, щоб був «гроб» і «перст» <...> і є в тій кровинці частинка, яка до життя <...> що допомагає лікареві лікувати, це її «дух» і «життєдайність», її піднесення за метафізикою історії як «вставання» <...> що залишається в дітях» (В. Розанов). Шляхетна гідність зараз має екоософське призначення та номінує свободу й гідність людини з її трансцендентним націєгенезом властивостей «над – Я» (у вигляді спільного та відмінного).

Гідність носія цивілізованої державної ідеї навіть альтернативне суспільство зумовлює поважати українську ідею як сучасну патріотичну цінність щодо універсального осмислення націократичного міфологізму. Патріотичною елітою використовується розуміння станів буття як аксіологічного сенсу духу козакофільства з історичним виокремленням підходів М. Гоголя, Т. Шевченка та І. Франка. Що є важливою прикметою метафізичного пізнання? Головною прикметою є «надія на ненасилля», оскільки вибір шляхетної критики – висвітлення проблем імітації втілення прогнозів корифеїв, або половинчасте націєтворення й елітоутворення, оскільки козакофільство стимулює розповсюдження нормативних ознак європейських національних ідеалів усюди. Там, де є патріотична еліта, дуже раритово нібито «дивовижним» чином виявляються русійні сили національної справи або футурологічні ознаки подальшої ходи інтенсивної архетипізації духовного розвитку майбутнього у вимірі форм цивілізаційної комунікації тез лібералізації й демократизації, зокрема з виявленням особливостей ментального підґрунтя активності «середнього класу».

Виявлення феноменальності інтерпретації національної ідеї інтелекцією значно ефективніше формує дух патріотичного самовизначення захисників пам'яті про «козацьку особистість» або її толерантне ставлення до всіх учасників «громадянського руху», до носіїв правдолюбства будь-якого етнічного походження, зокрема й із-поміж носіїв свідомої поваги до цивілізованих європейських цінностей.

Суверенітет держави, наприклад, сприяє втіленню духу соціокомунікативної надії, репрезентує настрої на користь збереження соборного характеру сучасної України. Тоді хода націєтворення знімає суперечливі моменти екстремізму й сепаратизму, оскільки духовна еліта повинна еволюційно поглиблювати осмислення української ідеї, що відбувається через узагальнення ідеалів і тих спільнот, які репрезентують опозиційний громадський рух.

Сценарій актуалізації соціокомунікативної надії для реалізації футурологічно-позитивного сенсу нашої мрії полягає в тому, що духовна еліта має з'ясувати, якою мірою міфологічне знання (про козацьке минуле) несе на собі реальний відбиток сучасної метафізики національної ідеї як часу героїчної екзистенції – доби відмови від духу перманентного провокування «бунту мас» і відтворення всього того, що уособлює сукупність особових якостей того чи іншого етносу в націєгенезі. В освітній площині не «прижився» дух войовничого націоналізму, оскільки він іноді гальмує творчий початок ідеалів козакофільства. Метафізичне освоєння спадку «батьків нації» (чим будь-які радикали заважають процесу визначення європейських етносоціальних правил, виявляючи ідеальну сукупність цивілізованого рівня громадської відповідальності тих еліт, що некритично сприйняли перманентні гасла особистостей, які бунтують). Тоді філософія української ідеї є лише поверховим удосконаленням суспільної життєдіяльності «нащадків великих предків», чим мимоволі принижується ступінь етносоціального й духовного становлення суверенітету історичної нації (така модель за рівнем бездуховної реалізації інтенцій Вічносущого лише обмежує дух козакофільства як метафізики надії та заледве може бути використана для започаткування в площині історичної пам'яті подальших досліджень інших аспектів цієї важливої проблеми).

Т. Шевченко, як відомо, історичну необхідність збереження пам'яті про «дух козакофільства» пов'язував із поняттям «велика родина». Так, у «Заповіті», рефлексуючи над цим поняттям, він рішучо відкидає дух вульгарного соціологізму, що



відтворює «повзучу» деструкцію. На цьому наголошували також інші українські корифеї: потрібно перемогти деструктивні обставини напівколонізованої дійсності, що створюють на «розшматованих уламках» гетьманату хохла, або малороса; необхідно, щоб завжди патріотична людина «розміщувала» перед собою щось ідеальне для духовного тлумачення «вищих сенсів буття» (у контексті історичного Логосу). Уже в Платона, наприклад, з'являється термін «філософія», де як основна субстанційна ознака виставляється прагнення кращих носіїв людської душі до гносеологічного розуміння метафізично-самодостатньої істини, яку шляхетна людина осмислює (за допомогою розумного влаштування звичайного й надзвичайного сенсів національного буття) [7, с. 46]. О. Лосєв переконаний: «Античні мислителі завжди намагались об'єднати неперервне становлення з перервними, тобто тимчасовими, структурами буття».

Зняття тягаря історичного й політичного навантаження «напівколонізованого малоросійства» (намагаємось уникати їх з огляду на метафізичні сенси, щоб не було непорозуміння між філософським і політичним значенням суті цивілізованого державного (суверенного) становлення в процесі метафізичного осмислення деструкції, що гальмує створення комунікативного сценарію здійснення національної ідеї).

Аналізуємо «філософію деструкції» на основі твору Д. Донцова «Націоналізм» (1926 р.). Деструкція завжди викривляла дух природи, етносу, примітивізуючи як «необхідне зло» його героїчний складник, коли Вічносуще підноситься лише як черговий заклик до бунту, а не як загальна підстава пізнання субстанційних ідеалів європейського націтворення. У такий же вульгарний спосіб адепти воєвничого осмислення майбутнього тлумачать інтенції національної ідеї, у якій поняття «етнос» підноситься взагалі в бюрократичний спосіб, що не є винятковою потребою для виживання носіїв шляхетності (лише для деякого здійснення зовнішніх бажань біомаси, не гідної вищих щаблів європейського цивілізованого державотворення, проте яка поступово, «по краплі», позбавляється рабських комплексів на шляхах громадського ненасилля).

«Тут – національне буття», як свідчить хода неперервних ознак метафізики надії, виявляє футурологічну правомірність у відмові не стільки від пошуку стереотипів воєвничого націоналізму, скільки від примітивізму в політичній філософії держави, оскільки є логіка гуманістичних обривів – відмов від еклектики «націософії», адже потрібно виявити дух «нової онтології» в її вищих номінаціях сенсу буття. Відтворення підвалин «цивілізованої козацької нації» за своєю футурологічною спрямованістю вдало протистоїть етнічно-варварському націоналізму (цинізму чи нігілізму), носіями якого в нашому дослідженні виступає «малоросійська еліта», яка захищає свої амбітні плани «перелицьовування минулого досвіду» завдяки націонал-еготизму або регіональному відчуженню, не розуміючи, що жодні шляхетні наміри не зможуть за адміністративними «вказівками» чи хвилю «бунту мас» негайно подолати інерцію традиції, яка тривалий час відтворювалася також за пролетарським чи національним фанатизмом, духом «малоросійсько-меншвартистського» існування тощо.

Становлення європейської політичної нації, що має надію мирно зберегти соборний характер своєї етносоціальної сутності (полемічної спільноти), поступово стає властивою цивілізованого патріотизму, тобто еволюційного подолання гріховного типу української єдності. Саме за допомогою цього освітній простір оновлюється на європейських чеснотах, також перевіряє дух національного буття серед пасіонарних аспектів козацької гідності, що має стати постійно діючим поштовхом до громадського аналізу етносоціальної реальності, на яку спрямовується пізнавальна активність громадянських носіїв патріотичного духу істини.

### Література

1. Андрущенко В. Організоване суспільство. Проблема організації суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: досвід соціально-філософського аналізу / В. Андрущенко. – К. : Атлант ЮемСІ, 2006. – 498 с.

2. Антоненко-Давидович Б. Там, де тіні забутих предків / Б. Антоненко-Давидович // Запорожці. До історії козацької культури / упор. І. Кравченко. – К. : Мистецтво, 1993. – С. 140–154.

3. Боринштейн Е. Самореалізація людини в трансформуючому українському обществі / Е. Боринштейн // Перспективи. – 2005. – № 3. – С. 102–107.

4. Вернадський В. Украинский вопрос и русское общество / В. Вернадский // Родина. – 1990. – № 4. – С. 90–95.

5. Кантор В. Западничество как проблема «русского пути» / В. Кантор // Вопросы философии. – 1993. – № 4. – С. 24–34.

6. Кізіма В. Ідея та принципи постнекласичної освіти / В. Кізіма // Вища освіта України. – 2003. – № 2. – С. 20–30.

7. Платон. Диалоги / Платон; сост. А.Ф. Лосєв. – пер. с. древнегреч. – М. : Мысль, 1986. – 607 с.

8. Розанов В. От чего не удался памятник Гоголю? / В. Розанов // Розанов В. Сочинения / В. Розанов. – М. : Советская Россия, 1990. – С. 345–351.

9. Шморгун О. Етнонаціональний вимір антикризової моделі розвитку та Україна. Ліберальна версія європейського державотворення. Європейський Захід проти Сходу / О. Шморгун // Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей : зб. наук. праць / відп. секретар З.С. Скринник. – Львів : Ун-т банківської справи НБУ, 2014. – С. 262–279.

### Анотація

**Аксєнова В. І. Патріотизм – феномен парадигми комунікативного суспільства.** – Стаття.

Глобалізація комунікативного суспільства обумовлює дух патріотизму як складного соціокультурного контексту, що відображає цілісні характеристики освіти інформаційного суспільства, яка перетворює парадигму філософії на засадах тісної взаємодії зв'язків між суспільствами – різновиду етносоціального й планетарного соціуму. Постнеокласичний аналіз викликає необхідність систематизації методологічних основ, принципів, критеріїв, підходів і дискурсів міжкультурної комунікації, розроблених вітчизняними й зарубіжними дослідниками.

*Ключові слова:* парадигми філософії освіти, козакофілство, символ і значення, футурологічні обрії дійсності, цінність інформаційних відносин, природа патріотичної комунікації, радикальні етносоціальні зміни.

### Аннотация

**Аксєнова В. И. Патриотизм – феномен парадигмы коммуникативного общества.** – Статья.

Глобализация коммуникативного общества обуславливает дух патриотизма как сложного социокультурного контекста, что отражает целостные характеристики образования информационного общества, которое превращает парадигму философии на основе тесного взаимодействия связей между обществами – разновидностями этносоциального и планетарного социума. Постнеоклассический анализ вызывает необходимость систематизации методологических основ, принципов, критериев, подходов и дискурсов межкультурной коммуникации, разработанных отечественными и зарубежными исследователями.

*Ключевые слова:* парадигмы философии образования, казакофильство, символ и значение, футурологические горизонты действительности, ценность информационных отношений, природа патриотической коммуникации, радикальные этносоциальные изменения.

### Summary

**Aksonova V. I. Patriotism is a phenomenon of the communicative paradigm of society.** – Article.

The phenomenon of global communication society makes an analysis of the spirit of patriotism as a complex social and cultural context that reflects a coherent set of relations: education characterize the Information Society, which transforms the paradigm of philosophy on the basis of communication because of the close interaction and binding ties between societies – Ethno-Social and the kind of global society. Presented postneoclassical analysis, due to the need to systematize theoretical and methodological foundations, principles, criteria, approaches and intercultural communication discourse developed by domestic and foreign researchers.

*Key words:* paradigm of philosophy of education, cossacophilism, symbol and meaning, futurological horizon reality, value of information relations, communications patriotic nature, radical ethno-social changes.

УДК 101.1

**Р. Д. Алікберов**  
аспірант кафедри філософії

Національного університету «Одеська юридична академія»

## ДО ПРОБЛЕМИ РОЗУМІННЯ ЗАХІДНОЇ ТА СХІДНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ АКТОРІВ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

**Постановка проблеми.** Висхідним інтегративним чинником інтерпретації цілісності людини, культури та культурних практик є категорія «акт», що дає змогу визначити темпоральність процесів глобалізації як певну систему культуротворчості. Суб'єкт культури як межова абстракція презентується як «актант», «актор», що дає змогу уникнути його натуралізації й надмірної специфікації, характерної для соціологічних, політичних, культурологічних досліджень. Актуальною є проблема визначення принципу, що постулює ідентичність не лише в межах тих чи інших детермінант, тих чи інших сфер, а й як акт культурних відносин, акт соціокультурної творчості.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблема соціокультурної ідентичності вивчалась З. Бауманом, М. Вебером, Дж. Тойнбі, П. Паві, С. Хатінгтоном та іншими вченими [1; 2; 3; 5; 6; 7; 8]. Однак недостатньо розкрито соціокультурні аспекти формування систем ідентифікації в культурі.

**Мета статті** – визначити соціокультурний контекст формування ідентичності в процесі глобалізації.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Актор діє в системі ідентифікації соціокультурних відносин має передумову існування найбільш абстрактного, логічно визначеного продуцента цінностей, що визначається комунікативною моделлю Г. Греймаса, яка презентує ланцюг відносин: адресант – об'єкт – адресат та помічник – суб'єкт – супротивник [6, с. 7]. Це найбільш абстрактний, найбільш загальний підхід, за якого логіка стає підґрунтям для презентації взаємодії суб'єктів дискурсу.

Після того, як актор визначений як певна сукупність усіх сприятливих чи несприятливих факторів ідентифікації цінностей культури, природи, соціуму, актантна модель постулюється як певна соціокультурна ситуація – ситуація планетарна й регіональна. Усе це свідчить про те, що контекстний аналіз дає можливість визначити поле актантів як модельних конструкцій потенційних акторів культурних ініціатив. Це у свою чергу дає можливість презентувати потенціал актора глобалізаційних процесів. Актор – це не суб'єкт праці, не продуцент, а найбільш абстрактна постать, яка визначає дію в плані всіх можливих суб'єкт-об'єктних і суб'єкт-суб'єктних відносин. Актор, походючи від визначення актанта, бере на себе ту частку соціокультурної конкретизації, яка дає можливість визначити той чи інший акт у тому чи іншому соціальному часі й просторі. Актор – це вже образ певної топології культури, визначений персонально та імперсонально. Такий підхід презентує мета-антропологічну проблематику ідентифікації суб'єкта дії чи події. Якщо ми переходимо до конкретних культурних адекватій, то варто змоделювати суб'єкта культури як діючого конкретного продуцента, що несе в собі весь потенціал зовнішніх і внутрішніх впливів. Зрештою, суб'єкт культури розподіляється на суб'єкта дискурсу, який вмонтовується в той чи інший текст, промову, контекст соціальних відносин і загалом умови продукування реальності, та суб'єкта натуралізованого, який може виглядати як система носіїв влади, праці, соціальних відносин і їх інституцій – транснаціональних компаній, кластерів, у яких поєднуються багато суб'єктів. Однак полісуб'єктне поле взаємодії завжди уособлюється одним актором – генералізованим продуцентом тієї чи іншої дії, орієнтованою на ту або іншу взаємодію, той чи інший результат.

Отже, реальність глобалізаційних процесів культури в просторі визначення ідентичності акторів глобалізації й тотальності акту взаємодії розгортається як реальність, що

продукує можливість існування глобалізаційних проблем культури в контексті набагато ширшому, ніж емпіричне поле здійснення цієї взаємодії. Так, філософська модель актантного часопростору дає змогу експлікувати антропологічні, соціокультурні детермінанти логіки як певної семіологічної конструкції, що несе в собі модель усіх можливих і неможливих актантів та водночас є запорукою самоздійснення суб'єктів акту.

Акт – це простір і час (хронотоп) зустрічі різних культур, цивілізацій, продуцентів тих або інших цінностей, які досягають чи не досягають консенсусу. Вони впливають один на одного, створюють певні спільноти: віртуальні, економічні, культурні тощо. Усі вони опредмечуються в одному й тому ж дискурсі промови, визначаються в тій чи іншій темпоральності та приводять до наслідків, які мають економічні, політичні, релігійні, ідеологічні результати. Так, «акт», «актор» і «актант» – це висхідні логічні конструкції, що потребують подальшого уточнення. Їх культурно-історична експлікація в плані сучасної (чи постсучасної, якщо говорити про постмодерн) реальності взаємодії висуває надзвичайно багато проблем щодо ідентичності: як ідентичності акторів, так і ідентичності подій, що потрапляють у поле конкурентних інтерпретацій, підмінюються вже готовим результатом. Отже, соціологічна або психологічна тканина події не створює картину дії, процесу глобалізації, за якої процесуальність розбивається на певні акти, підакти, а останні характеризують велику систему планетарного людства, що намагається здійснити ті чи інші реалії спільної соціокультурної творчості, спільної праці.

Експлікуємо висхідну категоріальну матрицю інтерпретації культуротворчості, що дасть можливість вийти на проблему визначення особливостей східної та західної систем ідентичності як певних типів визначення акторів глобалізації. Схід і Захід – це універсалізовані моделі культури цивілізації, які ще не мають достатньо визначеного типу ідентифікації. Так, наприклад, Японія за своєю ментальністю належить до східної реальності ідентичності культури, а за своєю економікою та за типом модернізації вже вважається західною. Проте Японія в 1990-х рр. зупинила темп модернізації, щоб не змінити традиційний для неї тип ідентичності. Розбіжності в оцінках ззовні і зсередини акту зумовлюють проблему щодо з'ясування, у чому полягає сутність західної та східної моделей культуротворчості як універсальї, точніше – трансцендентальї. Чим визначаються актанти діалогу культур, діалогу цивілізацій? Отже, важливо вийти на певну реальність інтерпретації, яка виводить нас за межі економічних, політичних та інших соціальних процесів.

Сам факт ідентичності культури свідчить про те, що людина, перебуваючи в культурі, є тотожною культурному полю, культурному цілому, у якому вона, власне, стає людиною, у якому їй дається світ. Здається, що така конфігурація інтерпретації культур є найбільш сприятливою для опису глобалізаційних процесів, оскільки вона не зводить культуру до додатку економіки, ідеології. Цей підхід пов'язується з об'єктивацією культурних цінностей, адже він не свідчить про сутність і значення культури. Тому можна говорити, що культура є одним із важливих актантів та акторів глобалізаційних процесів. Тобто актант – це найбільш абстрактна характеристика спонуки та носія продукування, що має почуття, стан (до цього включається естетична сфера), певну сферу поведінки (до цього включається етична сфера). Так чи інакше, актант має ознаки своєї пове-

дінки, діяльності, стану, що фактично є суб'єктивними предикатами соціокультурної творчості.

Актор – це вже продуцент, це суб'єкт дії. Він не лише впливає, не лише є детермінантою, а й проводить дію, стає актором, якщо це театр. Він стає політиком, носієм соціальної дії, впливає на іншу людину, на інших акторів. Так чи інакше, актор вже є тим конфігурантом, який несе відповідальність за події. Актант не має відповідальності, він є лише абстракцією, що характеризує акт. Акт у будь-якому своєму визначенні несе темпоральності, які визначаються досить складно.

О. Лосев визначає такі пункти творчого акту:

1) творчість і становлення. При цьому вчений говорить про те, що кожний момент становлення існує як співтворчість. З іншого боку, він швидко зникає. Це найбільш абстрактний і найбільш органічний момент, який характеризує саме циклічність, мінливість і континуальність протікання акту;

2) творчість і рух. Становлення перетворюється на організоване становлення. Це вже рух, який визначається в певній сфері діяльності, а також має свою темпоральність і реалію здійснення;

3) творчість і зміни. Науковець пише: «Становлення й рух є достатньо загальними категоріями, проте вони конкретизуються тоді, коли річ перебуває в стадії становлення, а не руху. Однак змінює свою кількість і свою якість. Якісне становлення руху є змінами. І саме із цього зрозуміло, що будь-яка творчість є тим, що змінюється в тому, що створює, і в тому, що утворюється» [5, с. 50];

4) самовизначення логіки акту, що визначається як творчість і розвиток. Розвиток – це вже більш конкретна характеристика, що трансформує зміни в становленні та характеризується в руху в категоріях «генеза», «системогенез» та інших реаліях. О. Лосев завершує характеристику творчого акту категорією «самодостатності» [5, с. 50].

Цього вже досить, щоб зрозуміти, що глобалізація лише тоді буде визначатись як факт соціокультурної творчості, якщо нестиме в собі модус самодостатності. Однак ця самодостатність не обов'язково фіксується в змінах продукту діяльності акторів глобалізації. Вона фіксується в самому акті, у культурній детермінації, презентує себе в усіх темпоральностях здійснення взаємодії того діалогу культур, обміну цінностей, що характеризують соціальну дієвість і подієвість, яка визначає акт соціокультурної творчості.

Далі варто здійснити аналіз таких актантів, як Схід і Захід, що конструюють сучасних акторів цих процесів.

М. Вебер у роботі «Протестантська етика і дух капіталізму» будує типи раціональності, або ідеал-типізуючий об'єкт, який визначається як своєрідний теоретичний конструкт, у якому виявляються типові риси реальності. Учений визначає певні роди ідеальних типів, що характеризують ідеальні, історичні утворення, які повторюються та змінюються. Предметом його аналізу є капіталізм як ідеальний тип культури, що конструюється суто ідеально й визначається у взаємодії з протестантською етикою. Варто зазначити, що капіталізм як актант детермінації всіх акторів глобалізаційних процесів стає в контексті глобалізації моноцентричним простором модерної та постмодерної культури. Дуалізм капіталістичної й соціалістичної систем уже знищено. Цей моноцентризм є надзвичайно важливим у контексті визначення західної моделі ідентичності. Моноцентризм Заходу структурується досить ретельно та презентує європоцентризм. Однак європоцентризм є одним із важливих актантів глобалізаційних процесів. Спробуємо осягнути це в реаліях досліджень філософів, соціологів, культурологів, екологів, зокрема М. Вебера, В. Зомбарта та інших видатних авторів.

М. Вебер стверджує, що сучасна людина, дитя європейської культури, розглядає універсально-історичні проблеми з певної позиції. Її цікавить більше таке питання: як зчленення обставин привело до того, що саме на заході, і лише там, виникли такі явища культури, які розвивались (як ми схильні думати) саме в напрямі, що отримав універсальне значення [3].

Цей панегірик західній культурі, сама обраність західної культури як генеративного алгоритму, що генерує в собі всі здобутки незахідного типу культуротворчості, повертається нині в особі гегемонії Північної Америки. Так, глобалізація проявляється як дії одного актора, одного актанта, а всі інші актанти залишаються лише «хором», що допомагає його самовизначенню, його унікальному суперего. Протестантизм, за М. Вебером, стає запорукою революційних перевтілень частини західного суспільства шляхом висунення культурних зразків, трудового ескапізму, а також протестантської моралі як найденного новітнього шляху спасіння. Так, протестантизм перетворюється на світську релігію, що фактично стає ідеологією з визначенням інтересів тих прошарків суспільства, які намагаються впорядкувати й планувати своє життя як своєрідну цілісність обміну соціальної дії. Однак уже В. Зомбарт, один із найближчих колег М. Вебера, моделює актанта глобалізації й модернізації капіталізму інакше. Цей актант (соціальна дія) у В. Зомбарта має абсолютно інші чинники [4]. Учений визначає насамперед підприємницький, міщанський дух, що спонукає до утворення великої кількості розбійників: регіональних керівників, державних чиновників, спекулянтів, торговельників, ремісників тощо. Цим соціологом капіталізму описується більш широкий феноменологічний простір. В. Зомбарт також говорить про дух капіталізму. Для нього він є не універсальним, а національно специфікованим.

Отже, герой і патріот – це той ідеальний тип, за визначенням М. Вебера, який раптом перетворюється на свого «супротивника» за актантною моделлю, яку В. Зомбарт та інші знаходять в англійському торговці, що протистоїть ідеальному духу капіталізму. Ми маємо перед собою той контекст Першої світової війни, який так чи інакше впливає на ідеальні конструктиви. В. Зомбарт бачив межі капіталізму в руйнуванні органічних стилів життя, у ліквідуванні селянства, подрібненні професії та виникненні особистісної вузькоспеціалізованої праці. У В. Зомбарта з'являється несподіваний герой, торговельник, міщанин та авантюрист. Мислитель не лише описував капіталізм як актанта, а й мав своєрідні цікаві соціологічні нариси. Цей актант, що несе в собі мудрість традиційної культури та авантюризм новітнього, всепоглинаючого суб'єкта здобичі, суб'єкта-ринку, обміну, продажу, поєднується в осмисленні ситуації, яка трансформує традиційне суспільство.

Саме цей контекст, на наше переконання, висвітлює специфіку діалогу Схід – Захід, Південь – Північ як презентації системи ідентичностей у контексті глобалізаційних соціокультурних процесів. Схід і Південь орієнтовані на екстенсивну метрику «духу капіталізму», що тяжіє до традиціоналізму, ментальності етики дезурбанізму, натомість Захід і Північ орієнтовані на інтенсивну метрику, яка презентує дух винахідництва за будь-яку ціну та авантюризм як гру із соціальними, планетарними й антропологічними ризиками.

Сучасний дослідник світ-системних глобалізаційних процесів І. Валлерстайн констатує, що світ як система, по-перше, засновується на світовій економіці, яка є капіталістичною та включає в себе всі інші країни; по-друге, існує багато держав, які розповсюджують свій вплив; по-третє, товарний взаємообмін, внутрішні й міждержавні відносини формуються як взаємовідносини капіталів і трудових ресурсів [2].

Такий підхід фіксує зміну пріоритетів від ідеального об'єкта інтерпретації актантів та акторів глобалізації (дух капіталізму, за М. Вебером, і дух міщанського винахідництва, за В. Зомбартом) до метасистемного, що визначає саму модернізацію в контексті світових пріоритетів (світ-системний підхід), що є однією з головних тенденцій розвитку суспільства, цивілізації, а також головним актантом усіх модернізаційних і глобалізаційних процесів. Капіталізм залишається тим підґрунтям, саме на підставі якого утворюються всі глобалізаційні процеси.

Модернізація як головний чинник трансформації капіталістичних, а згодом і пострадянських систем сучасного суспільства також є складною реальністю, що потребує ви-



значення всіх актів, актантів, акторів, суб'єктів та об'єктів процесів, які презентують соціокультурну реальність як тотальність. Саме соціокультурна реальність глобалізації свідчить насамперед про ідентичність актантів, акторів як продуцентів і реципієнтів акту глобалізації. І. Валлерстайн наводить цікаве поняття, що підводить нас до сучасного виміру ідентифікації й ідентичності всіх акторів глобалізаційних процесів, – так звану геокультуру.

**Висновки.** Отже, у системі геополітики виникає не просто культура, а геокультура, пов'язана з ландшафтом, що її годує, несе в собі ядро та периферію соціокультурних взаємодій. Ядро може бути економічним, ідеологічним, політичним. Якщо ядро, пов'язане з етнокультурою, національною культурою, мімікрує, то сукупність усіх моделей, що поєднують ядро й периферію, висуває на перший план геокультуру, яка формується мовою геополітики.

#### Література

1. Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире / З. Бауман [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.lovievich.ru>.
2. Валлерстайн И. Мир-системный анализ / И. Валлерстайн // Время мира: альманах современных исследований по теоретической истории, макросоциологии, геополитике, анализу мировых систем и цивилизаций / под ред. Н. Розова. – Новосибирск, 1998. – Вып. 1. – С. 105–123.
3. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М. : Прогресс, 1990. – 804 с.
4. Зомбарт В. Собрание сочинений : в 3 т. / В. Зомбарт. – СПб. : Владимир Даль, 2005. – Т. 2 : Торгаши и герои. Раздумья патриота. – 2005. – 654 с.
5. Лосев А. Диалектика творческого акта (краткий очерк) / А. Лосев // Контекст: литературоведческие исследования. 1981. – М. : Наука, 1982. – С. 48–78.
6. Пави П. Словарь театра / П. Пави. – М. : Прогресс, 1991. – 504 с.
7. Тойнби А. Постыжение истории / А. Тойнби. – М. : Прогресс, 1991. – 731 с.
8. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.

#### Анотація

**Аликберов Р. Д.** До проблеми розуміння західної та східної ідентичності акторів глобалізаційних процесів. – Стаття. Соціокультурна ідентичність є фундаментальним принципом здійснення всіх актів соціокультурної творчості: соціальних дій, економічних, політичних, ідеологічних та ін-

ших реалій, що здійснюються в просторі взаємодії культур, цивілізацій. Підхід до оцінки глобалізаційних процесів є досить поліваріантним. Так, існує соціологічна, політологічна, культурологічна, антропологічна моделі ідентичності. Проте сама структура взаємодії продуцентів цих моделей залишається дифузною. У статті надається модель інтегрального соціокультурного підходу.

**Ключові слова:** актантна модель, актор, ідентичність, культура, цивілізація.

#### Аннотация

**Аликберов Р. Д.** К проблеме понимания западной и восточной идентичности акторов глобализационных процессов. – Статья.

Социокультурная идентичность является фундаментальным принципом осуществления всех актов социокультурного творчества: социальных действий, экономических, политических, идеологических и других реалити, которые осуществляются в пространстве взаимодействия культур, цивилизаций. Подход к оценке глобализационных процессов является достаточно поливариантным. Так, существует социологическая, политологическая, культурологическая, антропологическая модели идентичности. Однако сама структура взаимодействия продуцентов этих моделей остается диффузной. В статье рассматривается модель интегрального социокультурного подхода.

**Ключевые слова:** актантная модель, актор, идентичность, культура, цивилизация.

#### Summary

**Alikberov R. D.** On the problem of understanding the identity of the western and eastern actors of globalization processes. – Article.

The socio-cultural identity is a fundamental principle for implementation of all the cultural creativity acts: social actions, economic, political, ideological, and others realities that are carried out in the space of cultures and civilizations interaction. The approach to the appraisal of globalization or modernization processes is quite multivariate. Thus there are sociological, political, cultural, and even anthropological models of identity. However, the structure of the interaction between the producers of these models is diffuse. The article reveals a model of integral cultural approach.

**Key words:** actantial model, actor, identity, civilization, culture.



УДК 008 312.421

А. Ю. Ареф'єва  
асистент-стажист

Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського

## КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНІ ТЕМПОРАЛЬНОСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ КУЛЬТУРИ

Поняття «глобалізація» ввів у науковий обіг Е. Робертсон, саме в його транскрипції це слово виглядає досить міфогенним і неоднозначним. Тобто, домінанта інформаційних технологій, а також комунікативного пресингу спонукала до новітньої термінації й новітньої рефлексії, саме вона характеризує всю складність тих процесів, які виникають у кінці ХХ ст. Ми зараз маємо розмаїття різних тлумачень глобалізації – це економічні, політичні, геополітичні, соціологічні, а вже згодом і філософські, культурологічні моделі.

Увесь цей контекст знаходиться поки що в стадії перманентного переосмислення інтегративних чинників, але вже в 1990-х рр. у доповідях Римського клубу йдеться про глобалізацію й ті глобальні реалії, які призводять до гомогенності суспільства, на відміну від гетерогенного простору, що визначається націями-державами. Проте вже перші десятиліття ХХІ ст. свідчать про те, що такі угруповання, як Європейський Союз, у культурному плані виглядають досить проблематично. Так, якщо приріст із погляду економічних та інших реалій відзначають лише тридцять сім відсотків респондентів, то культурний приріст майже не фіксується.

Проблема глобалізації культури вивчалася в роботах М. Бахтіна, Х. Ортега-і-Гассет, О. Шпенглера, Д. Гелда, Е. МакГрю, Д. Голблатта, Д. Пerratона та ін. [2; 9; 13; 6], але залишаються мало визначеними філософські аспекти формування культурних цінностей.

**Мета статті** – визначити соціокультурні детермінанти формування культурних цінностей у глобалізаційних процесах культури сучасності.

Універсальність як гомогенізація суспільства свідчить про те, що відбуваються певна локалізація, зосередження в національному соціумі, більше того, визначення національних пріоритетів. Тобто, у більшості всі ці процеси фіксуються на рівні засобів, особливо комунікативних, інформаційних, економічних тощо. Але на рівні цілепокладання, мотивації, визначення суб'єктів або акторів процесів культурних інтеракцій, руху суспільства до єдиного планетарного соціуму, який визначається як надмета процесу глобалізації, глобалізація поки що не має адекватного тлумачення. Так, глобалізація в певний час стає своєрідною метафорою, яка свідчить про ту універсальність у культурі суспільства, яка завжди існувала. Існувала на рівні домодерного, модерного, якщо під добою модерну розуміти Новий час, і постмодерному.

Феномен глобальності або тотальності намагань презентації художньої культури існує в імпліцитній формі, якщо він відбувається у вигляді симбіозу мистецьких технологій, ескалації засобів презентації образності, де на сценічному помості поєднується мульти-, відео та будь-які інші сценографічні ефекти. Провідну роль тут відіграє масова культура. Починаючи від критики масової культури теоретиків франкфуртської школи Т. Адорно й М. Горкхаймера та до апологетів масової культури, таких як М. Маклюен, А. Тоффлер, масова культура презентована в сучасних теоріях як певна індустрія образних артефактів. У дослідженні Д. Белла, Й. Масуда, Г. Клягеса визначаються комунікативні технології та інформаційні виміри комунікації, які стають важливими в 1960–1970 рр. і збігаються з першим поштовхом глобалізації. А. Тоффлер структурує розвиток цивілізації як певну зміну «хвиль». Якщо перша хвиля була орієнтована на сировину, друга – на заперечення цієї сировини й утворення своєрідного простору самодостатніх технологій, то третя хвиля свідчить про генерацію всіх можливостей технологічного універсуму [11].

Наскільки б схематично не виглядала ця схематизація, вона свідчить про те, що сьогодні ми знаходимося саме в

третьої хвилі, яка виносить на поверхню бум синтетичних складових, що пов'язується із синтезом мистецтв, ескалацією видовищності, полісенізмом, мультикультуралізмом тощо, а також позначається як певна стадія глобалізація культури. Отже, інформаційне суспільство – це один із тих модельних принципів, який допомагає прослідкувати саме детермінацію глобалізаційних інтенцій у контексті інтерпретації культури як такої. Ф. Уебстер заперечує теорію постіндустріалізму Д. Белла, а також теорію інформаційного капіталізму М. Кастельса, Г. Шиллера й певною мірою звинувачує їх у технологічних спекуляціях щодо інтерпретації інформаційного суспільства [12].

Ми підходимо до рубікону постмодерних інтерпретацій, які стали широко визнаними в культурології в контексті пострадянського простору, але згодом втратили актуальність. Так, легко всі трансформації в пострадянському просторі культури визначалися як еквівалентні постмодерним. До цього схильні були Е. Бистрицький, О. Білій та ін. [4; 5]. Але вже В. Полохало піддає критиці саме таку систему маскування реалій національних культур у межах постмодерних інтенцій. Ці культури є різними за суб'єктом культуротворення. Суб'єкт культуротворення залишається в пострадянських культурах тотальним, більше того, патернаціоналістськи визначеним і не має нічого спільного з плюральним суб'єктом постмодернізму.

Якщо говорити про конкретні практики культури, то тут є багато досліджень із проблем візуальності, видовищності, зокрема цікавим є дослідження Р. Барта „Camera lucida”, де він характеризує фото як своєрідний епіцентр візуальної культури. Фото дає глибинні інтуїції щодо осмислення візуальної культури й візуального повороту загалом як інтерпретативного виміру культуротворення [1].

Тобто, комунікативні спільноти швидко перетворюються у віртуальні спільноти, де єдність людини звичайної та кіборга – істоти, яка не має смертної форми, утворює один симбіотичний простір, що можна назвати певною віртуальною спільнотою, а також спільнотою. Цей феномен ще не достатньо досліджений, але важливий для осмислення сучасних комунікативних технологій.

С. Неретіна надає модель культури, у якій можна побачити намагання осмислити її глобалізаційні інтенції. «По-перше, широко використовуються методи структурної лінгвістики й підходи до природних мов як до знакової системи. По-друге, розбудовується семіотика інших знакових систем, у тому числі й феноменів культури як знакових систем. По-третє, культура інтерпретується як складна система семіотичних кодів різних видів, починаючи з мови жестів і закінчуючи такими об'єктами, як одяг, ритуал, міф тощо. По-четверте, культура розуміється як текст, а сам текст – як сигнал або повідомлення, що просторово зафіксоване та закодоване, слугує засобом передавання цього повідомлення. По-п'яте, фіксується складна взаємодія між різними кодами та знаковими системами. По-шосте, ця взаємодія характеризує поліфункціональну природу людської активності» [8, с. 268].

Утім така система розриває комунікативний дискурс на певні культурні реалії, свідчить не лише про семіотичну реальність, а й про культурну реальність як техногенно задіяну й визначену саме в контексті нормативних, клішованих актів (у цьому випадку таким нормативом стає знак, що допомагає визначити культуру саме в контексті глобалізаційних проблем).

Коротко визначимо висхідні концепти інтерпретативного поля дослідження. Глобалізація не є універсальним маркером культуротворення в кінці ХХ – на початку ХХІ ст. Це певною мірою є проєкція політичних, геополітичних

і економічних трансформацій, які відбуваються в мультикультурному просторі, на культуру як таку. Проблема глобалізації в культурі визначається в межах екстенсивної та інтенсивної парадигм культуротворчості. Якщо екстенсивна парадигма характеризує виходи мистецтва в різні контексти, зокрема контексти культури повсякдення, то інтенсивна – іманентні процеси, які відбуваються як концентрація інформації, концентрація образності, універсалізація й водночас локалізація культурно-історичного потенціалу в тому чи іншому окремому мистецтві або в синтетичному формотворчому комплексі культуротворення.

Можна стверджувати, що імпліцитний та експліцитний виміри глобалізації культури знаходять свою проміжну зону, якою є масова культура. Утім і досі масова культура в пострадянському просторі інтерпретується саме в межах негативного, зниженого розуміння. Сам по собі підхід, який започаткував М. Маклюєн, поки ще не став достатньо розгорнутою системою інтерпретації масовості в культурі пострадянського суспільства.

Адже масова культура в пострадянському суспільстві не є настільки поляризованою та диференційованою, як вона визначається на Заході. Тому феномен масовості тут ще наслідує феномен тотальності видовищності й репрезентативності, яке належало тоталітарному суспільству. Адже логіка тотальності вже втрачена. Між прірвою тотальності, яка пов'язувалася з тоталітарним соціумом і тотальністю новітнього зразка, ще не має визначеного модусу та локусу свого формотворення, починають діяти ті механізми, що визначають як глобалізаційні. Але вони певною мірою позначаються на інтенсифікації художніх пошуків і формуванні глобалістичної культури повсякдення, яка нівелює національну культуру й тому сприймається негативно.

Мова йде про універсальну мультикультурну реальність, яка має свою комунікативну ємкість, а ця ємкість визначається на рівні культурних і театральних адекватцій як тотальна сцена, тобто мультисценізм. Поміст комунікації визначається як інтерактивна подія, де всі дії, економічні тощо стосунки перетворюються в події. Саме цей процес переведення в образний ряд, знаходження тотальної поетики міжкультурних взаємодій цікавить усіх, бо він стає іманентним процесу відображення мультикультурних впливів у поезиці кожного виду мистецтв, новітніх «просунутих» арт-практик, що й надає можливість того приросту образності або виникнення новітньої глобальної поетичної функції, яка поки що зазначається на рівні маскульту.

Масова культура – це найбільш жвавий, енергійний трансформативний продукт, у якому відбувається широка ескалація екстенсивного руху образних трансформацій, але на рівні більш інтелектуально позначених конструкцій цей рух визначити набагато складніше. А. Толстоухов пише: «Інтелектуальним інтер'єром дескурсивної практики співтовариства соціальних аналітиків глобалізму слугує лінгвістичний простір, у якому розростається тканина неосяжного сімейства дескурсивних практик цього співтовариства».

Виникнення цього сімейства дескурсивних практик, поступальне розширення його обріїв зумовлене гострою проблемою в такому відновленні сфери соціального знання й культури, соціально культурної думки, яке надало б можливість, по-перше, адекватно осмислити нинішню кризову ситуацію, по-друге, в ідеалі прийняти адекватне рішення. Важливу роль у такому відновленні відіграє соціально-філософський дискурс, в епіцентрі якого розташовується проблематика, що стосується взаємодій глобального контексту й національних держав, відновлення мегакультури та формування екомайбутнього світового соціуму» [10, с. 10].

Автор визначає глобалістський контекст як екологічний. Екологія в широкому сенсі (екологія культури в контексті наших міркувань) – це визначення ойкумени людства як самодостатнього антропогенного універсуму, який не може бути гомогенним, утворюється як гетерогенна ці-

лісність надсистемного порядку. Тут є багато епіцентрів, зон тяжіння, де традиційно визначають політично-релігійні й культурні детермінанти, якщо виносити культуру за межі політики та релігії. Культурно-антропогенний інверсум є синтетичним і потребує адекватного визначення всіх компонентів на правах не системної цілісності, тотального холізму, де цілісність домінує і призводить до своєрідної гомогенізації, а антихолізму, де домінує особливе, а система є лише формою узагальнення домінуючих інтенцій.

Ми будемо опиратися на дослідження англійських, французьких та інших теоретиків глобалізації, які дають у тому числі й культурно визначене глобалізаційне глумачення сьогоденних процесів. Так, Д. Гелд, Е. МакГрю, Д. Голдблатт, Д. Перратон визначають інноваційні процеси в культурі як своєрідний метадискурс, тобто той процес інтеграції, який існує не лише в ХХ–ХХІ ст., а охоплює весь інтелектуальний простір культурно-історичних взаємодій [6]. Вони пишуть, що сам по собі процес і антитетика сприйняття глобалізаційних питань свідчить про багатовимірні процеси, які існують одвіку.

Визначаючи стадії глобалізаційної інтеграції, вони презентують такі головні чинники культурної глобалізації в передмодерний період, тобто до 1500 р., а саме: це доміюча культурних поширень і змагальність економік, яка відбувається шляхом міграції й торгівлі. Тут домінують світові релігії, мультикультурні імперії, прагнення до спасіння та політична влада як ключові мотивації. Ранній модерн, який охоплює період приблизно з 1500 р. до 1850 р., визначає культурну поширеність і змагальність, що також відбувається шляхом міграції вільної торгівлі, світових релігій, адже більш активно розповсюджуються мультикультурні імперії спасіння. Виникає низка культурних мереж, але потоки їх поки що дуже обмежені.

Стадію модерну, це приблизно з 1850 р. до 1945 р., характеризує виникнення європейських глобальних імперій, транснаціональних секулярних ідеологій, таких як соціалізм, націоналізм, лібералізм, і транснаціональних секулярних дискурсів, тобто наук, що пов'язані з гуманітарною та іншими сферами. Інші моменти, які підживлюють процеси глобалізації, пов'язуються з формуванням і подальшим зміцненням європейських, латино-північноамериканських націй і держав та націоналізму. У сучасний період, що починається з 1945 р., виникає формування великих державних і приватних корпорацій – медіа, туристичних, транспортних і комунікаційних. Транснаціональні секулярні ідеології й дискурси, глобальна експортна мережа, а також прагнення прибутків і бізнес як ключові мотивації стають важливішими для здійснення все більшої гомогенізації суспільства. Важливо що нація та держава досягають майже глобальних масштабів як системотворчі інтенції культуротворчості [6, с. 424].

Ранній модерн і пізній модерн – це ті демаркації, що характеризують поширення християнства в обох Америках, яке відбулося шляхом демографічних втручань і військових завоювань. Спроможність західної культури проникати та впливати за межами світу в пізньому модерні зміцнюється. Західні глобальні імперії, які встановлюють певні міжетнічні культурні зв'язки, становлять частину інфраструктури для поширення транснаціональних секулярних діалогів і дискурсів Азії, Африки латинської Америки. Виявляється, що поява медіакорпорацій сучасності дає змогу надзвичайно гострої інтенсифікації корпоративної мотивації власності й операцій щодо поширення глобальних ринків, культури й екстенсивного руху гомогенізації [6, с. 425].

Рух масових культурних артефактів у країні Заходу, а також Півдня та Півночі дає змогу свідчити про зростання масової культури, можливість миттєвого зв'язку, інтенсифікацію розвитку транспорту, а також широку експансію комунікацій кабельного, супутникового, комп'ютерного тощо засобів передавання інформації.

Інтернет, радіо, телебачення – усе надає можливість створення нових політичних, надполітичних, геополітич-

них мегаструктур, але на рівні культури це пов'язано з поширенням поп-культури, різноманітними угруповуваннями, появою елітарних мереж інтелектуального культурного впливу, а також утворенням своєрідних егалітарних проектів, які поєднують масову культуру й культуру інтелектуальну. Ми умовно розводимо масову культуру й культуру інтелектуальну, хоча ця демаркація не завжди є виправданою. Проте важливо зазначити, що інтелектуальна культура зберігає потенціал духовності тоді, коли масова культура переважно орієнтована на масовість клішованих емоцій, реакцій.

Новітні телекомунікаційні технології та міжнародні медіакорпорації стають саме тими чинниками, які спонукають до глобалізаційних процесів. Але поп-культура, масова культура, інтеграція, глобалізація на рівні засобів культурного інформування, комунікації – це ще не є вся культура. Ідеться про те, що збереження культурного історичного потенціалу на рівні етносів, на рівні націй-держав – це культура автентична, їй не можна протиставити культуру масову або будь-яку надкультурну реальність, як би ми її не визначали, у межах привабливих моделей глобалізації, інтеграції тощо.

Культура має свою територію, ойкумену, оселю, мову. Якщо культура їх втрачає, вона вже стає не-культурою, або пост-культурою, за В. Бичкомим, цивілізаційним феноменом, який визначає лише засоби передавання інформації. Якщо раніше засоби культурної інформаційної сфери передавалися за допомогою книжок, письмових пам'яток, інших культурних артефактів, то зараз усе більше вони набувають вигляду електричних імпульсів, що миттєво переміщуються в просторі й часі.

Отже, цей фактор культурної глобалізації має свій чіткий вимір – географічну екстенсивність, тобто екстенсивна метрика й інтенсивна метрика як культуротворчі парадигми змінюються в добу глобалізації. За доби глобалізації домінує саме екстенсивна метрика, де поширення інформації превалює над її інтенсифікацією, що завжди пов'язувалося з духовним зануренням у певні культурні цінності.

Отже, феномен глобалізації визначається в межах екстенсивних трансформацій комунікацій. Утім важливо зазначити, що сама проблема культурних взаємодій, а також культурних інтегративних процесів, які відбуваються в межах сучасних реалій, потребує визначення адекватних принципів осмислення культури. Так, виникають глобальні пріоритети, які пов'язуються з екологічним виміром. Тоталогія, за В. Кизимою, є своєрідним підходом, який інтерпретує будь-які конгломерації або утворення як великі системи, що існують на підставах трансформативної цілісності.

В. Кизима пише: «Концепція оновлення (тоталогія) направлена на аналіз цілостей, що трансформуються, – тотальностей, котрі розгортаються в собі, залишаються інтентичними собі. Засобом самоінтентичності в змінах є ті природні й соціальні об'єкти, що еволюціонують і самоототожнюються зі всім життєвим шляхом людського «я», зберігаючи спадкоємність пізнавальних процесів, розвиваються і втрачають форму спілкування, наприклад, діалог, гра тощо» [7, с. 15]. Важливо зазначити, що всі ці підходи вписуються в контекст екології культури. Е. Морен, В. Кизима продукують ті саентистські підходи, які певною мірою орієнтовані на визначення культури в межах засобів презентативності певних інституцій, але, на жаль, усі інші підходи виглядають надзвичайно метафоричними й міфологізованими. Визначається лише сам факт глобалізації як постфактум здійсненого концепту або образу, що формується як своєрідний модульний коридор спілкування в метакультурному вимірі.

#### Література

1. Барт Р. Мифологии / Р. Барт ; пер. с фр. С. Зенкина. – М. : Академический Проект, 2008. – 352с.
2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 424 с.

3. Бердяев Н.А. Смысл творчества / Н.А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества. – М. : Правда, 1999 – 608 с.

4. Білий О. Новітні метаморфози радянського «новоязу» / О. Білий // Політологія посткомунізму. – К. : Політична думка, 1995. – С. 86–88.

5. Бистрицький Е. Посткомуністична філософія посткомуністичної доби / Е. Бистрицький // Політологія посткомунізму. – К. : Політична думка, 1995. – С. 13–67.

6. Глобальні трансформації / [Д. Гелд, Е. МакГрю, Д. Голдблатт, Д. Перратон] ; пер. з англ. В. Курганського, В. Сікори. – К. : Фенікс, 2003. – 548 с.

7. Кизима В.В. Тоталогія / В.В. Кизима. – К. : Парапан, 2005. – 272 с.

8. Неретина С. Время культуры / С. Неретина, А. Огурцов. – М. ; СПб. : Изд-во РХГИ, 2000. – 344 с.

9. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : Радуга, 1991. – 639 с.

10. Толстоухов А.В. Глобалізація. Влада. Еко-майбутнє / А.В. Толстоухов. – К. : Парапан, 2003. – 308 с.

11. Тоффлер О. Третья хвиля / А. Тоффлер // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. – К. : Либідь, 1996. – С. 275–335.

12. Уэбстер Ф. Теории информационного общества / Ф. Уэбстер ; пер. с англ. М.В. Арапова, Н.В. Малыхиной. – М. : Аспект Пресс., 2004. – 400 с.

13. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; пер. с нем. и прим. И.И. Мухомова. – М. : Мысль, 1998. – Т. 2 : Всемирно-исторические перспективы. – 1998. – с. 606.

#### Анотація

**Ареф'єва А. Ю. Культурно-історичні темпоральності глобалізації культури.** – Стаття.

Глобалізація культури стає своєрідним міфогенним простором для осмислення мультикультурних процесів, які відбуваються в сучасному просторі культуротворення. Проте ще не існує однозначних дефініцій глобалізації, усі вони страждають на певну метафоричність. Поняття «глобалізація» виникає в інтерпретаціях культурних процесів у 80-ті рр. ХХ ст., пов'язується з інформаційними технологіями й телекомунікаційним універсалізмом, який здійснює широкий пресинг на культуру, надає можливість розгорнути більш універсальну та більш широкую інтеракцію.

**Ключові слова:** культура, глобалізація культури, універсалізм, інформація, інтеракція.

#### Аннотация

**Арефьева А. Ю. Культурно-исторические темпоральности глобализации культуры.** – Статья.

Глобализация культуры становится своеобразным мифогенным пространством для осмысления мультикультурных процессов, которые осуществляются в современном пространстве культуротворчества. Однако еще не существует однозначных дефиниций глобализации, все они страдают метафорической неопределенностью. Понятие «глобализация» возникает в интерпретациях культурных процессов в 80-е гг. ХХ в., связывается с информационными технологиями и телекоммуникационным универсализмом, который осуществляет широкий прессинг на культуру и дает возможность развернуть более универсальную и более широкую интеракцию.

**Ключевые слова:** культура, глобализация культуры, универсализм, информация, интеракция.

#### Summary

**Arevieva A. Yu. Culturally historical temporalities of culture globalization.** – Article.

Culture globalization becomes a kind of mythological field for the conceptualization of the multicultural processes, which take place within modern space of culture formation. Still the definitions of “globalization” are ambiguous and appear to be rather metaphorical. The notion of “globalization” comes into use in 80's of the 20th century, it appears within interpretation of cultural processes and is connected with informational technologies and telecommunication universals, which has a vast pressing on culture and provides an opportunity to deploy more universal and extensive interaction.

**Key words:** culture, cultural globalization, universalism, information, interaction.



УДК 316.42:323.11:314.9(477)

**Р. В. Вязова**кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри ділової комунікації  
Запорізького національного університету**О. О. Убейволек**кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри ділової комунікації  
Запорізького національного університету**СПЕЦИФІКА МІЖЕТНІЧНИХ ВІДНОСИН НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ СУСПІЛЬНОГО РОЗВИТКУ**

Порубіжний період, у якому перебуває зараз Україна, символізує кінець індустриальної й перехід до нової інформаційної ери, поставив перед філософською наукою глобальні питання про можливості розвитку людства в новому тисячолітті, про негативні вияви сучасного суспільного буття, що спричиняють радикальну зміну долі народів, різноманітні соціальні суперечності й міжетнічні конфлікти, поряд із цим порушує питання про шляхи та перспективи етнічного відродження в умовах соціокультурних трансформацій у стані перехідного періоду сучасного українського суспільства. Етнічної проблеми в суспільствознавстві торкаються як соціально-філософські, так і соціологічні, етнографічні, психологічні, політологічні, культурологічні, історичні дослідження вітчизняних і закордонних науковців.

Серед найбільш опрацьованих аспектів етнічної проблеми виокремлюємо такі: вивчення етнологічних аспектів взаємовідносин між народами та причин конфліктів на етнонаціональному ґрунті (О. Бабенко, Т. Бурмістров, Г. Перепелиця), складовими якого є дослідження феномена етнічного конфлікту (А. Здравомислов, Л. Дробіжева, В. Іноземцев, В. Кудрявцев); політизації етнічності (В. Євтух, І. Кресіна, О. Маруховська, Ю. Мацієвський, Л. Нагорна, В. Тарасенко, Л. Шкляр).

**Мета статті** полягає в тому, щоб розкрити особливості системи міжетнічних відносин і визначити сутність, форми вияву міжетнічних відносин у вирішенні міжетнічних суперечностей та етнічних конфліктів.

Світосприйняття за принципом «Свій – Чужий», «Ми – Вони», яке склалося ще на початку історії людства, у сучасних умовах суспільного розвитку вступило в нову фазу розподілу світу за культурно-територіальними ознаками, конфесійними, культурними або цивілізаційними параметрами, за рівнем матеріального добробуту й розвитку економіки. Дуальність свідомості на ранніх стадіях соціогенезису, з одного боку, породжувалась вузькістю комунікаційних зв'язків і закритістю комунікаційного простору родових общин, способу життя в племені; з іншого – ця здатність свідомості сприяла стабілізації суспільних зв'язків усередині соціумів, формуванню соціальних механізмів соціокультурної спадкоємності, закріпленню та відтворенню соціального досвіду в низці поколінь. Вияв подібної дуальності («Ми – Вони», або «ми» та «всі інші») на рівні ідеології (релігії, політики або буденної свідомості) в сучасних умовах поглиблення інтеграційних процесів несе в собі реальну загрозу соціальній і культурній конфронтації на релігійному, етнічному, мовному ґрунті.

Так, наприклад, у другій половині ХХ ст. за 55 післявоєнних «мирних» років у локальних війнах загинуло більше людей, ніж у Першій світовій війні. Характерною ознакою збройних протистоянь є те, що їх основними жертвами є мирне населення. Значна частина конфліктів має затяжний характер. Понад 20 років тривала розпочата радянською агресією в 1979 р. міжусобна війна в Афганістані. Военні дії й сутички в Конго (Кіншаса), Анголі, Судані, Руанді супроводжуються винищенням окремих народностей і племен. Протистояння на Близькому Сході між Ізраїлем і палестинцями, яких підтримують сусідні мусульманські країни, призвело до великих людських жертв і матеріальних утрат, загрожуючи втягненням до цього конфлікту інших

країн світу. Наприкінці ХХ ст. до краю загострилася курдська проблема. Намаганням курдів створити свою державу уряди країн, на яких вони проживають, протиставили геноцидні військові операції. На Близькому Сході й у Північній Африці внаслідок діяльності ісламських екстремістів виникла загроза релігійних конфліктів. Із розпадом СРСР розширилася сфера етнічних конфліктів на його колишній території.

На основі цих прикладів можна побачити, що етнічні відносини в сучасному світі характеризуються загостренням їх конфліктної складової. Для більш глибокого розуміння специфіки міжетнічних конфліктів необхідно звернутися до аналізу сутності соціальних конфліктів, які, у свою чергу, є складовою соціальних суперечностей. Суперечності в соціальних системах є частиною діалектичних суперечностей, які пронизують усі сфери матеріального та духовного буття. Г. Гегель уважав, що у сфері практичної діяльності суперечності з'являються, тобто переходять зі сфери сутності у сферу явища, за наявності особливого стану, який він називав «ситуація та її конфлікти». Конфліктна ситуація має місце там, де визначеність виявляє себе як істотна відмінність і, виступаючи протилежною до чогось іншого, породжує колізію [1, с. 88]. Отже, поширена традиція, яка йде від Геракліта до Гегеля, згідно з якою суперечність є іманентною властивістю буття, головним двигуном історії та прогресу.

У сучасній західній соціально-філософській літературі питання про природу суперечностей розглядається Е. Гідденсом. Він вважає, що соціальна суперечність виражає вразливе місце, слабку ланку в констrukції соціетальної системи, указує на розподіл інтересів між різними групами й категоріями людей, у тому числі й між класами [2, с. 198–199]. Е. Гідденс указує, що соціальні суперечності пов'язані з відмінностями способу життя людей, які належать до різних соціальних груп, і нерівністю їхніх життєвих шансів. Як частина діалектичних суперечностей, суперечності суспільства мають сферу застосування – сферу соціального. Окремим випадком соціальної суперечності є соціальний конфлікт. Він розуміється як зіткнення інтересів різних соціальних спільностей, соціальних верств і груп, окремий випадок вияву соціальної суперечності, одна з його форм, яка характеризується наявністю виразного протистояння суспільних сил або проблеми, що є ядром конфлікту, а також усвідомленням сторонами, які конфліктують, своїх протилежних інтересів і цілей діяльності [3, с. 124].

Під соціальним конфліктом можна розуміти стан крайнього загострення суперечностей у соціальній системі, який передбачає усвідомлене зіткнення протилежних інтересів, цілей, позицій і тенденцій розвитку її суб'єктів, є засобом їх розв'язання і трансформації соціальної системи в новий якісний стан. Варто виділити чотири підходи щодо вивчення конфліктів: каузальний, функціональний, діалектичний (або радикальний) і цільовий.

На думку прибічників каузального підходу, «причини є елементом пояснень конфліктів» [4, с. 49]. В. Шаленко виділяє такі три групи причин конфліктів: 1) умови, які сприяють зростанню несумісних відмінностей; 2) агресивні диспозиції, які призводять до конфліктної поведінки; 3) психологічні процеси, які вказують на впевненість несумісності відмінностей.



Функціональний підхід найбільш повно розглядав Л. Козер. Він показав, що конфлікт сприяє скоріш еволюційним, ніж революційним змінам [5, с. 8]. Так, дослідник убачає джерело конфліктної взаємодії у фатально неминучій соціальній нерівності, психологічній незадоволеності суб'єктів суспільства їхнім становищем у ньому та їхніх претензіях на більш високий статус, владу й ресурси.

За цільового підходу конфлікт розглядається як засіб досягнення організаційних завдань. Л. Понді зазначає: сам по собі конфлікт потрібно оцінювати в термінах його функцій і дисфункцій. Причиною конфлікту є індивіди та групи, які переслідують власні інтереси. Л. Понді виділяє п'ять стадій конфлікту: 1) попередні умови; 2) латентний конфлікт; 3) усвідомлений конфлікт, призводить до 4) маніфестації конфлікту, а потім до 5) наслідків конфлікту [6, с. 257–261].

В основі діалектичного підходу лежить діалектична теорія конфлікту Р. Дарендорфа. Автор теорії конфліктної моделі суспільства Р. Дарендорф стверджує, що конфлікт визначається характером влади. Важливим моментом у вивченні конфлікту є питання його локалізації та структурованості в часі [7, с. 142–147]. Для правильного розуміння того, що відбувається всередині зони конфлікту, необхідно враховувати, що він детермінований особливостями сприйняття й інтерпретації суб'єктів.

Так як етнічний конфлікт є складовою конфлікту соціального, то йому притаманні всі його загальні риси, разом із тим етнічний конфлікт має і свої особливості. У сучасному суспільствознавстві можна виокремити кілька підходів до вивчення етнічних конфліктів. Соціологічний підхід розглядає етнічний конфлікт як одну з форм соціального/групового конфлікту, головними акторами якого є соціальні групи, котрі визнають свою етнічну відмінність. Етнологічно-антропологічний підхід розглядає етнічний конфлікт як одну з форм антагоністичних відносин між етнічними групами. Якщо соціологічний підхід визначає етнічний конфлікт як певну форму соціального конфлікту, то етнологічний розглядає його як феномен культури з властивими йому специфічними рисами. Соціально-психологічний підхід зосереджує увагу на вивченні переважно психологічних механізмів (сприйняття, емоцій, стереотипів, цінностей) впливу на поведінку індивідів і груп. Із цього погляду конфлікт розглядається як явище міжгрупової взаємодії, що супроводжується значною мірою суб'єктивності в оцінюванні ситуації.

Отже, міжетнічний конфлікт можна визначити насамперед як конфлікт передусім етнічних культур, що вступають між собою у взаємодію. Він може мати як відкриту, так і приховану форму, залежно від ступеня міжетнічної комунікації та функціональних інтенцій самих етнічних систем.

Виникнення й існування конфліктів являє собою неминучий наслідок переплетіння двох тенденцій у розвитку світової цивілізації – оформлення великих груп людей в етносоціальні організми (нації, народності) і прогрес продуктивних сил, який зумовлює конкуренцію людей навколо території, природних ресурсів, ринків збуту, політичного впливу, можливості національного самозбереження. Залежно від міри загострення національних конфліктів і суперечностей вони можуть існувати як у спокійній, латентній формі, так і у відкритій, тобто у формі етнічного конфлікту. Міжетнічний конфлікт у відкритій формі не виникає на голому місці, а має у своїй основі роки, десятиліття чи навіть століття конфліктної ситуації в латентній стадії, адже співжиття двох етносів по-сусідству – це вже ситуація сама по собі конфліктна. Перехід першої форми в другу спричиняє відсутність або зіпсування механізму збалансування національних інтересів. Відкритий вихід конкретних національних проблем на арену суспільно-політичного життя відбувається шляхом постановки того чи іншого національного питання.

Варто визначитись із факторами, що зумовлюють специфіку міжетнічної комунікації.

Більшість дослідників вважає, що саме глобалізація провокує етнічні конфлікти та вияви націоналізму, оскільки вона спонукає до культурної гомогенізації етнічні, релігійні, племінні групи, котрі захищають свою самобутність.

Найбільш песимістично оцінюють вплив глобалізації на майбутнє етнічних конфліктів прихильники теорії «зіткнення цивілізацій», запропонованої Б. Левісом [8, с. 47–60] і популяризованої С. Хантінгтоном. Її послідовники вважають етнічні конфлікти виявом культурних розривів між різними суспільствами. Такі конфлікти можуть виникати внаслідок глобалізації й модернізації, коли окремі групи населення виявляються краще пристосованими до нових умов, а це викликає заздрість і ненависть невдах. Конфлікт цивілізацій розгортається на мікро- та макрорівнях. На мікрорівні боротьба «за землю і владу» точиться між групами, що живуть на лінії розлому між цивілізаціями. А на макрорівні вже країни, які належать до різних культурних таборів, конкурують за вплив у воєнній та економічній сферах, за контроль над міжнародними організаціями і третіми країнами, прагнучи нав'язати їм власні політичні й релігійні цінності.

Загалом зазначимо, що, окрім глобалізації, причини міжетнічного конфлікту кореняться як у зовнішніх факторах, таких як порушення екологічної системи, конфлікт цивілізацій, культур, мов, релігій тощо, так і у внутрішніх факторах функціонування етносу. На думку П. Кондратьєва, загостренню етнічних конфліктів сприяють такі чинники:

1) раптове зникнення стримувальних чинників зовнішнього оточення, що здійснюється за допомогою послаблення політичної влади або зникнення зовнішньої загрози. Прикладом тут можуть бути народи колишнього Радянського Союзу, які позбавились як центральної влади, так і об'єднувального їх зовнішнього ворога;

2) рішучі зміни в соціально-економічному становищі одних етнічних груп щодо інших;

3) внутрішня боротьба за лідерство в межах етнічної групи (нормальне явище за умов демократії); 4) існування етнічних громад за кордоном, що, виходячи з етнічної солідарності, підтримують групи, які є суб'єктами конфлікту, загострюють його протікання й ускладнюють розв'язання;

5) геополітичне розташування етнічного ареалу. Найбільшу потенційну небезпеку конфліктів становлять етнічні ареали, що межують із територією держав, у яких цей етнос присутній або є титульним;

6) економічне підґрунтя етнополітичної ситуації, що характеризує передусім відносне розташування етнічного ареалу порівняно з іншими районами;

7) культурно-історична ідентичність національної групи. Цей чинник значно впливає на можливе виникнення конфліктної ситуації за такими пунктами:

– поширеність і статус титульної мови;

– значущість релігійних відмінностей з іншими етносами на певній території (іслам – православ'я, іслам – іудаїзм);

– досвід власного державотворення;

8) релігійний чинник ризику;

9) різне співвідношення кількості етнічних груп в одному регіоні та нерівноправне ставлення до них титульного етносу;

10) відмінності між етнічними й державними кордонами, відмінності в державному та правовому статусах народів, етнічних груп;

11) рівень політичної активності етнічної меншини в ареалі;

12) страх втрати національної самобутності, асиміляція меншого етносу в межах чисельнішого [9].

Відповідно до джерел і чинників, виділяється така їх типологія:

1. Територіальні конфлікти, часто тісно пов'язані із возз'єднанням роздроблених у минулому етносів. Їхнє джерело – внутрішнє, політичне, а нерідко й озброєне зіткнення між тими, хто стоїть при владі, урядом і яким-небудь національно-визвольним рухом або тим чи іншим сепаратистським угрупованням, що користується політичною та військовою підтримкою сусідньої держави. Класичний приклад – ситуація в Нагірному Карабасі й частково в Південній Осетії.

2. Конфлікти, породжені прагненням етнічної меншини реалізувати право на самовизначення у формі створення не-

залежності державного утворення. Таке становище в Абхазії, Гагаузії, частково в Придністров'ї.

3. Конфлікти, пов'язані з відновленням територіальних прав депортованих народів. Суперечка між осетинами й інгушами через належність Приміського району – яскраве тому свідчення.

4. Конфлікти, в основі яких лежать домагання тієї або іншої держави на частину території сусідньої держави. Наприклад, прагнення Естонії й Латвії приєднати до себе низку районів Псковської області, які, як відомо, були включені до складу цих двох держав при проголошенні їх незалежності, а в 40-і роки ХХ ст. перейшли до РФ.

5. Конфлікти, джерелами яких слугують наслідки довільних територіальних змін, здійснюваних у радянський період. Це передусім проблема Криму й в потенції – територіальне урегулювання в Середній Азії.

6. Конфлікти, в основі яких лежать чинники історичного характеру, зумовлені традиціями багаторічної національно-визвольної боротьби проти метрополії. Наприклад, конфронтація між Конфедерацією народів Кавказу та російською владою.

8. Конфлікти, породжені багаторічним перебуванням депортованих народів на територіях інших республік. Такі проблеми месхетинських турок в Узбекистані, чеченців у Казахстані, кримських татар у Криму [10, с. 89].

Виходячи з аналізу чинників, що сприяють етноконфліктній ситуації, варто відзначити вплив як етнокультурних, так і соціальних факторів її виникнення.

Разом із цим ключовим залишається питання: який зв'язок існує між етнічними конфліктами й феноменом «етнічність»; виконує цей зв'язок причинно-наслідкові чи суто функціональні функції? Теоретично можливі дві протилежні позиції. Позиція перша. Між цими двома феноменами існують досить тісні, причинно-наслідкові зв'язки. У самому етнокультурному розмаїтті людства потенційно закладено елементи конфліктності. У взаєминах між народами етнофобія – явище настільки ж природне, як і етнофілія. Вірмени й азербайджанці, турки й болгаряни, хугу й тутсі, араби та євреї – приклади етнічної несумісності народів. Позиція друга. Коріння «етнічних конфліктів» лежить поза власне етнічних реалій. Така позиція обстоюється багатьма конфліктологами, етнологами за кордоном й у нашій країні. На нашу думку, саме етнічність є джерелом етнічних конфліктів. Така думка ґрунтується на дослідженнях теоретиків інструменталістського, конструктивістського та примордіалістського підходів.

Інструменталісти розглядають конфлікт як результат активізації етнічних характеристик лідерами політичних еліт для реалізації власних інтересів [11, с. 285]. Конструктивісти ж причини конфлікту вбачають у тому, що може бути визначено як «патологічні соціальні системи», які індивіди не можуть контролювати. Відтак конфлікт, що виникає, є продуктом соціальної системи, а не окремих індивідів. А етнічність, що є результатом соціальної взаємодії, унаслідок її порушення випадає з-під контролю. Як й інструменталісти, конструктивісти не вважають етнічність природно конфліктною. Звідси постає потреба пояснення причин вибуху насилля в міжетнічних відносинах [12, с. 139]. Згідно з традиціоналістським (примордіалістським) підходом, етнічні конфлікти не постійний стан взаємовідносин, традиціоналісти розглядають конфлікт як явище, що впливає з етнічних відмінностей і тому не обов'язково потребує пояснення. Іншими словами, конфлікт убачається вкоріненим у саму етнічність [13, с. 309–328].

Спробу поєднати елементи інструменталістського і примордіалістського підходів із наголосом на соціальній взаємодії здійснили конструктивісти. Наголошуючи, що етнічність – ані незмінна, ані повністю відкрита для змін, вони стверджують, що вона є результатом густої мережі соціальних взаємодій. На їхню думку, етнічність не є ознакою індивіда – це швидше соціальний феномен. Відтак ідентичність потрапляє до можливостей вибору чи контролю окремої особи. У міру того, як змінюються соціальні взаємодії, змінюється й сама етнічність. Українська дослідниця В. Котигоренко також наголошує на тому, що саме фактор етнічності може

стимулювати конфлікти, які класифікуються за цілями сторін – на ґрунті змагальності за соціальні блага, за владу, за збереження, розвиток або переваги культурної ідентичності [14, с. 75].

Саме етнічність призводить до формування образу етнічного «ворога», бо в основі кожної етнофобії лежить соціально-психологічна структура різниці між «нами» та «не-нами», власне як і в основі самоідентифікації. Але коли в другому випадку, як підкреслює З. Сікевич, ця різниця полягає лиш у «констатуючому» варіанті («ми» – такі, «вони» – інші), то в першому – оцінному («вони» – гірші за нас, «ми» – жертва їхніх «підступів» тощо) [15].

Отже, здійснивши аналіз специфіки етнічних відносин на сучасному етапі розвитку соціуму, ми можемо висновок про загострення конфліктної складової в міжетнічних відносинах. Цьому сприяє низка факторів як зовнішнього, так і внутрішнього характеру. До зовнішніх факторів доцільно зарахувати глобалізацію, що, у свою чергу, зумовлює конфлікт цивілізацій, культур, мов, релігій, порушення екогосподарської системи. До внутрішніх факторів потрібно зарахувати власне етнічність, що як первинна характеристика людства, про що свого часу писали прибічники примордіалізму, глибинним чином впливає й на сучасні суспільні процеси.

Варто зазначити, що, незважаючи на досить великий дослідницький інтерес до цієї проблеми, багато аспектів залишаються недостатньо вивченими й проаналізованими. Потребують спеціальних досліджень соціально-філософський вимір сучасного комунікативного процесу та його етнічної складової.

#### Література

- Гегель Г.В.Ф. Эстетика : в 4 т. / Г.В.Ф. Гегель. – Минск : Искусство, 1968. – Т. 1. – 1968. – 326 с.
- Giddens E. The Constitution of Society : Outline of the theory of structuration / E. Giddens. – Cambridge : Polity Press, 1989. – 402 p.
- Социология. Наука об обществе : [учебное пособие] / под общей редакцией проф. В.П. Андрущенко, проф. Н.И. Горлача. – Х. : Институт востоковедения и международных отношений. Харьковский колледж, 2006. – 688 с.
- Зайцев А.К. Социальный конфликт на предприятии / А.К. Зайцев. – Калуга : Калужский институт социологии, 2013. – 187 с.
- Coser L.A. The Functions of Social Conflict / L.A. Coser. – N.Y. : Free Press, 1956. – 188 p.
- Pondy L.R. Reflections on organizational conflict / L.R. Pondy // Journal of organizational behavior. – 1992. – Vol. 13. – P. 257–261.
- Дарендорф Р. Элементы теории социального конфликта / Р. Дарендорф // Социологические исследования. – 1994. – № 5. – С. 142–147.
- Lewis B. The Roots of the Muslim Rage / B. Lewis // Atlantic Monthly. – 1990. – September. – P. 47–60.
- Кондратьев П.Я. Теория конфликтологии міжнародних відносин / П.Я. Кондратьев [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.naiu.kiev.ua/tslc/pages/biblio/visnik/n2001\\_1/kondrat.htm](http://www.naiu.kiev.ua/tslc/pages/biblio/visnik/n2001_1/kondrat.htm).
- Этингер Я. Межнациональные конфликты в СНГ и международный опыт / Я. Этингер // Свободная мысль. – 2003. – № 3. – С. 89–90.
- Lake D. Spreading Fear : The Genesis of Transnational Ethnic Conflict. The International Spread of Ethnic Conflict : Fear, Diffusion and Escalation / D. Lake, D. Rothchild. – Princeton : Princeton University Press, 1998. – 379 p.
- Carment D. The international dimension of ethnic conflict : concepts, indicators, and theory / D. Carment // Journal of peace research. – Vol. 30. – 1993. – № 2. – P. 137–150.
- Meadwell H. Cultural and Instrumental Approaches to Ethnic Nationalism / H. Meadwell // Ethnic and Racial Studies. – 1989. – № 3. – Vol. 12. – P. 309–328.
- Котигоренко В. Причинність етноконфліктів : впливи глобалізації / В. Котигоренко // Політична думка. – 2002. – № 1. – С. 97–113.
- Сікевич З. Етнічна неприязнь у масовій свідомості росіяні / З. Сікевич // Незалежний культурологічний часопис «І» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.lviv.ua/n16texts/#16-zmist.htm>.

### Анотація

**Вязова Р. В., Убейволок О. О. Специфіка міжетнічних відносин на сучасному етапі суспільного розвитку.** – Стаття.

У статті розглядаються особливості системи міжетнічних відносин і визначаються сутність, форми вияву міжетнічних відносин у вирішенні міжетнічних суперечностей і етнічних конфліктів. Феномен етнічності глибоко проник у суспільні відносини, супроводжує, а нерідко й визначає політичні та культурні процеси. Сприятливі умови існування етносу надають йому можливість для самовідтворення та збагачення новими особливостями завдяки швидким змінам реальності й прискореній модернізації. Умови, які діють усупереч цьому етнічному факторові, спрямовані на насильницьку асиміляцію. Зроблено висновок про загострення конфліктної складової в міжетнічних відносинах. Цьому сприяє низка факторів як зовнішнього, так і внутрішнього характеру. До зовнішніх факторів варто зарахувати глобалізацію; до внутрішніх факторів – власне етнічність.

*Ключові слова:* соціальний конфлікт, соціальні суперечності, міжетнічний конфлікт, етнічність, конфліктні ситуації.

### Аннотация

**Вязова Р. В., Убейволок О. А. Специфика межэтнических отношений на современном этапе общественного развития.** – Статья.

В статье рассматриваются особенности системы межэтнических отношений, определяются сущность, формы проявления межэтнических отношений при разрешении межэтнических противоречий и этнических конфликтов. Феномен этничности глубоко проник в общественные отношения, сопровождает, а нередко и определяет политические и культурные процессы. Благоприятные условия существования этно-

са предоставляют ему возможность для самовоспроизводства и обогащения новыми особенностями благодаря быстрым изменениям реальности и ускоренной модернизации. Условия, которые действуют вопреки данному этническому фактору, направлены на насильственную ассимиляцию. Сделан вывод об обострении конфликтной составляющей в межэтнических отношениях. Этому способствует ряд факторов как внешнего, так и внутреннего характера. К внешним факторам следует отнести глобализацию; у внутренним факторам – собственно этничность.

*Ключевые слова:* социальный конфликт, социальные противоречия, межэтнический конфликт, этничность, конфликтные ситуации.

### Summary

**Vyazova R. V., Ubeyvolk O. A. The specificity of interethnic relations at the present stage of social development.** – Article.

The article discusses the features of interethnic relations system and determines the nature of interethnic relations in the resolution of ethnic conflicts and ethnic contradictions. The phenomenon of ethnicity has penetrated deeply into social relations, it often determines all political and cultural processes. Favorable conditions for the existence of the ethnic group give an opportunity for self-reproduction and enrichment, thanks to the rapid changes of reality and rapid modernization. The conditions contrary to this ethnic factor are directed at a forced assimilation. It is concluded that the intensification of the conflict can be a component of inter-ethnic relations. This is facilitated by a number of external and internal factors. The external factors include globalization. The internal factors include the actual ethnicity.

*Key words:* social conflict, social contradiction, ethnic conflict, ethnicity, conflict situations.



УДК 101:930(73)

С. М. Гейко

кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри філософії

Національного університету біоресурсів та природокористування України

Б. А. Кудін

студент філософського факультету

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

## МОЖЛИВОСТІ ВИКОРИСТАННЯ УЯВИ ЯК «МАНЕРИ» МИСЛЕННЯ У ФІЛОСОФІЇ Х. УАЙТА

До недавнього часу питанням про роль уяви в історичному пізнанні, як і питанням про роль уяви в науковому пізнанні загалом, належної уваги в соціальній філософії, філософії науки не приділялося. У такого стану справ були причини досить різного характеру. З одного боку, значимість ролі уяви в пізнанні для більшості філософів видавалася настільки само собою зрозумілою, що про це не варто було роздумувати. З іншого боку, поняття «уява» в межах сформованої всередині ХХ ст. парадигми виявлялося дуже багатозначним. Уява дослідника відіграє фундаментальну роль у його роботі. Дослідницька, творча, активність історика не є просто відображенням, рестрацією історичних даних: проблема, яку він поставив перед собою, потребує встановлення контакту з минулим. Уява відіграє фундаментальну роль у процедурах подальшої обробки даних і процедурах пояснення та передбачення. Без уяви не можна поставити себе на місце учасників аналізованих подій, дати їм оцінку. Отже, з'ясування ролі уяви в історичному пізнанні є актуальною проблемою сучасної філософії.

Проблема уяви є однією з ключових, починаючи з античних часів. Платон і Аристотель, Августин і Фома Аквінський, Данте й Петрарка, Ф. Бекон і Р. Декарт, просвітники та німецькі класики розглядали уяву крізь призму мислення людини, її суспільного існування. Починаючи з книг Ж.-П. Сартра «Уява: психологічний аналіз» і «Психологія уяви» й до сьогодні, вийшла велика кількість робіт психологічного та філософського характеру, присвячених проблемі уяви. Однак уперше питання про роль уяви в історичному пізнанні насамперед з поетико-лінгвістичного боку було ретельно досліджене тільки в останній третині ХХ ст. в роботах американського історика Хейдена Уайта. Найбільш повно його концепція викладена в книзі «Метаісторія: історична уява в Європі дев'ятнадцятого сторіччя».

Проблеми історичного мислення і власне історичного методу дослідження обговорювалися істориками (Ж. Мішле, Л. Ранке, А. Токвіль, Я. Буркхардт), філософами (Г. Гегель, К. Маркс, Ф. Ніцше, Б. Кроче), соціальними теоретиками в контексті припущень, на які буде дано недвозначні відповіді. «Історія» розглядалася як особливий тип існування, «історична свідомість» – як особливий спосіб мислення, а «історичне знання» – як автономна сфера в спектрі гуманітарних і природничих наук.

У ХХ ст. ці питання розглядалися з побоюванням, що однозначні відповіді можуть бути неможливими. Європейські мислителі, від П. Валері й М. Хайдеггера до Ж.-П. Сартра, К. Леві-Стросса та М. Фуко, висловили серйозні сумніви в цінності специфічно «історичної» свідомості, підкреслили фіктивний характер історичних реконструкцій і оскаржили претензію історії на місце серед наук. Водночас англо-американські філософи замислювалися над епістемологічним статусом і культурною функцією історичного мислення, виправдовуючи серйозні сумніви щодо статусу історії як суворой науки.

У результаті двох вищенаведених підходів створюється колізія, що історична свідомість, якою так пишалася західна людина з початку ХІХ ст., не може бути нічим іншим, як теоретичною підставою ідеологічної позиції, з якою західна цивілізація розглядає свої відносини не тільки з попередніми культурами й цивілізаціями, а й із сучасними. Отже, історичну свідомість можна розглядати як специфічно за-

хідний феномен, за допомогою якого доводяться переваги сучасного індустріального суспільства.

**Мета статті** – простежити можливість використання уяви як «манери» мислення у філософії Хейдена Уайта, а також критичне дослідження ролі уяви в історичному пізнанні, визначення її перспективності як важливої методології філософського аналізу соціогуманітарного знання.

Х. Уайтом у роботі «Метаісторія» була сформульована нова у філософії концепція природи та ролі уяви в історичному пізнанні [4]. Автор зарахував її до структуралістського етапу розвитку західної гуманітарної думки. Він дослідив особливості логічної й лінгвістичної побудови соціальних концепцій низки істориків ХІХ ст. Х. Уайт розробив тропологічну теорію історії, яку називають «естетичний історизм» або «літературізація» історії. Багато дослідників розцінюють її як варіант постмодерністського прочитання історії. Сам Х. Уайт вважає, що її структуралістською: він відшукує в історичному дискурсі жорсткі структури науки, ідеології, поетики, які в сукупності детермінують історичний дискурс. Отже, Х. Уайт доходить висновку, що історія є специфічним видом літератури, «операцією зі створення фікції». Вигадка є іманентною властивістю історичних текстів, уважав Х. Уайт, роботу історика він характеризує як «вербальний артефакт, наративний прозаїчний дискурс, зміст якого настільки ж винайдено або змінено, наскільки виявлено або відкрито» [4, с. 87].

Одна з основних і оригінальних ідей концепції Х. Уайта – це припущення про те, що історичний твір містить у собі певний «глибинний структурний початок», який за своєю природою є поетичним у найзагальнішому сенсі цього слова, а точніше – лінгвістичним. На відміну від поширеного розуміння «метаісторичного» як надлішеного концептуальною природою, що складається з теоретичних, «мета-теоретических» понять, які слугують історичному розробці пояснювального компонента його оповіді, Х. Уайт вважає, що такі поняття утворюють тільки «поверховий» рівень пояснення. А виокремлений ним «глибинний» (доконцептуальний, образний) рівень визначає те, які саме метаісторичні (уже в традиційному розумінні) поняття використовує історик і як саме він їх використовує.

Перш ніж простежити роль уяви в концепції Х. Уайта, необхідно розкрити загальну роль уяви у формуванні когнітивних здібностей. Багато методологічних проблем, над якими зараз б'ється історична наука, давно вирішені у філософії. Ще І. Кант виділяв три рівні пізнання: рівень чуттєвого сприйняття, рівень раціонального й рівень трансцендентального розуму. Три боки одного й того самого. Питання про взаємовідносини цих сторін в історичному дослідженні хвилювало багатьох класичних філософів, зокрема Ф. Шеллінга та Г. Гегеля. Вони, кожен по-своєму, розглядали взаємовідношення мистецтва й науки як моменти, ступені єдиного процесу пізнання. Ф. Шеллінг головним критерієм істини вважав «геній уяви», який стає суддею над наукою. Г. Гегель, навпаки, бачив «геній уяви» лише як момент для досягнення абсолютної ідеї. Після того, як цей етап був досягнутий, уява й зовсім могла бути відкинута. Єдиним і головним інструментом пізнання виявлялася логіка. Ми знаємо, що подальша історія не підтвердила таке припущення. Тому необхідно знайти інші прямиї «історичного мислення». Але для того щоб зрозуміти проблему методології історичного дослідження



глибоко, на рівні дійсної суперечності, потрібно діяти обережно: на підставі зіставлення історичних і філософських текстів, як археолог, шар за шаром знімати помилкові здогадки та твердження.

Г. Гегель був правий, стверджуючи внутрішню уяву й логіку, категорії прекрасного й істини. Бо якщо це не так, то втрачається можливість наукового оцінювання мистецтва, і все надається на особистий смак кожного. З іншого боку, нам загрожує становище буриданова віслюка: дослідник не знає, що йому вибрати, і приречений вічно розриватися між особистим смаком і жорстким догматизмом. Пом'якшення крайнощів теж не допоможе: компроміс тільки загострить проблему, відкривши дорогу безпринципності в науці й не-смаку в мистецтві. Як же дослідник може досягнути історичну істину? Для відповіді на поставлене питання необхідно простежити розвиток здатності пізнання в окремого індивіда. Адже, як відомо, онтогенез у знятому вигляді повторює філогенез.

Уява є основою творчості в будь-якому віці. Радянський психолог Л. Виготський свого часу вирішував проблему виникнення творчих здібностей у дитини. Він розглядав творчість як необхідний двигун розвитку дитини. Психологи розрізняють продуктивну й репродуктивну діяльність. У формуванні першої бере участь пам'ять і комбінувальна функція. Творчу діяльність на основі комбінувальної здатності мозку психологія називає уявою. Не будь цієї властивості, людина не могла б створити нічого нового. Адже перш ніж щось здійснити фактично, його потрібно спочатку уявити. Така творча здатність розвивається разом із розвитком загальнолюдської культури, яка, у свою чергу, є результатом творчої діяльності. У цьому випадку уява стає дійсністю, є то технічні рішення або художні творіння. Діючи з цими, уже людськими речами, людське мислення переробляє їх і знову перетворює на продукти уяви. При цьому з'являються нові, досі не зведені знання й почуття. Старий етап завершується, починається новий. Коло замикається, але вже на більш високому рівні. Чим багатша, різноманітніша матеріальна база людської діяльності, тим більше образів і зв'язків здатній скомбінувати мозок того, хто в неї включений, тим багатша його уява.

Люди, які читають художні історичні книги, без особливих зусиль уявляють образи, описані там словами. Причому ті речі й образи, які людина ніколи раніше не бачила. Це продукт дії фантазії та уяви, але основаної на чужому – громадському – досвіді. Подібні речі дуже розвивають уяву, чинну тепер не довільно, а в межах, окреслених чужим досвідом. Тому результат дії почуття, яке основане на історичному досвіді, завжди буде збігатися з дійсністю, при цьому діючи за необхідності, тобто вільно. Така форма зв'язку уяви й дійсності базується на уявленні, яке викликає словом. Вона потрібна для розвитку людини, оскільки дає доступ до величезного досвіду всього людства, а це необхідний крок для включення індивіда в суспільну історичну практику.

Тільки в процесі предметно-практичного дослідження світу наука виводить необхідні поняття, що розкривають логіку історії. Історія сама по собі не містить моралі. Вона така, якою вона є, не несе ніяких оцінних суджень. Славною або ганебною її бачить тільки людина, що вступила з нею в безпосередній контакт шляхом дослідження певних подій. У процесі цього дослідник засвоює «чисту» форму подій і процесів. Це означає, що він виділяє «подію саму по собі» з нескінченного переплетіння зв'язків, у якому вона існує в історії, – розкодує її й тим самим пізнає історію «саму по собі». Тут і виникають як форми мислення, так і почуття, у тому числі й почуття прекрасного. Пізнаючи за допомогою предметно-практичної діяльності «чисті» форми фактів, їх сутність, історики пізнають «правильний» рух подій, тобто логіку їх взаємоперетворення. А це дає змогу схоплювати їх доцільність, уже потім давати оцінні судження. Звичайно, минали століття історіографічної практики, перш ніж історія оголила свою доцільність, альтернативний підхід до осягнення якої запропонував Х. Уайт.

Буває, що, тільки глянувши на предмет дослідження, ми миттєво знаходимо його цілісність, без видимих на те підстав. У цьому випадку працює цілком інтуїція – відчуття, основане на діяльності продуктивної уяви, що дає змогу вловлювати ціле в предметі раніше за його частин. Але схопити це ціле здатне лише те почуття, яке виховувалося на продуктах людської діяльності, вираженої в концентрованому вигляді, – на працях історичної науки та філософії. Саме вони відкривають нам двері в багатогранність світу історії, знайомлять нас із логічним та історичним виявами, указуючи на «ціле», загальне. Геніальні вчені й художники, які глибоко пізнали та відобразили в своїй творчості світ і «схопили» загальне, були здатні передати це «ціле» через щось одиничне, тобто у вигляді розвиненої уяви.

Ось чому естетика виступає як інструмент пізнання дійсності, особливо історії, формуючи в індивіда уяву, фантазію, істинне відчуття доцільності. Це як ні що інше сприяє розвитку розуміння історії, оскільки без розвиненої уяви немислимий і розвиток історичної науки. Мистецтво й наука повинні виступати як різні сторони одного цілого, загального. Це правильний шлях для застосування в історичній науці композиційно-історичної «манери» мислення. Логіка тільки поряд з естетикою відкриває «здатність логічно мислити, тобто оперувати поняттями, теоретичними визначеннями в суворій згоді з нормами логіки, теж не коштує рівно нічого, якщо вона не з'єднується з однорозвиненою здатністю бачити, чуттєво споглядати, сприймати навколишній світ» [1, с. 25–42].

Для побудови композиційно-історичної «манери» мислення Х. Уайт виокремлює такі концептуалізаційні рівні історичного твору: хроніка; історія; тип побудови сюжету [plotment]; тип доказу [argument]; тип ідеологічного підтексту [ideological implication], які детально описує у своїй «Метаісторії» [3].

Мислитель використовує «хроніку» та «історію» для позначення «примітивних елементів» в історичному викладі, проте вони становлять процес відбору та розташування відомостей із необробленого історичного джерела в інтересах перетворення цього джерела в більш зрозумілий вигляд для певного типу аудиторії. Це надає можливість припустити, що історичний твір являє собою спробу опосередкування між тим, що він називає історичним полем, неопрацьованим історичним джерелом, іншими історичними викладками й аудиторією.

У Х. Уайта елементи історичного поля організовані в хроніку подій, щоб мати з ними справу в порядку того, як вони відбулися. Хроніка організовується в історію наступним перетворенням подій у компоненти «спектаклю», або процесу їх здійснення, який має початок, середину та кінець. Ця трансформація хроніки в історію зумовлена характеристикою одних подій у хроніці в термінах мотивів зав'язки, інших – у термінах мотивів розв'язки, третіх – у термінах перехідних мотивів.

Історичні історії [stories] простежують послідовність подій, які ведуть від зав'язок до (тимчасових) розв'язок соціальних і культурних процесів так, як від хронік не вимагається. У принципі хроніки не мають зав'язки: вони починаються тоді, коли хронікер розпочинає запис подій. Вони не мають кульмінацій або розв'язок; вони можуть тривати нескінченно. Тим часом історії мають помітну форму (навіть коли ця форма є образ ситуації хаосу), що відрізняє одні події від інших подій.

Мета історика – пояснити минуле, «знаходячи», «пізнаючи» або «розкриваючи» «історії», які приховані в хроніках. Відмінність між «історією» та «вигадкою» лежить у факті, що історик «знаходить» свої історії, тоді як письменник «винаходить» свої. Однак подібне уявлення про завдання історика відозвинується тією мірою, якою в діях історика відіграє роль «винахід». Одна й та сама подія може слугувати різним типом елемента багатьох різних історичних історій залежно від ролі, яка приписується за рахунок специфічної мотивної характеристики тієї сукупності подій, до якої належить.

Уява як «манера» мислення, за розумінням Х. Уайта, викликає питання, які історик, конструюючи оповідання, повинен передбачати і на які має відповідати. Це питання типу: що трапиться потім? Як це сталося? Чому це сталося так, а не інакше? Як це все вийшло в кінці? Вони визначають розповідні тактики, що в конструюванні своєї історії повинен використовувати історик. Але такі питання про зв'язок між подіями, які роблять їх елементами окресленої історії, повинні бути відмежовані від іншого роду питань: до чого це все зводиться? У чому сенс усього цього? Саме ці питання повинні мати справу зі структурою всієї сукупності подій, що розглядається як завершена історія, і припускають синоптичну оцінку відносин між цією історією та іншими історіями, які можуть бути «знайдені», «пізнані» або «розкриті» в хроніці.

На думку філософа, відповіді на них можуть бути дані кількома шляхами: поясненням за допомогою побудови сюжету, поясненням за допомогою доказу й поясненням за допомогою ідеологічного підтексту.

Додання «сенсу» історії [story] на основі встановлення типу історії, яка розповідається, названо Х. Уайтом поясненням за допомогою побудови сюжету. Філософ уважає, якщо історик у ході своєї розповіді історії надає їй сюжетну структуру Трагедії, то він «пояснив» її одним чином; якщо – Комедії, то «пояснив» її іншим чином тощо. За допомогою побудови сюжету послідовність подій, формована в історію [story], розкривається поступово як історія [story] певного типу. Отже, використовується уява як «манера» мислення.

На додаток до рівня концептуалізації, на якому історик утілює розповідне пояснення того, «що сталося», Х. Уайт виокремлює наступний рівень, на якому дослідник може прагнути в кінці прояснити «сенс усього цього» або те, «до чого це все». На цьому рівні філософ розрізняє операцію, яку називає поясненням формальним, експліцитним або дискурсивним доказом. Такий доказ дає пояснення того, що відбувається в історії, залучаючи принципи комбінації, які передбачаються як закони історичного пояснення. На цьому рівні уява як «манера» мислення концептуалізує події в історії (або форму подій, яку він надав їм у ході конкретного побудови сюжету), конструюючи номологічно-дедуктивний аргумент. Цей аргумент може бути проаналізований у формі силіогізму, більший засновок якого полягає в імовірно універсальному законі причинових взаємозв'язків, менший – у граничних умовах, до яких закон докладається, а у висновку – події, що реально відбулися, дедуційовані з передумов на основі логічної необхідності. Найбільш відомий із таких можливих законів, на думку Х. Уайта, є закон Маркса про зв'язок між надбудовою та базисом.

За допомогою уяви як специфічної манери мислення Х. Уайт характеризує ідеологічний вимір історичного опису, що відображає етичний елемент щодо природи історичного знання й висновків, які можуть бути вилучені з вивчення минулих подій з метою розуміння справжніх. Під терміном «ідеологія» філософ має на увазі набір приписів для заняття позиції в сучасному світі соціальної практики й дії відповідно до неї (або змінювати світ, або зміцнювати його в його сьогоденній стані). Такі приписи супроводжуються аргументами, які претендують на авторитет «науки» або «реалізму». Слідуючи аналізу К. Манхейма в «Ідеології та утопії», Х. Уайт постулює чотири основні ідеологічні позиції: анархізм, консерватизм, радикалізм і лібералізм. Отже, філософ виокремлює загальні рівні, на яких працюють історики, щоб досягти пояснювального ефекту від своїх оповідань [3, с. 32].

Отже, дослідження концепції філософії історії та використання уяви як «манери» мислення, за Х. Уайтом, виявило таке:

1. Концепція Х. Уайта про роль уяви в історичному пізнанні є адекватною запитам сучасного історичного пізнання щодо філософії загалом і філософії історії та науки зокрема.

2. Концепція Х. Уайта пропонує історичній науці змістовну і значиму з метатеоретичного погляду структуру по-

нять, на основі якої може здійснюватися класифікація історіографічних стилів і може бути уточнена прогностична функція філософії стосовно історичного пізнання.

3. До значимих компонентів концепції Х. Уайта належать такі: проблема нарративу, «водорозділу» між історичним оповіданням і художньою прозою на історичні теми; проблема співвідношення створення історичного оповідання й дослідження тощо.

4. Використання уяви як «манери» мислення Х. Уайтом розкриває можливості розуміння історіографічного стилю як особливої комбінації типів побудови сюжету, доказу та ідеологічного підтексту. Розповіді історію – це тільки півсправи. Історик повинен привести формальний доказ [formal argument] того, що його історія істинна, тобто логічна й переконлива. Проте оскільки історії розповідаються не заради розваги, у них повинен бути, як зазначає Х. Уайт, ідеологічний підтекст.

#### Література

1. Ільєнков Е. Про естетичну природу фантазії / Е. Ільєнков // Панорама. Щорічник. – М., 1967. – С. 25–42.
2. Караваев Э.Ф. Современные представления о роли воображения в историческом познании / Э.Ф. Караваев // Miscellanea humanitaria philosophiae. Очерки по философии и культуре. К 60-летию проф. Ю.Н. Солонина. – СПб. : Санкт-Петербургское филос. общ-во, 2001. – С. 83–94.
3. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века / Х. Уайт. – Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 2002. – 528 с.
4. White H. Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe / H. White. – Baltimore ; London : The Johns Hopkins university press, 1974.

#### Анотація

**Гейко С. М., Кудін Б. А. Можливості використання уяви як «манери» мислення у філософії Х. Уайта.** – Стаття.

У статті розглядається концепція Х. Уайта про роль уяви в історичному пізнанні, яка є адекватною запитам сучасного історичного пізнання щодо філософії загалом і філософії історії зокрема. Використання уяви як «манери» мислення Х. Уайтом розкриває можливості розуміння історіографічного стилю як особливої комбінації типів побудови сюжету, доказу та ідеологічного підтексту.

**Ключові слова:** філософія історії, історія, уява, композиційно-історична манера мислення, естетичний історизм.

#### Анотация

**Гейко С. Н., Кудин Б. А. Возможности применения воображения как «манеры» мышления в философии Х. Уайта.** – Статья.

В статье рассматривается концепция Х. Уайта о роли воображения в историческом познании. Данная концепция адекватна современным запросам исторического познания к философии в целом и философии истории в частности. Применение воображения как «манеры» мышления Х. Уайтом раскрывает возможности понимания историографического стиля как особой комбинации типов построения сюжета, доказательства и идеологического подтекста.

**Ключевые слова:** философия истории, история, воображение, композиционно-историческая манера мышления, эстетический историзм.

#### Summary

**Geiko S. M., Kudin B. A. Possibilities of the use of imagination as thinking “manners” in philosophy of Hayden White.** – Article.

The article deals with the conception of Hayden White about the role of imagination in historical cognition, that is adequate to the demands of modern historical cognition to philosophy as a whole and philosophy of history, in particular. The use of imagination as exposes the “manners” of thinking of Hayden White to possibility of understanding of historiography style as the special combination of types of construction of plot, proof and ideological implication.

**Key words:** philosophy of history, history, imagination, composition-historical manner of thinking, aesthetic historical method.

УДК 821+572:130.2

*Н. Годжатырк*  
доктор философии по философии,  
доцент кафедры истории философии и культурологии  
Бакинского государственного университета

## ОБРАЗ ХЫЗЫРА КАК СОСТАВНАЯ ЧАСТЬ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ И НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ

Азербайджан как регион характеризуется тем, что святость как понятие привязано лишь к имени Хызыра. Азербайджан связан с духом Хызыра своей древней историей, своей памятью. Душа Хызыра живет в его земле, воде, каждом осколке камня, в Каспии, в его памяти. Не случайно племя хазаров создавало святилища, посвященные имени Хызыра. Хазары, достигшие возможности постичь дух Хызыра через шаманские обряды, чувствовали, что между Хызыром и этой землей есть какая-то тайная, скрытая связь. Если даже они и не могли объяснить (может, и могли, но, видимо, не хотели), они все равно называли эту землю святой и искренне были привязаны к ней [12].

Во многих местах, регионах страны имеются материальные сферы (святые места), связанные с именем Хызыра. Только лишь в Азербайджане имеются многие произведения в камне (религиозного предназначения), созданные на скалах и в горах. Так, на горе Бешбармак (шабрань, Азербайджан), которую называют еще «Уджа даг», что означает «Высокая гора», находится пир (святой очаг) имени Хыдыр Зинда, что означает «живой Хыдыр», который является местом ежегодного поклонения людей [18].

Еще с древних времен в Азербайджане в честь Хыдыра проводились три церемонии: между большими сорока днями и малыми сорока днями (они связаны с периодами наступления весны). Между большими сорока днями и малыми сорока днями проводилась церемония Хызыра Наби (Хызыр Ильяса), в раннюю весну – Хыдыр Зинда, в позднюю весну – праздник Хыдыра Еллаза. Как уже выше отмечалось, все эти три посвящения были тесно связаны между собой как триединая сущность.

Посвящение Хыдыру Наби проводится в холодное зимнее время, примерно в февралье. Это не случайно. Февраль – такое время года, когда кончаются запасы, которые человек копил весь год. Люди просили Всевышнего, Бога подарить им на следующий год достаток, богатый урожай. Всевышний же под именем плодородия и достатка посылал им любимого духа Хызыра. Там, где ступала его нога, не было недостатка ни в чем, и дома, и во всем регионе. Это поверье присуще лишь народу Азербайджана. Вот уже тысячелетия оно не стирается в памяти народа [6, с. 8–12].

В арабских сказаниях Хыдыр означает жизнь природы. На самом же деле Хызыр означает достаток, богатство, его рост. Пророк Мухаммед также провозглашал, что там, где останавливался Хызыр, появлялась растительность, произрастало богатство, появлялся достаток. Его дочь Фатима, помня об этом назидании отца, очень часто во имя того, чтобы ее сыновья Хасан и Хусейн не страдали от голода, вывешивала котел над костром, очагом Хызыра, раздавала приготовленную пищу голодным, одиноким и странникам. Когда это увидел Хазрати Али, то он остался очень доволен ее подаяниями. Он подчеркивал, что там, где высоко чтится имя Хызыра, всегда будет достаток и довольство [16, с. 372].

У азербайджанских тюрков мир мифологии испокон веков связан с духом Хызыра. На протяжении тысячелетий имя Хызыра перекечевывало в баяты, гошма, песни и сказания народа. Он стал героем сказаний и преданий. Смелость, любовь, присущие народной памяти азербайджанского народа, всегда проявлялись в преданиях.

Хранилище памяти – наши сказки, дастаны (предания) – во многом связано с именем Хызыра. Сказки – это период нашего детства и юности, а дастаны – период зрелости и мудрости. К примеру, в сказках Хызыр изображен

как юноша на белом коне, а в сказаниях – как поседевший, просветленный, премудрый старец в белой одежде [12, с. 38–46].

Девушки влюблялись без памяти в юношу на белом коне. Девушки, которые хотели дожидаться птицы счастья, с тоской годами ждали приезда юноши на белом коне. Их глаза повсюду искали его. Это уже судьба – кому что выпадет, смогут увидеть его или нет.

Когда враг внезапно напал на отчизну, когда становилось трудно, всегда обращались к юноше на белом коне. Народный храбрец на белом коне в качестве Хызыра выступал против целого войска, вооруженного щитами и забралами. Пока последний из врага не был сражен клинком, он не уходил с поля боя. Он надевал забрало последнего врага на клинок, неся его, как знамя победы. Все провозглашали: «Дух Хызыра с этим храбрецом!» [14, с. 128].

Люди верят, что во многих случаях народ от стихийных бедствий, от дождя, града спасал именно Хызыр. Он представлялся то юношей на белом коне, то в виде серого Волка. В мифологическом сознании людей до сих пор живет это поверье.

Две ветви тюркского древа представляют Хызыр Огуза. Он не рожден на Земле. Он спустился с небес в луче света, в его сиянии. Потом небесный свет сделал ему товарищем Волка. До последнего дня Огуза они были с ним. Однако и после того, как дух Огуза вознесся на небеса, Боз Курт не ушел с территории огузов. Когда народ восставал, и он восставал с ним. Он вел войско от одной победы к другой. На поле боя раны бойцов он заживлял одним прикосновением своей руки. Вот таким образом тюркские народы нашли покровителя в лице духа Хызыра. За вселенское время было построено много миров, много каганатов [8, с. 197].

В мире сказок с юношей на белом коне приключаются многие события. В бездонном колодце он долго искал в темном мире свет. В свете духа он одну за другой открывал сорок дверей, став спасителем девушек, невест, богатырей, ставших в руках дивов жалкими пленниками. Благодаря духу Хызыра, множество людей спаслось из колодца, на подобие пророку Иосифу. Александр Македонский отвернулся от завоеванного им мира, ушел из этого мира, тоскуя по нему, не насытившись им, обернулся на живую воду, которая выпала Хызыру. Смерть стала концом того, кто был грозой мира, а вечная жизнь досталась Хызыру.

Хызыр, начав свой жизненный путь с того конца света, вышел на зрелую жизненную ступень в мире сказаний. Стал белобородым, седовласым старцем, Пиром (очагом), Овлия. Как чудотворец, он ловко сидел на коне. При призыве к справедливости он появлялся мгновенно. Спустившись с высоких небес, он участвовал в пятничной молитве вместе с праведными верующими. Из дома Всевышнего он спускался и общался к сердцам любящих, возвышая их до уровня истинных, праведных возлюбленных [13, с. 97].

В религиозных источниках отмечается, что Хызыр много раз провозжал тела умерших праведных и святых людей в высший, потусторонний мир. Все праведники, начиная от Адама до пророка Ноя, от пророка Авраама до пророка Иисуса Христа, призывали Хызыра, чтобы на его плечах достигнуть святых небес. Также и пророк Мухаммед возвысился с помощью духа Хызыра до святых небес [5, с. 114].

В памяти азербайджанских тюрков имеются сведения о том, что хызыр всегда сопровождал путников. У рода Ата Коркута Дирса хан, проведя ладонью три раза по ране Бугаджа (именно три раза!), излечивал ее, таким образом



превратившись в снадобье, в панацею от всех бед. Многих путников предохранил он от многих напастей, от воров-разбойников. Кому-то он давал свою благодать, свой свет, кого-то же осчастливливал, направив напрямик в цветник любви. Кому-то он давал дар, кому-то вдохновение. Кто от него вдохновлял, тот начинал излучать сияние, как ангел.

Если он кому-то привиделся, то путь его становился из длинного коротким. Кому-то приснившись, он вручал чашу с любовным напитком. Показывал издали красавицу и говорил: «Это и есть твоя избранница». Так же, как и Ата Коркут, Хызыр мог стать из духа плотью, возглавив очаг, пир. Народ, жители края для святого Овлиа искали его место обитания и, найдя, делали святым местом, пиром, место поклонения.

Птица счастья взмывала и садилась в цветник любимой. Цветок зывал к цветку, а ветер – к ветерку. Поэт становился возлюбленным. Взяв в руки копуз, саз, начинал петь с особым воодушевлением. Во имя своей возлюбленной становился любимым ашугом всего края. Как и у Ата Коркута, славил словом и проклинал также словом [10, с. 35].

Как и овлия, умели пророчествовать. Там, где ступала их нога, произрастала жизнь, а в родных краях наступало благоденствие и достаток. Боялись духа Хызыра, боялись принести ему вред. Если бы он, отвернувшись из-за чего-то, перестал бы опекать этот край, то повсюду происходили бы несчастья. Только тот, кто протягивал руку с мольбой о помощи к святым небесам, кто зывал о помощи к духу Хызыра, мог освободиться от своих грехов.

Как отмечается в источниках, «бута» выполняет миссию носителя космогонических представлений наших священных предков. В представлениях древних людей вода, растения, горы и прочие предметы и явления считались первоначалом жизни. С этой точки зрения «бута» является продолжением рода, символом плодородия.

В азербайджанских преданиях «бута» играла роль мысленной связки, контекста между возлюбленными. В любовных дастанах «бута» также выражала невиданную любовь, была символом проявления невиданной любви, высшей, божественной любви, при этом одаривала возлюбленного-героя творческим даром ашуга, поэта. В наших дастанах, сказках передача «буты» старцем Хызыром возлюбленному начиналась с того, что последний выпивал любовный напиток. При этом те, кто никогда друг друга не видел и испивал глоток шербета, могли на один миг во сне, в мечтаниях увидеть свою любовь. Разгорается необыкновенная, страстная любовь. К примеру, свою буту получили из рук Хызыра такие истинные певцы любви, как Гариб, Аббас, Новруз, Гурбани [19, с. 7].

В целом исследование отдельных фольклорных произведений показывает, что буту получает не каждый. Ее получают лишь избранные. С получением «буты» они приобретают качества или свойства, которых больше ни у кого нет. Пройдя многочисленные, сложные испытания, влюбленные, наконец, соединяются в божественном единстве. «Бута» является средством для следования закономерностям развития мира в отличной от других форме и для лучшего следования им. В любовных сказаниях, когда дервиш, какой-то старец, святое место (пир), а на самом деле Хызыр видится на мгновение девушке или юноше, то говорят, что они получили от него «буту» [2, с. 4].

Во многих образцах азербайджанского фольклора есть несколько сюжетных линий, где имя ее не упоминается непосредственно, но она приходит к людям во сне. То, что во сне привидится, или если увидишь во сне возлюбленную, увидишь заранее то, что с тобой может приключиться, составляет практически единство с тем, что бывает, когда тебе является «бута». В любовных сказаниях передача ашугу буту или предложение испить из чаши любовный напиток, а в сказках – похождения героя во сне, когда, в конце концов, он находит свое счастье, – все это объединяется в символическом значении слова «бута» [3]. Следовательно, передача буту является символическим актом. Именно благодаря данной символичности, она стала носителем на-

циональных особенностей нашего народа. Передача буту, получение буту происходят во сне, и потому сон и бута составляют единое целое.

Основа любовных сказок в азербайджанском фольклоре также состоит из представлений о буте. Сложное развитие событий на этой основе, их направленность проясняются в конце. Пира влюбленности, начинающаяся с буту, проходит через страдания и боль. Бута, составляющая основную композицию дастанов, всегда играла существенную роль в создании самих этих дастанов. Как мы видим, в любовных сказаниях бута и сон составляют две ценности, которые взаимно дополняют друг друга. Напиток, дающий любовную жажду, чаша также являются основными характеристиками, выражающими божественную сущность буту. Согласно любовным сказаниям, возлюбленный, получивший буту, отличался своей храбростью и правдивостью [1, с. 174].

Тех, кто не имел детей, чтобы покончить с жизнью в «черных шатрах», утешал Хызыр, их слезы (и отцов, и матерей) осушал также Хызыр. Он вытаскивал их из озера тоски и приводил к свету и надежде. Те, кто молил бога о мальчишке, получали от него белое яблоко, а те же, кто просил дочь, получали золотое яблоко. Супруги, разделив пополам яблоко, съедали его. Через девять месяцев ожиданий у колыбельки, наконец, они получали божий дар. Хызыр и после рождения опекал этих детей. Он оберегал их от дыхания дьявола, плохого глаза, следил, чтобы они, в конце концов, стали счастливы.

Таким образом, то, что связано с духом Хызыра, было реально связано со святостью на азербайджанской земле, была бута. Бута напоминает плод в чреве матери, половину мира, небо и землю, дух и тело. Соединившиеся буту означают возлюбленных, соединение души и тела, целостный мир. Бута является символом вечной жизни, знаком жизни.

Когда мы переходим из мира сказок в мир дастанов, то в каждом из них видим дух Хызыра. Ведь эта земля своим духом, своей кровью связана с миром Хызыра. Хызыр так же, как те, кто владеет буту, является душой народа. Он распространил свою Буту на весь Азербайджан.

Эта земля даже по своей форме напоминает буту, речь идет об Апшероне, который фактически является Эфшераном (род Эфшаров огузских племен), о Хазарском (Хызырском) море, омывающем эту землю. Если внимательно посмотреть со стороны моря, то Апшеронский полуостров напоминает как раз буту.

Шли годы, и люди перенесли буту Хазара (Хызыра) на скалы, на берег. Они понимали святость буту. Бута есть знак от Хызыра, символ жизни. Как сердца возлюбленных напоминают буту, так и ребенок в чреве матери напоминает буту. Как будто бы это одна душа в двух телах. Когда сходятся между собой буту влюбленных, особенно, когда мирятся после ссоры, то буту соединяются и получается целый мир.

Одним из указаний на дух Хызыра является гора Башпармак со святым местом – пиром (в народе гору называют Бешпармак – *Н. Г.*). Эта гора вот уже много тысячелетий стоит на берегу Хазара. Хызыр встретился с пророком Моисеем именно здесь, а с пророком Иной потерял здесь рыбу. Дух овлия, святых пророков, их потомков все еще бродит в этих краях. В том числе и в святых местах, где побывали пророки Хызыр и Джарджис.

Насколько мы знаем, история Девичьей башни в городе Баку, которая опоясывает берег моря, достаточно таинственная, однако думается, что ее тайна связана с Эфшераном, с Хазаром. Она хранит свою тайну так же твердо, как и египетские пирамиды. Эта башня не так уж проста. Она носит в себе божественный признак, связана с небесами. Это указание на святость небесных сводов. Так же, как и в произведении «эсмауль-хюсна», Баку (то есть бесконечное пространство, нескончаемое бытие – *Н. Г.*) называется красотой божественной. В данном смысле Баку означает в Эфшеране «пространство нескончаемых богатств».

В каждом регионе святых пространств есть святилище, святое место, очаг, скала, что является знаком, символом.

Эфшеранская башня (Апшеронская башня) является миром памяти большого, великого народа. За историческим именем скрывается тайна одной крепости. В различных регионах Азербайджана есть так называемые девичьи башни. Спрашивается: откуда исходила потребность строить такое количество башен во имя девушек? Бывает, что специально искажают историю, когда символы мужественности тюрков скрывают под женским покрывалом. Согласно тюркским верованиям, башня – символ девичьей чести. Однако и сводить святость целого народа к обозначению девичьей чести неправомерно.

Турки являются единственной нацией, которые и дочь называют словом «сын», поскольку относятся к дочери, как к сыну. Если бы какой-либо тюрк возвысил бы в честь своей дочери башню, то, несомненно, назвал бы ее не Девичьей, а Сыновней башней. И сына, и дочь у турка чествуются как подарок Всевышнего, проявление его святости, и те, кто хотят овладеть этой землей, поработить ее как девушку, на самом деле делают это в отношении мужчины-турка.

На самом же деле Девичья башня означает Башня огуза, или Огузская башня. Буквально, это искажение слова «огуз»: гыз-гюз-огуз. Есть башни с указанными наименованиями, что подтверждает сказанное. Хазары, как видно из их имени, также связаны с огузским родом. Хезер, или гюз-эр, т. е. огуз эр; гюз, означает священный огонь, эр – герой, мужчина. Подобное толкование приводит нас к понятию человека, созданного из огня, т. е. Огуза. Хызыр, как священный дух, также является порождением огня, света. Можно сделать вывод о том, что древо поколений тюркского рода идет от самого Хызыра.

Однако мы знаем, что в пантеоне божеств тюрков нет образа Огуза. Здесь «божественная троица» предстает перед нами в другом виде. Главное божество – Карахан (Танрыхан), и его двое наследников – Угур (или Хызыр), и Ерлик (Эрлик), отвечают за создание всего мироздания. На первоначальной стадии Угур и Ерлик, получив от всевышнего статус божества, отвечали за разные стороны мира. Первый отвечал за свет в земном бытии, второй – за подземный мир, темное царство, где он властвовал. С тех пор и началась борьба между светом (добром) и тьмой (злом) [11, с. 49]. Если на первичном этапе зарождения в событии непосредственно вмешивался сам Всевышний, то уже позже он просто отошел в свое небесное царство и следил оттуда за всем происходящим.

В различных религиозных взглядах, относящихся к огнепоклонничеству, которые появились намного позже, чем религиозная система тюркских божеств, т. е. в зерванизме, зороастризме, манихействе, маздакизме, хуррамизме, Верховное божество Зарван также передал свой статус своим наследникам Ормузду и Агриману, и с тех пор между добром и злом идет нескончаемая борьба. В шаманизме Всевышний видит Огуза как представителя духа своего. В мифах тюрков о зарождении мира Огуз рождается не как обыкновенный человек. Являясь светом, сиянием, он спустился из небесной обители Всевышнего на мировом древе на Землю [21, с. 87].

Своим приходом он стал играть роль посредника между Небом и Землей. Он начинает выполнять ряд функций, свойственных Творцу. Являясь владельцем необыкновенной мощи, он также обладал даром предвидения [7]. Он легко справлялся со всеми силами зла, выступая против них. Являясь первым шаманом на Земле, он правил всем. От него зависело все: порядок, достаток. В последующем подобным образом жить и творить могли лишь потомки Деде Коркута.

В небесных книгах (священных, т. е. Библии, Коране и т. д.) в высказываниях о пришествии Творца на Землю мы встречаем и имя Хызыра как носителя подобной божественной миссии. Неправомерно называть Хызыра пророком. Суфии как раз и остерегаются называть его пророком. Несмотря на то что Хызыра называют Овлия, т. е. святым, это отличается от того смысла, который вкладывают суфии в данное слово [15, с. 183].

Положение Хызыра перед Всевышним выше, нежели просто пророчество. В Коране в толковании «Моисей и Хызыр» Хызыр видел то, что не было дано видеть пророку, т. е. видеть то, что есть по ту сторону покрывала Всевышнего. Всевышний одарил Хызыра рядом качеств, которые были присущи только ему [17, с. 106]. Хызыр бессмертен, являясь единственным представителем бессмертия на Земле. Хотя он и является духом, в любое время он может превратиться в видимое существо и явиться людям.

«О люди, вспоминайте меня, и я вспомню о вас», – говорил Хызыр и всегда спешил на помощь тем, кто его вспоминал и призывал. На земле люди обычно просят о помощи как у творца, так и у Хызыра, прося его о достатке, о добре. Так же, как и творец, Хызыр может своим дыханием оживить мертвого. Этот мир покидали лишь на плечах Хызыра такие пророки, как Адам, Ной, Авраам, Моисей, Соломон, Иисус и Мухаммед. В данном смысле после Всевышнего на Земле второй величиной является Хызыр.

Не случайно непобедимые тюркские хаганы называли себя в честь силы и мощи Хызыра (Огуза), созданного Творцом, потомками творца, сыновьями Неба. Это, в свою очередь, было указанием на привязанность, связь между тюрком и огнем, светом, небесами, т. е. с Всевышним. Однако тюрко-мусульманские хаганы, хотя и признававшие исламское знамя, от победы к победе воздевавшие к небу зеленое знамя, не устали повторять, что они сыновья Неба, потомки Творца.

Думая именно так, тюрки подтверждали свою веру в то, насколько они близки к небесному престолу. Хотя и в христианских верованиях есть немало последователей идеи о том, что Иисус Христос есть сын божий. Вместе с тем тюрки очень сильно привязаны к небесам, к небесным владениям Творца. Тюркские хаганы говорили, что они «сыновья Неба, султаны Земли», тем самым как бы поминали дух Хызыра.

Тюркские хаганы, овладевшие миром, всегда хотели походить на Хызыра, говоря о том, что хорошее дело есть половина веры и святости. Тем самым они хотели походить на Хызыра. Хаганы уровня Хагана Тенгиза, Амира Теймура, предводительствуя армии, верхом на коне просили у Творца покровительства в деле победы и в это время представляли Хызыра как покровителя войска в виде Серого Волка. Когда наши предки говорили, что «от волка идет большое везенье», то стремились не ввязываться в сражение, если впереди войска не было видно Серого Волка [4; 20].

В тюркских дастанах о происхождении мира, прежде всего, речь идет о «Юноше на белом коне» (у подножий горы Всевышнего этого храбреца звали «Эр Сагатох» – Н. Г.), именно этот дастан является у тюркских народов наиболее популярным. Он свидетельствует о любви их к духу Хызыра. Сформировавшийся на берегах Хазара дастан «Белый юноша» или «Юноша на белом коне» является наилучшим вкладом в самосознание тюркских народов [9]. Вечные персонажи сказок – герои, храбрецы типа Мелик Мамеда, Нэрбалы – являются проявлением любви к своей отчизне, преданности своим друзьям, напоминая здесь Юношу на белом коне – Хызыра, во имя народа, родного края!

Таким образом, место и роль мифологических образов в формировании самосознания и его исторического развития неопределимы. В истории каждого народа есть такие неизменные факторы, идущие от мифов, которые играют ведущую роль в становлении социальной жизни, формировании человека как такового. Причем в такой степени, что можно смотреть на это как на системосозидающий фактор в жизни общества. В данном смысле сам процесс формирования этноса – историческая эволюция мифологических образов, «самораскрытие», переход на этапы возвышения и дальнейшего подъема. Здесь существует органическая связь. Становление и развитие народа является следствием коллективного начала, однако в решающие этапы истории на первый план выдвигаются отдельные личности. История представляет путь эволюции фольклора, правила жизни человечества. Миф, самоорганизуясь, живет в человеке и соз-

дає одночасно його. Цей процес в своєму загальному русі нагадує шлях від хаосу до порядку. Механізми цього процесу складаються з вибору інформації, її оцінки, наявності колективної пам'яті, єдності ущільнення інформації та забувчivosti, правил рецепції та генерації. В кожен такий момент народ, який може обрати мудреця, сам може вважатися мудрим. Історична еволюція азербайджанського народу, почавшись з найдавніших часів, може підтвердити, що він як раз і є мудрим.

Народна історична пам'ять ґрунтується на колективній реальності. Вона ніколи не існувала в матеріальній формі. Фактично, неможливо спостерігати її тут і там локального носія. Народна пам'ять підтверджує такі свої якості, як постійна динамічність розвитку, збереження своєї універсальності, існування на колективному рівні. В даному сенсі народна пам'ять є децентралізованою просторою. Її центр тяжкості знаходиться не в фізичному просторі. Народна пам'ять існує поза межами часу, однак в кожен конкретний історичний період проявляє свій сенс через час. І тому народ, який не змінився в чомусь універсальному, на конкретному рівні завжди відрізняється індивідуальними особливостями та оригінальними фрагментами. В роботі філософські та міфологічні фактори, формуючі образ Хызыра як носія історичної пам'яті та національного самосвідомості, аналізуються в науково-теоретичному плані.

Висновками та рекомендаціями статті можуть скористатися дослідники, які займаються проблемами міфології, історії філософії, порівняльними дослідженнями по міфологічним системам та сюжетам; студенти, які навчаються в університеті. Статтю можна використовувати як науковий джерело при підготовці програм та підручників по міфології, фольклору та історії філософії.

#### Література

1. Агаджанов С.Г. Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX–XIII вв. / С.Г. Агаджанов. – Ашхабад, 1969. – 297 с.
2. Азербайджанские дастаны : в 5 т. – Баку : Лидер, 2005 (на азербайджанском языке).
3. Тексты по азербайджанской мифологии. – Баку : ЭЛМ, 1988. – 180 с. (на азербайджанском языке).
4. Ака Исмаил. Тимур и его государство / Исмаил Ака. – Анкара, 1991. – 172 с. (на турецком языке).
5. Али Токер. Хызыр алейхиссалам. Бухарские источники / Токер Али. – Стамбул, 2011. – 319 с. (на турецком языке).
6. Джафарзаде А. Праздник Хыдыра Наби / А. Джафарзаде // Научный сборник по проблемам фольклороведения. – Баку : АДУ, 1991. – С. 8–12 (на азербайджанском языке).
7. Эмрах Сельви. Необыкновенные приключения Караоглана и другие турецкие народные повести / Сельви Эмрах. – М., 1982. – 447 с.
8. Фаруг Шумер. Огузы / Шумер Фаруг. – Баку : Язычи, 1992. – 432 с. (на азербайджанском языке).
9. Геюшев Б. Амарас – Аг оглан / Б. Геюшев. – Баку, 1975. – 92 с. (на азербайджанском языке).
10. Гекьяй Орхан Шаик. Сказания Деде Коркута / Гекьяй Орхан Шаик. Стамбул, 1980. – 256 с. (на турецком языке).
11. Каташ С.С. Мифы, легенды Горного Алтая / С.С. Каташ. – Горно-Алтайск, 1978. – 112 с.
12. Годжатюрк Н. Хызыр алейхиссалам: юноша тюрков на белом коне / Н. Годжатюрк. – Стамбул, 2013. – 287 с. (на азербайджанском языке).
13. Годжатюрк Н. Мусульманская культура и суфизм : [учебное пособие] / Н. Годжатюрк. – Баку, 2015. – 142 с. (на азербайджанском языке).
14. Годжатюрк Н. Книга памяти тюрка / Н. Годжатюрк. – Баку : Нурлан, 2005. – 400 с. (на азербайджанском языке).
15. Ниязи Мисри. Хызыр (алеихиссалам) Хызырайи-йи Джедида / Мисри Ниязи. – Стамбул, 2001. – 244 с. (на турецком языке).
16. Омар Фарук Хилми. Хызыр алейхиссалам / Омар Фарук Хилми. Стамбул, 2011. – 880 с. (на турецком языке).
17. Серхат Ахмет Тан. Хызыр / Серхат Ахмет Тан. – Стамбул, 2009. – 240 с. (на турецком языке).
18. Сейидов М. Источники азербайджанского эпического мышления / М. Сейидов. – Баку : Язычи, 1983. – 326 с. (на азербайджанском языке).
19. Тахмасиб М. Азербайджанские народные предания / М. Тахмасиб. – Баку : ЭЛМ, 1972. – 400 с. (на азербайджанском языке).
20. Велиев К. Память народа, память языка / К. Велиев. – Баку : Гянджлик, 1987. – 277 с. (на азербайджанском языке).
21. Еремеев Д. Этногенез тюрков / Д. Еремеев. – М., 1970. – 272 с.

#### Аннотація

**Годжатюрк Н. Образ Хызыра як складова історичної пам'яті й національної самосвідомості.** – Стаття.

Метою статті є дослідження образу Хызыра. Джерела з відомостями про Хызыра можна поділити на три напрями: релігійні джерела, усна народна творчість (казки й дастан), а також народні обряди. У релігійних джерелах Хызыр згадується під трьома різними іменами: Хызыр, Ільяс, іноді говорять Ідріс. Також по-різному розкривається процес його піднесення з боку Всемогутнього в посланих Богом книгах (Біблії тощо). Він оспівується то як пророк, то як посланець, який вказує людям праведний шлях, то як майстер, котрий показує справжнє обличчя істини посланцям. Представники релігійних течій називають його Вели, а суфії – Святий (Овля). В ісламських віруваннях ідеться, що Хызыру надано пророцтво, мудрість і владу, щоб правити. Саме тому йому нарекли «тим, кому дано три дари». Так само, як і про інших святих, про Хызыра написано багато книг, створено багато легенд. Кожен власник пера показував цього святого як представника свого роду, котрий слідував його віруваннями. Усе це, безсумнівно, виходить із любові до піднесеного духу Хызыра. У народних переказах Хызыру також давалися імена: Хыдыр Наби, Хызыр Ільяс, Хыдыр Еллез, Хыдыр Зинде. Є різні відомості про час і місце його проживання. Отже, під різними іменами з охопленням великого географічного ареалу (від народу Туркестану до давньої області Шумеру) формується образ Хызыра. Насправді ж образ цього святого найбільше пов'язаний із Азербайджаном.

Метою статті є дослідження образу Хызыра. Джерела з відомостями про Хызыра можна поділити на три напрями: релігійні джерела, усна народна творчість (казки й дастан), а також народні обряди. У релігійних джерелах Хызыр згадується під трьома різними іменами: Хызыр, Ільяс, іноді говорять Ідріс. Також по-різному розкривається процес його піднесення з боку Всемогутнього в посланих Богом книгах (Біблії тощо). Він оспівується то як пророк, то як посланець, який вказує людям праведний шлях, то як майстер, котрий показує справжнє обличчя істини посланцям. Представники релігійних течій називають його Вели, а суфії – Святий (Овля). В ісламських віруваннях ідеться, що Хызыру надано пророцтво, мудрість і владу, щоб правити. Саме тому йому нарекли «тим, кому дано три дари». Так само, як і про інших святих, про Хызыра написано багато книг, створено багато легенд. Кожен власник пера показував цього святого як представника свого роду, котрий слідував його віруваннями. Усе це, безсумнівно, виходить із любові до піднесеного духу Хызыра. В народних казаннях Хызыру також давалися імена: Хыдыр Наби, Хызыр Ільяс, Хыдыр Еллез, Хыдыр Зинде. Існують різні свідчення о часі та місці його проживання. Таким чином, під різними іменами з охопленням великого географічного ареалу (від народу Туркестану до давньої області Шумеру) формується образ Хызыра. На самому ж етапі цього святого більше всього пов'язано з Азербайджаном.

**Ключові слова:** Хызыр, Всевишній, Азербайджан, Хазар, нація, міф, сюжет, фольклор, огуз, бута, пам'ять, казання, історія.

#### Анотація

**Годжатюрк Н. Образ Хызыра як складова історичної пам'яті й національної самосвідомості.** – Стаття.

Метою статті є дослідження образу Хызыра. Джерела з відомостями про Хызыра можна поділити на три напрями: релігійні джерела, усна народна творчість (казки й дастан), а також народні обряди. У релігійних джерелах Хызыр згадується під трьома різними іменами: Хызыр, Ільяс, іноді говорять Ідріс. Також по-різному розкривається процес його піднесення з боку Всемогутнього в посланих Богом книгах (Біблії тощо). Він оспівується то як пророк, то як посланець, який вказує людям праведний шлях, то як майстер, котрий показує справжнє обличчя істини посланцям. Представники релігійних течій називають його Вели, а суфії – Святий (Овля). В ісламських віруваннях ідеться, що Хызыру надано пророцтво, мудрість і владу, щоб правити. Саме тому йому нарекли «тим, кому дано три дари». Так само, як і про інших святих, про Хызыра написано багато книг, створено багато легенд. Кожен власник пера показував цього святого як представника свого роду, котрий слідував його віруваннями. Усе це, безсумнівно, виходить із любові до піднесеного духу Хызыра. У народних переказах Хызыру також давалися імена: Хыдыр Наби, Хызыр Ільяс, Хыдыр Еллез, Хыдыр Зинде. Є різні відомості про час і місце його проживання. Отже, під різними іменами з охопленням великого географічного ареалу (від народу Туркестану до давньої області Шумеру) формується образ Хызыра. Насправді ж образ цього святого найбільше пов'язаний із Азербайджаном.

**Ключові слова:** Хызыр, Всевишній, Азербайджан, Хазар, нація, міф, сюжет.



### Summary

#### **Gojaturk N. Khidr's image as a component part of historical memory and national self-awareness. – Article.**

The aim of this paper is to study the image Hızır. Sources providing information about Khidr can be divided into three categories: religious sources, folk art (fairy tales and legends), and folk rites. Religious sources mention Khidr under three different names: Khidr, Elijah, and, sometimes, Idris. The process of his elevation by God is also described in various ways in the books sent by God (Koran, Bible, etc.). Sometimes he is worshipped as prophet, sometimes as an envoy, who shows the true way to people, and sometimes as a master showing the real face of truth to the envoys. Representatives of religious movements call him Veli, and sufis call him the Saint (Ovliya). Islam

says that Khidr was given prophecy, wisdom and power to rule. Namely due to this fact he was named “the one who is given three endowments”. Just like other saints, Khidr has a lot of books and legends written about him. Every writer imagined this saint as a representative of his family, who was following his beliefs. All of this, undoubtedly, comes out of love to the elevated spirit of Khidr. In folk art Khidr had the following names: Khidr Nabi, Khidr Elijah, Khidr Ellez, Khidr Zinde. There is different information about time and place of his living. Thus, his image is formed under various names, covering large geographical area – from Turkestan until Shumer. In reality the image of this saint is connected with Azerbaijan most of all.

*Key words:* Khidr, Almighty, Azerbaijan, Khazar, nation, myth, plot, folk art, Oghuz, buta, memory, legend, history.

УДК 26.00.01

*А. Н. Горохолинская*  
соискатель кафедры культурологии и искусствоведения  
гуманитарного факультета  
Одесского национального политехнического университета

## К ВОПРОСУ О СЕМАНТИКЕ КОНЯ НА ИКОНАХ ГЕОРГИЯ ПОБЕДОНОСЦА

Наш мир меняется ежечасно, если не чаще. Наше восприятие действительности находится на грани столкновения объективно существующей реальности и личного восприятия происходящего каждым конкретным индивидом и массового сознания довлеющего над этим конкретным индивидом. Мы остаёмся прежними, глобально меняя своё восприятие мира. Всё это возможно благодаря призме нашего виденья сменяющихся одно за другим событий жизни. Мир изменился за многие тысячи лет, человечество неизменно движется к техническому и культурно-антропологическому прогрессу. Остаются ли прежними механизмы восприятия действительности и отражения культурно-менталитетных отличий каждого индивидума и группы индивидуальностей, объединенных общей исторической судьбой? Можно ли найти ключ, который открывает проход для понимания того, почему ранее что-либо воспринималось со знаком минус, а спустя почти девять веков – со знаком плюс? Одним из ярчайших примеров такой инверсии является восприятие людьми перехода одного социального элемента в чужеродную среду, например, поэма «Мейер Хельмбрехт» XIII в. и история сына кровельщика в художественном фильме «История рыцаря» 2001 г. Почему нам даже в голову не приходит воспринимать героя Хита Леджера как вора и оборванца, в то время как Хельмбрехт-младший воспринимался именно так своими современниками? Да, это абсолютно разные жанры, да, современное человечество просвещено многократно вспыхивающими революциями, и речь идёт не только о революции культурного сознания. Но что и как спускает крючок с менталитета нашего сознания, позволяя существование подобных инверсий? Возможно ли вообще понять, какой фактор способен повлиять на данный механизм? Ответы на эти вопросы помогут понять, что конкретно скрыто за полисемантической миропредставления наших предшественников. Цель статьи – определить возможность подобных трансформаций в сакральном искусстве на примере конкретного иконографического сюжета. Ведь далеко не все элементы культуры прошлого способны на подобные метаморфозы. Для того, что бы попытаться раскрыть вопрос возможности существования механизма подобной трансформации одного элемента культурного наследия прошлого исторически сформированной группы людей, в статье речь пойдёт о семантике изображения коня на православных иконах, в частности на иконографических изображениях Георгия Победоносца. Чем обусловлена подобная конкретика, можно понять из следующего: существует достаточно широкий комплекс икон, где можно увидеть коня на иконе, в данном случае речь идёт о тех изображениях, где конь выступает в одной семантической системе с всадником. Среди огромного множества подобных изображений сложно прийти к чему-либо конкретному, так как даже если кони выступают в одной системе с всадником, то конь может нести в себе разную символику в связи со своей функцией, т. е. смотря на то, является он конём «всадника в движении» или конём «поражающего всадника». Можно привести в пример несколько тех, что относятся к первым, – «Борис и Глеб на конях» «Огненное восхождение Ильи Пророка» – и вторым – «Чудо Георгия о змие», «Дмитрий Солунский поражает царя Иоанна» и т. д. В данном случае приведены иконы, где кони занимают достаточно большое место на изображении. В каждом из приведённых примеров конь содержит в себе определённое значение. Для иллюстрации можно взять хотя бы цветовую полисемантическую и вари-

ативность названных ранее изображений коней. Они имеют более пяти семантически значимых интерпретаций (и это только у православных, что живут на территории современной Украины). В связи с тем, что у каждого коня свой цвет: у пророка Ильи кони практически всегда красные; у Бориса и Глеба разные цвета коней, в основном красный и тёмный, у Дмитрия Солунского конь преимущественно красный, поэтому был выбран один образ – «Чудо Георгия о змие».

Важно также отметить символичность изображения данного животного, т. к. существует мнение, что животные часто изображаются с орнаментальной целью [1, с. 97]. Но в данном случае необходимо отметить, что это определение не может относиться к изображениям животных, занимающих одну из центральных позиций на иконе. Ведь полисемантическую данную иконографическую элемент интересна для культурологического исследования ответа на вопрос: почему он там собственно появился? Ведь Святой Георгий первоначально изображался без коня.

Невозможно рассматривать часть изображения на иконе, вычлененного из целого, не обращаясь к полной системе, откуда он происходит, т. к. «его невозможно опознать» [2]<sup>1</sup> и правильно определить.

Широко известна легенда о Святом Георгии и поражении змея, следовательно, приводить её в полном виде нет необходимости. Важно отметить, что само поражение сопровождалось не только тем, что Георгий «бросился на змея, потрясая копьём» [3], но и помощью Божьей и молитвами святого, а после удара, нанесенного змею, последний был пощипан ногами коня [3, с. 55]. Легенда претерпела ряд изменений и превратилась из эпизода жития Георгия в отдельный сюжет «Чудо Георгия о змие» [4]. Но на первых иконах Георгий изображается не всадником, а воином или мучеником (например, икона XI в. «Георгий-воин», которая сейчас находится в Успенском соборе Московского Кремля, икона «Св. Георгий», к. XII – XIII вв., находится в монастыре св. Екатерины на горе Синай). Первые же из известных изображений Георгия на коне относятся лишь к XII в., но и то это не иконы, а фрески. Первоначально этот святой представал в образе мученика, такие его изображения относятся к VI в., а уже с X в. преобладает образ Георгия-воина [5], но без коня. Хотя он сохранил некоторые признаки мученической жизни, в частности курчавость волос. «Характерная округлость прядей невольно вызывает в памяти старинное славянское слово вълна – «волна» (овечья шерсть). В ветхозаветной Церкви человек, приходя к Богу, наряду с другими жертвами, приносил Ему и шерсть закланного животного, которая возлагалась непосредственно на жертвенник и сжигались. В мученическом подвиге св. Георгия иконографы видели, безусловно, самопожертвование во имя Божие; и курчавость волос заостряли на этом внимание» [5].

Что же касается почитания Георгия, то широкую основу его культа заложил Константин Великий (306–337 гг.), поместивший его изображение над входом в Большой императорский дворец в Константинополе. На Руси же первое упоминание о Георгии относится к временам Владимира Великого (962–1015 гг.) [7]. Многие для утверждения культа Георгия сделал Ярослав Мудрый, который принял при крещении имя Георгий, в его честь был основан город Юрьев в 1037 г. [8].

Некоторые исследователи связывают св. Георгия с Перуном, говоря, что культ последнего был очень популярен на юге Руси и с принятием христианства его черты перенеслись на Георгия [5]. Проанализируем данный вариант: Перун бо-

<sup>1</sup> Здесь и в дальнейшем при цитировании текстов, размещенных в Интернете, номер страницы указывается не всегда.

рется со змеем (Велесом), его атрибутом является конь, но он изображался немолодым, а, как известно, св. Георгия предписано изображать молодым по иконографическим канонам написания [10]. Если принять во внимание мнение В.И. Кулакова о том, что Перун является «сродней» Одину [3, с. 52], и то, что возникает своего рода языческая икона в противовес христианской, можно сказать, что конь появляется именно как фрагмент языческого мировоззрения, перенесённый на христианскую почву? Важно ответить на вопрос: какого именно «языческого мировоззрения»? Того, что было до принятия христианства на территории Руси, или того, что привнесено извне хотя бы теми же монголами во время их многочисленных нашествий? То, что имело позитивную оценку в язычестве, с принятием христианства приобретает негативную окраску, хотя иногда наиболее стойкие элементы язычества впадают в обиход христианства. Иногда подобные заимствования возникают вследствие заимствований от соседей или захватчиков. Неизменным остаётся лишь факт значимости заимствованного элемента, раз он беспрепятственно вляется в сакральное религиозное искусство, которое в определённые исторические периоды было маркером идентификации индивидуума.

Аналогия между Свентовитом и святым Георгием на том основании, что оба являются всадниками на белых конях и победителями змей, тоже терпит неудачу, в силу того что Георгий побеждает змея извне, а Свентовит, съеденный змеем, воскрешается («... змей съедает солнце, а потом оно опять воскресает и побеждает врага...» [12, с. 118]).

При рассмотрении сюжета змеборства, невозможно не коснуться негативного персонажа на иконе. Важно отметить следующее:

- личина просвечивает сквозь образ змея;
- в самом изображении змея все его члены искажены до уродства, что касается головы и крыльев, то «свобода воли ... обращена на движение к небытию» [12, с. 155];
- змея на большинстве икон поражают не в глаз, а в пасть, что связано с тем, что «главное духовное предназначение рта у человека – возвещать Слово Господне, Быть орудием Логоса, но пасть змея – «транслятор» богохулений и лжи» [7].

Данными небольшими тезисами обозначаются основные моменты, на которые необходимо обратить внимание при рассмотрении изображения змея на иконе.

При рассмотрении семантики коня на иконах Георгия Победоносца необходимо выделить следующие факторы:

- цвет коня;
- направление движения;
- поворот головы;
- соприкосновение со змеем.

Большинство коней на иконах изображено белыми, хотя имеют место иконографические изображения, где животное коричневое или красное. Белый цвет в семантической интерпретации представляет собой «Божественную мудрость» [7], «светлость ... сродство со светом Божественным» [15], а красный – «пламенность и быстроту деятельности», «чувственный огонь ... всё изменяет ... всё возобновляет» [14]. Так как на иконах мы можем наблюдать оба эти цвета, но всё же с преимуществом белого, а что касается греческих икон, то на них мы вообще сможем увидеть только белого коня [13], можно утверждать, что конь задумывался как проявление все-таки Божественной светлости, возможно, её просвечивания на коне. Тогда возможно сказать, что конём управляет не Георгий, а Высшая Сила Сама управляет сидящим на коне всадником, так как конь не нуждается в управлении. Или предположить, что белый цвет отражал виденье самого иконописца хтонических существ именно белого цвета; эстетически подчеркивая этим их неземную природу.

Семантика направления движения коня раскрывается благодаря изменениям XIX в. Чаще всего движение коня направлено в правую сторону. К XIX в., когда происходит переход от обратной перспективы к прямой, направление коня меняется. Иконографическое изображение ориентировано на внутреннюю зрительную позицию [15]. Применяв к выбран-

ному сюжету, получаем: конь движется вправо – туда движется змей, не достигающий своей цели, становится поверженным.

Обращая внимание на «неподвижность в движении» коня на иконах Георгия Победоносца, можно выделить следующие пункты семантической интерпретации подобных объектов на иконографическом изображении:

- неподвижность может говорить о преисполненности Божественной силы [10];
- символическая неподвижность показывает «высшую реальность» [10];
- коню не надо двигаться – «движется сам наблюдатель, т. е. относительно него перемещается зрительная позиция» [2].

Если семантическая нагрузка коня состоит в *просвечивании* Небесной силы, заключённой в нём, то она, соответственно, находится в *движении небесном*, которое невозможно изобразить как движение земное, и, следовательно, изображается символически статическим движением. Как известно, конь является символом небесного и земного движения, он в данном случае сочетает в себе черты небесного движения посредством символической земной неподвижности, т. е. сочетание языческого значения движения преломляется в движение символическое, но уже в христианской трактовке. Так же необходимо отметить, что конь в данном случае может нести и оттенок жизни человеческой, в частности конкретно св. Георгия.

Либо можно объяснить «неподвижное движение» проще: неподвижность коня в данном случае несёт в себе вполне конкретную семантическую нагрузку – отголоски погребальных ритуалов, в которых использовались кони. Именно там идёт речь о неестественном положении копыт и ног коней в силу особенностей похоронных обрядов. В данном случае менталитет или культурно-антропологический багаж самого автора-иконописца наложил свой отпечаток на сакральное искусство. Возможно, желание автора было заключено в том, что бы максимально близко войти в культурно-эмоциональный контакт с людьми, для которых, по сути, эти иконы и создавались.

Конь чаще всего изображён в профиль, а это при наличии Георгия, который изображён в фас, свидетельствует о том, что центральное место всё-таки занимает Георгий. Конь является помощником св. Георгия в борьбе со змеем, но не таким, как конь Свентовита, который приобретает значение благодаря всаднику и имеет пассивное наполнение, а помощник, в котором *просвечивает* Высшая Сила, является к тому же помощником активным.

Практически на всех иконах конь (если конь соприкасается со змеем) либо бьёт его копытом, либо идёт уверенным шагом (если же обратиться к аналогичным болгарским или грузинским иконам, то увидим, что задние копыта почти все время находятся запутанными в хвосте змея). Эта особенность изображения показывает принадлежность коня Георгия к чину богатырских коней, истоки которых восходят к латентным связям культурно-антропологического восприятия действительности волшебной сказки. Для последнего нет преград, в этой иконографии также наблюдаются отголоски культа языческих богов, в частности Свентовита. Так же это показывает на некую свободу коня, так как он не опутан влиянием змея, он волен в своём движении.

Рассмотрев особенности изображения коня на иконах Георгия Победоносца, можно прийти к заключению, что конь является активным помощником святого Георгия и содержит в себе *свет* Высшей Силы, что позволяет коню быть свободным и неуязвимым в своём символическом пути. В то же время появление коня на иконах только со временем показывает его значимость в быту рядового человека, которая порождает необходимость ввести его в систему сакрального религиозного искусства. Подобные нововведения в иконописи появляются незаметно и распространяются с огромной скоростью. Цель и латентное наполнение подобных процессов требуют дальнейшего рассмотрения и детального изучения в будущем с определением более широких рамок иконографических сюжетов.



**Литература**

1. Толстой И. Русские древности / И. Толстой, Н. Кондратов. – СПб., 1899. – Вып. 6. – С. 174.
2. Успенский Б.А. Семиотика искусства / Б.А. Успенский [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://vk.com/doc150254044\\_419004937?hash=f76aabedead29c2b04&dl=d711c62e90497f682e](https://vk.com/doc150254044_419004937?hash=f76aabedead29c2b04&dl=d711c62e90497f682e) (дата доступа 30.01.2016).
3. Верховец Я.Д. Подробное описание жизни, страдания и чудес св. Георгия / Я.Д. Верховец. – СПб, 1893. – С. 55.
4. Вилинбахов Г.В. Образ святого Георгия в России / Г.В. Вилинбахов, Т.Б. Вилинбахов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://dragons-nest.ru/glossary/people/sv\\_georgiy\\_pobedonosets/fragment\\_knigi\\_g\\_v\\_i\\_t\\_b\\_vilinbakhovykh\\_sv\\_georgiy\\_pobedonosets.php](http://dragons-nest.ru/glossary/people/sv_georgiy_pobedonosets/fragment_knigi_g_v_i_t_b_vilinbakhovykh_sv_georgiy_pobedonosets.php) (дата доступа 30.01.2016).
5. Кутковой В. О древнерусских иконах «Чудо Св. Георгия о змие» / В. Кутковой [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.pravoslavie.ru/136.html> (дата доступа 30.01.2016).
6. Максимов В. Победоносца славыте – Георгия! / В. Максимов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.russdom.ru/oldsayte/ruswarrior/200401/georgiy.html> (дата доступа 30.01.2016).
7. Войтович В. Украинская мифология / В. Войтович [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://bohdan-books.com/upload/iblock/4d0/4d060da0d1dd62c807bddc25bd23fec1.pdf> (дата доступа 30.01.2016).
8. Кулаков В.И. Варианты иконографии Одина и Перуна / В.И. Кулаков [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.library.omsu.ru/cgi-bin/irbis64r/http://www.malk.ru> (дата доступа 30.01.2016).
9. Исаева М.В. Цветовая символизация священных объектов в иконописи / М.В. Исаева // Смысл мифа: мифология в истории и культуре. – СПб., 2001. – Вып. 8. – С. 65.
10. Дионисий Ареопажит. О небесной иерархии по изданию 1893 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.krest.vn.ua/biblio/nebesnaya\\_ierarhia.pdf](http://www.krest.vn.ua/biblio/nebesnaya_ierarhia.pdf) (дата доступа 30.01.2016).
11. Пропп В. Исторические корни волшебной сказки / В. Пропп [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://royallib.com/book/propp\\_vladimir/istoricheskie\\_korni\\_volshebnoy\\_skazki.html](http://royallib.com/book/propp_vladimir/istoricheskie_korni_volshebnoy_skazki.html) (дата доступа 30.01.2016).
12. Степовик Д. Історія української ікони Х–XX ст. / Д. Степовик. – К., 2004. – С. 436.
13. Успенский Б.А. «Правое» и «левое» в иконописном изображении / Б.А. Успенский [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.nesusvet.narod.ru/ico/books/b\\_uspen.htm](http://www.nesusvet.narod.ru/ico/books/b_uspen.htm) (дата доступа 30.01.2016).
14. Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе / Е. Трубецкой [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://lib.ru/CULTURE/TRUBECKOJ/ikonu.txt> (дата доступа 30.01.2016).
15. Флоренский П. Иконостас / П. Флоренский [Электронный ресурс]. Режим доступа : <http://www.vehi.net/florensky/ikonost.html> (дата доступа 30.01.2016).

**Аннотация**

**Горохолинская А. Н. К вопросу о семантике коня на иконах Георгия Победоносца. – Статья.**

В статье сделана попытка раскрытия латентной полисемантичности образа коня в системе иконографического

сюжета Георгия Победоносца. Иконы как часть сакрального религиозного искусства наполнены строгим символическим содержанием. Они в данном случае рассматриваются как отдельная семантическая система. Приводится ряд уточнений, связанных с особенностями изображения Святого Георгия и змея. Анализ изображения коня на иконах Георгия Победоносца основывается на таких пунктах, как цвет, направление движения, поворот головы и соприкосновение со змеем. Следует отметить, что на иконографических изображениях данного сюжета чаще всего изображены кони белого цвета. По второму пункту можно сделать заключение, что конь направлен вправо. Что же касается направления головы, то чаще всего он изображен в профиль. Последний пункт демонстрирует в исследуемом объекте семантическое наполнение богатырских коней, для которых не существует преград.

*Ключевые слова:* икона, семантика, конь, святой Георгий.

**Анотація**

**Горохолинська Г. М. До питання семантики коня на іконах Георгія Переможця. – Стаття.**

Стаття присвячена розгляду символіки зображення коня на іконах Георгія Переможця. Ікони як частина сакрального релігійного мистецтва наповнені суворим символічним змістом. Вони в цьому випадку розглядаються як окрема семантична система. Наводиться низка уточнень, пов'язаних із особливостями зображення Святого Георгія та змея. Зроблено спробу розкриття латентної полісемантичності образу коня в системі іконографічного сюжету Георгія Переможця. Аналіз зображення коня на іконах Георгія Переможця ґрунтується на таких пунктах, як колір, напрямку руху, поворот голови й зіткнення зі змієм. Варто зазначити, що на іконографічних зображеннях обраного сюжету частіше за все зображені коні білого кольору. За другим пунктом можна зробити висновок, що кінь спрямований праворуч. Що ж стосується повороту голови, то найчастіше він зображений у профіль. Останній пункт демонструє в досліджуваному об'єкті семантичний зміст богатырських коней, для яких не існує перешкод.

*Ключові слова:* ікона, семантика, кінь, святий Георгій.

**Summary**

**Goroholinskaya A. N. To a question of the semantics of a horse in the icons of St. George. – Article.**

In the paper created the attempt to disclose a latent value of a horse polysemous system iconographic of St. George. The icons, as a part of sacred religious art, carried the complex symbolism contents. The iconographic image is a symbolism if we consider it as an individual system. Analysis of the horse image in the icons of St. George based on such points as: colour, the direction of movement, the head's turning and contact with the snake. It is necessary to note that the colours of the horses in the iconographic images on selected plot more often are white. On the second point we can say that the horse moves to the right. As to the question or the head's turning of the horse, in majority of the icons, a horse is depicted in profile. The final characteristic of the selected of the horse acts as an image of the heroic horse for which there are no barriers, because it tramples the hooves of a snake.

*Key words:* icon, semantic, horse, St. George.

УДК 378.4 141.7

П. Г. Давидов

кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри філософії, соціально-гуманітарних дисциплін,  
іноземних мов, української та латинської мов  
Донецького національного медичного університету імені Максима Горького

## КОНЦЕПЦІЯ НАВЧАННЯ ВПРОДОВЖ ЖИТТЯ ЯК ЗАСІБ СТВОРЕННЯ КОНКУРЕНТОСПРОМОЖНОГО РИНКУ ПРАЦІ

Підґрунтя розвитку кожної держави – це її населення, люди, які є її громадянами, носіями державного суверенітету. Розвиток держави можливий лише за наявності двох умов: перша – достатня кількість населення, друга – наявність у населення трудових ресурсів (працездатного), освітнього, компетентнісного й інтелектуального потенціалу, а також сформованої виробничої, духовної, правової та національної культури. Другий із названих чинників успіху держави покликана забезпечити саме освітня система.

Проте сучасне різноманіття розумово-пізнавальних і освітньо-інформаційних запитів і потреб різноманітних верств населення неможливо задовольнити в межах наявної системи традиційної освіти. Загострення проблеми невідповідності функціонуючої й дотепер освітньої системи зростаючим потребам суспільства знань і особистісним запитам людини було зрозумілим ще в другій половині ХХ ст. Адже сучасний світ розвивається: глобалізується, інтегрується, здійснює соціокультурну трансформацію на новий рівень своєї цивілізаційної еволюції. Потужним двигуном цієї світової динаміки та його візитною картою є інформаційно-комп'ютерна революція – тотальна інформатизація й комп'ютеризація всіх сфер людського існування. Це абсолютно нові умови життя людської історії, адже розвиток зупинити неможливо, його треба зрозуміти, засвоїти й очолити, бо відставання від загальнолюдського прогресу матиме тяжкі наслідки як для окремої держави, так і для особистості.

Тому, як зазначав О. Тоффлер, «... у перехідний період від індустріального до постіндустріального (інформаційного) суспільства ... критичними видами ресурсів є інформація й технологічні інновації, що зумовлює пошук універсальних соціокультурних моделей розвитку суспільства в новому тисячолітті» [1, с. 57].

Адже, як зазначають науковці, за несприятливих для України тенденцій світової кон'юнктури, відсутності впливу держави буде продовжуватися й тенденція системної деградації, країна не зможе оволодіти хвилею епохальних і базових інновацій, перетвориться на сировинний придаток і ринок збуту готової продукції, на об'єкт експлуатації з боку більш енергійних передових цивілізацій [12]. Тому для подолання цієї кризи Україна повинна випрацювати стратегію багатовекторного інноваційного наукового та освітнього прориву на підґрунті амбітних завдань підвищення економіки й соціальної трансформації на найближчий період – від 2 до 5 років. Проте такий курс легше проголосити, аніж реалізувати, бо він потребує дійсно наукового аналізу сучасного стану соціально-економічної та політико-правової ситуації в країні, чітких завдань і цілеспрямованої діяльності на засадах державно-приватного партнерства держави, бізнесу, науки й освіти. Тобто, необхідна розробка широкої державної антикризової програми, пов'язаної з довгостроковою інноваційною стратегією формування та підтримки системи навчання протягом життя як компонента європейської соціальної моделі неперервної освіти й відтворення конкурентоспроможного ринку праці, бо підготовка конкурентоспроможних фахівців без забезпечення їх залучення (працевлаштування) у вітчизняних соціально-економічних проєктах спровокує «відтік мозків».

Науковий пошук розв'язання цієї проблеми тісно пов'язаний із теоретичними і прикладними дослідженнями економіки знань, яка сьогодні змінює саму парадигму освіти. Тому, безумовно, варто вказати на дослідження вітчизня-

них філософів: В. Андрущенко, М. Бойченка, А. Головка, С. Трімблат, М. Євтуха, С. Клепко, К. Корсака, М. Лукашевича, М. Михальченко, С. Самчука та ін., а також на фундаментальні дослідження М. Степко, Б. Клименко, Л. Тованьянського [13], А. Добрийдень [7] (в Україні) і Т. Балашової й Т. Лавряшиної [1], М. Вострикової [2] (у Росії). Окремі аспекти цієї проблеми розглядалися нами в колективній монографії та публікаціях [4; 5; 15].

Метою статті є аналіз накопиченого досвіду й напрацювань у сфері нової парадигми «безперервного навчання», або «продовженого навчання» (continuing education), чи (більш уживаний останніми роками термін) «навчання впродовж життя» (lifelong learning), у контексті європейської стратегії зайнятості (European employment strategy).

Для реалізації цієї мети необхідно вирішити такі завдання: 1) з'ясувати сутність феномена «безперервної» або «продовженої» освіти; 2) здійснити аналіз причин і умов трансформації вищої освіти від концепції «закінченої освіти» в процесі розробки й затвердження нової системи цінностей у контексті феномена «безперервного» навчання; 3) з'ясувати вплив «навчання впродовж життя» на формування конкурентоспроможного ринку праці в Україні в контексті європейської стратегії зайнятості.

Виходячи з того, що суттєвою рисою нової економіки є одержання й використання нових знань, саме знання й загалом освіта сьогодні виступають не лише як «товар», а і як фактор соціального розвитку як окремої особистості, так і суспільства загалом. Тому ще у 80–90 рр. ХХ ст. багато американських і європейських дослідників акцентували увагу на ролі та значенні не стільки інформації, скільки знань. Це призвело до нового визначення сучасного суспільства як «knowledge society» (суспільство знань). Проте й нині ще не існує досить аргументованої теорії, яка обґрунтувала всебічні аспекти нового історичного феномена.

Ще в 1972 р. ЮНЕСКО була розроблена й офіційно прийнята концепція безперервної освіти як найбільш адекватна відповідь соціально-економічним трансформаціям у суспільстві знань, яке зараз формується. Прикладом такої теоретичної і практичної розробки стала концепція безперервної освіти й реформування зарубіжної освітньої системи на основі принципів синергетики, з'явилися дослідження П. Ленгранда і Р. Даве, у яких і були сформульовані 25 ознак безперервності в освіті [16; 18].

Концепція «безперервної освіти» або «освіти впродовж життя» у ХХ ст. в силу її загальнолюдського значення посіла провідне місце, вимагає глибокого оновлення структури суспільства: освіти, економіки, науки та культури. Упровадження цієї тенденції в життя безпосередньо пов'язане з розгортанням болонського процесу. Безпосередній зв'язок концепції «безперервної» освіти й Болонського процесу проаналізовані в монографії «Болонський процес і навчання впродовж життя» М. Степко, Б. Клименко, Л. Тованьянського. Варто зазначити, що Празьке комюніке 2001 р., яке було направлено на реалізацію зобов'язань, прийнятих у Болоньї в 1999 р., на перше місце серед основних завдань поставило саме обговорення проблем навчання протягом життя [13].

Безперечним фактом є те, що освіта є фундаментом інтелектуального потенціалу кожного суспільства. У сучасному суспільстві формується необхідність повноправного входження системи освіти до ринкових відносин, коли освітні установи забезпечують потреби двох ринків: 1) рин-

ку освіти, у якому освітні послуги споживаються зацікавленими суб'єктами (учнями шкіл, студентами, дорослим населенням, згідно з концепцією «безперервної освіти» – особистісного самовдосконалення: підвищення кваліфікації або перепідготовки спеціаліста); 2) ринку праці, у якому споживачами освітньо-наукової продукції є підприємства й організації різних форм власності.

Високотехнологічне виробництво вимагає оновлення освітнього рівня робочої сили кілька разів протягом людського життя. Тому щонайменше раз на 5–10 років працівники повинні проходити підготовку та перепідготовку. Тому об'єктивним фактором є те, що саме неперервне навчання протягом усього життя і є істотним елементом європейського простору вищої та професійної освіти. Особливо з огляду на дуже швидкий темп зміни знань одноразове навчання вже не в змозі забезпечити належну кваліфікацію фахівця від закінчення навчального закладу до настання пенсійного віку. Це надзвичайно актуально, якщо врахувати проблему «старіння» знань (за рік «старіє» близько 5% професійних знань), тому в таких умовах система традиційної освіти є малоефективною, адже за час здобуття ступеня «бакалавра» застаріває 20% отриманих знань.

Це підтверджує і С. Малітніков, який зазначав, що «у ХХ столітті темпи оновлення техніки стали значно перевищувати темпи зміни поколінь людей. Ускладнилося і стало практично неможливим ефективне виконання своїх обов'язків представниками низки категорій працівників – від робітника до керівника, ... виявилися проблеми функціональної неграмотності, технологічного безробіття, ... посилюється відчуження людини від праці, природи, суспільства, від людини» [8, с. 35].

Тому сформована сьогодні освітня система (з урахуванням її повільного переходу до ідей «безперервної» освіти) посилює й соціальні суперечності. Адже зазначені С. Малітніковим проблеми та ігнорування світового досвіду ускладнюють формування власної життєвої позиції для багатьох членів суспільства, тоді як потреба в безперервному оновленні знань, підтримці його на достатньому рівні готовності й здатності виконувати соціальні та професійні функції, які постійно ускладнюються, зумовили появу як різних форм (видів) освіти – неформальної, продовженої, паралельної, так і різних форм самоосвіти, що покликані за можливості компенсувати недоліки наявної системи освіти. Тобто об'єктивно склалися умови для переходу від концепції «кінцевої» професійної освіти до безперервної освіти «впродовж життя».

Розкриємо сутність самого поняття «неперервна освіта» або «навчання впродовж життя». Для цього звернемося безпосередньо до дослідження А. Добридень, де вона вказує на 6 аспектів цього поняття, а саме: 1) відкритий доступ, «із коліски до останнього подиху»: незалежно від статі, соціального статусу, попередніх успіхів у навчанні, раси й релігії; 2) усім громадянам: усім приватним особам, їхнім сім'ям, місцевим громадам, профспілкам, роботодавцям, регіональній владі відводиться активна роль, не повинно бути пасивних дійових осіб; 3) економічна й соціальна орієнтація: освічені люди є хорошими громадянами та хорошими працівниками; 4) центральне місце того, хто навчається, у процесі навчання: викладач стає наставником і помічником у навчанні; 5) прозорі стандарти освіти й навчання, зрозумілі для всіх зацікавлених сторін, особливо для учнів; 6) «навчання протягом усього життя» відкриває нові можливості для людини в її життєдіяльності [7, с. 90].

Із більшістю цих тверджень ми згодні, до того ж, на нашу думку, поступово концепція «безперервної освіти» стає аксіомою й у вітчизняній освітній системі, тому що посилена динаміка в розвитку суспільства зумовлює й необхідність його невідкладної перебудови. Адже важливою умовою для розвитку і процвітання суспільства є максимальне можливе використання всіх талантів і здібностей кожної людини, надаючи їй можливості для інтелектуального та професійного розвитку. Проте «безперервну» освіту треба розуміти не як механічний рух особистості від дошкільної

до повної середньої, професійної (початкової – кваліфікованого робітника), середньо-спеціальної (підготовка молодших спеціалістів-техніків), вищої (бакалавра, магістра), післявишівської освіти (аспірантура й/або докторантура), підвищення кваліфікації та перепідготовки, а як гармонійний процес циклічного відновлення особистості на кожному із зазначених етапів розвитку. Структура безперервної освіти покликана забезпечити адекватність змісту освіти вимогам інформаційного суспільства, яке динамічно формується й розвивається.

Тому ми, спираючись на П. Ленгранда і Р. Даве, з їхніми 25 ознаками виділимо 10 основних: 1) структурованість і цілісність освітньої системи; 2) її жорстка горизонтальна й вертикальна інтеграція (горизонтальна – міжпредметні зв'язки й особистісний розвиток людини, а вертикальна – етапність і рівневість освіти); 3) синтетичність, універсальність і демократичність загальної та професійної освіти; 4) гуманістичність і гуманітарність в освіті (формування навичок самостійності в навчанні, вихованні й самовихованні, самооцінка й індивідуалізація навчання); 5) інтердисциплінарність знань і якості, гнучкість і варіативність змісту, засобів і методів (методик), часу й місця навчання; 6) динамічність в інформації та знаннях, здатність до асиміляції нових досягнень науки й техніки (технологій) в освіту; 7) висока вмотивованість навчання, удосконалення умінь і навичок у навчанні; 8) створення інтегрованого простору знань (ІПЗ), відповідних умов і атмосфери для навчання, реалізація творчого та інноваційного підходів в освіті; 9) демократичність і мінливість соціальних ролей в освіті й житті; 10) системність принципів в освітньому процесі та взаємозв'язок соціальних ролей із компетентністю й освіченістю фахівця (учитися для того, щоб стати кимось) [15, с. 98; 16; 18].

Необхідно зазначити, що сьогодні навчання нового старими методами не може забезпечити отримання очікуваних, позитивних результатів. Нам необхідно усвідомити, що дійсно значить навчання, тобто зрозуміти його онтологічне значення, зрозуміти, як треба вчитися, чого ми повинні вчитися [6]. Особлива увага приділяється кваліфікації педагогів, тобто як і чого вчити. Тому, як зазначають дослідники, результативність інноваційної діяльності насамперед залежить від того, наскільки повно і як саме взаємодіють між собою всі учасники єдиної системи отримання та використання нових знань і технологій [6, с. 111; 13, с. 48; 16; 18].

Це, зокрема, породжує вимогу новітнього підходу до організації масової освітньої діяльності дорослих: навчання має відповідати різномірним інтересам і можливостям громадян, органічно виписуватися в їхній спосіб життя, урахувати специфіку запитів того чи іншого вікового контингенту й навіть окремих груп населення. Освіта впродовж життя повинна як підвищувати загальний рівень загальних, так і надавати ширші можливості участі громадян у культурній, соціальній і політичній діяльності держави, тобто освіта має стати підґрунтям подальших демократичних перетворень у суспільстві, а також сприяти посиленню позиції людини в її професійній діяльності. Тому нині в більшості освітніх установ вищої освіти вона організаційно оформляється у вигляді структури для отримання додаткової освіти (курсів додаткових професій, факультетів післядипломної освіти тощо), що дає змогу найбільш оптимально вирішувати основні суперечності сучасного етапу суспільного розвитку – між швидкими темпами збільшення знань і обмеженими можливостями їх засвоєння (оволодіння) окремо взятою людиною. Це викликає потребу як у зміні освітніх парадигм, так і в появі нових діалектичних і виховних систем, технологій, підходів, зумовлює як нове ставлення до процесу освіти, так і значне розширення його суб'єктів.

Як показує аналіз прикладних і наукових досліджень як із проблем філософії освіти, так і педагогічної інноватики, забезпечення безперервності професійної освіти через створення вишівської структури додаткової освіти сьогодні більшістю дослідників розглядається як нова філософ-



сько-педагогічна концепція [2, с. 59]. Крім того, на думку А. Хуторського, інновації притаманні будь-якому навчальному закладові, будучи його закономірністю, характерною рисою сучасної світової педагогіки [14, с. 7].

Зараз склалися сприятливі умови для розвитку вищої додаткової освіти. Соціально-економічна ситуація, пов'язана з економічною кризою, спричинила скорочення обсягів виробництва, зростання безробіття, різке погіршення рівня життя більшої частини населення, водночас природним способом зумовила потребу в перепідготовці й навчанні співробітників різних сфер народного господарства. Крім того, державні заходи щодо боротьби з безробіттям значною мірою змістили аспекти реальної допомоги людям, які залишилися без роботи, у бік навчання та перепідготовки. У ситуації, що склалася, система вищої освіти об'єктивно є найважливішим державним інститутом, здатним реально допомогти своїм громадянам ефективно й із мінімальними втратами пережити кризовий період, а навчання стає ефективним інструментом, який здатний перетворити кризу в можливість перспективних змін, переоцінки минулого досвіду та професійно-особистісного зростання, адекватної відповіді на виклики часу тощо.

У таких умовах нові можливості – фінансові, науково-дослідні тощо – відкриваються для співробітників вищих навчальних закладів. Державні інвестиції, які направляються для боротьби з безробіттям, можуть надати можливість вирішити, як мінімум, дві найважливіші соціально-економічні проблеми: допомогти безробітним і самим вищим, які тривалий час знаходяться в незадовільному фінансовому становищі. Крім того, ученим (зокрема філософам, соціологам і педагогам) це надало б можливість досліджувати і придбавати новий досвід у навчанні дорослих у будь-якій життєвій ситуації.

Сьогодні навіть під час підрахунку Індексу Людського Розвитку враховуються три показники: очікувана тривалість життя; рівень грамотності населення країни (середній термін, витрачений на навчання) та очікувана тривалість навчання; рівень життя, оцінений через валовий національний дохід на душу населення. Отже, очікувана тривалість навчання визнається одним із ключових індикаторів рівня людського розвитку. Тобто, ще з 2010 р. європейці звертають увагу не просто на рівень освіченості, а саме на тривалість навчання [9; 17]. Це свідчить про акцентування уваги саме на продовженому навчанні (continuing education).

Тому Європейська комісія об'єднала різні освітні й навчальні ініціативи в єдину Програму навчання впродовж життя (Lifelong Learning Programme). Ця програма прийшла на зміну програмам професійного й дистанційного навчання, які існували до 2006 р. [10].

Навчання впродовж життя має на увазі зростання інвестицій у людей і їхні знання; набуття основних навичок, включаючи комп'ютерну (цифрову) грамотність і розширення можливості для інноваційної та гнучкішої форми навчання (включаючи медіаосвіту й курси МООС тощо). Тобто, навчання впродовж життя охоплює все цілеспрямоване навчання, формальне чи неформальне, з метою розширення знань, поліпшення навичок і компетентності. Рада Європи затвердила навчання впродовж життя як один із основних компонентів європейської соціальної моделі неперервної освіти. Таке навчання не обмежується лише сферою освіти; воно також є критичним чинником у сферах зайнятості й соціального забезпечення, економічного зростання та конкурентоспроможності [17].

Європейська стратегія зайнятості (European employment strategy), погоджена 22 липня 2003 р., визначила керівні принципи політики розвитку навчання впродовж життя. Ці керівні принципи закликають країни ЄС звернути увагу на дефіцит робочої сили з відповідними навичками й заохочують їх здійснювати всебічні стратегії навчання протягом життя, щоб озброїти громадян навичками, яких потребує сучасна економіка.

Керівні принципи визначають необхідність збільшення інвестицій у людські ресурси, особливо через навчання

дорослих підприємствами. Стан розвитку освіти впродовж життя постійно перебуває в центрі уваги різноманітних європейських інститутів.

За цілями, що ставляться й реалізуються в системі неперервної освіти, її умовно можна поділити на три складові: 1) додаткова професійна освіта – сприяє формуванню професійної основи кадрового потенціалу сучасної високотехнологічної економіки (споживачами послуг цієї частини системи неперервної освіти є соціально адаптована частина населення, яка отримує освіту послідовно на всіх її рівнях); 2) освіта впродовж життя забезпечує різноманітним групам населення можливість адаптуватися до мінливих умов життя (тобто освіта сприяє адаптації й реабілітації соціальних і професійних груп, які не спроможні самостійно пристосуватися до швидкоплинного соціального середовища, до цієї підсистеми залучаються також громадяни, котрі не мають у силу різних причин доступу до формальної системи професійної освіти, що створює для них загрозу десоціалізації); 3) освіта дорослих забезпечує задоволення різноманітних індивідуальних освітніх потреб громадян (наприклад, мовних підготовку, отримання психологічних, культурологічних та інших знань, комунікативних навичок, спеціальних умінь тощо).

До формалізованих структур додаткової професійної освіти примикають різні неформальні структури (тренінгові групи, підготовка й перепідготовка на підприємствах тощо), які іноді діють на базі формалізованих структур, а нерідко утворюються неформально, як правило, на короткий термін. Також до цієї системи примикає відкрита освіта в різних її формах і дистанційне навчання.

Ефективним засобом розвитку системи безперервної освіти є також створення корпоративних університетів, які дають змогу забезпечити чергування отримання теоретичних знань із практичною діяльністю.

Розвиток безперервної освіти надає можливість створювати умови для формування зручних і гнучких освітніх технологій, забезпечує рівні можливості доступу до якісної освіти на всіх її рівнях. Крім того, безперервна освіта забезпечує набір освітніх послуг, які відповідають динамічному розвитку потреб особистості, суспільства, економіки. Зростаюче різноманіття пізнавально-інформаційних запитів широких верств населення неможливо задовольнити в межах традиційної освіти.

Отже, процеси безперервної освіти на сьогодні розуміють не тільки як «навчання впродовж життя» (lifelong learning), а і як «навчання шириною в усе життя» (lifewide learning). Останнє акцентує увагу на різноманітті видів освіти – формальній, неформальній, інформальній, які супроводжують будь-яку сферу життєдіяльності сучасної людини [11].

По-перше, усе це зумовлює необхідність в осмисленні шляхів оновлення (реформування) освітньої системи в державі відповідно до нових викликів. При цьому модернізація освітньої галузі та імплементація Законів України «Про вищу освіту», «Про освіту», «Про професійну освіту» повинна бути системною, адже, як ми вже зазначали, освітня система – єдина й багаторівнева, тому реформи мають бути узгодженими, від дошкільної до вищої та професійної освіти, проте, на жаль, усі реформи МОН такою системою не відзначаються (про що хоча б свідчить реформа вищої школи у відриві від шкільної, проблеми, які й на сьогодні не розв'язані, з професійною освітою коледжів і технікумів, професійно-технічних училищ (ПТУ, ВПТУ), їх підпорядкованість, структурою фінансування тощо).

По-друге, система післядипломної освіти й перепідготовки також повинна бути реформована відповідно до євроінтеграційних процесів і забезпечувати неперервне оновлення знань, це насамперед має торкатись педагогічних працівників, які навчають майбутніх фахівців або здійснюють їх перепідготовку.

По-третє, необхідно в масштабах країни проаналізувати діяльність сформованої сфери нетрадиційних видів і форм освітньої діяльності дорослих. Це дасть змогу виявити спе-

цифіку неформальної пізнавальної та навчальної діяльності різного контингенту дорослих, мотиваційні особливості й механізми самоорганізації цієї діяльності.

Адже освіта дорослих – це дуже широке освітнє поле, яке ще поки не монополізовано, воно нині відкриває вищам можливість компенсувати багаторічні тенденції демографічного спаду за рахунок якісного й інтенсивного розвитку додаткової освіти дорослих.

До недавнього часу як причини, що зумовлюють необхідність отримання додаткової освіти або перепідготовки, розглядалися такі: 1) потенційне кар'єрне зростання; 2) прагнення до незалежності через можливість за допомогою освіти створити власний бізнес; 3) збільшення матеріальних доходів; 4) отримання більш цікавої та вигідної роботи тощо.

Зараз потреба в підвищенні рівня освіти все більше пов'язується взагалі з можливістю мати роботу, а поліпрофесіоналізм розглядається як шанс мати вибір у суміжних видах діяльності в умовах жорсткої конкуренції на ринку праці.

Останнім часом дедалі очевидніше, що потреба в освіті виявляється не тільки на рівні окремої особистості, окремої організації, а й суспільства загалом. Тому такими актуальними сьогодні є концепції «безперервної освіти» або «освіти (навчання) впродовж життя», це не примха окремої особистості, а нагальна потреба й вимога часу як для особистості, так і для суспільства загалом. Міжнародна практика й аналіз у сфері послуг з перепідготовки та навчання персоналу, а також погіршення економічної ситуації актуалізували необхідність випереджаючої професійної освіти фахівців, формування за допомогою перепідготовки їх готовності швидко й адекватно реагувати на зовнішні виклики, своєчасно переходити в перспективні професійні сектори відповідно до вимог ринкової економіки та економіки «суспільства знань» (інформаційного суспільства).

Подальше дослідження проблеми реформування освіти (в силу того що це вже не суто освітня проблема, оскільки вона набула важливого соціального, а то й філософського значення) зумовлює необхідність мультидисциплінарного дослідження в руслі тенденцій постіндустріального розвитку суспільства й економіки знань, які змінюють парадигму освіти.

### Література

1. Балашова Т.А. Об актуальности непрерывного профессионального образования / Т.А. Балашова, Т.В. Лавряшина // Высшее профессиональное образование: традиции и инновации : труды II Международной научно-методической конференции (Кемерово, 25 ноября 2009 г.). – Кемерово : Кузбассвузиздат, 2009. – 244 с. – С. 54–56.
2. Вострикова М.М. Развитие дополнительного образования в условиях экономического кризиса / М.М. Вострикова // Высшее профессиональное образование: традиции и инновации : труды II Международной научно-методической конференции (Кемерово, 25 ноября 2009 г.). – Кемерово : Кузбассвузиздат, 2009. – 244 с. – С. 58–60.
3. Діалектика вищої освіти: трансформація від декларації до реалізації / [В.О. Головки, С.О. Гримблат та ін.]. – Х. : Експада, 2009. – 301 с.
4. Давидов П.Г. Непрерывное образование в интегрированном пространстве знаний: философия, теория, практика / П.Г. Давидов // Высшее профессиональное образование: традиции и инновации : труды II Международной научно-методической конференции (Кемерово, 25 ноября 2009 г.). – Кемерово : Кузбассвузиздат, 2009. – 244 с. – С. 56–58.
5. Давидов П. Безперервність освіти – виклик сучасності / П. Давидов // Особистість, суспільство, політика – 2015 : матер. Другої міжнар. наук.-практ. конф. – Люблін : WSEI, 2015. – Ч. 1. – 2015. – С. 14–17.
6. Давидов П.Г. Феномен «освіта»: лексико-семантичний та онтологічний аналіз / П.Г. Давидов // Практична філософія. – 2010. – № 4 (38). – 296 с. – С. 109–115.
7. Добридень А.В. Навчання впродовж життя в контексті болонського процесу / А.В. Добридень // Вища освіта України. – 2008. – Додаток 3. – Т. 1 (8). – Тематичний випуск «Вища освіта України в контексті інтеграції до європейського освітнього простору». – 528 с. – С. 90–97.

8. Малитиков Е.М. Концептуальные основы образования взрослых / Е.М. Малитиков // Право и образование. – 2001. – № 2. – С. 35–40.

9. Нова європейська програма з питань навчання, освіти, молоді і спорту на 2014–2020 роки [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://ec.europa.eu/programmes/erasmus-plus/index\\_en.htm](http://ec.europa.eu/programmes/erasmus-plus/index_en.htm); <http://www.erasmusplus.org.ua>.

10. Освіта протягом життя: світовий досвід і українська практика : [аналітична записка] / Національний інститут стратегічних досліджень при Президенті України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.niss.gov.ua/articles/252/>.

11. Симоненко С.І. Навчання протягом життя як складова європейської соціальної моделі неперервної освіти в умовах цивілізаційної кризи / С.І. Симоненко, Н.М. Гончаренко // Педагогічна освіта: Scientific Journal “ScienceRise”. – 2015. – № 12/5 (17). – С. 27–33.

12. Соснін О.В. Сучасні міжнародні системи та глобальний розвиток (соціально-політичні, соціально-економічні, соціально-антропологічні виміри): [навчальний посібник] / О.В. Соснін, В.Г. Воронкова, О.С. Постол. – К. : Центр навчальної літератури, 2015. – 556 с.

13. Степко М.Ф. Болонський процес і навчання впродовж життя : [монографія] / М.Ф. Степко, Б.В. Клименко, Л.Л. Товажнянський. – Х. : НТУ, 2004. – 112 с.

14. Хуторской А.В. Педагогическая инноватика / А.В. Хуторской. – М. : Издат. центр «Академия», 2008. – 256 с.

15. Шконда В.В. Феномен синергетики: наука – общество – образование : [монографія] / В.В. Шконда, А.В. Кальянов, П.Г. Давидов ; под. ред. В.В. Шконда. – Донецк : Норд-Пресс, 2009. – 156 с.

16. Dave R.H. Foundations of lifelong Education and School / R.H. Dave. – Oxford : Pergamon Press, 1976. – 382 p.

17. European Employment Strategy [Electronic resource]. – Available at : <http://ec.europa.eu/social/main.jsp?catId=101&langId=en>.

18. Lengrand P. Lifelong education and population education / P. Lengrand. – Paris : UNESCO, 1975. – 25 p.

19. Quality Report on the European Union Labour Force Survey 2007 [Electronic resource]. – Available at : [http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY\\_OFFPUB/KS-RA-09-015/EN/KS-RA-09-015-EN.pdf](http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_OFFPUB/KS-RA-09-015/EN/KS-RA-09-015-EN.pdf).

### Анотація

**Давидов П. Г. Концепція навчання впродовж життя як засіб створення конкурентоспроможного ринку праці.** – Стаття.

У статті проаналізовано причини формування та європейський досвід функціонування системи освіти впродовж життя як складової європейської соціальної моделі неперервної освіти й окреслено сучасні світові тенденції її розвитку в умовах цивілізаційної кризи. Визначено основні принципи та головні завдання розвитку неперервної освіти в Україні. Обґрунтовано роль освіти протягом життя в забезпеченні національних інтересів Української держави в гуманітарній, соціальній і економічній сферах, її вплив на створення конкурентоспроможного ринку праці.

Ключові слова: неперервна освіта, післядипломна освіта, соціальна модель, європейська модель, ринок праці.

### Аннотация

**Давидов П. Г. Концепция обучения в течение жизни как средство создания конкурентоспособного рынка труда.** – Статья.

В статье проанализированы причины формирования и европейский опыт функционирования системы образования на протяжении жизни как составного компонента европейской социальной модели непрерывного образования и обозначены современные мировые тенденции ее развития в условиях цивилизационного кризиса. Определены основные принципы и главные задачи развития непрерывного образования в Украине. Обоснована роль образования в течение жизни в обеспечении национальных интересов Украинского государства в гуманитарной, социальной и экономической сферах и его влияние на создание конкурентоспособного рынка труда.

Ключевые слова: непрерывное образование, последипломное образование, социальная модель, европейская модель, рынок труда.

### Summary

**Davidov P. G. The concept of education throughout the life as a means of creating a competitive labor market. – Article.**

The causes of the formation and the European experience of functioning of the education system throughout the life as an integral component of the European social model of continuing education are analyzed and modern world tendencies of its development in the conditions of civilizational crisis are marked

in the article. The basic principles and the main tasks of the development of continuing education in Ukraine are determined. The role of lifelong education in ensuring the national interests of the Ukrainian state in the humanitarian, social and economic spheres, and its impact on the creation of a competitive labor market are proved.

*Key words:* continuing education, postgraduate education, social model, the European model, labor market.



УДК 261.6:336.027

**М. І. Далекорей**  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри міжнародних студій та суспільних комунікацій  
факультету міжнародної політики, менеджменту та бізнесу  
ДВНЗ «Ужгородський національний університет»

### МІСІОНЕРСТВО Й КАТЕХІЗАЦІЯ В ПРАВОСЛАВНІЙ ЦЕРКВІ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Релігійні громади є однією з найдавніших форм організації людської спільноти. У сучасній системі соціальних зв'язків традиційні церкви продовжують виконувати багато важливих суспільних функцій. Соціальна активність релігійних організацій досліджувалася в працях А.М. Бабича, І.В. Богдановського, Є.В. Єгорова, В.А. Кравченка, В.І. Лубського, М.О. Митрохіна, М.П. Мчедлова, А.Г. Новицького, В.В. Сімонова, О.В. Шведова, Л.І. Якобсона й низки інших учених. Однак проблема місіонерської діяльності православної церкви в Україні залишилася недостатньо вивченою. Оскільки зазначена проблема має значну суспільну значущість, ми вирішили розглянути її в пропонуваній статті. Зазначимо, що сучасний етап існування вітчизняного православ'я є кризовим. Головною ознакою кризи є розкол українського православ'я на кілька гілок. У статті головну увагу приділено місіонерській активності прихильників Української Православної Церкви Московського патріархату (далі – УПЦ), яка є найбільшою гілкою українського православ'я.

Місіонерська практика – одна з найважливіших частин позакультової релігійної діяльності. Слово «місіонерство» з латинської мови перекладається як доручення або надсилання. І.В. Богдановський зазначає, що місіонерством є діяльність, «спрямована на навернення людей до певної віри, перехід віруючими географічних, політичних, релігійних і суспільних кордонів для розповсюдження ... релігійно-духовних цінностей або їх модернізації» [1, с. 158]. Потреба в удосконаленні форм і методів православного місіонерства зумовлена тим, що православні церкви, мають надто багато архаїчних традицій, які часто заважають давати адекватні відповіді на ті виклики сучасного світу. Зокрема, ієрархи УПЦ мусять реагувати на активний прозелітизм (різновид місіонерства, у якому проповідники прагнуть навернути до своєї віри представників інших релігій) неправославних християнських об'єднань та інших релігійних організацій, що діють на території України. В.Н. Белгородцев зауважує в цьому контексті, що «ідейним фундаментом православ'я є християнське вчення в тому вигляді, якого воно набуло після діяльності отців церкви. Це вчення залишає остеронь усі зміни в суспільстві, які відбулися за останні 1000 років, тому виявляється багато в чому якщо не чужим, то мало зрозумілим сучасній людині. Виникає завдання вираження його у формі, яка відповідає рівню розвитку сучасного суспільства. Однак це завдання не вирішено...» [2, с. 102]. Якщо нічого не змінювати й далі, то церква може втратити провідні позиції в нашому суспільстві.

Частина православних віруючих покладає надії у справі модернізації церкви на Всесвітній собор православних церков, проведення якого заплановане на 2016 р. У розробці питань, які будуть винесені на обговорення, беруть участь представники всіх помісних православних церков. На соборі планують порушити різні питання: про зміну порядку поминання, про зміну механізму надання автокефалії тій чи іншій церкві (особливо це актуально для України), про можливість дозволу повторних шлюбів священників тощо. Але, оскільки собор діятиме за принципом загального консенсусу (нічого не може бути ухвалено без згоди всіх), наряд чи варто очікувати радикальних змін у православному віровченні та практиці. Зокрема, більшість ієрархів РПЦ налаштовані досить консервативно й не хочуть допустити, щоб була надана автокефалія УПЦ і/або визнана канонічність автокефалії УПЦ (Київського патріархату). Водночас церква потребує оновлення, й одне з найважливіших пи-

тань, що будуть обговорюватися на зібранні, – це шляхи активізації православного місіонерства.

Місіонерська політика УПЦ основана на чинній нині місіонерській концепції, яка була затверджена на засіданні Священного синоду 16 жовтня 2003 р. У цій концепції наголошується, що православне осмислення поняття «місія» ґрунтується на розумінні новозавітного апостольського повеління, сформульованого в словах Спасителя: «Ідіть же, навчайте всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, навчаючи їх держати все те, що Я заповідав вам. І ось Я з вами по всі дні до кінця віку» (Мф. 28, 19–20). Відповідно, місіонерство притаманне самій природі Церкви, полягає в залученні всіх людей до повноти божественного життя. Православні віруючі впевнені, що лише їхня свята й соборна церква є церквою апостольською і що лише через богоустановлене священство можуть передаватися дари Святого Духа. Наголошується, що «апостольське спадкоємство ієрархії ... є основою спільності і єдності благодатного життя. Кінцевою метою місії є слава Всесвятого Бога» [3]. Практичною метою місії є зростання й поширення церкви, тобто сповіщення людям про спасительну благодать, щоб вони змогли причаститися їй у таїнствах. Складовими цієї мети є проповідь Євангелія, навернення язичників, пробудження «номінальних християн» (людей, які не беруть активної участі в церковному житті), повернення до церкви відпавших.

Існує кілька принципів православного місіонерства. Першим є принцип всезагальності, що був сформульований ще апостолом Павлом («во Христі нема ні елліна, ні юдея, ні обрізаня, ні необрізаня, ні варвара, ні скіфа, ні раба, ні вільного, але все й у всьому Христос» (Кол. 3, 11)). Цим принципом утверджується, що християнство не може бути вузько етнічною або кастовою релігією, воно не належить жодній національній традиції, а є істинно все-людським і загальнолюдським. Другим є принцип свободи во Христі. Адже саме Христос так указав людям умови істинної свободи: «Пізнайте істину, і істина звільнить вас» (Ін. 8, 32). Третім є принцип канонічної основи місії. Згідно з апостолом Павлом, кожен апостол по жеребу отримав свій апостольський уділ, який призначив йому Бог (2 Кор. 10, 13). У сучасних термінах під цим «апостольським уділом» православні ієрархи розуміють «канонічну територію», яку нібито сам Бог закріпив за певною помісною церквою. Ієрархи церкви наголошують, що будь-яка місіонерська справа, яка робиться без благословення місцевого єпископа і без його участі, втрачає кафоличність. Наголосимо, що принцип апостольського уділу та/або канонічної території не визнають протестантські проповідники, що стає джерелом міжконфесійних суперечок. Четвертим є принцип безкорисливості. Православна місія не може мати на меті ні політичну, ні економічну, ні якусь іншу вигоду. П'ятим є принцип творення в любові. І, нарешті, шостим є принцип історичності. УПЦ виходить з того, що на її канонічній території православ'я було, є і буде історично й культурно основою для об'єднання людей і приведення їх до Христа. Цей принцип зумовлює вимогу УПЦ до влади щодо визнання за православ'ям привілейованого статусу (якщо не офіційної, то хоча б традиційної релігії).

Залежно від оточення, у якому ведеться місіонерська робота, виділяють чотири її основні форми. Це, по-перше, інформаційна місія, коли свідчення віри передається якнайширшим верствам населення через засоби масової інформації (далі – ЗМІ), за допомогою комп'ютерних технологій (у тому числі в мережі Інтернет), видання спеціальної

місіонерської літератури, а також завдяки парафіяльним бібліо-, аудіо- й відеотекам. По-друге, це апологетична місія, коли свідчення православних істин протиставляється тим, кого УПЦ вважає єретиками та сектантами (тобто тим християнським ученням, які по-іншому розуміють і тлумачать догмати й канони віри). Апологетична місія спрямована також на протидію прозелітизму з боку неправославних церков і місіонерських організацій, а також окремих євангелізаторів. По-третє, це виховна місія або воцерковлення. Ця робота ведеться як із тими, хто готується до святого хрещення, так і з тими, хто, будучи хрещеними, не отримали відповідної настанови в основах віри й не стали активними членами церкви. По-четверте, це зовнішня місія. Так називають свідчення православних істин серед людей, які не хрещені у православній церкві, не причетні до церковного життя, не засвоїли християнських основ традиції й культури, але мешкають на канонічній території, що належить УПЦ. Усі ці чотири види місіонерського служіння виділені умовно, оскільки в реальній практиці служіння вони переплітаються між собою на всіх рівнях церковного життя: парафіяльному, єпархіальному, загальноцерковному.

Нині поступово відроджується інститут єпархіальних місіонерів, якими можуть бути як окремі священнослужителі, так і миряни, котрі мають для цього спеціальну підготовку й отримали благословення єпархіального архієрея. На загальноцерковному рівні створено Синодальний відділ релігійної освіти, катехізації та місіонерства УПЦ, Місіонерський фонд і Науково-координаційний відділ УПЦ. Члени цих організацій вивчають досвід місіонерської роботи УПЦ в дореволюційний період і сучасний місіонерський досвід «братніх» помісних православних церков (Руської, Константинопольської тощо). Вивчаються також методи місіонерської роботи мусульман, греко- та римокатоликів, прихильників протестантських деномінацій і «розкольників-сектантів» з метою вироблення відповідних програм для місіонерів. Значну увагу приділено розгляду правомірності дій різних неправославних релігійних організацій, на основі чого готуються й оприлюднюються різноманітні «викривальні матеріали».

У всіх духовних православних навчальних закладах України нині викладається курс місіології, адже православні християни зобов'язані брати участь у широкій місіонерській діяльності, посилаючи підготовлених священників і мирян в інші країни – туди, де виявляється інтерес до православ'я. Відповідно, і в нашій церкві є такі місіонери, які виїжджають до інших країн, щоб проповідувати там православ'я. Проте головні акценти в практичній місіонерській діяльності зроблено на боротьбі з сектантами та катехізаторстві (християнському просвітництві). Видається література, де наводяться необхідні поради й рекомендації для кращої організації місіонерської роботи. Наприклад, у «Настільній книзі православного місіонера» зазначено, що церковні «місіонери повинні володіти богословськими знаннями на високому рівні, бути укоріненими в літургічному житті православної церкви, знати основні віроповідальні положення сектантських течій і людську психологію, бути комунікабельними і творчо підходити до вирішення неординарних ситуацій, що виникають у ході полеміки» [4, с. 51].

Координація різних форм місіонерства та катехізаторства на загальноцерковному рівні здійснюється через профільні Синодальні відділи, а також через систему регулярних нарад. На нарадах збираються священники й найбільш активні миряни, щоб обмінятися досвідом місіонерської діяльності з різними верствами населення (з військовослужбовцями, правоохоронцями, молоддю і т. д.). Співробітники Синодальних відділів читають лекції, спілкуються з адресними (як правило, кризовими) групами населення: пацієнтами та персоналом лікарень, ув'язненими, вихованцями дитячих будинків, інвалідами, колишніми сектантами тощо.

УПЦ не ухиляється від співробітництва з державною владою. У своїх відносинах із державою УПЦ керується

«Основами соціальної концепції Православної церкви». У цьому документі зазначено, що «умовами гармонійної церковно-державної взаємодії мають бути відповідність церковної участі в державних справах ... покликанню Церкви, відсутність державного диктату в суспільній діяльності Церкви, незалучення Церкви до тих сфер діяльності держави, де її участь є неможливою внаслідок канонічних та інших причин» [5]. Насамперед, церква взаємодіє з владою в галузях просвітництва й добродійності. Зазначимо, що, згідно із законодавством України, вітчизняна православна церква відділена від держави та зрівняна в правах з усіма іншими релігійними об'єднаннями та організаціями. Відповідно, співпраця церкви з державою й суспільством виявляється передусім через т. зв. «православну присутність» для свідчення віри у міському, сільському, молодіжному середовищі тощо. Присутність православних віруючих (які являють собою т. зв. «малу церкву») є мовчазним свідченням благочестя, відповідно слову євангельському: «Хай світить світло ваше перед людьми, щоб вони бачили ваші добрі справи і славили Отця вашого Небесного» (Мф. 5, 16).

Хоча це прямо не декларується, але соціальна політика УПЦ має місіонерські завдання. Адже керівництво УПЦ прагне за допомогою активізації суспільної діяльності своїх церковних підрозділів посилити їхній вплив та укріпити їхній авторитет. Наприклад, однією з найбільш пріоритетних сфер соціальної політики УПЦ є співпраця зі структурними підрозділами Збройних Сил України й Міністерства внутрішніх справ України. УПЦ не обмежується лише будівництвом православних храмів і каплиць у військових частинах. Ієрархи УПЦ наголошують на необхідності впровадження інституту військових капеланів, які могли б професійно взаємодіяти з військовими та членами їхніх родин. Але в Україні цю пропозицію тривалий час не підтримували представники державної влади, унаслідок чого участь священників у військовій і правоохоронній діяльності зводилась переважно до присутності на урочистих заходах, роздачі ікон і церковних брошур. Нині у зв'язку із загостренням військової ситуації на сході й півдні України потреба в створенні інституту військових капеланів значно актуалізувалась. У квітні 2015 р. Рада національної безпеки і оборони України ініціювала розробку Законопроекту «Про капеланську службу у Збройних Силах України». Зокрема, секретар РНБО Олександр Турчинов заявив, що «перед капеланами сьогодні в армії стоять дуже серйозні завдання. Це не тільки духовне, але й патріотичне виховання військових, це психологічна робота з особовим складом. Капелани повинні допомогти військовим подолати стрес і посттравматичний синдром» [6]. Зазначимо, що більш прихильні теперішня українська влада ставиться до капеланів греко-католиків і представників УПЦ (КП), які довели свою лояльність нашій державі й не були помічені в пропаганді «руського миру».

Катехізація молоді здійснюється через церковні недільні школи, які є базою для всієї православної освітньої системи. У 1997 р. рішенням Архієрейського собору РПЦ при всіх єпархіях були створені відділи релігійної освіти і катехізації, а архієреї видали накази про обов'язкове відкриття недільних шкіл при всіх парафіях. Програми недільних шкіл розраховані на один-два роки навчання. У цих школах переважно навчаються діти парафіян (хоча приблизно четверту частину від загальної кількості учнів становлять дорослі). Діти вчать по-шкільному (сидять за партами і слухають повчання наставника), а в дорослих групах навчання будеться переважно за принципом клубу й супроводжується цікавими розмовами на життєво важливі теми. На нашу думку, ефективність недільних шкіл можна підвищити шляхом зміни форми навчання на більш цікаву для дітей. Наприклад, більшості дітей було б цікаво взяти участь у різноманітних екскурсіях-паломництвах по православних святинях тощо.

На сьогодні основні надії на зміну ставлення до православної освіти в дитячому та підлітковому середовищі

пов'язані з упровадженням у світських середніх школах катехизаторського за своїм змістом предмета «Основи християнської етики». Оскільки освітня церковна діяльність не фінансується єпархіальними управліннями, у ній беруть участь переважно окремі священники-ентузіасти, які навчають у школах християнської етики. Зауважимо, що спроби діячів церкви активніше проникати в систему світської освіти наптовкуються на активний спротив значної частини населення, яка не бажає, щоб діти виховувались під впливом тієї чи іншої конфесії. До того ж у вітчизняному законодавстві міститься норма про світський характер освіти: «... державна система освіти в Україні відокремлена від церкви (релігійних організацій) і має світський характер. Доступ до різних видів і рівнів освіти надається громадянам незалежно від їх ставлення до релігії...» [7].

Важливою формою поширення віри є присутність церкви в інформаційному просторі. Проте, згідно з М.О. Митрохіним, нині в РПЦ та УПЦ взагалі немає єдиного органу, який би відповідав за ведення загальноцерковної інформаційної політики. Учений звертає увагу на те, що «регулярно друкується лише «Інформаційний бюлетень ОВЦС», через який підтримується зворотній зв'язок з усіма архієреями. Водночас існують юридично приватні, але залежні від єпископату РПЦ ЗМІ» [8, с. 217]. Основними темами для публікацій у православній пресі є відродження християнських традицій, історія будівництва та/або реконструкції храмів, розповіді про церковні свята, уривки зі священних книг, рубрика «питання до священника», а також критика діяльності сект. Як правило, церковна преса продається в храмах і дуже рідко в кіосках для преси. Коштує вона дешево, відповідно, її видання є збитковим.

Прикладом церковного видання є газета «Початок» (м. Дніпропетровськ). Журналісти цієї газети друкують переважно власні матеріали: обговорюють історію країни та церкви; аналізують політичні й економічні процеси; публікують розмови зі священниками на духовну тематику та інтерв'ю з церковними ієрархами тощо. Православні видання прагнуть розширити масштаби своєї діяльності завдяки насамперед підтримці власних Інтернет-сайтів (зокрема, журналісти газети «Початок» друкують свої матеріали на сайті <http://nachalo.in.ua>).

На регіональному рівні на державних і приватних каналах існує до десятка православних теле- й радіопрограм. Їх зміст переважно зводиться до згадувань про християнських святих і подвижників, про традиції святкування визначних подій, історію храмів регіону, відповідей священників на питання аудиторії та запису рецептів православної кухні тощо. У телесторіні найбільш розповсюдженим православним продуктом є бесіди та інтерв'ю зі священниками. Рейтинги більшості православних програм є низькими, існують вони переважно завдяки адміністративній підтримці з боку місцевої влади, спонсорській допомозі благодійників і/або особистому прагненню власників ЗМІ відроджувати православ'я.

Нині найважливішим джерелом православної інформації став Інтернет. У російсько- та україномовних його сегментах діє більше ніж тисяча православних сайтів, частина яких була основана за ініціативи ієрархів церкви, а інша – за ініціативи простих віруючих. УПЦ підтримує діяльність кількох офіційних православних сайтів, які дають користувачам Інтернету змогу отримувати поточну інформацію як про значні події в житті церкви, так і про її міжконфесійні контакти. Окрім офіційних, діють і неофіційні православні сайти (<http://www.religion.in.ua> та ін.), співробітники яких дозволяють собі оприлюднювати досить критичні матеріали з історії й сучасного стану церкви. Досить популярними в мережі є різні православні культурні проекти: бібліотеки, віртуальні колекції ікон, форуми любителів церковного спі-ву тощо.

Обсяг журнальної статті не дає змоги розглянути всі аспекти православного місіонерства. Підсумовуючи вищезазначене, можна зробити висновок про недостатню наполегливість інформаційної політики ієрархів УПЦ, що

не сприяє активізації людей, котрі симпатизують православному віровченню. Для деяких релігійних громад (харизматів, свідків Ієгови тощо) активне місіонерство є одним із головних обов'язків усіх віруючих (як служителів культу, так і мирян). Але православні церкви по всьому світу відзначаються достатньо млявою місіонерською політикою. Для них найголовніше – відстояти свою «канонічну територію» від зазіхань з боку релігійних конкурентів. Млявість місіонерства призводить до послаблення позицій православ'я не лише в Україні, а й у всьому світі. Цю ситуацію можна змінити, якщо представники православних церков змінять стратегію й тактику свого звернення до широкого загалу. Залучення штагу ентузіастів з лав православних журналістів і виділення на фінансування їхньої діяльності частини бюджетних церковних коштів допомогли б розширити діючу нині мережу православних журналів, газет, ТВ-програм і сайтів. Проте лише кількісного зростання впливу церкви на ЗМІ недостатньо. Насамперед потрібно слідкувати за тим, щоб інформаційні матеріали православних ЗМІ були б цікавими для різних категорій населення. Прихильники українського православ'я мають значну кількісну перевагу перед іншими церквами, але їм варто пам'ятати, що темпи поширення конкуруючих релігійних громад (наприклад, харизматів) постійно зростають. На жаль, значна частина населення (особливо у великих містах) втратила живу традицію, що пов'язувала їхніх предків з віровченням і культовою практикою православ'я. Щоб наблизити сучасних людей до церкви, православне віровчення необхідно доносити в максимально популярній формі та відмовитися від, по-перше, зайвого моралізаторства; по-друге, від нав'язливої політичної ангажованості (зокрема небезпечної і шкідливої для самої церкви пропаганди «руського миру»). Чітко організована (передусім правильно спланована та скоординована) медійна діяльність допомогла б підготувати громадську думку до введення церковного податку, який давно існує в багатьох країнах (наприклад, у ФРН). Уведення церковного податку як варіанта фінансового забезпечення УПЦ могло б стати кращою альтернативою сьогодинішнім церковним економічним реаліям, що, у свою чергу, допомогло б реалізації задекларованих цілей церковної соціальної політики.

#### Література

1. Богдановський І.В. Філософський аналіз феномену нетрадиційної релігійності: соціальний і психологічний аспекти / І.В. Богдановський ; Національний університет ДПС України. – Ірпінь, 2012. – 373 с.
2. Белгородцев В.Н. Способно ли православие выполнять идеологическую функцию? / В.Н. Белгородцев // Социологические исследования. – 2009. – № 1. – С. 98–102.
3. Місіонерська концепція УПЦ, ухвалена на засіданні Священного синоду УПЦ 16 жовтня 2003 р. (зі змінами та доповненнями, внесеними І Всеукраїнським Православним місіонерським з'їздом 27–29 травня 2003 р.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://archiv.orthodox.org.ua/page-223.html>.
4. Настольная книга православного миссионера: словарь по миссиологии. – М. : Синоидальный отдел Русской православной церкви, 2014. – 248 с.
5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви : материалы Архиерейского Собора РПЦ 2000 г. 12 сентября 2005 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>.
6. Рада національної безпеки і оборони України ініціювала розробку законопроекту «Про капеланську службу у Збройних силах України» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://risu.org.ua/ua/index/all\\_news/community/faith\\_and\\_weapon/61927](http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/faith_and_weapon/61927).
7. Про свободу совісті та релігійні організації : Закон України від 23.04.1991 № 987-ХІІ, остання редакція від 03.02.2009 на підставі 875-17, чинний [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/987-12>.
8. Митрохін Н.А. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы / Н.А. Митрохін. – М. : Новое литературное обозрение, 2006. – 656 с.



#### Анотація

**Далекорей М. І. Місіонерство й катехизація в православній церкві: український контекст.** – Стаття.

У статті розглядаються завдання, принципи, форми й методи місіонерства Української Православної Церкви. Приділено увагу соціальній концепції церкви, оскільки співробітництво з державною владою ієрархи Української Православної Церкви використовують для досягнення своїх місіонерських цілей. Розглянуто катехизацію (релігійне просвітництво) як одну з основних форм місіонерства. Проаналізовано форми й методи церковної інформаційної політики. Наголошується на необхідності її активізації.

*Ключові слова:* церква, місіонерство, катехизація, соціальна діяльність.

#### Аннотация

**Далекорей М. И. Миссионерство и катехизация в православной церкви: украинский контекст.** – Статья.

В статье рассматриваются задачи, принципы, формы и методы миссионерства Украинской Православной Церкви. Уделено внимание социальной концепции церкви, поскольку сотрудничество с государственной властью иерархи Укра-

инской Православной Церкви используют для достижения своих миссионерских целей. Рассмотрена катехизация (религиозное просвещение) как одна из основных форм миссионерства. Проанализированы формы и методы церковной информационной политики. Подчеркивается необходимость ее активизации.

*Ключевые слова:* церковь, миссионерство, катехизация, социальная деятельность.

#### Summary

**Dalekorey M. I. Missions and catechesis in the Orthodox Church: Ukrainian context.** – Article.

The aim of the article is to review the objectives, principles, forms and methods of missionary work of the Ukrainian Orthodox Church (UOC). Attention is paid to the social concept of the church as the cooperation with the government of the UOC hierarchs use to achieve their mission objectives. First of all, it concerns the areas of education and charity. Considered catechesis (religious education) as one of the main forms of missionary work. Analyzed the forms and methods of church information policy. It emphasizes the need to activate the information policy of the church.

*Key words:* Church, missionary work, catechesis, social work.

**Є. В. Дергачов**  
аспірант кафедри теорії та практики управління  
Національного технічного університету України  
«Київський політехнічний інститут»

## ПРО ВЗАЄМОДОПОВНЮВАНІСТЬ НОРМ МОРАЛІ І ПРАВА У ФІЛОСОФІЇ ТОМАСА ГОББСА

Питання співвідношення моралі і права з давніх часів уважається однією з найбільш досліджуваних та актуальних проблем. Співвідношення цих категорій досліджували філософи Античності, епохи Просвітництва, Нового часу, продовжують над цим працювати сучасні науковці-філософи. Із часів початкових досліджень цієї проблеми й поглядів тогочасних філософів на категорії моралі і права минуло багато століть, але питання взаємодії зазначених понять не втрачає своєї актуальності, оскільки за весь час розвитку історичних процесів так і не виявлено оптимальної взаємодії норм моралі і права, що підтверджують події не лише в Україні, а й на всій світовій арені. Том, варто зазначити, що нинішня ситуація змушує науковців знову повертатись до проблеми співвідношення норм моралі і права. У процесі історичного розвитку суспільства дійсно мала місце певна частина суспільних відносин, які регулюються тільки правом або виключно за допомогою моралі. Але значна частина відносин у суспільстві має подвійне регулювання: це здійснюється й за допомогою норм права, і за допомогою норм моралі. Баланс впливу зазначених суспільних регуляторів з плином часу змінювався, від переважного впливу моралі часів Античності й Просвітництва до певної рівноваги та подальшого набуття значущості нормами права в процесі розвитку суспільних відносин. Але, зважаючи на те, що на сьогодні існує дві моделі розвитку так званого «ідеального суспільства», а саме: громадянське суспільство та суспільство сталого розвитку, варто акцентувати увагу на тому, що серед соціальних регуляторів суспільної поведінки перевага має надаватись нормам моралі, які мають домінувати над правом. Але більш влучним способом соціального регулювання в сучасних умовах суспільного розвитку буде збіг норм моралі і права в процесі впливу на суспільство та поведінку його членів. З метою такого регулювання вкрай необхідним, на нашу думку, є процес взаємодії норм моралі і права для досягнення зазначених форм розвитку «ідеального суспільства».

На сьогодні постає мета визначити основний вектор визначеної вище взаємодії. Необхідно зазначити, що найбільш характерними напрямками співвідношення права та моралі є їхнє зближення, взаємопроникнення, посилення їхнього погодженого впливу на суспільство, тобто взаємне доповнення.

Зазначене співвідношення розглядали такі філософи Античності, як Платон, Сократ і Аристотель, в епоху Просвітництва цим питанням займалися видатні філософи природно-правової теорії: Г. Гроцій, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ш.-Л. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, представники німецької класичної філософії: Г.В.Ф. Гегель, І. Кант та інші. На сьогодні цим актуальним питанням переймаються такі вчені, як Л.В. Батієв, Г.О. Чередніченко [18], Т.С. Павлова [12; 13], І.А. Гетьман-П'ятковська [6], І.О. Хрімлі [16], І.М. Євхутіч [19] та інші. Варто зазначити, що в контексті нашого дослідження саме погляди Томаса Гоббса становлять той фундамент напрямку взаємодії, найбільш наближеного до вимог сучасного суспільства.

Перед детальним вивченням взаємодії норм моралі і права варто зазначити, що ж являє собою саме філософія Томаса Гоббса як категорія й предмет пізнання.

Виключне місце в історії філософсько-правових та етико-політичних навчань посідає Томас Гоббс. Варто акцентувати увагу на тому, що філософсько-правові дослідження в сучасному їх значенні беруть свій початок саме від Т. Гоббса. З деякими положеннями досліджень цього мислителя можна й потрібно не погоджуватися, але вони назавжди залишаться основоположним і фундаментальним ученням європейської правознавчості.

У середині XVII ст., зокрема з виходом у світ творів Т. Гоббса «Про громадянина», «Левіафан, або Матерія, форма і влада

держави церковної та громадянської», у Європі визначилася проблема громадянського суспільства, яке стало однією з центральних політичних і філософських ідей Нового часу. Мислитель прагнув узгодити визнання природного права з індивідуальною свободою людини, розглядав взаємодію між людьми за зразками взаємодії в природі. Сутність взаємодії набувала механістичного характеру й пояснювалася за принципом детермінізму, в аспекті якого особливого значення набуває розуміння свободи в інтерпретації Томаса Гоббса.

Отже, Т. Гоббс був одним із основоположників механістичного варіанта матеріалістичного світогляду. Цим були зумовлені і його філософсько-правові погляди, міркування про людську природу й моральність. Природно-філософська картина світу, яку розробляв англійський філософ, його етика та політико-правова теорія були міцно й тісно пов'язані настільки, що зазначені сфери його досліджень сьогодні ми називаємо філософією Томаса Гоббса.

Зазначимо, що вільний взаємовплив окремих «людей-атомів», згідно з Томасом Гоббсом, має своїм результатом «природний стан» суспільства. Цей початковий, стихійний стан є за своєю природою злом. І саме тому, що воля кожної людини за своєю природою егоїстична, унаслідок чого спрямована тільки на її самозбереження, то зустріч з такою самою волею іншого за умови рівності всіх людей неминуче призводить до взаємної ворожнечі, тобто до того стану, який Т. Гоббс, як відомо, називав «війною всіх проти всіх» [15, с. 8]. Такий стан загрожує всім людям взаємним знищенням, тому, відповідно до вимог розуму, люди усвідомлюють необхідність обмежити сваволу один одного і змиритися перед єдиною волею, здатною забезпечити для них стійкий мир. Носієм цієї волі Т. Гоббс називає державу. Соціалізація, отже, полягає в підвищенні права над початковою моральною природою людини.

Подібний стан суспільства, відповідно до філософії Томаса Гоббса, є наслідком «суспільного договору», сутність якого саме й полягає у відмові від егоїзму «природної» волі особистості й визнанні суверенітету держави [15, с. 3–4]. Ця ідея суспільного договору та загалом договірного характеру створення й функціонування держави є однією з найвпливовіших ідей у працях визначної кількості філософів Нового часу.

У контексті проблеми теорії суспільного договору, становлення держави та соціалізації громадян Т. Гоббс трактує і природу моральних цінностей, які він зображує як функції егоїстичних індивідів. А оскільки особистість завжди є підлеглою державі, то її моральні цінності стають правовими нормами.

Отже, Т. Гоббс створює таку філософсько-правову теорію, яка вже безпосередньо закладає можливість майбутнього позитивістського тлумачення права як явища, не пов'язаного з принципами справедливості, моралі й моральності. Але детальні та ґрунтовні дослідження філософії Томаса Гоббса приводять нас до того, що в його трактуванні норма свободи і справедливості, що за своєю сутністю є мораллю, неминуче приймає політичний характер і не може здійснюватися без політичної влади, без держави.

Перш ніж говорити про характер співвідношення норм моралі і права, варто звернути увагу на те, що в процесі їхнього спільного регулювання суспільних відносин виникає якісно нове явище – морально-правовий вплив [18, с. 22–24]. Як складові цього явища право й мораль не втрачають своїх унікальних якостей, але у своїй сукупності утворюють реально діючу єдину соціальну цінність.

Крім того, як зазначав Гегель, право й мораль являють собою різні частини загального, що зветься моральністю [2, с. 167]. Т.С. Павлова акцентує, що розвиток кожної із цих категорій є пов'язаним, вони разом створюють розвиток загального, до якого належать і лише в якому становлять своє

визначення зазначених понять. Не можна, на думку автора, тут визначати, що є головнішим і важливішим, вони є складовими, хоча й окремими елементами, єдиного процесу розвитку [13, с. 18]. Дійсно, якщо розвивається право, розвивається й мораль, розвивається мораль, розвивається право. Це пов'язується з розвитком свідомості, зокрема, у межах нашого дослідження правової свідомості.

Регулюючи суспільні відносини, право та мораль перебувають у постійній тісній взаємодії. Їхня взаємозалежність полягає в глибокому взаємопроникненні права й моралі. Вони взаємозумовлюють, доповнюють і взаємозабезпечують одне одного. Об'єктивна зумовленість такої взаємодії визначається тим, що правові закони, які є моральними з погляду дослідження, утілюють у собі принципи гуманізму, справедливості, рівності людей, що є вищими моральними вимогами демократичного суспільства. А найбільш правильно, на нашу думку, взаємодію права та моралі на всіх етапах розвитку характеризує поняття «взаємодоповнюваність».

Як зазначає В.М. Хропанюк, «право сприяє затвердженню прогресивних моральних цінностей у суспільстві. Норми моралі, у свою чергу, наповнюють право глибоким моральним змістом, сприяючи ефективності правового регулювання, одухотворяючи дії і вчинки учасників правовідносин моральними ідеалами» [17, с. 200–201]. Мораль і право – взаємодоповнюючі елементи системи регулювання суспільних відносин, які в жодному випадку не мають протиставлятися один одному.

На таку цільну взаємодію права й моралі вказують історичні пам'ятки права Античного світу. Ще стародавні грецькі філософи вказували на значимість цих двох регуляторів суспільних відносин, на їх подібність і розбіжність. Чого лише варті відомий вислів Античності «*Jus est ars boni et aequi*» – «право є мистецтво добра й справедливості», який свідчить про застосування моральних принципів під час оцінювання змісту законів та інших джерел права, що вказує на зазначений зв'язок права та моралі.

Але найбільшої уваги питання співвідношення, взаємодії та взаємодоповнюваності права й моралі набуває в часи Прорісвітництва та розвитку природної школи права.

Формування природно-правової парадигми в XVII–XVIII ст. було пов'язане з необхідністю вирішити на основі нового світогляду одну з ключових в історії філософії права проблем – проблему співвідношення норм права та моралі.

У зазначений період розвитку історії філософії право й закон (як природний, так і встановлений державою) отримали чітке розмежування. Уже Гуго Гроцій виділив кілька значень права [7, с. 69–71], а у філософії Т. Гоббса [3, с. 98–99], слідом за ним у Дж. Локка [10, с. 4] право й закон опинилися виразно протиставлені, як свобода та зобов'язання. З урахуванням відповідного розмежування необхідно говорити про співвідношення права й моралі.

Концепція природного права базувалася на безумовному визнанні початкової свободи й рівності [7, с. 93]. Справедливість, за загальним правилом, визначалася філософами природно-правової теорії як відповідність нормам закону, а природний закон у «прямому розумінні», як писав уже Г. Гроцій, «полягає в тому, щоб надавати іншим те, що їм уже належить, і виконувати покладені на нас щодо них обов'язки» [7, с. 46]. Томас Гоббс продовжив цю ідею: «... обов'язкова сила угод починається лише з установлення цивільної влади, достатньо сильної, щоб примусити людей до виконання своїх угод...» [4, с. 97–111]. Аналогічної позиції дотримувався і Джон Локк. Моральні категорії, такі як моральне добро і зло, є «лише згода або незгода наших свідомих дій з деяким законом» [9, с. 405–410]. Ж.-Ж. Руссо не меншою мірою, ніж Т. Гоббс і Дж. Локк, пов'язав фактичне існування справедливості з державою, заявивши далі, що «ця справедливість, щоб бути прийнятою нами, повинна бути взаємною» [14, с. 226].

Ж.-Ж. Руссо також відзначав, що в природному стані люди не мали розуміння про справедливість і несправедливі явища. У роботі «Про суспільний договір» Ж.-Ж. Руссо зазначає, що справедливість пов'язана з наявністю в державі позитивного права: «Якщо розглядати речі з людської точки зору,

то за відсутності природної санкції закони справедливості безсилі між людьми; вони приносять благо лише безчесному й нещастя – праведному, якщо цей останній дотримується їх у відносинах з усіма, а ніхто не дотримується їх у відносинах із ним. Необхідні, отже, угоди та закони, щоб об'єднати права й обов'язки та повернути справедливість до її предмета» [14, с. 226–227].

Ш.-Л. Монтеск'є, у свою чергу, вказував, що «законам, створеним людьми, мала передувати можливість справедливих відносин». Однак наведені ним конкретні вияви справедливих відносин звелися до того, що справедливість полягає в дотриманні природних законів [11, с. 12].

Отже, на думку представників природно-правової теорії в природному стані розвитку суспільства моральні категорії, а точніше обмеження та заборони, або не існували, або не мали ніякого значення, якщо не були санкціоновані державою й забезпечені державною владою.

Але якщо справедливість та інші моральні категорії не можуть існувати в природному стані, то це означає, що вони мають соціальний і політичний підтекст. У представників природно-правової парадигми етичні норми виводяться із соціальних відносин і забезпечуються силою за допомогою держави. У Т. Гоббса остання обставина настільки важлива, що він не вважає за можливе говорити про мораль у відриві від держави і права. Зазначені висловлювання Ш.-Л. Монтеск'є й Ж.-Ж. Руссо, Дж. Локка й Т. Гоббса, прагнення останнього вивести природні (моральні) закони безпосередньо з природи людини та водночас заява про те, що моральна філософія може бути побудована тільки як учення про людину в межах держави [5, с. 558], свідчать про суперечливість самої природно-правової парадигми та усвідомлення цього її авторами.

Розглянемо докладніше співвідношення норм права й моралі. Визначимо, що природний закон також трактувався як моральний закон [4, с. 317–319], мораль, а цивільним законом [3, с. 113–144] називалося все те, що ми розуміємо під фразою «позитивне право» або «закон». Тобто, у межах нашого дослідження природний закон є мораллю, а цивільний – правом.

Загальний підхід до визначення природного закону може бути зведений до такого. Моральні норми, виведені людським розумом апріорним методом із природи людини, можуть бути умовно визначені як природні закони, які не мають формального вираження [1, с. 144]. Хоча природний закон – це закон не у звичному значенні слова, тим не менше, він виступає як абсолютний критерій поведінки. Томас Гоббс зазначає: «Закони природи незмінні й вічні: те, що вони забороняють, ніколи не може бути дозволено; те, що вони передбачають, ніколи не може бути неприпустимим» [4, с. 316]. У трактаті «Левіафан» Т. Гоббс продовжує й розпочинає доведення доповнюваності моральних норм правом: «Як величчя розуму він суперечить природним пристрастям і не буде виконуватися без страху перед силою» [2, с. 219]. Тобто, з одного боку, природний закон звернений до совісті людини, а з іншого – набути дійсної сили природний закон може тільки перетворившись у цивільний закон.

Природний закон, відповідно до вчення Томаса Гоббса, може набути обов'язкової сили тільки ставши законом цивільним, тобто затвердженим державою. І тут варто зазначити, що природний і позитивний закони не те що не протиставлялися, а, навпаки, становили одну єдину конструкцію та доповнювали один одного. Томас Гоббс таку взаємодоповнюваність відстоював тим, що аргументував той факт, що природний і цивільний закони не відрізняються за змістом. На його думку, «природний і цивільний закони збігаються за змістом і мають однаковий обсяг», це «різні частини закону, з яких одна (писана частина) називається цивільним, інша (неписана) – природним» [3, с. 207]. «Адже закон природи хоча й відрізняється від цивільного в тому, що стосується волі, але в тому, що стосується дій, він збігається з останнім» [3, с. 421]. Із цим твердженням можна погодитись, зважаючи на те, що у випадку налагодженості державного механізму, якісного функціонування органів влади та примусу навіть моральні закони стають частиною законів державних, а позитивне право – елементом моралі.



Правові норми не можуть порушити норм моралі. Т. Гоббс указував: «Те, що забороняється природним законом, не може бути дозволено цивільним законом, і те, що велить природний закон, не може бути заборонено цивільним законом» [3, с. 415]. У цьому разі філософ наголошує на все ж таки більшій значущості та юридичній силі моралі перед правом. Це пояснюється природно-правовою концепцією, хоча саме Т. Гоббс зазначав про неможливість самостійного існування моральних законів без їх погодження державою щодо цього варто зазначити, що мається на увазі їх ефективне існування та забезпечення. Тобто, мораль існує завжди у свідомості людей, але дійсно результат є лише тоді, коли держава забезпечує й захищає моральні норми, що за своєю сутністю є правом позитивним.

Природні закони, тобто норми моралі, на думку Томаса Гоббса, не потребують ніякої публікації та ніякого проголошення, бо вони містяться в одному відомому для всіх положенні: «... не роби іншому того, що ти вважав би нерозумним з боку іншого щодо тебе самого» [3, с. 209].

Томас Гоббс, у кінцевому підсумку, фактично відмовив моралі в праві на самостійне існування. Мораль, по-перше, була зведена до природного закону [1, с. 150]. По-друге, він звів мораль до позитивного права, прив'язавши тим самим ці дві категорії. Суспільство без втручання держави жодним чином не може визначати й забезпечити для себе норми моралі.

Позицію Т. Гоббса можна звести до позитивістського тлумачення права. Але Т. Гоббс писав, що оскільки й позитивні закони не можуть «перерахувати всі загальні правила, на основі яких можна було б вирішувати всі майбутні позови, кількість яких майже нескінченна, то, очевидно, що в усіх випадках, втрачених писаними законами, потрібно діяти за законом природної справедливості, який вимагає віддавати рівним рівне, і така сама вимога цивільного закону, що накладає покарання на тих, хто свідомо й добровільно порушив своїми діями закон природний» [4, с. 421]. Тобто, мораль являє собою первинний безумовний критерій суспільної поведінки, але виявляється ця властивість норм моралі лише тоді, коли норми права не в змозі врегулювати певні відносини в силу непередбачуваності ситуації або недостатності норм позитивного права.

Це і є те, що ми в дослідженні називаємо «взаємодоповнюваністю» норм моралі і права. Оскільки, з одного боку, право це і є мораль, санкціонована державою у вигляді системи законодавства, а з іншого боку, якщо відносини, що виникають у державі, ще не врегульовані правом (позитивним законом), то в силу вступають норми моралі, які регулюють певні відносини в разі необхідності.

Л.В. Батієв зазначає, що, на відміну від Т. Гоббса, у якого норми справедливості й моралі фактично виявляються похідними від держави, видатний англійський філософ Джон Локк зберігає за самим суспільством можливість визначати для себе, що вважати чесною, а що – пороком. Є чесність, а є чеснота і порок, перше встановлює держава, друге залишається в людей [1, с. 151]. Важко погодитись із зазначеною думкою, оскільки Т. Гоббс говорив про ефективність регулювання мораллю суспільних відносин без державного втручання. Він не виключав існування моралі без і поза державою, визнавши наявність природних законів саме в природному стані розвитку суспільства. Але забезпечення та дотримання таких норм Т. Гоббс справедливо ставив під сумнів.

Продовжуючи дослідження взаємодії права й моралі, Джон Локк визначив небезпеку введення всього права до позитивного права. Він спробував уникнути, з одного боку, виокремлення моральних норм, а з іншого – зведення їх до безумовних указівок держави. У підсумку, щоб затвердити об'єктивну природу моральності, йому довелося проголосити її джерелом волю Бога [10, с. 118]. У «Досвіді про людське розуміння» Дж. Локк виділяє таке: «1) закони божественні; 2) закони цивільні; 3) закони громадської думки, або доброго імені», якщо можна їх так назвати. За словами Дж. Локка, «звертаючись до першого роду законів, люди судять про те, є їхні дії гріхом чи виконанням обов'язку; звертаючись до другого роду законів – злочинні або нешкідливі; звертаючись до третього роду законів – є вони чеснотами чи пороками» [10, с. 406].

Продовжуючи думку, Дж. Локк писав, що закони, які приймаються в державі, повинні відповідати вимогам природного права, тобто законами громадської думки [10, с. 410].

Для Дж. Локка є очевидним тісний зв'язок між справедливостю як категорією моралі та силою або примусом. Так, він пише про раціональність принципів справедливості: критерії справедливого й несправедливого «з'являються в нашій душі як продукт розвинутого розуму і глибоких роздумів» [8, с. 506], але при цьому визнає, що далеко не кожен індивід керується розумом у своїх вчинках.

Основне положення філософських досліджень Джоном Локком взаємодії природних і цивільних законів є те, що основою моралі є вигода [9, с. 163]. Звідси ми розуміємо, що людина буде виконувати приписи як моралі, так і права лише тоді, коли така поведінка буде для неї вигідною. Тому варто знову акцентувати увагу на важливості державного примусу для забезпечення дотримання законів, чи то природних (мораль), чи то цивільних (право). Ця діяльність з боку державних органів набуває важливого значення, коли вигода від виконання закону не є домінуючою підставою для поведінки людини. Тому, щоб вона їх дотримувалася, необхідно долучити до процесу виконання норм певні державні інституції. Варто нагадати, що, визначаючи принцип вигоди як основу моралі, Джон Локк сформулював так свою утилітаристську доктрину.

Ж.-Ж. Руссо, у свою чергу, виділивши чотири види законів, також указував, що «найбільш важливий з усіх» видів закону – «звичай і особливо думка громадська» [14, с. 243–244]. Однак етатизм у його вченні підказує, що навряд чи можна говорити про яку-небудь самостійну роль моралі без її вираження в актах законодавчої сили.

У контексті нашого дослідження варто звернути увагу на співвідношення понять «буква закону» й «дух закону». Питання такого співвідношення є досить важливим, оскільки в наш час є підстави ототожнювати поняття «буква закону» з поняттям «норма права» й «дух закону», а також із поняттям «норма моралі».

Зазначене порівняння та співвідношення розпочав у «Левіафані» Томас Гоббс, зазначивши, що «в писаних законах люди зазвичай розрізняють букву закону і його сенс, і якщо під буквою розуміти все, що може бути виведено з одних слів, то це розрізнення правильне, бо значення майже всіх слів самих по собі або завдяки метафоричному їх уживанню двоє, і вони можуть бути використані в різних сенсах, закон же має лише один сенс» [3, с. 210].

Варто нагадати про думку філософа щодо доповнення права мораллю в разі неможливості врегулювання відносин позитивним законом у силу його недостатності. Т. Гоббс зазначав, що «в такому випадку суддя зобов'язаний додатково керуватися природним законом, а якщо випадок дуже складний, то він зобов'язаний відстрочити своє рішення до отримання більш широких повноважень» [3, с. 211]. У своїх працях видатний представник природної школи права послідовно відстоював точку зору та акцентував увагу на тому, що норми права є санкціонованими державою нормами моралі. У силу різноманітних причин неможливо в актах державної волі викласти всі моральні принципи й ідеї, тому думка про доповнення нормами моралі позитивних законів у разі їх застосування виглядає як логічний крок і черговий доказ взаємодоповнюваності норм права нормами моралі.

Т. Гоббс наводить такий приклад: «... слова закону передбачають судді виносити рішення згідно з показаннями свідків. Але людина помилково звинувачується в злочині, причому сам суддя бачить, що цей злочин скоєний кимось іншим, а не обвинуваченим. У цьому випадку суддя не може ні слідувати букві закону й виносити обвинувальний вирок, ні винести виправдувальний вирок проти показань свідків, що було б проти букви закону. Тому суддя в такому випадку зобов'язаний звертатися до суверена з проханням призначити для цієї справи іншого суддю, а його самого залучити як свідка» [3, с. 212]. Зазначена думка Томаса Гоббса про «букву та дух закону» в чергове підтверджує тезу про взаємодоповнюваність норм моралі і права. Адже, розтлумачивши це твердження, можна з упевненістю сказати, що «буквою закону» є право в розумінні

нашого дослідження, а «духом закону» є мораль. Право без моралі не діє, так само, як і мораль не діє без права. Саме це обґрунтував Т. Гоббс, зазначаючи про не просто взаємозалежність, а саме про взаємодоповнюваність права й моралі в суспільних і правових відносинах.

Дослідивши погляди Томаса Гоббса та інших філософів, які розглядали проблему взаємодії норм моралі і права, варто зазначити, що в сучасних умовах існування й розвитку суспільства дедалі важливішим стає розуміння моральних цінностей, принципів та ідей, які не повинні йти врозрід із правовими нормами позитивного закону, а мають доповнювати останні під час певних спірних ситуацій. Саме взаємодоповнюваність права мораллю та навпаки має стати основним вектором їхнього співвідношення в контексті сучасних умов розвитку суспільства. Тому відповідна проблема й має стати предметом подальших досліджень із визначеної теми.

#### Література

1. Батиев Л.В. Право и мораль в философии Нового времени / Л.В. Батиев // Право как явление культуры : сб. – Краснодар : Кубан. гос. ун-т, 2002. – С. 136–152.
2. Гегель Г. Философия права / Г. Гегель. – М., 1990.
3. Гоббс Т. Левиафан, или Материя форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М., 1991. – Т. 2. – 1991. – С. 3–545.
4. Гоббс Т. Основы философии. Часть третья. О гражданстве / Т. Гоббс // Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1991. – Т.1. – 1991. – С. 270–506.
5. Гоббс Т. Человеческая природа / Т. Гоббс // Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1991. – Т. 1. – 1991. – С. 507–573.
6. Гетьман-П'ятковська І.А. Право та мораль: теоретико-правові проблеми співвідношення та взаємодії : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : спец. 12.00.01 / І.А. Гетьман-П'ятковська ; НАН України. Ін-т держави і права ім. В.М. Кофмана. – К., 2007. – 20 с.
7. Гроций Г. О праве войны и мира / Г. Гроций. – М. : Ладомир, 1994. – 868 с.
8. Локк Дж. Два трактата о правлении / Дж. Локк // Локк Дж. Сочинения : в 3 т. / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – 1988. – 609 с.
9. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Кн. I–III / Дж. Локк // Локк Дж. Сочинения : в 3 т. / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1985–1988. – Т. 1. – 1985.
10. Локк Дж. Опыт о законе природы / Дж. Локк // Локк Дж. Сочинения : в 3 т. / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1985–1988. – Т. 3. – 1988. – С. 3–53.
11. Монтескьё Ш.Л. О духе законов / Ш.Л. Монтескьё. – М. : Мысль, 1999. – 672 с.
12. Павлова Т.С. Співвідношення моралі і права у філософії І. Канта (історико-філософський аналіз) : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.05 / Т.С. Павлова ; Дніпропетр. нац. ун-т. – Дніпропетровськ, 2007. – 20 с.
13. Павлова Т.С. Філософсько-правове вчення Гегеля (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. ... докт. філос. наук : спец. 09.00.03 / Т.С. Павлова ; Дніпропетровський нац. ун-т. – Дніпропетровськ, 2012. – 35 с.
14. Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права / Ж.Ж. Руссо // Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Ж.Ж. Руссо. – М. : КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. – С. 195–322.
15. Соколов В.В. Бытие, познание, человек и общество в философской доктрине Томаса Гоббса : [вступительная статья] / В.В. Соколов // Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Высшая школа, 1989. – Т. 1. – 1989. – С. 3.
16. Хрімлі І.О. Мораль та право як регулятори відносин у сучасному українському соціумі : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 / І.О. Хрімлі. – Донецьк : Б.в., 2007. – 18 с.
17. Хропанюк В.Н. Теория государства и права / В.Н. Хропанюк. – Х. : Фолио, 1999. – 210 с.

18. Чередніченко Г.О. Взаємообґрунтування моралі та права у філософії П.Д. Юркевича : дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.05 / Г.О. Чередніченко. – К., 2007.

19. Євхутіч І.М. Мораль і право як суспільні інститути: проблеми осмислення в умовах побудови громадянського суспільства / І.М. Євхутіч // Форум права. – 2012. – № 1. – С. 289–295. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.nbuv.gov.ua/ejournals/FP/2012-1/12eimpge.pdf>.

#### Анотація

**Дергачов Є. В. Про взаємодоповнюваність норм моралі і права у філософії Томаса Гоббса.** – Стаття.

У статті розглянуто питання взаємодії моралі та права крізь призму історико-філософського дослідження. Проведено дослідження зазначених понять у філософській традиції. Визначено певні форми співвідношення моралі і права, оптимальною з яких визначено процес взаємодоповнення норм моралі і права. Досліджено визначні праці Томаса Гоббса на предмет виявлення принципу взаємодоповнюваності норм моралі права та вказано, що саме цей видатний англійський філософ найбільш ґрунтовно відстоював вищезазначену форму співвідношення моралі і права. Крім того, проаналізовано здобутки інших відомих філософів епохи Просвітництва й сучасності на предмет взаємодії моралі і права. Підсумовано про необхідність подальших досліджень проблеми взаємодоповнюваності норм моралі і права.

*Ключові слова:* норми права, норми моралі, співвідношення права й моралі, філософія Томаса Гоббса, взаємодоповнюваність права й моралі.

#### Аннотация

**Дергачев Е. В. О взаимодополняемости норм морали и права в философии Томаса Гоббса.** – Статья.

В статье рассмотрены вопросы взаимодействия морали и права сквозь призму историко-философского исследования. Проведено исследование указанных понятий в философской традиции. Определены формы соотношения морали и права, оптимальной из которых является процесс взаимодополнения норм морали и права. Исследованы выдающиеся работы Томаса Гоббса на предмет выявления принципа взаимодополняемости норм морали права и указано, что именно этот английский философ наиболее основательно отстаивал вышеуказанную форму соотношения морали и права. Кроме того, проанализированы достижения других известных философов эпохи Просвещения и современности на предмет взаимодействия морали и права. Подведены итоги о необходимости дальнейших исследований проблемы взаимодополняемости норм морали и права.

*Ключевые слова:* нормы права, нормы морали, соотношение права и морали, философия Томаса Гоббса, взаимодополняемость права и морали.

#### Summary

**Dergachov Ye. V. On the complementarity of morality and law in the philosophy of Thomas Hobbes.** – Article.

The article deals with the interaction of morality and law in the light of historical and philosophical studies. It was researched these concepts in the philosophical tradition. Determine the shape of the relation of morality and law, best of which is the process of complementary norms of morality and law. We investigated the outstanding work of Thomas Hobbes to identify the principle of complementarity between morality and the rule of law stated that this English philosopher most thoroughly defended the form above relation of morality and law. In addition, we analyzed the achievements of other famous philosophers of the Enlightenment and modernity for the interaction between morality and law. The results of the need for further research concern the complementarity of morality and law.

*Key words:* law, morality, relation of law and morality, philosophy of Thomas Hobbes, complementarity of law and morality.

УДК 005.44:339.1:329.3(53)

**Ель Гуессаб Карім**  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії  
Запорізького національного університету

### АРАБСЬКІ КРАЇНИ ЯК ЦЕНТР ВПЛИВУ СВІТОВИХ СИЛ

На сьогодні арабські країни або, точніше сказати, арабський світ – це 22 окремих, відносно незалежних країни, котрі географічно розташовані на Близькому Сході та в Північній Африці, мають арабську в статусі офіційної мови. Провідною політичною організацією цих країн є Ліга арабських націй, котра була утворена відразу після закінчення II світової війни. Варто зазначити, що кожна з країн арабського світу є членом цього союзу. Мета, яку ставить перед собою Ліга арабських націй, звучить так: «... установа тисніших відносин між державами-членами та координація взаємодії між ними задля захисту своєї незалежності й суверенітету, вирішення загальних питань та інтересів арабських країн...». Незважаючи на це, сьогодні арабський світ переважно має авторитарні режими й низький рівень демократичних свобод.

Після II світової війни арабські країни перестають існувати як європейські та американські колонії, де-факто стаючи незалежними державами. Але гіркий історичний досвід на сьогодні сформував образ арабських країн як плацдарму для вирішення провідних світових конфліктів у боротьбі за ресурси, безладу й нездатності нової влади втримати хоча б короткотривалий контроль у суспільстві. Урешті-решт, із філософського погляду вони є центром світової глобалізації, себто центром світового впливу в намірах захопити контроль не лише в економічному, а й у культурному та світоглядному планах.

Це визначає актуальність теми, а саме: аналіз і синтез проблем суспільно-політичних конфліктів в арабських країнах, пошук шляхів вирішення ситуації непорозуміння між двома культурно й релігійно різними світами: арабськими країнами й тими, хто має на них перманентний історичний і культурний вплив (США, Франція, Німеччина, Росія тощо).

Варто зауважити дослідників, котрі займалися вирішенням питань впливу світових сил на арабські країни. Зокрема, це й Утаві Алі Абдулькарем [5], й Олександр Філонік [6], Костянтин Азимов [1], Ельмар Аміров [2] і багато інших.

Вибір теми дослідження «Арабські країни як центр впливу світових сил» був зумовлений тим, що проблема розуміння питань впливу на арабські країни наразі стала багатогранною, оскільки більшою мірою залежить від ідеології, релігії й багатьох інших суб'єктивних факторів, котрих дотримується дослідник теми.

Виокремлено такі завдання дослідження теми:

- 1) виявити і проаналізувати роботи науковців, котрі вивчали запропоновану тему;
- 2) з'ясувати й зіставити їхні точки зору із цього приводу;
- 3) запропонувати варіанти вирішення проблеми впливу світових сил на арабські країни.

Залежно від власного світосприйняття і сфери наукової діяльності, кожен із дослідників сприймає поняття впливу провідних світових країн на арабський світ крізь призму власного світобачення. Зокрема, дослідник Утаві Алі Абдулькарем у своїх працях наголошував на тому, що цей вплив є одним із складових процесу глобалізації, котрий, як відомо, «... спрямований на об'єднання та поширення однієї ідеї, захоплення світу, створення монополістичної ідеології...» [5, с. 74]. Він говорить: «Глобалізація в контексті впливу світових сил на арабські країни є переважанням західної культури над іншими культурами за рахунок використання наукових досягнень. Це історична кульмінація довготривалого контролю з часів імперіалістичних завоювань і певний успіх у ліквідації та подальшій увазі до

численних культур інших країн» [5, с. 75]. У цьому випадку автор наголошує на тому, що факт впливу, «інтервенції», країн Західного світу на Схід дійсно існує, має велике значення в міжнародному культурному розвитку. Факт деформації культури, її зміни під впливом зовнішніх сил пояснюється входом цієї держави до міжнародних союзів, посиленням співпраці з іншими країнами, переважно у сфері економіки й торгівлі. Як ми можемо спостерігати з каналів масового зв'язку, саме такі процеси характерні для сучасної політики міжнародних відносин багатьох країн, у тому числі й арабських.

Якщо заглянути в підручних історії або згадати події останніх 20 років, можна простежити тенденцію, що безпосередній вплив, так звана «співпраця» між провідними державами «світового Альянсу» та країнами Сходу, розпочався наприкінці 1990-х рр. Головним аспектом подібної глобалізації є те, що під приводом економічної кооперації більш потужні країни проводять політику прихованої експансії на Схід, повертаючи ситуацію на власну користь і перетворюючи ці країни в ринки збуту й дешеві енергетичні ресурси. Отже, на сьогодні явище «п'ятої колони» (внутрішнього супротивника) існує практично в усіх сферах соціального та політичного життя Арабських країн.

Дещо в іншій площині це питання розглядав дослідник Олексій Ківа. Він говорив про процес впливу на арабські країни в контексті «Арабської революції» й так званого «демонстраційного ефекту». Автор зазначає: «... наразі в низці арабських країн склалась політична ситуація, коли «верхи» не можуть керувати по-старому, а «низи» не хочуть жити так, як раніше». Демонстраційний ефект він пояснює на прикладі, коли масові сутички в Тунісі призвели до втечі з країни президента Бена Алі, багато дослідників-арабістів не могли навіть запропонувати хід подій, які будуть надалі відбуватися в арабському світі [3, с. 51].

Подібна політична філософія, описана Олексієм Ківом, існувала ще з часів кочових племен і військово-загарбницьких країн. Найефективнішим часом для нападу є період, коли влада в країні послаблюється, і народ стає однією з рушійних сил у цій державі. Доволі часто народ підбурюють до революційних настроїв знову ж таки внутрішні воєни, які дестабілізують ситуацію зсередини, створюють своєрідний плацдарм для подальших глобальних дій. І вже пізніше суб'єкт, котрий навмисно знівелював роль влади противника, має повний карт-бланш у наступальних діях. Далі ситуація може розвиватися у двох напрямках: або країна-агресор проведе пряму військову операцію, нехтуючи міжнародними нормативними документами, або створить план із «захисту миру», «захисту інтересів власних громадян в іншій країні» тощо. Як показує досвід Нагірного Карабаху, Грузії, Осетії, Чечні та вже й України, саме такий спосіб характерний для Російської Федерації.

Спираючись на праці багатьох дослідників-арабістів, варто зазначити, що Росія також нерозривно поєднана з процесом захоплення країн Арабського світу. Подібно післявоєнному «Плану Маршала» від Сполучених Штатів Америки, радянським виплатам Франції та Німеччині, свого часу Російська Федерація абсолютно без будь-якого підґрунтя списала Лівійській Джамахірії борги в кілька мільярдів. Найцікавіше в цій ситуації те, що й тогочасний лідер Лівії Муаммар Каддафі, і політичні лідери Росії усвідомлювали, що цей хід спрямований на захоплення енергетичних ресурсів Арабської держави.

Російський науковець Олександр Філонік із цього приводу зазначає: «Можна зрозуміти наших олігархів і тісно



пов'язаних із ними високих посадовців, котрим конче потрібно було зберегти режим Каддафі. Але політику визначають не емоції, а національні інтереси. Саме вони диктують нам конструктивні стосунки з країнами Заходу, якщо ми хочемо зберегти Росію від розпаду» [6, с. 33].

Із протилежного погляду низка дослідників приділяє увагу впливу на арабські країни не в політичному, а в інформаційно-технологічному плані.

Гарним прикладом для Арабських країн у цьому плані можуть послугувати Скандинавські держави й так звані далекосхідні або «азійські тигри» (Сінгапур, Сянган «Гонконг», Республіка Корея і Тайвань), економічний бум яких ми могли спостерігати на початку ХХІ ст.

Науковці та політики саме цих держав вчасно усвідомили, що в новому столітті на світ чекає тотальна інформатизація, тому їм насамперед потрібні конкретні рішення саме в цьому аспекті. На відміну від країн Арабського світу, які прагнуть до всебічного розвитку за рахунок міжнародної співпраці, їм удалося продуктивно розвинути й використати досягнення ІКТ для розширення сфер власної діяльності.

Дослідник Ельмар Аміров говорить так: «Особливістю ж розвитку інформаційно-комунікаційного сектора в арабських країнах стали брак інвестицій і розрізненість дій окремих груп зацікавлених сторін. Це гальмує розвиток ІКТ в регіоні, проте цей процес все одно має місце й буде проводитись незалежно від регіональних дій, оскільки світова кон'юнктура сприяє повсюдному розгортанню ІКТ. Аналізуючи стан інформаційно-комунікаційних технологій в арабському регіоні, можна виділити досить успішне розгортання комп'ютерних технологій в останнє десятиліття. Вигідно в цьому плані відрізняються країни так званого РСАДПЗ, де, завдяки нафтодоларам, ІКТ стали одним із напрямів розвитку. Деякі країни Ради співробітництва стали лідерами за показниками ІКТ на світовій арені. Згідно з останнім дослідженням, Бахрейн, ОАЕ та Саудівська Аравія показують украй високу міру розгортання систем ІКТ» [2, с. 112].

Багато з азійських учених досліджували цю тему, визначили в цьому аспекті агресивність «країн-гігантів». Зокрема, Костянтин Азімов у своїх працях наголошував: «Очевидно, що в США розробили масштабний план «перезавантаження» політичної ситуації в регіоні, де зосереджено їхні енергетичні й політичні інтереси. Наша версія того, що відбувається, дає підстави припустити, що саме Африка та Близький і Середній Схід сьогодні є точкою перегину життєво важливих інтересів двох великих держав – США й Китаю, які вже вступили між собою в непримириму боротьбу за доступ до енергоресурсів і політичний вплив у регіоні. У цих умовах політика Вашингтона може виражатися в тому, щоб за всяку ціну утримати контроль над великими запасами вуглеводної сировини, перешкодити його постачанню в Китай і Європу і тим самим стримати їх економічне зростання. Один із методів досягнення цієї мети – використання національних сепаратистських і екстремістських рухів для дестабілізації невідконтрольних регіонів, так званих «керований хаос». Застосування саме таких технологій і спостерігається сьогодні в країнах Північної Африки і Близького Сходу, що пережили або продовжують переживати «фінікові революції». Це основна мета США і причина «революційних» подій у регіоні: не виключено, що перед новими лідерами, котрі прийшли до влади за допомогою технологій «кольорових революцій» і «керованого хаосу», буде поставлено завдання перекрити (чи суттєво скоротити) експорт енергоносіїв у Китай» [1, с. 245].

Також велику роль в описаному процесі експансії країн Арабського світу відіграють наслідки для країн Заходу, котрі, власне кажучи, і розгорнули подібну кампанію. Звісно, мова йде про так званий процес «зіткнення цивілізацій», масові нелегальні міграції населення країн третього світу до більш розвинених, усі подальші конфлікти, спричинені розбіжностями в релігіях, звичаях, традиціях та усталених нормах життя.

Уперше цей процес розпочався після II світової війни, коли країни-переможці навмисно пом'якшили процес пе-

ретину кордонів для переселенців зі «звільнених» країн і колишніх фашистських колоній. На сьогодні після 80-річного досвіду та без рішучих дій цей процес перетворився в глобальну світову проблему. Найбільші збитки несуть Сполучені Штати та Європейський Союз. Постійні конфлікти американської влади з ісламськими терористичними організаціями створили прихований конфлікт націй, представники яких мають хибне уявлення один про одного. А на європейському континенті в цей час повним ходом триває релігійне протистояння й поступове витіснення християнської церкви, часом навіть радикальними методами. Практично кожна з європейських країн є мультикультурною та відкритою для гостей, чим і зловживають переселенці. Європейським лідерам не вдалося створити той самий «melting pot» (англ. «плавильний котел»), по типу Нью-Йорка, де представники кожної нації співіснують з іншими, зберігаючи при цьому власну ідентичність і, що найпарадоксальніше, говорячи англійською мовою. Натомість у Європі йде жорстока боротьба цих націй за виживання, яка дедалі частіше призводить до кровопролиття. Саме такі плоди отримує сьогоднішній цивілізований світ від намірів об'єднання та глобалізації.

Дослідник Геннадій Старченков займався питаннями ісламізації, із цього приводу писав так: «Специфічна ситуація склалася в Західній Німеччині. Уряд ФРН організував вербувальні центри в Туреччині, Марокко, Лівії, які рекрутували чоловіків, у яких були довідки про задовільний стан здоров'я. Першими переїхали турки, зберігаючи історичні симпатії до Німеччини. Саме до них було вперше застосовано нині надзвичайно поширене слово – гастарбайтер (gast – гість, arbaiter – робочий)» [4, с. 96].

Американський соціолог Самюель Хантінгтон, на дослідження якого спирався у своїх роботах Г. Старченков, розглядає цю проблему дещо глибше, дійшов у своїх роботах такого висновку: «Спочатку перебування заробітчан регулювались двосторонніми угодами, а пізніше, у міру формування й розширення союзу Спільного ринку (ЄЕС, а нині ЄС) європейських держав, приймались колективні рішення. Демократичне законодавство країн ЄС передбачає свободу особистості, свободу переміщень, свободу віросповідань, не перешкоджаючи будівництву мечетей, навколо яких поступово збиралися великі мусульманські загалі (Умма). На території практично всіх країн ЄС виникли численні Умми, у яких будувалася мусульманський уклад життя, писаний Кораном і Шаріатом. А керівники країн ЄС наївно вважали, що мусульмани, які отримали право спочатку на тимчасове, а потім і на постійне проживання, ідуть по шляху адаптації, асиміляції й, нарешті, повної інтеграції. Більш обачні політики стверджували, що процес інтеграції завершиться лише на другому або вже третьому поколінні мусульманських гастарбайтерів. Між тим «плавильний котел» Західної Європи давав усе більші похибки. Навіть в умовах відносно стабільної економіки відбувалися бурхливі політичні маніфестації, на яких гастарбайтери вимагали рівних прав із місцевими громадянами. Причому у Франції та Німеччині ці демонстрації нерідко супроводжувалися заворушеннями» [7, с. 15].

Отже, зважуючи на низку проаналізованих робіт, підсумовуємо, що тема впливу провідних світових сил на арабські країни розглядається вітчизняними, західними та арабськими дослідниками культур Близького Сходу. У своїх працях науковці передбачають різні варіанти створення цієї ситуації. Їхні думки багато в чому збігаються, але так само багато в чому різняться. Безперечно, головною спільною думкою в усіх авторів залишається те, що процес впливу провідних світових сил на арабські країни є невід'ємною частиною сучасного світу. Також абсолютно всі розглянуті нами науковці підтверджують, що цей процес пов'язаний із явищем глобалізації.

Щодо відмінностей, то передусім різняться думки авторів у питаннях пояснення цього впливу. Зокрема, Володимир Тюрін говорить про технологічну сторону питання, пов'язує вплив Західного світу на арабські країни з інфор-

маційно-комунікативними технологіями. Арабіст Костянтин Азимов, на противагу цій точці зору, говорить лише про агресивний вплив Сполучених Штатів Америки в бажанні захопити контроль над природними ресурсами.

Кожен із опрацьованих нами науковців мав раціональні та об'єктивні докази у своїх дослідженнях. Аналізуючи тему впливу західних країн на арабський світ, підсумовуємо, що це складний процес, котрий складається з низки історичних, політичних, технологічних і філософських факторів, кожен із яких був об'єктом досліджень у певних науковців.

З огляду на аналіз опрацьованої літератури виводимо такі тези вирішення проблеми впливу провідних світових сил на арабські країни:

- задля зменшення інформаційного тиску й, навпаки, браку якісної інформації в низці арабських країн із нестабільною економічною ситуацією (Ірак, Лівія, Сирія, Судан, Мавританія) треба проводити потужну політику, спрямовану на розвиток інформаційно-комунікативних технологій. Саме цей фактор сприятиме поширенню правдивої інформації про події у світі для місцевого населення;

- проведення в цих країнах освітньої політики, спрямованої на релігійну освіту; роз'яснення дітям чіткого розуміння ісламу та його місця серед інших конфесій; відокремлення ортодоксального ісламу від усіх його екстремістських течій і новоутворених держав, котрі їх наслідують;

- зміна державного устрою в низці авторитарних арабських країн; перехід від престолонаслідування до прозорих системи влади; проведення демілітаризації цих держав;

- зміна ладу у світовій дипломатичній місії; раціональне використання ресурсів, проведення політики на зміцнення державних кордонів, інтеграція між іншими країнами-членами Ліги арабських держав і Персидського союзу;

- проведення політики примирення з повстанцями та новоутвореними екстремістськими державами, спроба пошуку нових векторів співпраці, залучення їх до раціонального беззбройного підходу вирішення проблем.

У власних дослідженнях ми дійшли вищезазначених висновків, що базуються на проаналізованих працях. Отже, підтверджуємо факт, що культура арабського світу зараз знаходиться під великим тиском провідних світових сил, але є важливою для всього світу. І на сьогоднішнє головне завдання цивілізованого світу з його «всепоглинаючим» явищем глобалізації – зберегти їхню ідентичність, створити належні умови для існування серед інших держав, конфесій і народів.

#### Література

1. Азимов К.С. Технологии управления хаосом и событиями в арабском мире / К.С. Азимов. – М. : ИВ РАН, 2015. – С. 240–249.
2. Амиров Е.Р. Информационно-коммуникационные технологии как фактор социально-экономического развития в арабских странах / Е.Р. Амиров. – М. : ИВ РАН, 2013. – С. 108–125.
3. Кива О.В. Демонстрационный эффект в условиях глобализации (на примере событий в арабских странах) / О.В. Кива. – М. : ИВ РАН, 2012. – С. 49–63.

4. Старченков Г.И. Гастарбайтеры как фактор исламизации в США и странах ЕС / Г.И. Старченков. – М. : РАН, 2011. – С. 94–100.

5. Утави А.А. Восприятие явлений глобализации в Арабском мире / А.А. Утави. – К. : МАУП, 2013. – С. 72–77.

6. Филоник О.О. Сценарии развития арабских стран до 2050 г. / О.О. Филоник. – М. : Издательство МБА, 2014. – С. 29–35.

7. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций : [монография] / С. Хантингтон. – М. : РАН, 2005. – С. 15–16.

#### Анотація

**Ель Гуэссаб Карім. Арабські країни як центр впливу світових сил.** – Стаття.

У статті проаналізовано вплив на країни арабського світу з економічного й філософського поглядів. Розглянуто розвиток та історичне становлення арабських країн, їх взаємодію й інтеграцію з країнами Заходу в контексті світової глобалізації. З'ясовано політичні та соціальні проблеми співіснування цих країн із різними культурами, релігіями, поглядами на науку й розвиток. Проаналізовано думки західних і вітчизняних філософів і науковців-арабістів, котрі досліджували цю тему, розглядали її крізь призму різних факторів, намагалися знайти варіанти її вирішення.

**Ключові слова:** арабський світ, глобалізація, міжрелігійні стосунки, Арабська революція, ідентичність.

#### Аннотация

**Ель Гуэссаб Карим. Арабские страны как центр влияния мировых сил.** – Статья.

В статье проанализировано влияние на страны арабского мира с экономической и философской точек зрения. Рассмотрено развитие и историческое становление арабских стран, их взаимодействие и интеграцию со странами Запада в контексте мировой глобализации. Выявлены политические и социальные проблемы сосуществования этих стран с различными культурами, религиями, взглядами на науку и развитие. Проанализированы мнения западных и отечественных философов и ученых-арабистов, которые исследовали данную тему, рассматривали ее сквозь призму различных факторов, пытались найти варианты ее решения.

**Ключевые слова:** арабский мир, глобализация, межрелигиозные отношения, Арабская революция, идентичность.

#### Summary

**El Guessab Karim. Arabic countries – as the center of influence of the world powers.** – Article.

In this article was analyzed the influence on the Arab world from an economic and philosophical point of view. Investigated the development and historical formation of the Arab countries, their integration and interaction with Western countries in the context of globalization of the world. Found out political and social problems of coexistence in these countries with different cultures, religions, views on science and development. Analyzed opinions of Western and blighty scientists and Arabic philosophers investigating this subject, viewed through the prism of different factors, and trying to find options to solve it.

**Key words:** Arab world, globalization, interreligious relations, Arab revolution, identity.

УДК 159.923.2:303.094

**О. В. Запорожченко**  
кандидат філософських наук, доцент,  
завідувач кафедри суспільних наук  
Ізмаїльського державного гуманітарного університету

## ТРАНСФОРМАЦІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Проблема всебічного вивчення особливостей формування ідентичності стає особливо актуальною в умовах соціокультурних трансформацій, коли відбуваються зміни в традиційних моделях взаємодії та самосвідомості, пошук нових, більш адекватних часу, форм співіснування й ідентичності. Зростання інформаційного впливу роблять проблему формування ідентичності особливо актуальною, оскільки саме ідентичність є важливою передумовою безпечно та комфортно буття людини, соціальної спільноти, соціуму загалом. Фундаментальні наукові дослідження інформаційного суспільства здійснили такі відомі у світі теоретики інформаційного суспільства, як Д. Белл, О. Тофлер, Ж. Бодрійар, Й. Масуда. Найбільш вагомі дослідження феномена ідентичності в різних соціокультурних умовах запропонували сучасні західні дослідники: С. Гантінгтон, Е. Гелнер, Е. Гідденс, Ю. Габермас, А. Етціоні, Е. Сміт, К. Хьюбер – такі вітчизняні вчені, як О. Гриценко, Т. Лильо, В. Штанько, О. Зернецька, Т. Петрів, Л. Яроцький, Л. Левченко, М. Козловець та ін.

**Мега статті** – указати на загальні соціокультурні аспекти інформаційно-комунікаційної глобалізації, а також розкрити особливості й проблеми формування ідентичності в умовах глобалізації інформаційно-комунікативного простору.

У філософсько-антропологічному аспекті процес ідентифікації, крім географічних, історичних, економічних, соціально-політичних і культурних чинників, пов'язаний безпосередньо з внутрішніми екзистенційними аспектами людського буття, які виражаються в особливостях світогляду, системі цінностей, переконаннях, емоційних переживаннях. Саме ці екзистенційні чинники об'єднують національну спільноту в цілісність, яка й формує почуття ідентичності, що виражається в знанні та повазі своєї історії, своєї національної культури, мови, традицій, розумінні своєї причетності до національних ідей, ідеалів, цілей, цінностей, потреб тощо.

У сучасному суспільстві людина одночасно взаємодіє з великою кількістю розрізнених соціальних груп і агентів соціалізації, які пропонують абсолютно різні, суперечливі вимоги, безсистемний масив різномірної інформації, що веде до дезорієнтації людини, робить її світогляд фрагментованим, суперечливим, що може призвести навіть до втрати ціннісних орієнтирів. Природно, що така ситуація викликає почуття відчуженості, безпорадності, самотності й людина прагне знайти втрачений внутрішній мир і стабільність шляхом звернення до своїх коренів, тих етнічних цінностей, які були сформовані предками протягом історії, відображають глибинні прагнення певного етносу і його «вкоріненість» у буття [1, с. 168]. Чим більше стає розрив між можливостями людини освоювати інформацію, що надходить, й органічно інтегрувати її у свій світогляд і складність, хаотичністю й відчуженістю інформаційного середовища, у якому доводиться жити людині, тим більше зростає потреба в пошуку своєї етнічної ідентичності, розвитку етнічного компонента самосвідомості, яка виражається, як уже було сказано раніше, у формуванні почуття належності до свого народу, свого коріння, відродженні традиційних моральних цінностей, традицій, моделей поведінки, мови.

Стрімкий розвиток інформаційних технологій останніми десятиріччями призвів не тільки до появи та поширення нових електронних засобів масової комунікації, а й до глобалізації комунікаційного процесу, що має велике значення в процесі пошуку ідентичності. Комп'ютерні технології, волоконна оптика, масова телефонізація, супутникове телебачення, мережа Інтернет стали підґрунтям створення глобального комунікативного простору, інших форм комуніка-

ції, іншої логіки обробки інформації, побудови текстового простору.

Зруйнувавши кордони й обмеження у відносинах індивідів, груп, суспільств, країн, континентів, нова інформаційно-комунікативна система трансформувала всі сфери взаємодії суб'єктів різного рівня – від індивідів до міжнародних спільнот, зумовила новий тип символічного існування людини, культури, соціуму. У сучасних інформаційно-комунікаційних технологіях «закладена унікальна можливість – визначити особливості сприйняття людиною тих чи інших подій, формувати її смаки, уподобання, поведінку, світогляд. По суті, саме система комунікації, що падає в суспільстві, моделює та керує аксіологічним полем на глобальному й локальному рівнях» [2, с. 23].

Очевидним є те, що в інформаційному суспільстві новий імпульс і нові якості отримує вся система масової комунікації, а особливо та складова соціальної інформації, яка охоплює світоглядну, духовну, естетичну, публіцистичну, побутову інформацію тощо. Як слушно зауважує О. Гриценко, сучасні мас-медіа «стали єдиною комплексною системою масової комунікації глобального характеру, яка справляє істотний вплив на сучасне суспільство, створюючи нові системи цінностей, нові стилі життя й нові види ідентифікацій для громадян суспільства» [3, с. 265].

Система глобальних засобів масової інформації (далі – ЗМІ) спричинила прискорення культурного обміну. Під час цих контактів розмиваються, а то й зовсім можуть зникнути традиційні форми життя і способи мислення, середовищем утвердження яких в індустріальну епоху були національні держави.

Світовий інформаційний вибух спричинив переворот у суспільній свідомості, примусив по-новому мислити, шукати нові підходи в усіх сферах суспільного життя. В умовах глобалізації ЗМІ входять до концептуальної парадигми національних стратегій не лише держав, а й інших агентів глобалізації, де вони є не тільки умовою успішного їх функціонування у світових глобалізаційних процесах та одним із компонентів міжнародних впливів, а й важливим чинником утвердження позитивного іміджу, формування національної чи супранаціональної ідентичності.

Доступність комунікації, її глобальна всеосяжність, можливість соціальних контактів між людьми різних регіонів світу призводять до розмивання звичного суспільного порядку, нерідко породжують кризу ідентичності. Виробництво, ринок праці, освіта, спілкування, культура все менше підлягають територіальним розмежуванням. При цьому завдяки розвитку засобів масової комунікації навіть для тих людей, які живуть і працюють в одному й тому ж місці, локальні спільноти перестають бути єдиною можливою сферою спілкування, оскільки засоби зв'язку та електронні медіа надають можливість створювати індивідуальні соціальні мережі, які зменшують значення реального локального соціального оточення й, у свою чергу, послаблюють традиційні джерела ідентичності.

Особистість усе більше відокремлюється від соціуму, створюючи за допомогою інноваційних комунікаційних систем власний Космос, що виходить за межі національних держав. Разом із тим індивід стає основним виробником інтелектуальної інформації, дедалі більше претендуючи на самостійне та незалежне від держави й соціальної групи позиціонування у світовому просторі. Унаслідок цього інтереси особистості, що автономізується, вступають в іманентний конфлікт із більш традиційними інтересами та цінностями, що консолідуються у форматі нації.

Якщо в процесі національної ідентифікації потік інформації обмежується національними системами і є наслідком



інформаційної мобільності, інформаційного відтворення націй, то в контексті глобалізаційних процесів інформація наперед виступає як зовнішній (наднаціональний) чинник впливу на націю, її комунікативне поле. В ідентифікаційному процесі важлива не тільки готовність (здатність) національного організму виявити інформаційну мобільність, а й контекст (умови) її реалізації, тобто геоінформаційна ситуація світу, зокрема напрям інформаційних потоків, їхній характер та інтенсивність [4, с. 7].

Покоління, яке виросло в тісному спілкуванні з комп'ютерами, мобільним зв'язком, Інтернетом, значно відрізняється в духовно-світоглядному аспекті від попередніх, живе в іншому соціально-культурному вимірі. Глобалізація комунікаційного простору, запровадження новітніх інформаційних технологій і домінування відеообразів, гедонізація інформації впливають на статус знання, ідентифікаційний процес нації. Нові комунікаційні технології спроможні вихопити особу зі спільноти. Через індивідуалізацію і прагматизацію процесу комунікації індивід абстрагується від групової, спільнотної ідентичності й позбавляється можливості брати участь в обговоренні загальнонаціональних проблем. Відбувається процес локалізації ідентичностей [5, с. 183].

При цьому варто пам'ятати, що візуальні форми мовлення мають значно більший асиміляційний потенціал, ніж друковані ЗМІ. Під їхнім впливом витісняються традиційні форми та функції вербальної інформаційності, що допомагала людям збагнути власну ідентичність у національних характеристиках. Нова медіа-реальність, яка з'явилася в результаті глобалізації інформаційних потоків, змінює принципи не тільки матеріального й, насамперед, духовного життя людей, перегворюючи їхню психологію, менталітет, філософські уявлення про час, простір, світ і місце, статус національного в ньому. Уже на суто функціональному рівні комунікаційна глобалізація уможливорює медіатизацію національних реальностей, адже ЗМІ стають транснаціональними посередниками. Вони сягають не тільки домашнього затишку людини, а і її свідомості, формують її думки та інколи поведінку. Вплив медіа-реальності може виявитися суттєвим ще й тому, що людина завжди мала потребу пізнавати саму себе в змісті комунікаційного середовища. Це насправді одна з найглибших чуттєвих потреб: люди хочуть розпізнати себе, свої думки і спосіб життя в пропонованих через медіа образах реальності. Крім того, відбір змісту масової комунікації впливає з людської потреби підтримки та зміцнення власної колективної ідентичності: за допомогою того, що споживач бачить, слухає й читає в ЗМІ, він, між іншим, хоче зміцнити свої зв'язки із суспільною групою, до якої належить, і так підтвердити визнані спільні цінності й ідентичність.

Із розвитком телебачення та особливо комп'ютерних технологій медіа-реальність отримала якісно новий вимір і нові експансіоністські можливості як стосовно людини, так і щодо національних інформаційних систем загалом. Одним із наслідків цього є спроба тотальної семантизації національної реальності, під час якої одні народи перетворюються в символи агресивності й дестабілізації «нового світового порядку», а інші стають уособленням жертви.

На сьогодні потужні ЗМІ ефективніше визначають, ініціюють суспільні зміни і громадську думку, ніж прийняті парламентом закони чи рішення суду. Водночас, незважаючи на певну самодостатність характеру медіавпливу на реальність, він перебуває у фарватері ідеологічних стратегій, є засобом успішного їх поширення. Сила медіасемантизації особливо помітна в тих суспільствах, де недостатньо розвинутий національний інформаційний простір. Для послаблення негативних тенденцій важливо перехопити інформаційну ініціативу в загальнонаціональному масштабі.

Зазначимо, що в епоху інформаційної глобалізації найстабільнішою є мова та її комунікативні можливості підтримувати в людях національну ідентичність навіть в умовах, коли вони не мають чітко означеної території для спільного проживання, тобто коли не спрацюють геодетерміністич-

ні принципи ідентифікації. У світі, що піддається культурній гомогенізації за посередництвом ідеології модернізації і сили глобальних медіа, мова як безпосереднє вираження культурного стає засобом захисту культурного виживання, останнім bastiоном самоконтролю, прихистком для ідентифікаційного значення.

Електронна глобальна комунікація впливає на мову кількома способами. По-перше, вона змінює принцип використання мови. Інтернет ускладнює не тільки лінгвістичну присутність нації в глобальному комунікаційному процесі, а й прагматизує використання мови, тобто робить акцент на функціональному призначенні мови – засобу комунікації. По-друге, вона стимулює потребу створення глобальної мови, на яку претендує англійська. Всесвітня комп'ютерна мережа посилює позиції цієї мови й, отже, сприяє тенденції до нівелювання національних ідентичностей. По-третє, вона впливає на використання інших національних мов. Бурхливий розвиток транснаціональної монополізації електронних ЗМІ ускладнює захист національно-мовної самобутності інформаційної діяльності. Єдина глобальна мова відкриває потужний інформаційний канал, дуже ефективний засіб впливу на світогляд, свідомість, а отже, і на політичні, економічні, культурні процеси у світі, особливо в пострадянському просторі. У контексті зазначених тенденцій глобалізації комунікативного простору особливого значення набуває проблема збереження національної ідентичності та самобутності українського інформаційного простору.

Із розпадом СРСР суспільства країн СНД, які протягом тривалого часу були інформаційно закритими, відчули на собі тиск потужного інформаційного потоку із Заходу, оскільки в умовах глобалізаційних процесів жодна держава вже не має можливості ізолюватися від зовнішнього світу, а національні суспільства можуть досить легко втрачати свій специфічний менталітет і потрапляти під вплив інших культур. Оскільки глобалізаційні процеси вже є загально-визнаним фактом, збереження культурних традицій, національного менталітету й національно-культурної цілісності стає першочерговим завданням. При цьому саме мас-медіа можуть відіграти вирішальну роль у підсиленні консолідації суспільства та збереженні його національно-культурної самобутності.

Національний інформаційний простір – надзвичайно важливе культурне й політичне поняття, яке в ранговій шкалі соціальних цінностей можна поставити на друге місце після державної незалежності. Держава зобов'язана забезпечити використання свого інформаційного простору в інтересах суспільства та його членів. Якщо вона цього не робить, то її інформаційний простір буде використаний проти неї самої.

Сучасні українські мас-медіа активно впроваджують у свідомість українців осереднені стереотипи масової свідомості й поведінки. Усе подається під гаслом «загально-людських цінностей». Процес самоідентифікації ЗМІ та суспільства загалом прямо пов'язаний із наявністю національної ідеї, зрозумілої ідеології [6, с. 123–167]. Отже, входження України в європейський інтеграційний простір і визнання її європейськими партнерами потребує значної активності не лише в соціально-економічній і політичній перебудові України, а й у забезпеченні інформаційно-іміджевої підтримки інтеграції країни як на національному, так і регіональному рівнях.

### Література

1. Цимбал Т. Людина у пошуках ґрунту : [монографія] / Т. Цимбал. – К. – Кривий Ріг : Видавничий дім, 2010. – 284 с.
2. Штанько В.І. Сучасні інформаційно-комп'ютерні технології як чинник трансформації соціокультурної реальності / В.І. Штанько // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософії науки». – Випуск 36. – Х., 2008. – С. 22–30.
3. Гриценко О. Українські ЗМІ в контексті глобальних процесів на початку ХХІ століття / О. Гриценко // Україна на шляху до Європи / упоряд.: В.І. Шкляр, А.В. Юрчук. – К. : Етнос, 2006. – С. 265–379.

4. Лильо Т.Я. Глобалізація комунікаційного простору і процеси національної ідентифікації у посткомуністичному світі : автореф. дис. ... канд. філол. наук. / Т.Я. Лильо. – К., 2001. – 21 с.

5. Козловець М.А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації : [монографія] / М.А. Козловець. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – 558 с.

6. Карпенко В.О. Інформаційна політика та безпека : [підручник] / О.В. Карпенко. – К. : Нора-Друк, 2006.

#### Анотація

**Запорожченко О. В. Трансформації ідентичності в умовах інформаційної глобалізації.** – Стаття.

Стрімкий розвиток інформаційних засобів комунікації й висока міра їх впливу на свідомість і поведінку людей викликають певні трансформації в процесах ідентичності, яка визначає стратегію подальшого розвитку суспільства. У статті розглядається одна з основних ідентичностей – етнічна ідентичність, яка є суб'єктивним почуттям належності до конкретної етнічної групи, виконує практично всі функції соціальної ідентичності. Вивчаються основні особливості процесу інформаційно-комунікаційної глобалізації та її вплив на соціум. Відзначається, що в результаті прискорення ритму життя, збільшення обсягу інформаційних потоків, швидкого розвитку міжкультурної взаємодії завдяки віртуалізації контактів зникають традиційні форми мислення й життєдіяльності, які були характерні для індустріального періоду розвитку суспільства. Окрім цього, у контексті процесів глобалізації інформація передусім виступає як наднаціональний чинник впливу на націю. Також послаблюються традиційні чинники формування ідентичності в результаті того, що, замість відносно стабільних традиційних локальних співтовариств, які виконують роль агентів соціалізації, усе більшу роль починають відігравати безліч випадкових, нестабільних, віртуальних співтовариств. В епоху інформаційної глобалізації одним із значимих чинників ідентифікації є мова, оскільки вона здатна підтримувати в людях національну ідентичність навіть в умовах, коли не спрацюють територіальні принципи ідентифікації. Розглядається вплив інформаційної глобалізації на мову, так як вона змінює принцип використання мови, ускладнює лінгвістичну присутність нації в глобальному комунікаційному процесі. Оскільки збереження культурних традицій, національного менталітету й національно-культурної цілісності є стратегічним завданням нашого суспільства, саме мас-медіа можуть відіграти вирішальну роль у посиленні консолідації суспільства і збереженні його національно-культурної ідентичності.

*Ключові слова:* глобалізація, ідентичність, етнічна ідентичність, інформація, глобальний комунікаційний простір.

#### Анотация

**Запорожченко А. В. Трансформации идентичности в условиях информационной глобализации.** – Статья.

Стремительное развитие информационных средств коммуникации и высокая степень их влияния на сознание и поведение людей вызывают определённые трансформации в процессах идентичности, которая определяет стратегию дальнейшего развития общества. В статье рассматривается одна из основных идентичностей – этническая идентичность, которая представляет собой субъективное чувство принадлежности к конкретной этнической группе и выполняет практически все функции социальной идентичности. Исследуются основные особенности процесса информационно-коммуникационной глобализации и её влияние на социум. Отмечается, что в результате ускорения ритма жизни, увеличения объёма информационных потоков, стремительного развития

межкультурного взаимодействия благодаря виртуализации контактов исчезли привычные формы мышления и жизнедеятельности, которые были характерны для индустриального периода развития общества. Кроме этого, в контексте процессов глобализации информация, прежде всего, выступает как наднациональный фактор влияния на нацию. Также ослабляются традиционные факторы формирования идентичности в результате того, что, вместо относительно стабильных традиционных локальных сообществ, выполняющих роль агентов социализации, всё большую роль начинают играть множество случайных, нестабильных, виртуальных сообществ. В эпоху информационной глобализации одним из значимых факторов идентификации является язык, поскольку он способен поддерживать в людях национальную идентичность даже в условиях, когда не срабатывают территориальные принципы идентификации. Рассматривается влияние информационной глобализации на язык, так как она изменяет принцип использования языка, усложняет лингвистическое присутствие нации в глобальном коммуникационном процессе. Поскольку сохранение культурных традиций, национального менталитета и национально-культурной целостности является стратегической задачей нашего общества, именно масс-медиа могут сыграть решающую роль в усилении консолидации общества и сохранении его национально-культурной самобытности.

*Ключевые слова:* глобализация, идентичность, этническая идентичность, информация, глобальное коммуникационное пространство.

#### Summary

**Zaporoztcheinko O. V. The transformations of identity under the condition of information globalization.** – Article.

Swift development of the informational means of communication and high degree of their influence on consciousness and behavior of people cause certain transformations in the processes of identity accordingly, which determines the strategy of further development of society. The article examines one of the basic identities – the ethnic one defining as subjective sense of belonging to a certain ethnic group and performing almost all functions of social identity. The article also considers the basic features of the process of information and communication globalization and its influence on society. It is highlighted that the acceleration of life tempo, the increase of information flows result the swift development of cross-cultural interaction due to the virtualization of contacts, which stimulates disappearance of usual forms of thought and vital activity typical for the industrial period of development of society. Besides, in the context of globalization processes information primarily acts as a supranational factor of influence on nation. Also the traditional factors of identity formation diminish as a result of major role of a great number of casual, unstable, virtual communities instead of relatively stable traditional local communities, executing the role of agents of socialization. In the era of information globalization one of meaningful factors of identification is language, as it is able to support national identity even when territorial principles of identification do not work. The article deals with the influence of information globalization on language, as it changes the principle of language use, complicates the linguistic presence of nation in a global communication process. As maintenance of cultural traditions, national mentality and national and cultural integrity is the strategic task of our society, mass media can play a crucial role in the strengthening of consolidation of society and maintenance of its national and cultural originality.

*Key words:* globalization, identity, ethnic identity, information, global communication space.

УДК 101.8

**В. В. Завальнюк**  
ректор Національного університету «Одеська юридична академія»,  
кандидат юридичних наук,  
професор кафедри теорії держави і права

### ФІЛОСОФСЬКІ ТА СОЦІОЛОГІЧНІ СКЛАДНИКИ ЮРИДИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Методи пізнання, що застосовуються сьогодні в соціальних і поведінкових науках, отримали загальну назву «якісні». Методи ці, як підкреслюється, спрямовуються не стільки на виявлення визначальних цінностей, смислів і значень, серед яких начебто й приречений обертається юрист-антрополог, скільки на аналіз «співвіднесення суб'єктивної креації та громадських об'єктивних інститутів у процесі опредметнення першої й розпредметнення другого» [8, с. 76]. Очевидно, що вказівка на спрямованість аналізу та встановлення співвідношення «суб'єктивної креації» з об'єктивно існуючими соціальними інститутами означає відмову, заперечення спочатку заявленої суто суб'єктивістської позиції юриста-антрополога, перехід до визнання спочатку відкинутого ним світу об'єктивно суцільних явищ соціально-правової реальності.

Варто зазначити, що в найбільш загальному сенсі під терміном «якісне дослідження» мається на увазі будь-який вид дослідження, у якому дані отримуються нестатистичними чи не кількісними способами. А. Страусс і Дж. Корбін підкреслюють: «Ми маємо на увазі нематематичну аналітичну процедуру, результати якої відбуваються з даних, зібраних різними способами. Ці дані включають спостереження та інтерв'ю, проте можуть також включати документи, книги, відеозаписи й навіть такі дані, у яких кількість була визначена для інших цілей, наприклад, для переписних листів» [13, с. 16].

Отже, ідеться про добре відомі в соціології методи збору даних. Антропологі в процесі дослідження застосовують як об'єктивні (неінтерпретативні) методи, засновані на численних і незалежних джерелах, так і суб'єктивні (інтерпретативні, оціночні) методи, що застосовуються під час дослідження нечисленної спільності. У зв'язку із цим необхідно зазначити, що питання про те, якою мірою дані повинні інтерпретуватись, є однією з головних суперечностей якісного дослідження [4, с. 103].

Зі сказаного стає зрозуміло, чому в юридичній антропології виокремлюють насамперед групу якісних соціологічних методів дослідження права. Однак не можна не підкреслити, що в межах юридичної антропології соціологічні методи застосовуються відповідно до вимог правової ситуації. Саме цей методологічний принцип лежить в основі так званого ситуативного (або ситуаційного) підходу.

Концепція ситуативного (ситуаційного) підходу в методології не лише гуманітарних, а й багатьох природничих наук є новою. Її основна ідея полягає в тому, що для більшості систем властива зміна їх компонентного складу, концепту, ієрархії в межах конкретної ситуації. Саме тому для прикладних соціологічних і правових досліджень актуальність ситуативного підходу не викликає жодних сумнівів. Як зазначає Д.В. Кім, ситуативний (ситуаційний) підхід спрямовується на вивчення явища як необхідного елемента реально діючої функціональної системи, що має свою якісну визначеність. У такій системі елемент розуміється і як цілісне явище, і як явище, детерміноване оточуючою системою. Таким чином, під час застосування ситуативного підходу на перший план виходять надчуттєві якості системи, які можуть жодним чином не проявлятися за нормальних умов її функціонування [6, с. 32].

Межі застосування ситуативного підходу є надзвичайно широкими. Зокрема, М.М. Солодухо виділяє такі напрями його застосування:

– ситуативний підхід може застосовуватись до несистемних і системних об'єктів (коли система ще не сформувалась, коли вона функціонує, а також у момент її розпаду);

– ситуативний підхід дає змогу характеризувати перехідні стани однієї й тієї ж системи, коли ці стани якісно відносяться один від одного;

– ситуативний підхід дає можливість враховувати роль та значення всієї сукупності зовнішніх і внутрішніх факторів, що впливають на систему, її функціонування й розвиток;

– ситуативний підхід може застосовуватись щодо двох і більше взаємодіючих систем, компоненти яких корелюються випадковим чином, не створюючи нової стійкої системи або утворюючи систему нової якості;

– за допомогою ситуативного підходу можна оцінювати внутрішні й зовнішні стани системи, скерованість її процесів, часовий і просторовий аспекти її буття [9, с. 86].

З методологією ситуативного підходу тісно пов'язується синергетична проблема нелінійності суспільно-правових взаємодій, що висуває на перший план нестійкість і неоднозначність ситуацій вибору (прийняття рішень), невідворотність і довільність процесів формування нових структур з елементів середовища, у якому перебуває суб'єкт.

Особливе значення для антропологічного дослідження права має метод включеного спостереження. На відміну від звичайного спостереження включене спостереження передбачає аналіз досліджуваної ситуації зсередини, з позиції діючого суб'єкта. Такий аналіз є принципово важливим, оскільки зовнішній спостерігач практично завжди позбавлений можливості звернути увагу на ті деталі, які приховані від очей непосвяченого, проте є істотними для діючого суб'єкта або представника іншої (щодо спостерігача) культури. Саме для виявлення мотивації поведінки, сенсу юридично значимих дій, що дають змогу пояснити та зрозуміти, що сталося, потрібна емпатія, тобто опис цих дій мовою суб'єкта. Особливо важлива така робота під час експлікації неофіційних норм регулювання поведінки в малих групах, наприклад, у злочинних співтовариствах для кримінолога, у незахідних суспільствах для порівняльно-правового дослідження тощо. Включене спостереження, на думку В.О. Тишкова, є єдиною відмінністю, наприклад, антропологічного підходу до соціокультурних явищ від політологічного [14, с. 41].

Крім спостереження, до якісних методів антропологічного дослідження права належить робота з документальними джерелами, етнографічний метод, біографічний метод, метод case study, метод візуальної антропології тощо.

Метод роботи з документальними джерелами передбачає дослідження різних етноісторичних джерел: усних переказів, біографій та автобіографій, листів, щоденників, археологічних даних, записів культурно-історичного характеру, сімейних, музейних, бібліотечних архівів, колекцій тощо, які розповідають про життя людини, групи, спільності. Цей метод дає змогу отримати відомості про минулі події, коли безпосереднє спостереження або опитування їх учасників уже неможливе. Вивчення за текстами одного явища впродовж тривалого часу дає можливість встановити його тенденції й динаміку розвитку. Під час використання цього методу перед дослідником постає проблема достовірності інформації та надійності документів. Аналіз документів може бути як головним, так і додатковим (тобто поєднуватися з опитуванням, спостереженням, експериментом) методом пізнання в антропологічному дослідженні права.

В основі етнографічного методу лежить збір даних про будь-яке культурне явище в процесі польового дослідження, призначеного спочатку для опису культури й побуту безписемних, доіндустріальних товариств, для вивчення



минулого цивілізованих народів до культурного контакту (культура описувалась у статичі). Цей метод сприяв описовій архівації культурних зразків (фольклору, опису ритуалів, звичаїв, у тому числі правових, вірувань, предметів культури й побуту, текстів тощо), однак не передбачав осмислення й динаміку розвитку культур. Сьогодні цей метод якісно змінився та використовується в дослідженнях разом з іншими методами.

До антропологічних методів пізнання права відносять також біографічний метод, який спрямовує дослідника події кризів призму історії окремої особистості. Біографічний метод використовується для опису життєвого шляху окремої людини, сім'ї, цілого покоління на основі інтерв'ю респондента або аналізу особистих документів (мемуарів, щоденників тощо). Оповідання ведеться у формі вільного викладу історії життя окремої людини, сім'ї, покоління.

Особливо важливий цей метод для виявлення мотивів юридично значимих правомірних дій чи поведінки правопорушників, що тим самим дає змогу надати більш переконливе трактування механізму індивідуального правомірного або протиправного поведіння. Цей метод дає можливість побачити, як сприймається соціальний інститут (наприклад, правовий інститут, державний орган) зсередини, які неформальні норми доповнюють діючі в інституті офіційні правила поведінки. Водночас за допомогою цього методу можна набагато чіткіше, ніж за допомогою кількісних методів, вивчити внутрішній світ суб'єкта, що нас цікавить (наприклад, представника історії правових учень), а також контекст його епохи.

Для аналізу звичаїв (звичаєвого права) цікавою є розроблена Г. Гарфінкелем етнотомодологічна програма, що дає змогу виявити рутинні, щоденні практики пересічних людей, з яких складається громадський (і правовий) порядок, у тому числі той рідко усвідомлюваний сенс, який вкладають люди в типові ситуації свого життєвого світу. Для цього Г. Гарфінкель використовував провокаційні стратегії, що порушують нормальний перебіг «автоматичного ходу речей у цьому оточенні», адже, на його думку, шляхом дезорганізації взаємодії можна дізнатись, яким чином організовані та як втілюються в життя структури повсякденної діяльності за звичного плину подій.

Іншим досить цікавим методом антропологічного дослідження права є *case study* – монографічний метод опису одиничного випадку (об'єкта) за можливості в максимальній кількості його взаємозв'язків. Він рекомендується для вивчення такого явища, яке не піддається кількісному узагальненню, проте може бути евристично цінним для аналізу практично будь-якого явища, оскільки дає змогу звернути увагу на те, що залишається за межами кількісного узагальнення [8, с. 81–85; 11, с. 48]. Найбільш складною проблемою у зв'язку із цим є перехід від опису одиничного випадку до теоретичних узагальнень. Її вирішення можливе за допомогою використання методик «сходження до теорії», запропонованої наприкінці 1960-х рр. Б. Глейзером та А. Страуссом. Ця методика зводиться до аналізу досліджуваної події з декількох джерел із наступним групуванням різнорідних даних в узагальнену категорію – абстрактний теоретичний випадок. Тим самим висувається авторська версія щодо природи такого феномена. Ця методика також є надзвичайно корисною під час проведення порівняльно-правового дослідження – зіставлення принципово не схожих (контрарних) об'єктів. Таким чином, метод *case study* використовується під час вивчення соціальних явищ і процесів, за якого емпіричною базою нового наукового знання виступають поодинокі, окремі соціальні феномени, що відображають істотні ознаки предмета дослідження, як типові, так і унікальні [12, с. 348].

Антропологи спостерігають спосіб життя, соціальні відносини й взаємодії, звичаї, традиції народів, племен, общин. Метод спостереження застосовується також соціологами, психологами, економістами, етнографами, політологами, культурологами, представниками суспільних наук. Спостереження сьогодні залишається основним методом

збору даних, який припускає збір первинної інформації та її реєстрацію; це уважний погляд на події, що відбуваються, їх правильне сприйняття й фіксація. Зрештою, не можна не згадати про метод візуальної антропології – відображення інформації у візуальних формах різноманітних культур за допомогою сучасних технічних засобів (кіно-, фото-, відеоапаратури, комп'ютерних технологій). Візуальна антропологія, завдання якої полягає в тому, щоб відобразити за допомогою сучасних засобів інформації реальний стан різноманітних культур, насамперед маловідомих і зникаючих, сприяє створенню більш повної й об'єктивної картини гуманітарного світового співтовариства [15]. Безсумнівно, розглянуті соціологічні методи дослідження, які носять емпіричний характер, можуть надати істотну допомогу у виявленні саме соціокультурної зумовленості права, розуміння його як явища, що є функцією суспільства. Антрополого-соціологічні методи аналізу права конкретизуються в методах і методиках соціальної феноменології, соціальної когнітивної психології, історичної антропології.

На основі сучасного рівня вивчення проблеми людини основні філософські й соціологічні постулати юридико-антропологічної науки уявляються нам у певному вигляді, про що вказано нижче.

Принцип людиноцентризму – визнання людини, а не норми, правового припису, суспільства чи держави, центром правової реальності, навколо потреб і системи комунікацій якої обертається світ правових явищ. Вираження й задоволення розумних потреб людини мають виступати основним критерієм оцінки ефективності дії права та діяльності держави. У цьому плані особливу значущість для юридичної антропології має розроблений П.М. Рабіновичем і його науковою школою потребовий підхід.

Буття людини в праві полягає в тому, що, крім традиційних суб'єктивних прав, юридичних обов'язків і законних інтересів, якими наділяються суб'єкти права та які конкретизуються в індивідуальних правових актах, людина з її почуттями, волею, свідомістю індивідуалізує себе в праві шляхом оцінки й легітимації правових норм, державної влади, правового порядку. У зв'язку із цим буття людини в праві є більш яскравим, різноманітним, багатим, ніж суто правові відносини та акти правової поведінки, які людині «пропонує» нормоцентристський підхід до права.

Ми відмежуємо цей термін від подібних йому термінів, таких як «суб'єктоцентризм» і «персоноцентризм». Усі вони однаковою мірою використовуються в дослідженнях із юридичної антропології, проте ми надаємо перевагу першому з них, оскільки поняття «суб'єкт» має широкую інтерпретацію в юриспруденції. Так, до суб'єктів належать як індивіди, так і їх об'єднання, яким юридична наука із часів римського права інколи невинувато надає антропоморфні риси. Щоб уникнути антропоморфізму в розумінні суб'єкта, доцільно уточнити принцип антропоцентризму шляхом модифікації термінології. Поняття суб'єктоцентризму використовується для постановки в центр правової системи її інституційної основи – суб'єкта, а не норми права. Персоноцентризм, на нашу думку, дещо звужує предмет юридичної антропології, оскільки якості суб'єкта, актора правового життя визнаються не за людиною як такою, а за особою («персона» – у перекладі з латини «маска»), тобто людиною, яка народилася не лише правоздатною, а й дієздатною. Однак юридична антропологія робить акцент саме на людині як центрі світу юридичних явищ.

У гуманітарній науці склалися дві світоглядні концепції буття й розвитку людини та суспільства: об'єктоцентристська та суб'єктоцентристська. У першій становлення людини в історії сприймається як складова частина природного історичного процесу, тобто як певна, можливо, навіть незначна функція еволюції самої Природи. У процесі еволюції поступово ускладнюється тілесна організація, мислення, почуття людини. На вищому етапі природної історії індивід розвиває свідомість, удосконалює логіку. Констатується, що у свідомості кожного окремого індивіда в знятому вигляді концентруються всі досягнення природи та всі до-

сягнення попередніх поколінь. Розум, з огляду на позиції об'єктоцентризму, є вищим досягненням природного історичного процесу та виник у результаті зовнішньої щодо людини причини (дух, суспільство, економічні відносини, насилля тощо). В ідеалістичній інтерпретації об'єктоцентризму, вершиною якої стала філософія Г.В.Ф. Гегеля, дух формується на завершальних етапах розгортання тілесних потенцій Природи та виконує функцію її раціональної самоорганізації й саморегуляції. Можна стверджувати, що апогеєм об'єктоцентризму в гуманітарному знанні стали теорії Ч. Дарвіна, а також матеріалістична діалектика в контексті обстоювання нею принципу історизму.

У межах суб'єктоцентристського світогляду історичне становлення людини пояснюється не об'єктивним характером розвитку світу, а постійним породженням і розвитком людського духу. Якщо об'єктоцентризм виникнення людини прив'язує до завершальної стадії розгортання об'єктивної реальності, то в суб'єктоцентризмі людина є його початком. Суб'єктоцентристський світогляд пояснює людську історію активністю людського духу, порядком внутрішньої свободи (М.О. Бердяєв [1, с. 47]).

Для юридичної антропології суб'єктоцентризм фактично є єдиним можливим варіантом пояснення правового буття. Суб'єктоцентристський світогляд пояснює світ з огляду на самого суб'єкта, що не є апіорно виписаним у межі законів необхідності, запропонованих об'єктивною логікою. Світоглядна концептуалізація суб'єктивного (навіть суб'єктивного) можлива не на раціональній, а на трансраціональній надчуттєвій основі [2, с. 181]. Людина не просто укорінена у світі, сам світ настільки ж укорінений у людині.

Продовжуючи міркування щодо принципу людиноцентризму, ми доходимо висновку, що вихідною точкою юридичної антропології має стати сучасне розуміння людської природи. Людина є різновидом живої матерії, здатної до мови й мислення, природа якої повністю проявляється лише в соціальній сфері, у процесі соціальної комунікації. Цей принцип передбачає обов'язкове виявлення й урахування людської природи, а також властивих їй духовних і соціальних якостей та властивостей. Людина як біологічний вид є динамічною й мінливою, лабільність її душевних якостей зумовлює різні динаміку та ступінь завершеності її складових елементів (від антропологічних даних до здатності мислити й здійснювати соціально значущі вчинки). Наприклад, процес дорослішання людини має відбиватись у праві у вигляді позитивної дискримінації неповнолітніх правопорушників з огляду на їх неповну фізіологічну зрілість і незавершену соціальну адаптацію.

Науковими підставами ідеї про людину як біосоціальну істоту є системи німецької класичної філософії. Однак класики філософії так і не змогли остаточно подолати дихотомію суб'єкта й об'єкта, тіла та душі, трансцендентного й іманентного. Розуміння людини є невіддільним не лише від розуміння її умов існування, буття та розвитку, а й від особливостей її біологічної, психічної, фізичної та духовної конституції. Тіло слугує вираженням сутності людської істоти, багато в чому зумовлюючи спосіб життя, самоідентифікації та самопрезентації, у тому числі в правовій сфері життя. Так, очевидно, і правові можливості, і рівень їх реалізації багато в чому залежать від стану здоров'я людини, а також від віку й статі.

Зазначимо, що ув'язка лише біологічного та соціального факторів не дає змогу комплексно пояснити природу людини й причини її правової поведінки. На цьому наголошував О.О. Пучков, звертаючи увагу також на психічні складники, фактори онтогенезу, культурологічні аспекти, нюанси конкретної індивідуальності [7, с. 136–137]. Вважаємо, що названий автор мав би піти далі та визнати, що не менш важливе значення має духовний аспект природи людини. Зазначимо, що, наприклад, для І. Канта людина – це триєдність людини, у якій є задатки тваринності людини як живої істоти, задатки людяності як істоти розумної та задатки особливості як істоти розумної й водночас доступної для осудності [5].

Вкажемо ще на одну особливість, яка має значення для юридико-антропологічного розуміння людини. Безперечно, спільною рисою людини як особливого виду є здатність до інваріантної, гнучкої поведінки, що у свою чергу пов'язується з людською здатністю до раціонального мислення, здатністю включатись у символічну комунікацію та рефлексувати з приводу своєї поведінки. Людські дії передбачають міжособистісні відносини, а отже, і комунікацію. Право пропонує межі для людських дій, відповідно, і межі для людської комунікації [3, с. 51]. У цьому сенсі право виступає як різновид упорядкування поведінки людини. Загалом для будь-якої біологічної й соціальної організації характерне управління. Воно є і всередині організму (внутрішнє управління), і всередині соціальної організації (зовнішнє управління). Засобами, що об'єднують ці два типи управління, виступають свідомість і психіка людини. Саме завдяки їм біоуправління поєднується із соціоуправлінням, при цьому чим більше друге відповідатиме першому, тим більш природним і ненасильницьким воно буде.

Зауважимо, що такі яскраво виражені антропні терміни, як «людина», а також «чоловік», «жінка», «дитина», практично не фігурують (за винятком конституційного права й права прав людини) у жодному з національних правових кодексів. Натомість використовуються такі «правові етикетки», як «особа», «контрагент», «позивач», «відповідач», «обвинувачений», «заявник» тощо, покликани позначати не людину як таку, а ту правову роль, яку вона відіграє на цей момент у соціальному житті. Юридична антропологія бачить у людині носія та основну мету права.

Людина та її «тілесність» має багато рис, особливостей і характеристик, які виступають внутрішніми факторами, що зумовлюють особистість, поведінку, організацію її власного життя. Такими внутрішніми факторами є мотивація, почуття, воля, темперамент, світогляд, настанови. Людина, реалізуючи іманентно притаманну їй активність, свідомо чи мимоволі демонструє своєрідний «генетичний зв'язок» біологічного й соціального начал. Підтвердження цього ми бачимо в праці П.О. Сорокіна «Соціологія революції». У ній автор, аналізуючи причини революцій, уперше у світовій науці з усією глибиною виявляє приховані мотиви соціальних революцій. Зокрема, причину революцій (а нам такий аналіз цікавий тому, що революції – завжди найвищий пік активності людей, метою якої є встановлення більшої свободи) П.О. Сорокін бачить у «збільшенні пригнічених базових інстинктів більшості населення, а також неможливості навіть мінімального їх задоволення» [10, с. 278].

Генотип, анатомо-фізіологічні особливості й біологічні інстинкти людини змінюються під впливом природних факторів, певного соціального середовища, різноманітних відносин, що існують у суспільстві. Однак різні природні здатності людей, особливо мікросередовища, тощо зумовлюють вибірковість у засвоєнні соціального досвіду, відмінності в способах поведінки в однакових ситуаціях. Тілесно-чуттєве життя людини є найважливішим елементом її поведінки. Ця обставина має враховуватись у юридичній антропології.

Принцип зв'язку індивідуального й соціального допомагає розкрити тенденції гармонізації індивідуальної та суспільної життєдіяльності. У такому плані важлива методологічна роль цього принципу полягає в обґрунтуванні правомірності виділення індивідуальної форми буття із сукупності всіх суспільних відносин. Глибинна сутність цього принципу втілюється в тому, що рівень розвитку індивідів визначається не лише досягнутим рівнем розвитку продуктивних сил у конкретному суспільстві, а й тим місцем, яке посідає індивід у системі суспільних відносин.

Методологічна роль принципу зв'язку матеріального та духовного полягає в тому, що юридична антропологія має розглядати свій предмет у контексті взаємовпливу духовних і матеріальних елементів, у контексті того, як право, закони, юридична практика, що є явищами духовними, через раціональну, унормовану діяльність людини знаходять матеріальне втілення.

Зазначимо, що діалектичні принципи зв'язку матеріального й духовного, індивідуального та суспільного мають велике методологічне навантаження задля подолання односторонності деяких усталених правових парадигм минулого, зокрема й вульгарного економізму, соціологізму або наївного натуралізму, в основі яких лежала абсолютизація певної сторони правового життя (економіки, прав людини, інтересів суспільства тощо). Зокрема, вони дають можливість гармонізувати теорію правових відносин і теорію прав людини, ідеї психологізму й суспільного інтересу в праві.

Класовий підхід є певною мірою скомпрометованим крахом проекту марксистського соціалізму, проте не будемо забувати, що не К. Маркс і його послідовники винайшли цей методологічний принцип соціальної стратифікації (поняття класу ввели й широко використовували французькі історики О. Тьєррі та Ф. Гізо, англійські економісти Д. Рікардо та А. Сміт). Вважаємо, що класовий принцип є одним із приватних випадків більш широкого принципу соціальної стратифікації. Він означає, що, по-перше, у суспільстві поряд із класами й відносинами власності важливе місце належить статусу, владі; по-друге, суспільство постає як сукупність соціальних статусів, соціальних ролей і позицій. Кожне суспільство є за своєю природою культурно й етнічно неоднорідним, гетерогенним. Однак ця неоднорідність не всюди є однаковою. Феномен неоднорідності суспільства характеризують дві особливості: 1) диференціація суспільства на різні статеві, вікові, мовні, релігійні, етнічні, расові, політичні, ідеологічні та інші спільноти; 2) інституціоналізація процесу їх соціальної взаємодії, яка відбувається на рівні еліт цих спільнот. Не особисті якості людей, а володіння статусом, належність до певної спільноти, соціальної групи роблять людей соціально нерівними, надають їм соціальні якості, оскільки соціальні відносини, маючи в основі духовні та економічні відносини, не зводяться до них, а включають у себе всю сукупність ідеологічних, політичних і правових відносин. Останні мають на меті закріпити й відтворити систему соціальних відносин.

Таким чином, у юридичній науці принцип стратифікації означає визнання того, що принцип юридичної рівності в базових правах людини має доповнюватися специфікою правового статусу кожної із цих спільнот. Отже, принцип стратифікації як методологічний виконує найважливішу пізнавальну роль, пов'язану з вивченням особистості з огляду не лише на окремого індивіда та його поведінку, а й на форми соціальної діяльності та форми регламентації соціальних відносин, властивих суспільній системі в цілому.

### Література

- Бердяев Н.А. Смысл истории: опыт философии человеческой судьбы / Н.А. Бердяев. – 2-е изд. – Париж : YMCA-Press, 1969. – 269 с.
- Букреев В.И. Этика права. От истоков этики права к мировоззрению : [учеб. пособие] / В.И. Букреев, И.Н. Римская. – М. : Юрайт, 1999. – 336 с.
- Ван Хоек М. Право как коммуникация / М. Ван Хоек ; пер. с англ. А.В. Полякова // Известия высших учебных заведений. Серия «Правоведение». – 2006. – № 2. – С. 44–54.
- Добреньков В.И. Социальная антропология / В.И. Добреньков, А.И. Кравченко. – М. : ИНФРА-М, 2005. – 688 с.
- Кант И. Об изначально злом в человеческой природе / И. Кант // Кант И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1963–1966. – Т. 4. – Ч. 2. – 1965. – С. 5–57.
- Ким Д.В. Ситуационный подход как метод научного познания / Д.В. Ким // Российская юридическая наука: состояние, проблемы, перспективы : матер. Всерос. науч.-практ. конф., посвященной 45-летию юридического образования на Алтае / под ред. В.Я. Музюкина, Е.С. Аничкина. – Барнаул : Изд-во Алтайского ун-та, 2009. – С. 32.
- Пучков О.А. Юридическая антропология и развитие науки о государстве и праве : дисс. ... докт. юрид. наук : спец. 12.00.01 «Теория и история права и государства; история правовых учений» / О.А. Пучков ; Уральская гос. юрид. академия. – Екатеринбург, 2001. – 502 с.
- Семенова В.В. Качественные методы: введение в гуманистическую социологию : [учеб. пособие] / В.В. Семенова. – М. : Добросвет, 1998. – 289 с.
- Солодухо Н.М. Методология ситуационного подхода в научном познании / Н.М. Солодухо // Фундаментальные исследования. – 2005. – № 8. – С. 85–87.
- Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / П.А. Сорокин ; пер. с англ. под общ. ред. А.Ю. Соколова. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.
- Социальная антропология права современного общества / [Н.В. Разуваев, Л.А. Харитонов, А.Э. Черноков] ; под ред. И.Л. Честнова. – СПб. : Знание ; ИВСЭЭП, 2006. – 245 с.
- Социологическая энциклопедия : в 2 т. / под ред. Г.Ю. Семигина, В.Н. Иванова. – М. : Мысль, 2003. – Т. 1. – 2003. – 694 с.
- Страусс А. Основы качественного исследования: обоснованная теория, процедуры и техники / А. Страусс, Дж. Корбин. – пер. с англ. – М. : УРСС, 2001. – 256 с.
- Тишков В.А. Реквием по этносу: исследование по социально-культурной антропологии / В.А. Тишков. – М. : Наука, 2003. – 543 с.
- Hockings P. Principles of Visual Anthropology / P. Hockings. – Hague : Mouton Publishers, 1975. – 562 p.

### Анотація

**Завальнюк В. В. Філософські та соціологічні складники юридичної антропології.** – Стаття.

Статтю присвячено дослідженню філософських і соціологічних складників юридичної антропології. Визначено евристичний потенціал якісних методів дослідження та ситуаційного підходу щодо юридичної науки. Відзначено, що на сучасному етапі розвитку юридичної антропології особливого значення набувають такі філософські й соціологічні принципи-постулати юридико-антропологічної науки, як принцип людиноцентризму, принцип зв'язку матеріального та соціального, принцип зв'язку матеріального й духовного, принцип соціальної стратифікації тощо.

**Ключові слова:** юридична наука, антропология, юридична антропология, ситуаційний підхід, класовий підхід, соціальна стратифікація, людиноцентризм.

### Аннотация

**Завальнюк В. В. Философские и социологические составляющие юридической антропологии.** – Статья.

Статья посвящена исследованию философских и социологических составляющих юридической антропологии. Определен эвристический потенциал качественных методов исследования и ситуационного подхода относительно юридической науки. Отмечено, что на современном этапе развития юридической антропологии особое значение приобретают такие философские и социологические принципы-постулаты юридико-антропологической науки, как принцип человекоцентризма, принцип связи индивидуального и социального, принцип связи материального и духовного, принцип социальной стратификации.

**Ключевые слова:** юридическая наука, антропология, юридическая антропология, ситуационный подход, классовый подход, социальная стратификация, человекоцентризм.

### Summary

**Zavalniuk V. V. Philosophical and sociological components of legal anthropology.** – Article.

The article studies the philosophical and sociological components of legal anthropology. Determined heuristic potential of qualitative research methods and situational approach regarding legal science. It is noted that at the present stage of legal anthropology special weight gain such philosophical and sociological principles, postulates legal and anthropological sciences, such as: the principle of human centrism, the principle of individual and social communication, principles of communication material and spiritual principle of social stratification more.

**Key words:** jurisprudence, anthropology, legal anthropology, situational approach, class approach, social stratification.



УДК 1 004.8+172.16+167.7+168.5

**А. П. Зюганов**  
аспірант кафедри соціології, філософії та права  
Одеської національної академії харчових технологій

### ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ СУЧАСНОГО СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ

Загострення глобальних проблем, хибне коло споживачтва, яке втягнуло в свою орбіту практично все людство, очевидна криза ідей просвіти й модерну, наростаюча абсурдність особистого та суспільного життя – ось тільки деякі вияви глобальної кризи, що вразила соціум і кожного з нас на рубежі століть. На цьому фоні актуалізуються філософія загалом і філософські дослідження зокрема, які покликані конструювати узагальнену картину людини та світу в їх взаємодії. Як такий теоретизований світогляд філософія повинна виявляти приховану, неочевидну сторону дійсності, а значить, не тільки бачити за буттям поки що непорушних принципів та інститутів їх майбутнє небуття, а й виявляти можливості та перші паростки нового, осягати дійсний сенс цих «флуктуацій». Тому предметом філософського дослідження повинні стати найновіші досягнення людського духу, матеріалізувавшись у феномени науково-технічної революції. Метою статті є аналіз альтернативних варіантів філософського осмислення, таких феноменів третьої НТР, як конвергентні технології та штучний інтелект.

Конвергентні технології – це «велика четвірка» технологій, у яку входять інформаційно-комунікаційні технології, біотехнології, нанотехнології й когнітивні технології. Представники природничих наук вважають, що майбутнє за розвитком цих технологій і за міждисциплінарними дослідженнями в галузі хімії, фізики та біології. Основою зближення (конвергенції) наук і технологій повинні стати інформаційні й нанотехнології. Виділяють такі основні риси сучасного розвитку в галузі природничих наук: «1) перехід до нанорозмірів; 2) зміна парадигми розвитку від аналізу до синтезу; 3) зближення і взаємопроникнення неорганіки та органічного світу живої природи; 4) міждисциплінарний підхід замість вузьких спеціалізацій» [1].

Незважаючи на те що конвергентні технології – це галузь дослідження природничих наук, їх розвиток у довгостроковій перспективі може призвести до зміни життєвого світу людини, що є об'єктом дослідження наук соціальних. Перші такі зміни добре простежуються на прикладі впливу на розвиток суспільства пренатальної діагностики й успіхів у розшифровці генома людини. Пренатальна діагностика не тільки допомагає виявити наявність генних захворювань на ранній стадії розвитку плоду, а і, як виявили соціологи, може призвести до статевої селекції.

Успіхи вчених в розшифровці генома людини довели наявність генного компонента в багатьох хворобах. Генний аналіз не тільки допомагає розрахувати ризики настання захворювання й підібрати індивідуальну терапію, а і є джерелом нових страхів і дискримінації людей: їх стигматизації, виключення або обмеження в правах. Такі зміни в житті суспільства й окремих індивідів стають об'єктом уваги вчених-теоретиків і представників емпіричних досліджень. Якщо розглядати «велику четвірку» технологій у контексті глобального науково-технічного розвитку, то, наприклад, з позиції соціології до них застосовні всі теорії, пов'язані із суспільством ризику й екологічними комунікаціями. Наука, зумовлюючи розвиток людини, є одним із найважливіших агентів, що сприяють збільшенню невизначеності майбутнього. Природничі науки створюють нові технології, які несуть у собі нові ризики, з якими наука на сьогоднішньому етапі не в змозі впоратись. Для того щоб приборкати недавно виявлені ризики, створюються нові технології, що зумовлюють нові ризики, і розвиток «нова технологія – новий ризик – нова технологія для запобігання ризикам, породженим попередньою технологією, – новий ризик ...» триває. Такий розвиток у соціальній літературі порівнюють із фізичним

принципом невизначеності Гейзенберга. Також говорять про ефект Гейзенберга, «коли наукові спостереження й аналіз виявляються частиною активності самої системи досліджування, відповідно, впливають на процеси, які в ній відбуваються» [2].

Крім постійного виробництва нових ризиків, ситуація сьогодення характеризується відсутністю єдиної експертної думки з питань науково-технічного розвитку. Прикладом може слугувати дискусія між ученими-експертами з питань зміни клімату, коли висловлювалися абсолютні протилежні думки. У такій ситуації представники тих чи інших економічних або політичних груп обирають для себе ті наукові твердження, які підкріплюють їхні позиції. Громадянам, котрі не володіють глибокими знаннями з обговорюваних експертами питань, не залишається нічого іншого, крім віри в правильність тієї чи іншої точки зору. Така віра породжує ще один ефект – ефект сакралізації наукового знання.

Поняття конвергентних технологій на наших очах модифікується, намагаючись устигнути (і завжди не встигаючи) за калейдоскопом техніко-технологічних інновацій та їх соціальних імпаکتів. В останні роки до дослідників цього феномена приходять розуміння того, що, по-перше, у визначення конвергентних технологій необхідно ввести уявлення про соціально-гуманітарні технології. Отже, перед нами вже не просто NBIC-технології як синтез нано-, біо-, інформаційних і когнітивних технологій, а NBICS-конвергенція, у якій знаходиться місце й гуманітарним наукам. Хотілось би вірити, що це крок у правильному напрямі, оскільки він відводить нас від настільки очевидної в наші дні редукції людського до технічного. Проте відоме напруження між парадигмою натуралістичною (з її природничо-науковою за походженням пояснювальною методологією й акцентом на суб'єкт-об'єктних відносинах) і парадигмою антинатуралістичною, культурцентристською (з її методологією розуміння та акцентом на присутності суб'єкта з його ціннісними орієнтаціями в предметі пізнання) в соціально-гуманітарному знанні вказує на необхідність пильного розгляду того, якими є зараз і якими мають бути технології “hi-hume” в їхній взаємодії з “hi-tech”.

В останні роки стало очевидним, що «сутність NBICS-конвергенції полягає не в ... об'єднанні областей, які інтенсивно розвиваються, знання, а у створенні динамічних міждисциплінарних кордонів, які володіють властивостями локальних інтерфейсів, що пов'язують і формують дисциплінарні поля науки й технології без втрати їх самоорганізованого характеру». Очевидно, що «вирівнювання» когнітивного поля само по собі може призвести й до загального зниження якості наукових знань. Тому необхідно доповнити конвергенцію дивергенцією, яка створює неоднорідність, «градієнти» дисциплінарних полів, що є важливим для появи нового знання [3]. Тому роль сучасних гуманітарних наук, які гостро усвідомлюють небезпеку спонтанного «безсуб'єктного» розвитку соціуму, у створенні таких «градієнтів» виключно велика. Важливим елементом нової технологічної структури повинні стати науки про людину, здатні планомірно, у форматі випереджальної гуманітарної експертизи конструювати соціальну реальність безпечним щодо власне технічних викликів шляхом.

Як би там не було, можна прийняти, що з технічного погляду визначальним елементом конвергентних технологій є нанотехнології (НТ), і ми живемо на початку нанотехнологічної революції. Нанореволюцію можна визначити як докорінне перетворення продуктивних сил на основі впровадження в реальний сектор економіки NBICS-технологій, яке пов'язане з кардинальними соціально-економічними,

політичними, загальнокультурними змінами, що виступають у якості завершального етапу постіндустріальної трансформації.

Історія нанореволюції почалася в 1959 р, коли ідею маніпулювання окремими атомами у виробничих цілях запропонував видатний американський фізик Річард Фейнман, а власне термін «нанотехнологія» ввів у 1974 р професор Токійського наукового університету Норіо Танігуті. Він пов'язав цей термін із маніпулюванням окремими атомами й молекулами речовини за допомогою наномеханізмів, розміри яких не перевищують одного мікрона або тисячі нанометрів (1 нанометр дорівнює 10-9 метра в системі одиниць СІ). У 80-х – на початку 90-х рр. ХХ ст. Ерік Дрекслер із Масачусетського технологічного інституту опублікував серію робіт, що поклали початок практичного створення наномашин на основі вже відомих принципів квантової механіки, низки розділів технічної фізики й хімії, біохімії, молекулярної біології. Е. Дрекслер запропонував використовувати для створення наномашин вуглець, а як допоміжні елементи – водень, азот, кисень, фосфор, кремній і германій. Паралельно з роботами Е. Дрекслера група під керівництвом Герда Біннінг із корпорації ІВМ створила тунельний мікроскоп, а потім атомно-силовий мікроскоп; ці пристрої вперше дали змогу не тільки спостерігати за окремими атомами, а і пересувати їх. Отже, з'явилися перші засоби нановиробництва, якоюсь мірою адекватні цій принципово новій сфері.

Але в галузі нанотехнологій наявний дефіцит достовірних знань і чітких прогнозів. Так, якщо п'ятьом групам дослідників виділити гранти на вивчення токсикологічних властивостей нанотрубок, то всі групи дійдуть різних результатів. При цьому буде неможливо точно визначити: пов'язана така розбіжність у результатах із непридатністю відомих токсикологічних методів для роботи з наночастинками чи різні нанотрубки дійсно володіють різною токсичністю. Ризики та загрози, які приховують у собі нанотехнології, пов'язані з тими новими якостями і властивостями, які виявляються у відомих речовин, якщо вони представлені в нановеличинах. Наприклад, наночастинки золота розміром <2 нм токсичні для людини. Крім того, через свої малі розміри наночастинки будь-яких речовин глибоко проникають у легені людини й, долаючи альвеолярно-капілярну перетинку, можуть потрапити в кров. Отже, перед токсикологами стоїть непросте завдання: перевірити наночастинки різних речовин на їх токсичність. Така робота вже ведеться, але вона займе багато часу. Крім того, застосування перевірених методик аналізу, які зарекомендували себе під час роботи зі звичайними величинами, не завжди можливе або не завжди дає достовірні результати під час роботи з наноречовинами.

Префікс «нано» використовується для позначення однієї мільярдної частини. Нанотехнології – це технології для роботи з об'єктами, величина яких не перевищує ста нанометрів, тобто ста мільярдних частин метра. Нанотехнології знаходять застосування в медицині та охороні навколишнього середовища, наприклад, наночастинки можуть бути використані для поліпшення якості фільтрів в очисних спорудах. Наноматеріали за своїми механічними, оптичними, хімічними властивостями відрізняються від матеріалів у звичайних величинах. При цьому поверхня конструкцій із наноматеріалів може бути дуже великою. Реакції наночастинок із навколишнім середовищем є потенційним джерелом нових ризиків. Наразі наукових знань про ризики, пов'язані з нанотехнологіями, недостатньо. Немає однозначної позиції з приводу наслідків потрапляння наночастинок в організм людини. Відомо, що чим менша частинка, тим глибоко вона може проникнути в організм людини, але інформація про конкретні матеріали поки дуже розрізнена. Наприклад, у ході експериментів із тваринами вчені дійшли висновку, що ультратонкий пил двоокису титану провокує виникнення ракових пухлин у щурів. Однак поки не доведено, що пил двоокису титану пов'язаний із підвищеним ризиком виникнення ракових пухлин у людини.

При цьому перспективи конкретних галузей застосування нанотехнологій у матеріальному виробництві дійсно безмежні. Далеко не повний перелік їх додатків включає такі елементи:

1. Надміцні нанокристалічні матеріали, які, наприклад, дають змогу створити орбітальні ліфти, що виведуть вантажі в навколосемний простір за мінімальних витрат енергії.

2. Тонкоплівкові й гетероструктурні компоненти мікроелектроніки та оптоелектроніки, які нададуть можливість створити квантові комп'ютери з швидкістю порядку ТГц (~ 10<sup>12</sup> операцій за секунду) і щільністю запису інформації ~ 103 Тбіт/см кв., що на багато порядків вище за досягнуті сьогодні, а енергоспоживання – на багато порядків нижче.

3. Магнітом'які й магнітотверді матеріали, нанопористі матеріали для хімічної промисловості (катализатори, адсорбенти, молекулярні фільтри і сепаратори надвисокої селективності).

4. Інтегровані мікроелектромеханічні пристрої, наприклад, до мініатюрних сенсорів, чутливих до наявності окремих молекул речовин, можна додати нанососи й отримати аналітичну хімічну лабораторію, яка розміститься на пластині площею 1 см кв.

5. Негорючі нанокомпозити на полімерній основі.

6. Паливні елементи, електричні акумулятори та інші високоефективні перетворювачі енергії.

7. Біосумісні тканини для трансплантації, лікарські препарати, нанороботи, які, поєднуючи функції діагноста, терапевта й хірурга, зможуть переміщуватись по кровоносній і лімфатичній системах; уже виготовлені зразки таких робіт, що мають усі функціональні вузли й розміри близько 1 мм, існує реальна перспектива зменшення їхніх розмірів до субмікронного рівня [4].

Широке впровадження нанотехнологій у реальний сектор економіки призведе до колосального підвищення продуктивності праці в силу зниження на багато порядків енерго- та матеріалоемності виробництва, а також завдяки багатразовому зростанню швидкості виробничих наносистем (оскільки зі зменшенням розмірів зменшується й характерний час протікання процесів у системі, тобто зростає її потенційна швидкість).

Мова йде про появу принципово нової виробничої парадигми. Традиційний виробничий процес в обробній промисловості йшов, як правило, «зверху вниз» – від великої, складної заготовки до готового виробу шляхом відсікання «зайвого» матеріалу. Як наслідок, при традиційних технологіях відходи виробництва становлять до 95% від кількості сировини, що й визначає передусім загострення антропогенної екологічної кризи. З огляду на загальну картину світового процесу можна сказати, що традиційна виробнича діяльність людини, яка викликає широкомасштабну деградацію складних природних систем, певною мірою суперечить об'єктивній закономірності інтегрального прогресу, у тому числі йде в розрив із тенденцією «дорозвитку» вищого включеного та невключеного нижчого. Однак нановиробництво може здійснюватися абсолютно по-іншому – «від низу до верху». Іншими словами, наномашини, у цьому разі повторюючи хід світового процесу, здатні «вирощувати» з більш простого складніше без масштабного руйнування природного середовища. Для такого «вирощування» практично будь-яких об'єктів потрібна лише елементарна сировина, порівняно невелика кількість енергії й «інформаційна матриця». Перші прообрази таких універсальних асемблерів (збирачів) починають з'являтися: мова йде про 3D-принтери, які вже застосовуються, наприклад, у будівництві [5]. А повноцінний природний аналог 3D-принтерів давно відомий і продовжує інтенсивно досліджуватися, це жива клітина і її органели, що, наприклад, синтезують білок рибосоми. Зовсім не випадково, що до основних технологій виробничої нанореволюції належать біотехнології. Вивчення фізико-хімічних основ життя, можливо, дасть змогу створити штучні асемблери (причому асемблери реплікуються, тобто здатні до копіювання) уже в середині ХХІ ст.

Однак інструментальний, економіко-технологічний «полюс» розвитку NBICS-технологій, оснований на асуб'єктній логіці взаємозамінності атомів, генів, нейронів і бітів, на сьогодні превалює. Другий, антропологічний, «полюс» розвитку конвергентних технологій пов'язаний із поліпшенням, розширенням можливостей людини (“human enhancement”), а якщо брати ширше – з конструктивним вирішенням глобальних проблем людства в сучасних соціально-економічних умовах, фактично редукується до першого. Інформація існує об'єктивно – як абстрактні матеріальні структури – і не потребує того, щоб її сприймали, розуміли й наділяли сенсом [6]. При цьому мова інформації універсальна, і, почавши з атомів, NBICS-технології можуть закінчити повним об'єктивуванням, знеособленням людських суб'єктів [7]. І в цьому багато авторів убачають велику небезпеку. У сучасних соціально-економічних умовах техніка виявляється велими недемократичним феноменом, і, як зазначав Юрген Хабермас, «продуктивні сили ... не є ... потенціалом звільнення за будь-яких умов і не обов'язково ініціюють процеси емансипації» – «рятівну силу рефлексії неможливо замінити поширенням технічно застосовного знання» [8].

До аналогічних висновків доходить і аналіз перспектив розвитку штучного інтелекту (далі – ШІ). ШІ можна визначити як систему, здатну «імітувати різні аспекти діяльності людського розуму» [9]. Як уже зазначалося, прогрес нанотехнологій і прогрес обчислювальної техніки нерозривно пов'язані, і дослідження в цій галузі активно прогресують. На думку експертів, ми живемо в епоху техносціокультурного «розмиття» кордонів цифрового та матеріального буття: речі вчать думати («здатний проникати ком'ютеринг»), відчувати (сенсори), запам'ятовувати (RFID-мітки), учаться спілкуватися з людиною й між собою. Фактично ми живемо в порівняно короткочасний період, коли створюються загальноприйняті протоколи для комунікації артефактів і людських суб'єктів.

Однак чи будуть відповідні стандарти «людноцентричними», чи дадуть вони змогу людині вносити їхні смисли в інтерфейси? Адже тільки здатність до смислопродукції, здатність виходити за межі системи й займати рефлексивну метапозицію в інтелектуальній діяльності й не піддаються машинній алгоритмізації. Винесіть цю здатність за дужки – і ви отримаєте функцію в людській оболонці, істоту слухняну, занурену в середовище політехнологічних та ідеологічних міфів, прекрасно адаптовану під штучні інформаційні системи. Саме такими є багато наших сучасників, що й дає П.Н. Баришніковому підстави дійти парадоксального висновку: «Штучний інтелект уже створений, але на матеріалі людини» [10].

Можлива та необхідна мобілізація колосального потенціалу класичної й сучасної гносеології з метою практичної оптимізації взаємодії живого розуму та логічних машин. Питання в тому, як саме трансцендентальна структура людського розуму може ефективно й безболісно вписатися в суму оточуючих людину технологій. Ключовою проблемою в цьому сенсі є інтерпретація категоріальної структури розуму («таблиці категорій») як своєрідного табличного процесора, що здійснює фундаментальний синтез емпірії. У світлі такого підходу категорії можуть бути витлумачені як осередки, система яких виявляється достатньою для упорядкування всього матеріалу досвіду. Виявлення фундаментальної категоріальної системи може бути могутньою зброєю для наукової критики наявних підходів до проблеми універсальних баз знань і штучного інтелекту. Практична значимість таких досліджень визначається реалізованим у них принципом відповідності когнітивних та інформаційних технологій: трансцендентальнологічна структура розуму може асимілювати жорстко раціоналізоване середовище проживання сучасної людини. У такому випадку життєвий світ людини постане як комбінація смислових полів, медіапровідників та екранів. Сума феноменів такого роду підлягає виявленню й опису. Особливу увагу при цьому варто приділити чистій смисловій реаль-

ності, представленій у Мережі. Тут виявляються принципово нові форми раціональності – явища інтертексту й нелінійного письма. Цілком можливо, що за такого роду явищами лежить новий тип нелінійного мислення та нелінійного інтелекту загалом.

Набуваючи все більшого значення, когнітивні науки розвиваються на стику віртуальної техніки логічних машин і однієї з найрозвиненіших, складних і розгалужених філософських дисциплін – гносеології. Між цими полюсами розташована строката маса дисциплін, яка так чи інакше стосується мислення та його логіки. Сутність проблеми полягає в тому, щоб знайти направляючий стрижень сучасного когнітивного знання, звернувшись до фундаментальних гносеологічних концептів минулого та сьогодення. Ми виходимо з того, що епістема людського розуму є керівною структурою для всіх різновидів когнітивних процесів, від елементарних свідомих актів до інформаційних потоків у комп'ютерній мережі.

Конкретно мова може йти про міждисциплінарний (конвергентний) блок когнітивних наук. Для цієї галузі знання характерна відома методологічна невизначеність і екліктичність. Мобілізація класичної теорії пізнання (і її некласичних аналогів, передусім феноменології) для вирішення глобальної проблеми зміни типу людської раціональності допоможе надати когнітивному знанню необхідну фундаментальність. На нашу думку, проблема категоризації знань («слабка» версія штучного інтелекту) не може мати задовільного вирішення без звернення до філософської теорії розуму, яка описує його об'єктивну трансцендентально-ап'юріорну структуру. Філософські концепти, що виражають саморефлексію людського інтелекту, надзвичайно складні й часто виявляються просто недоступними прикладним дисциплінам, які спираються в основному на логіко-математичне знання. Мова, отже, іде про якісне розширення методологічної бази когнітивних наук [11].

З іншого боку, теоретична гносеологія, занурюючись у надра власної історії, втрачає актуальність, потребуваність, випускає з уваги стрімко крокуючі процеси зміни типу людського “ratio”: у практиці мислення, в алгоритмізації діяльності, у сумі технологій, у віртуально-смислово просторі знакової й значущої дійсності, у зростанні інтертекстових феноменів у мові й культурі, в об'єктивних втратах людських “cogito” його центруючих функцій [12]. Представлений підхід дає змогу подолати цю замкнутість і актуалізувати потужні евристичні джерела когнітивного знання.

Людство знаходиться у своєрідній «точці біфуркації», у якій вибір того чи іншого атратора розвитку NBICS-технологій – економіко-технологічного або антропологічного – ще не визначений. Чи стане людина, як мріяв І. Кант, самоціллю для самої себе, або ж остаточно буде зведена до стану засобу? Нові технології, штучний інтелект можуть, з одного боку, дати друге дихання проекту модерну й завершити постіндустріальну трансформацію, допомогти людині вирішити глобальні проблеми сучасності, «дорозвинути» живу та неживу природу як зовні, так і всередині себе. З іншого боку, капіталізм – це «великий зрівнювач», який за допомогою конвергентних технологій здатний редукувати людину до машиноподібного стану, так, як він редукує до твариноподібного стану сучасного споживача. “Hi-hume” за відповідного підходу можуть використовувати й уже використовують як ресурс не матерію та інформацію, а саму людину.

### Література

1. Муравьева М. Матрица науки от Михаила Ковальчука / М. Мкратьева // Новосибирский Академгородок: художественные, информационные и литературные страницы [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL:<http://www.academgorodok.ru/applications/science/science.php?setforce&id56>.
2. Ефременко Д.В. Эколого-политические дискурсы. Возникновение и эволюция / Д.В. Ефременко. – М. : ИНИОН РАН, 2006. – С. 67.



3. Сергеев С.Ф. Наука и технология XXI века. Коммуникации и НБИКС-конвергенция / С.Ф. Сергеев // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. – М. : Изд-во МБА, 2013. – С. 168.
4. Юловин Ю.И. Нанотехнологическая революция стартовала! / Ю.И. Юловин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: [http://www.abitura.com/modern\\_physics/nano/nano2.html](http://www.abitura.com/modern_physics/nano/nano2.html).
5. В США создан 3D-принтер, который может построить дом за 20 часов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://www.rbcdaily.ru/2012/08/14/snews/562949984520982>.
6. Орлов В. В. Философия экономики / В.В. Орлов, Т.С. Васильева. – Пермь : Изд-во Перм. ун-та, 2005. – С. 240–242; Stonier T. Information and the Internal Structure of the Universe: An Exploration into Information Physics / T. Stonier. – L. : Springer-Verlag, 1990. – P. 21.
7. Аршинов В.И. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистические преобразования в контексте парадигмы сложности / В.И. Аршинов // Глобальное будущее 2045. – С. 96–98.
8. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Ю. Хабермас. – М. : Праксис, 2007. – С. 103, 134.
9. Пенроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики / Р. Пенроуз. – М. : Эдиториал УРСС, 2003. – С. 25.
10. Барышников П.Н. Философия IT, HIGH-NUME и мифология / П.Н. Барышников // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства: сб. науч. ст. – Петригорск : ПГЛУ, 2012. – Вып. 3. – С. 21.
11. Шевченко Г.А. Інженерна діяльність та соціотехнічне проектування як чинники трансформації культури / Г.А. Шевченко // Вісті Академії інженерних наук України. – 2002. – № 1 (14). – С. 89–92.
12. Мельник Ю.Н. Социализация молодежи как система когнитивных и аксиологических компонентов / Ю.Н. Мельник // Перспективы. – 2006. – № 3 (35). – С. 52–56.

#### Анотація

*Зюганов А. П. Філософський аналіз сучасного соціокультурного простору.* – Стаття.

Як теоретизований світогляд філософія повинна виявляти приховану, неочевидну сторону дійсності, тобто виявляти можливості й перші паростки нового, досягти дійсного сенсу майбутніх «флуктуацій». Метою статті є аналіз альтернативних варіантів філософського осмислення, таких феноменів, як конвергентні технології та штучний інтелект. У статті проаналізовано поняття конвергентних технологій з погляду природничих наук, гуманітарних наук, філософії та права. Людство знаходиться у своєрідній «точці біфуркації», у якій вибір того чи іншого атратора розвитку конвергентних технологій – економіко-технологічного або антропологічного – ще не визначений. Нові технології, штучний інтелект можуть, з одного боку, дати друге дихання проекту модерну й завершити постіндустріальну трансформацію, допомогти людині вирішити глобальні проблеми сучасності. З іншого боку, ринкова економіка за допомогою конвергентних технологій здатна ре-

дукувати людину до машиноподібного стану, так, як вона редукує до твариноподібного стану сучасного споживача.

*Ключові слова:* конвергентні технології, штучний інтелект, нанотехнології, технологічний прогрес, соціокультурний простір.

#### Аннотация

*Зюганов А. П. Философский анализ современного социокультурного пространства.* – Статья.

В качестве теоретизированного мировоззрения философия должна проявлять скрытую, неочевидную сторону действительности, то есть выявлять возможности и первые ростки нового, постигать истинный смысл будущих «флуктуаций». Целью статьи является анализ альтернативных вариантов философского осмысления, таких феноменов, как конвергентные технологии и искусственный интелект. В статье проведен анализ понятия конвергентных технологий с точки зрения естественных наук, гуманитарных наук, философии и права. Человечество находится в своеобразной «точке бифуркации», в которой выбор того или иного аттрактора развития конвергентных технологий – экономико-технологического или антропологического – еще не определен. Новые технологии, искусственный интелект могут, с одной стороны, дать второе дыхание проекту модерны и завершить постиндустриальную трансформацию, помочь человеку решить глобальные проблемы современности. С другой стороны, рыночная экономика с помощью конвергентных технологий вполне способна редуцировать человека к машиноподобному состоянию, таким образом, как она редуцирует к животноподобному состоянию современного потребителя.

*Ключевые слова:* конвергентные технологии, искусственный интелект, нанотехнологии, технологический прогресс, социокультурное пространство.

#### Summary

*Zyuganov A. P. The philosophical analysis of modern social and cultural space.* – Article.

World philosophy should demonstrate hidden, as theorized unobvious aspect of reality that is to identify opportunities and the first shoots of something new, to comprehend the true meaning of the future “fluctuations”. The purpose of this article is to analyze alternatives philosophical understanding of such phenomena as the convergence technologies and artificial intelligence. There is an analysis in article of the concept of convergent technologies from the perspective of the natural sciences, the humanities, philosophy and law. Humanity is in a kind of “bifurcation point”, in which the choice of one or another attractor development of convergent technologies – economic, technological or anthropological – has not been determined. New technologies, artificial intelligence can give a second wind to finish the project of modernity and post-industrial transformation, to help a person to solve global problems on the one hand. On the other hand, the market economy, which is using the convergent technologies fully capable to reduce the person to machine status, just as it reduces to an animal condition of the modern consumer.

*Key words:* converging technologies, artificial intelligence, nanotechnology, technological advances, socio-cultural space.

УДК 111

А. А. Ивакин

доктор философских наук, профессор,  
заведующий кафедрой философии

Национального университета «Одесская юридическая академия»

## ПРЕДПОСЫЛКИ И ПРЕДТЕЧИ УЧЕНИЯ О НООСФЕРЕ

## Анаксагор и Платон

Если согласиться с тем, что учение о ноосфере – это учение о человечестве в его должном состоянии, то есть в состоянии соответствия его своей сущности, то учение о ноосфере – это несомненный преемник учения Платона об идеальном (разумно устроенном) государстве. Ведь Платон изучал государство не ради самого государства, а для того, чтобы в нём изучить такие человеческие потребности и притязания (права), которые не могут проявить себя в человеке, рассматриваемом изолированно от общества. Таким образом, учение об истинном бытии мира и человечества в той или иной мере связано с учениями об истинном государстве.

Известно, что Сократ, прочитав работу Анаксагора, был ею восхищен и в то же время разочарован. Восхищенный идеей существования Нуса, управляющего всем миром, Сократ, однако, не увидел в работе Анаксагора того, каким образом этот верховный Ум добивается закономерных, справедливых (благих) результатов. Он остался недоволен тем, что не нашел в философии Анаксагора объяснений того, что его горячо интересовало: мира человека, состоящего не из частиц-гомеомерий, а из блага и зла, справедливости и «беспредела», красоты и безобразия.

Размышляя над проблемами ноосферы, я всегда ловлю себя на том «странном» чувстве, что всеми силами стараюсь объяснить не какому-то абстрактному собеседнику и читателю, а именно Сократу, в чем состоит титанический труд открытого Анаксагором Нуса (Ума), направленный на сохранение гармонии Космоса, а значит – и человеческой жизни. Поскольку гармония – это атрибут (основное, неотъемлемое свойство) бытия и любой его части, то сохранение гармонии Космоса и Социума – это сохранение их бытия. Внешне этот процесс выглядит как процесс самосохранения, однако современное нарастание и обострение глобальных проблем человечества показывает, что это не так: сами по себе эти проблемы не разрешаются, для их положительного решения требуется максимальное и массовое подключение человеческого разума, на что в свое время неустанно обращал внимание В. Вернадский. Таким образом, созидание сферы разума (ноосферы) возможно только с помощью интенсивной деятельности Разума.

Начало такой деятельности следует искать уже в идеях первых создателей философии, или изначальных философов, как их называл М. Хайдеггер. Однако для этого нужно хорошо понимать, что термины Фалеса, Анаксимандра, Гераклита и подобных мыслителей нельзя понимать буквально, в них следует отыскивать прежде всего их *логическую* составляющую: в «воде» Фалеса – «одно, которое есть всё», в «огне» Гераклита – не тлеющий или максимально разгорающийся пожар, а периодически уменьшающуюся и возрастающую степень разумности бытия и так далее. Правда, чтобы «уловить» эту содержательную логику, зачастую приходится достаточно серьезно дистанцироваться от времени жизни мыслителя и стараться «соединить» его выводы с фактами и эмпирическими обобщениями современных интерпретаторов науки и практики. Действительно, большое видится на расстоянии.

Что же именно, какие новые знания могли бы помочь нам по-новому взглянуть на мировидение и миропонимание великого Анаксагора, обогатить и конкретизировать его философские идеи? Я уверен, что по-новому осмыслить Анаксагоров принцип «всё во всём» поможет нам феномен отражения.

«Всё во мне, и я во всем!» – философская душа Ф. Тютчева в этом изречении стремится соединить Анаксагора с хорошо знакомыми поэту немецкими философами. Однако

поэт восторгается, не доказывая. А вот М. Хайдеггер в своем знаменитом докладе «Вещь» берет какую-то обыкновенную чашку (ну ладно, чашу) и доказывает, что, глядя на нее с позиций отражения всего во всем, мы можем изобразить весь мир: «В подношении чаши для питья *преобладают по-своему* (здесь и далее полужирный курсив внутри цитат мой – А. И.) смертные. В подношении чаши для возлияния *преобладают по-своему* божества, принимающие дар подношения как дар жертвоприношения. В подношении чаши всякий раз *по-своему преобладают* смертные и божества. В подношении чаши преобладают земля и небо. В подношении полной чаши *одновременно* (курсив М. Хайдеггера – А. И.) преобладают *земля и небо, божества и смертные*. Эти четверо связаны в своем изначальном единстве взаимной принадлежностью. Предшествуя всему присутствующему, они сложены в простоте единственной четверицы. В подношении полной чаши преобладает односложность четырех» [1, с. 321].

Таким образом, «всё во всём» существует не буквально-материально, а идеально, в отраженном виде. М. Хайдеггер показывает, что вещь есть тело бытия, наполненное огромным смыслом. Материя нужна как плоть для воплощения смысла, мысли, идеального. Так, о Земле он говорит: «Земля растит и носит, питая, плодит, хранит воды и камни, растения и животных» [1, с. 323].

А мне хочется добавить к этому, что вместе со всеми этими носимыми и хранимыми ею вещами Земля есть собрание *событий* всего Космоса. Земля в этом смысле – «показательная» вещь (и в смысле «характерная», и в смысле «показывающая»). Анализируя геологические и космологические факты и события, ученым и философам предстоит еще разобрататься, каким образом Логос создаёт такие уникальные «плодоносные» и «сохраняющие» планеты, как наша Земля (ведь это наверняка очень сложная, продолжительная и многоходовая процедура).

Любая вещь символична (как считает А. Лосев), она идеально содержит в себе все остальные вещи. *Вот где он – подлинный, идеально-материальный, а не гомеомерно-материальный смысл Анаксагорового «всё во всём».*

М. Хайдеггер писал: «Земля и небо, божества и смертные, сами собой единые друг с другом, взаимно принадлежат друг другу в односложности единой четверицы. Каждый из четверых по-своему *зеркально отражает* существо остальных. Каждый при этом по-своему *зеркально отражается* в свою собственную суть внутри односложности четверых. Эта *зеркальность* – не отображение какого-то изображения. *Зеркальность*, освещая каждого из четверых, дает их собственному существу сбыться в простом вручении себя друг другу. В этой своей осуществляюще-высвечивающей *зеркальности* каждый из четырех играет на руку каждому из остальных. Осуществляюще-вручающая *зеркальность* отпускает каждого из четверых на свободу его собственной сути, но привязывает свободных к односложности их сущностной взаимопринадлежности» [1, с. 324].

Сколько раз я перечитывал эти слова! При этом, кроме обретения всё большей глубины их содержания, я всякий раз все больше убеждался в том, что М. Хайдеггер – настоящий поэт. Однако если Ф. Тютчев – это философствующий поэт, то М. Хайдеггер – это философ, поэтизирующий всё бытие.

Вернемся, однако, к Анаксагору. У меня ни одна его идея не вызывает раздражения, поскольку, как я уже сказал выше, их нельзя воспринимать буквально, поэтому проблемы, решаемые этим замечательным философом, я стараюсь увидеть по-своему. По-своему – это с учетом высказываний критиков и комментаторов Анаксагора и с уче-

том доступних мне современных знаний. Для меня важна *содержательная логика* анаксагорских размышлений, а не само содержание, которое носит преходящий характер.

Исходя из первенствующего значения именно логики содержания, а не самого содержания, хотелось бы взглянуть иначе не только на смысл гомеомерий, способных к бесконечному делению, но и на другую важнейшую идею Анаксагора – идею Нуса (Ума), который, по мнению Анаксагора, способен делиться до бесконечности, однако, в отличие от всех других вещей, не смешивается ни с чем иным, кроме самого себя.

Мне кажется, что Анаксагоров «Нус», в принципе, подобен Платоновой «идее». Во-первых, оба не материальны, а идеальны. Во-вторых, несомненна качественная тождественность друг другу любых идей (быть смыслом и эталоном вещи и ее действия). В-третьих, идеи присутствуют всюду, они не смешиваются с не-идеями. В-четвертых, вездесущие идеи способны к возрастанию, причем не только количественному, но и качественному, знаменуя своим восхождением от низшего к высшему возрастание эффективности способа идеального (и одновременно материального) отражения вещи окружающей её среды.

Я в своих публикациях постарался обратить внимание читателя на важность различения взаимосвязанных терминов «идея» и «эйдос», заключающегося в том, что если идея – это смысл и эталон вещи, то эйдос – это идея в различной степени её воплощения (материализации) [2]. Такое различение дает возможность фиксировать и решать внутреннее противоречие между идеальной душой-монадой и её материальной «оболочкой». В контексте осмысления и интерпретации поведения Нуса в мировоззренческой картине Анаксагора мы можем сказать, что эйдос космических тел, образовавшихся в процессе рассеивания и сгущения атомов и вращающихся друг вокруг друга, постоянно возрастает, переходя от эйдоса литосферы к эйдосу порождаемой ей биосферы и, наконец, к эйдосу порождаемой биосферой ноосферы.

Попутно хочу заметить, что в данном случае, логически объединяя «нус» Анаксагора с «идеями» Платона, я конкретизирую также содержание процесса ортогенеза в учении П. Тейяра де Шардена.

В процессе такой конкретизации я не только с помощью категории «идеальное» объединяю понятия П. Тейяра де Шардена «радиальная энергия», «психическое» и «сознание», но и попутно обращаю внимание на то, что сам применяемый им термин «литосфера» нельзя признать удачным, прежде всего потому, что «литос» – это камень, а П. Тейяр де Шарден словом «литосфера» объединяет не только различные камни (минералы и горные породы), но и воду, газ, то специфическое состояние вещества, какое характерно для мантии и ядра планеты, то есть всё добиосферное, неживое. Поэтому я с пониманием отношусь к предложению В. Ожерельева заменить тейяровский термин «литосфера» термином «синергосфера», тем более что последний несет в себе ценную идею важной роли в добиосферном состоянии нашей Земли совместных и совокупных вращательных усилий самой планеты, ее спутника (Луны), Солнца и всего космоса в целом. Дело в том, что эти многократные вращательные усилия производят, как доказывает в своей работе В. Ожерельев [3], своеобразную сепарацию вещества нашей планеты, создающую условия возникновения биосферы.

Итак, выражаясь словами Анаксагора, Нус (то есть Разум) в процессе эволюции постоянно возрастает, и возрастает его управленческая функция; однако поскольку для любого управления необходимы цель и способность всей совокупности вещей выполнять в системе космоса свои функции, то управленческая сила минимального нуса и максимального Нуса сливаются в одну систему, обеспечивая единую по смыслу деятельность друг друга. Их совместная управленческая функция – создавать и обеспечивать соревновательность эйдосов всего сущего в эффективности способов отражений окружающей среды, в результате которой путем отбора рождаются все более «чистые зеркала», вплоть до

слияния их с Максимальным Нусом, то есть с высшим Разумом Вселенной.

И вот именно эту постоянную повторяемость *вечно* становления, *вечно* «подпитывания» Абсолютного Духа [4, с. 183], *вечно* рождающего Космос и его гармонию, создает *вечный* Логос, обеспечивающий единство относительной и абсолютной бесконечности бытия, то есть «малой», *вечно* становящейся ноосферы и Ноосферы «большой», ставшей. У кольца нет конца! И если вечность демокритовской атомарной материи проблематична, то вечность материи, до бесконечности делимой и насыщенной, управляемой разумом, то есть вечность ноосферы, – это, на мой взгляд, абсолютная истина, к которой нам, правда, предстоит еще привыкать и привывать.

Итак, начало движения к построению адекватной картины мира как сложнейшей (и в то же время простейшей в силу ее мудрого устройства) системы положили Анаксагор и Платон, при этом подходу к решению этой проблемы с совершенно разных, казалось бы, концов. Интуиция этих гениев сначала кажется совершенно невероятной, однако если подумать хорошенько, то можно увидеть, что в основе их интеллектуальных построений, как и в основе вообще всего гениального, лежит достаточно простая мысль: такими сложными системами, как государство, а тем более космос, может управлять только разум. Скажем иначе: бытие очень сложных систем не может быть стихийным, автоматическим, основанным на совокупности слепых случайностей.

Хочу добавить еще несколько важных, на мой взгляд, слов в адрес Платона. Я совершенно уверен в том, что он, в отличие от своего незабвенного учителя Сократа, достаточно внимательно и с пониманием проштудировал работу Анаксагора, так как свою схему идеального государства (и души человеческой) строил, как известно, по образу и подобию строения космоса. И хотя главным действующим лицом практически всех диалогов Платона выступает Сократ, это явно другой Сократ – как бы перевоплотившийся в своего талантливейшего ученика и увидевший и исправивший свою главную ошибку: невозможно понять, в чем состоит благо и счастье человека, в отрыве его от космоса, в лоне которого он возникает и живет.

Выше ни слова не было сказано о Гераклите, однако надо понимать и помнить, что без его грандиозной диалектической картины мира невозможны были бы ни Анаксагор, ни Платон, а также все остальные философы. Однако понимание Логоса Гераклитом было еще достаточно абстрактным и требовало решения проблемы того, что же именно должен делать человек, если он даже согласится с требованием великого диалектика нацелить себя на безусловное следование Логосу. И благодаря всем создателям основных предпосылок учения о ноосфере и самого учения мы сейчас уже начинаем понимать, что соответствие человека требованиям Логоса заключается не в простом бездумном существовании, а в разумном строительстве разумного общества на основе созидания себя истинным человеком.

#### *Анри Бергсон*

Можно сказать, что выдающийся французский философ А. Бергсон, как и К. Маркс, совершил попытку обратиться к проблеме обмирщения философии, однако при этом, в отличие от К. Маркса, расширил понятие мира далеко за пределы социума. А. Бергсон открыл тождество развивающейся природы и отражающего это развитие научного познания, чем положил начало целому научно-философскому направлению, которое мы называем сейчас учением о ноосфере. Термин «ноосфера» был предложен одним из последователей А. Бергсона – Э. Леруа. Надо сказать, термин оказался очень удачным, потому что соединил современность с античным гением Анаксагора.

То, что наметил Г. Гегель в описании траектории развития Духа, достаточно обоснованно и популярно выразил в своих речах и письменных трудах А. Бергсон. Он получил возможность совершить это, уже имея в своем распоряжении блестящие открытия биологии второй половины XIX – начала XX веков, полученные ею неоспоримые факты и



предварительные, но весьма проницательные эмпирические обобщения.

В 1927 году А. Бергсону была присуждена Нобелевская премия по литературе, в тексте обоснования которой сказано: «В признание его богатых и оживляющих идей и превосходного мастерства, с которым они были представлены». «Богатые и оживляющие идеи» – это уже не литература, а философия. Причем слово «оживляющие» я бы связывал не только с тем, что феномен жизни находился в центре внимания А. Бергсона, но и с тем, что он действительно оживил те подзабытые идеи философии, которые тесно связывали философскую мысль с Природой. Натурфилософы античности – вот кто был оживлен выдающимся французским философом.

А. Бергсон так начинает свою книгу «Творческая эволюция»: «История развития жизни при всей своей нынешней неполноте уже намечает нам путь, который привел к установлению и организации интеллекта. Это был непрерывный прогресс вдоль ряда позвоночных, кончая человеком. В нашей способности понимать мы видим просто прибавление к нашей способности действовать, все более точное, сложное и гибкое приспособление сознания живых существ к данным условиям их существования. Отсюда следует, что наш ум, в узком смысле слова, имеет целью обеспечить нашему телу его пребывание в среде, представить отношения внешних вещей между собой, наконец, постигнуть материю мыслью» [5, с. 8]. И я готов подписаться под каждым словом этого высказывания, за исключением не очень точного выражения «способность понимания дополняет способность к действию». Почему я назвал это выражение не очень точным? Потому, что оно может создать впечатление, что до появления человеческого интеллекта в живом мире существовала лишь способность к действию без какого-либо понимания необходимости этого действия.

Далее А. Бергсон пишет: «Это значит, что теория познания неотделима от теории жизни. Теория жизни без критики познания вынуждена принять предлагаемые ей разумом воззрения таковыми, как они есть. Независимо от ее желания она может только заключить факты в заранее готовые рамки, признаваемые ею окончательными. Она, таким образом, получает символизм, удобный, может быть, даже необходимый для положительной науки, но не полное созерцание своего предмета. С другой стороны, теория познания, не указывающая место разума в общем развитии жизни, не может объяснить, как образовались границы познания и каким образом мы могли бы расширить их либо выйти за их пределы. Исследование по теории познания и по теории жизни должны соединиться вместе; они тогда будут бесконечно двигать друг друга вперед. Соединение этих двух теорий может разрешить великие проблемы философии более верным и более близким к опыту методом» [5, с. 12].

А. Бергсона, несомненно, следует отнести к выдающимся онтологам, поскольку после него эволюционный процесс уже не сможет исчезнуть из мировоззренческой модели бытия: будучи органично переплетенным с появлением и становлением человеческого интеллекта, он стал абсолютно необходимым, то есть стал тем, чем и является на самом деле – атрибутивным элементом Бытия.

Для упрочения этого тезиса мне хотелось бы подчеркнуть, что выражение «теория познания», к которой прибегает А. Бергсон, ни в коем случае не сводится к тому, что обычно называют эпистемологией, речь идет прежде всего о «теории познания *бытия*».

У А. Бергсона имеется такой афоризм: «Философ должен идти дальше ученого». Есть, однако, в философском мировоззрении самого А. Бергсона нечто, что мешало ему следовать этой замечательной познавательной максиме. Так, известно, что он, как и Спиноза, получил серьезное религиозное образование, затем, опять-таки подобно Спинозе, в юном возрасте разочаровался в религии и отошел от нее, однако, в отличие от Спинозы, признававшего наличие Бога (Природа-Бог), обладающего атрибутами протяженности и мышления, А. Бергсон не почувствовал необходимости в Абсолюте. Считаю, что такая философская позиция сильно ограничива-

ет возможности мыслителя. Именно поэтому, на мой взгляд, А. Бергсон не считал возможным предугадывать, в каком направлении может развиваться природа. «Не может быть и речи о том, чтобы предвидеть новую форму», – постоянно повторял он. То есть он отрицал существование в природе какого-либо канала эволюции. Как радикальный механицизм, так и радикальный телеологизм казались А. Бергсону односторонними крайностями: «Такова философия жизни, к которой мы примыкаем. Она надеется дать больше, чем учение о механической причинности и целесообразности; но, как уже сказано, она ближе ко второму из этих учений, чем к первому. <...> Как и учение о целесообразности в его крайней форме, хотя в менее резкой форме, наша философия представляет органический мир как гармоническое целое. Но эта гармония далека от того совершенства, о котором обыкновенно говорят. Она допускает много отступлений, так как каждый вид и даже каждый индивид получает от целого импульса жизни только некоторый порыв и стремится использовать эту энергию к своей собственной выгоде; в этом и состоит приспособление. Вид и индивид думают, таким образом, только о себе, – отсюда возможность конфликтов с другими формами жизни. Гармония существует не фактически, а скорее как право. <...> Гармония, или «дополнительность», обнаруживается только в общем и больше в тенденциях, чем в состояниях. А главным образом (и в этом пункте учение о целесообразности сделало свою грубейшую ошибку) гармония находится не столько впереди, сколько позади. Она зависит не от общности стремления, а от тождества импульса. Тщетно мы старались бы приписать жизни какую-нибудь цель в человеческом смысле слова. Ведь говорить о цели – думать о ранее существующей модели, которую нужно только осуществить. Но это в сущности значит предполагать, что все дано, что будущее можно прочесть в настоящем» [5, с. 65–66].

Можно видеть, что, несмотря на обилие авторских «осторожничавших» оговорок, в рисуемой А. Бергсоном картине мира присутствует и гармония, и некое подобие целеполагания.

А. Бергсон был уверен в том, что факт «дления» каждого отдельного живого организма, а также Вселенной в ее целостности является важнейшим фактом эволюции; и по-настоящему, как он считал, человеческий рассудок не способен адекватно отобразить этот факт, потому что как бы фотографически, пунктирно изображает окружающий его мир, то в процессе мышления доминирующим методом должна быть интуиция. Философ писал: «Вследствие видимой отрывочности психической жизни наше внимание направляется на нее посредством ряда отдельных актов, поэтому непрерывная линия психической жизни представляется нам ломаной, подобно ступенькам лестницы» [5, с. 16–17]. Также А. Бергсон считал: «Наша мысль в своей чисто логической форме не способна представить себе действительную природу жизни, глубокий смысл эволюционного движения» [5, с. 8]. В этих словах мыслителя я усматриваю его недовольство рассудком и формальной логикой, подспудное стремление к диалектической, содержательной логике.

К сожалению, А. Бергсону присуще искаженное понимание сути учения Платона об идеях: «Платон первый выставил теорию, что познание действительного состоит в том, чтобы найти его идею, то есть включить его в ранее существовавшую и бывшую в нашем распоряжении категорию, точно мы уже имплицитно обладаем универсальной наукой» [5, с. 63].

Мне кажется, на идею как на общее А. Бергсон смотрит глазами не Платона, а Аристотеля, который тоже так и не смог понять, что его учитель не искал одинаковости во множестве тех или иных вещей, а искал специфическую особенность (сущность, смысл) их бытия, которая, впрочем, не мешала ему объединять эти специфические, то есть имеющие различные эйдосы, вещи в более широкие системы вещей, обладающие общим для всех них эйдосом. Например, всех живых существ Платон стремился рассмотреть не по одинаковому для них признаку, а по специфике их глубинного отличия от неживого. Я уверен в том, что правильно понять специфи-

ку еволюційного процесу, вопреки мнению А. Бергсона, совершенно невозможно без обращения к логике идей Платона. И эту досадную логическую погрешность А. Бергсона, в чем-то не позволившую «философу пойти дальше ученого», увидели и поправили его последователи. В наилучшем виде это было сделано П. Тейяр де Шарденом, которого я, тем не менее, не противопоставляю и другим родоначальникам учения о ноосфере – Э. Леруа и В. Вернадскому.

#### Литература

1. Хайдеггер М. Вещь / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – С. 316–326.
2. Ивакин А. Чем отличается «эйдос» от «идеи», и зачем это надо знать / А. Ивакин // Научная дискуссия: вопросы социологии, политологии, философии та истории : матер. Міжнар. наук.-практ. конф. (м. Одеса, 22–23 травня 2015 р.) / за заг. ред. Д. Яковлева. – О. : НУ «Одеська юридична академія», 2015. – С. 94–97.
3. Ожерельев В. Параэкология – ключ к тайне Уробороса : [науч.-популярное изд.] / В. Ожерельев. – К. : ПАРАСФЕРА, 2003. – 100 с.
4. Платон Сочинения : в 3 т. / Платон ; пер. с древнегреч. под ред. А. Лосева. – М. : Мысль, 1968–1973. – Т. 2. – 1970. – 611 с.
5. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память / А. Бергсон. – пер. с фр. – Минск : Харвест, 1999. – 1408 с.

#### Аннотация

**Ивакин А. А. Предпосылки и предтечи учения о ноосфере.** – Статья.

В статье анализируется ряд предпосылочных по отношению к возникновению учения о ноосфере идей, которые в разное время были высказаны в истории философии. Автор считает, что главными предтечами этого учения в античной философии являются Анаксагор, чье понятие «Нус» (Ум) через многие сотни лет легло в основу самого термина «ноосфера (сфера разума)», и Платон, открывший вечный «мир» идей, а также наличие их субординации. Кроме того, по мнению автора статьи, непосредственное значение для понимания идеального устройства человечества имеет выдвижение и обоснование Платоном понятия «идеальное государство». Более чем через две тысячи лет после времени жизни этих великих философов в результате открытия в биологии процесса направленной и соревновательной эволюции видов создались окончательные предпосылки для создания учения о ноосфере, предварительное и достаточно систематическое изложение которых создатели этого учения (П. Тейяр де Шарден, Э. Леруа и В. Вернадский) нашли для себя в философии А. Бергсона, сумевшего понять, что теория эволюции биологических видов должна рассматриваться в тесной связи с развитием теории человеческого познания природы. Для придания целостности рассматриваемым предпосылкам возникновения учения о ноосфере автор статьи использует свое миропонимание, в частности понимание универсальных причин и сути восхождения сущего от неживого к живому, а затем и к мыслящему.

**Ключевые слова:** ноосфера, эволюция, Анаксагор, Платон, А. Бергсон.

#### Анотація

**Ивакин О. А. Предумови та предтечі вчення про ноосферу.** – Стаття.

У статті аналізується низка передумовних щодо виникнення вчення про ноосферу ідей, які в різні часи були висловлені в історії філософії. Автор вважає, що головними предтечами цього вчення в античній філософії є Анаксагор, чие поняття «Нус» (Розум) через багато сотень років лягло в основу самого терміна «ноосфера (сфера розуму)», і Платон, який відкрив вічний «світ» ідей, а також наявність їх субординації. Крім того, на думку автора статті, безпосереднє значення для розуміння ідеального устрою людства має висування й обґрунтування Платоном поняття «ідеальна держава». Більше ніж через дві тисячі років після часу життя цих великих філософів у результаті відкриття в біології процесу спрямованої та змагальної еволюції видів виникли остаточні передумови для створення вчення про ноосферу, попередній і досить систематичний виклад яких творці цього вчення (П. Тейяр де Шарден, Е. Леруа та В. Вернадський) знайшли для себе у філософії А. Бергсона, який зрозумів, що теорія еволюції біологічних видів повинна розглядатись у тісному зв'язку з розвитком теорії людського пізнання природи. Для надання цілісності передумовам виникнення вчення про ноосферу, що розглядаються, автор статті використовує своє світобачення, зокрема розуміння універсальних причин та суті сходження сущого від неживого до живого, а потім і до мислячого.

**Ключові слова:** ноосфера, еволюція, Анаксагор, Платон, А. Бергсон.

#### Summary

**Ivakin A. A. Background and forerunner of the doctrine of the noosphere.** – Article.

The article analyzes a number of premise, in relation to the emergence of the doctrine of the noosphere, of ideas, which at various times have been made in the history of philosophy. The author believes that the main forerunners of this theory in ancient philosophy are Anaxagoras, whose concept of “Nous” (mind) through many hundreds of years formed the basis of the Chomin “noosphere (sphere of reason)” and Plato, opens eternal “world” of ideas, as well as – the availability of their subordination. In addition, according to the author, the direct importance for the understanding of an ideal human device has a nomination and support of the concept of Plato’s “ideal state”. More than two thousand years after the time of life of these great philosophers, as a result of discoveries in biology process directed and competitive evolution of species create the ultimate prerequisites for the creation of the noosphere doctrine, preliminary and fairly systematic exposition that the creators of this theory (P. Teilhard de Chardin, E. Le Roy and V. Vernadsky) found for themselves in the philosophy of H. Bergson, who was able to understand that the theory of evolution of species must be seen in close connection with the development of human knowledge of nature theory. To give the appearance of integrity Preconditions teachings of the noosphere author uses his understanding of the world and, in particular, – the universal understanding of the causes and nature of ascent from inanimate things to the living, and then to the thinking.

**Key words:** noosphere, evolution, Anaxagoras, Plato, H. Bergson.

УДК 821.161.3-92.09:[177.61:161.225.1] С. Алексієвич

Ю. В. Ковальчук

аспірант кафедри історії філософії

Львівського національного університету імені Івана Франка

## ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ КАТЕГОРІЇ ЛЮБОВІ В ЕКЗИСТЕНЦІЙНИХ ВІЗІЯХ СВІТЛАНИ АЛЕКСІЄВИЧ

Кожний роман Світлани Алексієвич становить «втяг» екзистенційного буття з культурно-історичного нарративу. Нобелівська лауреатка з українським «корінням» здійснює філософську розвідку основними категоріями людської екзистенції, яку визначив феномен війни. Культурний і політичний дискурс українського сьогодення засвідчує актуальність нового прочитання та інтерпретації романів С. Алексієвич, віднайдення моральних інтенцій, що виходять за межі “*homo soveticus*” і становлять візіонерський посыл для наступних поколінь. Здобутий екзистенційний досвід Першої та Другої світових війн сьогодні відтісняють у забуття економічні й політичні амбіції, що зумовлюють нові військові конфлікти. За таких обставин людська екзистенція, якій Іммануїл Кант надає значення мети, трактується феноменом війни виключно як засіб. Війна знівелює цінність окремого особистісного буття до формальної кількості, що «знімається» фізично. Метафора Світлани Алексієвич – «голови Утопії» – констатує проблему людського існування: сутність людини зводиться до голосу, що звучить у місці, якого немає, а відтак і самої людини немає. Війна «бачить» економічну та політичну мету, а не людину. Як зауважує С. Алексієвич, авторитарний режим не потребує мислячих інакодумців: за людей уже все промислила диктатура, що утвердила свій монолог. Людина, закинута в реальність жаху війни, часто сама відмовляється мислити: війна стирає її «обличчя». Екзистенційні категорії стають «ребром» після усвідомлення особистістю прожитого жаху, за якого вона зазнає трансформації на метафізичному рівні. Одна й та сама людина до війни й після неї – різні люди: інакшість констатується свідомістю та екзистенційним досвідом прожитого. Світлана Алексієвич у своїх романах демонструє, що категорія любові є однією з тих екзистенційних категорій, які допомагають людині прийняти свою інакшість і набути сенсу свого існування. Проблема вміння любити актуалізується і для українського суспільства, яке у ХХІ ст. набуло екзистенційного досвіду «вантажу 200», і для людства загалом, оскільки відбувається дедалі більше нових міжнародних конфліктів, що призводять до воєнних дій і спричиняють пошук «гаранта» для людської екзистенції.

Дослідженням екзистенційних категорій на тлі феномена війни, зокрема категорії любові, займалися такі мислителі, як Емануель Левінас, Ернст Юнгер, Альбер Камю, Карл Ясперс і Пауль Целан. Лев Толстой залишив великий літературний спадок дослідження екзистенційних категорій, зокрема любові, у час війни. Французькі філософи – політичний журналіст Бернар-Анрі Леві, а також есеїст Андре Глюксман – у своїй літературній творчості присвятили чимало праць висвітленню воєнних конфліктів ХХІ ст., здійснили їх аналіз через призму екзистенційних ідей.

**Метою статті** є філософське дослідження категорії любові в екзистенційній публіцистиці Світлани Алексієвич, виявлення етичних інтенцій людини в час війни та її метафізичної трансформації в контексті вміння любити.

**Любов і війна.** Філософська спадщина античних мислителів засвідчує очевидний зв'язок феномена любові й феномена війни. Для Геракліта з Ефесту війна є «батьком усіх речей», із чого логічно випливає риторичне запитання: хто ж є тоді є їхньою матір'ю? Емпедокл стверджує про дві космічні сили: любов і ворожнечу. Любов він трактує як силу, що з'єднує все, – творче начало, тому в нього любов є дружбою, гармонією, злагодою. Ворожнеча ж роз'єднує все – руйнівне начало, що є кривавою і стихійною війною, ненавистю. Від V ст. до нашої ери до ХХІ ст. нашої ери

сплило чимало часу, але рефлектування над категорією любові та категорією війни не втратило своєї актуальності. У своїй книзі «Час second-hand» Світлана Алексієвич повідомляє думку, схожу на думку античних мислителів: «Війна та кохання – це ніби з одного багаття, тобто це одна тканина, та сама матерія» [1, с. 361]. Дві ситуації однієї дійсності для людської екзистенції. Війна та любов, згідно зі своїм визначенням як ситуації, будучи подіями в часі, набувають іманентного вияву. Відтак це «тканина», що трансформує окремого індивіда. Якщо мислити людину з позиції екзистенціалізму як «проект», як те, що перебуває в становленні та вибирає себе протягом усього свого існування, то війна є виявом власного буття, як це демонструє Світлана Алексієвич на сторінках своїх романів. Вибір, за результат якого людина нестиме відповідальність, в умовах війни окреслюється екзистенційною дилемою: «стріляти чи не стріляти?» Трагічність вибору детермінована тим, що “*tertium non datur*”. Людина, зустрівшись із жахом смерті, усвідомлює свою приреченість на кінець, зазнає метафізичної кризи та духовної трансформації: «Тієї людини вже немає, вона не існує. Цей інший, яким тепер є я, носить лише те саме прізвище» [3]. Звідси й випливає констатація того судження, згідно з яким одна й та сама людина «до» та «після» війни – різні люди, що влучно корелюється з постулатом екзистенційної філософії. Світлана Алексієвич пише саме про таку людину – людину, котра загубилась у монологі диктатури, закинута в реальність жаху війни та усвідомлює свою кінецьність: вона одна перед безкінечними просторами Всесвіту, які мовчать. Екстраполяція до екзистенційних ідей французького філософа Блезе Паскаля визначена текстом Світлани Алексієвич: «Людина порох – порошок» [1, с. 401]. Нобелівська лауреатка неодноразово наголошувала, що не хоче писати про війну, яку тлумачить як «філософію зникнення», а хоче займатись філософією життя. Важливо зауважити, що її «філософія зникнення» – це і є філософія життя людини після війни. Філософія понівеченого життя, яке переповнене екзистенційними запитами, укріплює грань відчуженості, перебуває на межі буття й небуття, сповнене міражності існування.

**Любов і смерть.** Смерть, що на війні завжди стоїть поряд з окремим індивідом, спонукає його до дії: пересмищення духовних цінностей і віднайдення істинного екзистенційного сенсу. Таджичка, одна з постатей роману Світлани Алексієвич, стверджує: «Нічого, крім любові, нас уже не врятує» [1, с. 380]. Таку саму думку висловлюють «свідки філософії зникнення» на сторінках усіх романів мислительки: «Нас рятує кількість отриманої любові, це наш запас міцності. Тільки любов нас рятує» [1, с. 211]. Категорія любові стає осердям людської екзистенції в час війни. Любов і війна, любов і смерть – одна «тканина», але «зі смерті не можна повернутися, а з кохання ми повертаємось» [1, с. 361]. Історія війни – це історія любові в певному смислі: історія любові матері, якій привезли «цинкового хлопчика»; історія любові того, хто стріляв в іншу людину; історія любові між представниками ворогуючих сторін; історія любові тих, хто покидав рідну землю; історія любові тих, кого люблять. Книжки Світлани Алексієвич репрезентують різні типи любові: материнську, братерську, любов до Бога, любов до себе, кохання. Варто зауважити, що феномен війни зумовлює в людині й любов до смерті, як і любов до вбивства. Очевидно, що останні вияви любові є радше її відсутністю, ніж викривленням, але звідси відкривається велика духовна проблема як для окремого індивіда, так і для всього суспільства: чи здатна любити ще когось людина, яка любить убивати?



Чи змогла б любов до іншої людини протистояти любові вбивати? Насправді війна не може торувати шлях для великих і світлих ідеалів: вона вбиває в людині все людське та вчить її любити вбивати іншу людину або ж змушує вбивати задля захисту, залишаючи понівечене життя. У час війни любов і смерть стоять «пліч-о-пліч»: смерть заради любові виправдовує саму смерть.

*Любов і діалог.* Любов здатна «загоїти рани» побаченого та пережитого, але людина не зможе забути про те, що вона прожила. «Свідки філософії зникнення» Світлани Алексієвич наголошують на тому, що любов допомагає прийняти свою *іншість* до самого себе, але не знищити її. У цьому контексті відкривається діалогічний характер любові, що стає шляхом до набуття себе. «Я хочу від них добитися діалогу людини з людиною в собі» [3], – зауважує мислителька, підкреслюючи діалогічність. У цьому значенні визначення діалогу виходить за межі форми спілкування і стає способом буття. Любов якраз є тим феноменом, за якого досягається цей спосіб буття. Важливо наголосити, що діалогічність є характерною ознакою для всієї творчості Світлани Алексієвич: від форми до смислу. Багатоголосся окремих особистих історій зводиться до діалогу двох: того, хто запитує, і того, хто відповідає. Любов, якій характерна діалогічність, становить найвищий тип любові – духовну любов. Вона потребує від людини духовного становлення, яке й репрезентує метафізична трансформація людини в час війни. Людська екзистенція не може бути зануреною в рефлексію над самим собою в момент вибору «стріляти чи не стріляти»: доля ставить її обличчям до іншого. Інший для людини є її ідентифікацією себе у виборі. Зазначена теза підтверджується словами одного «свідка філософії зникнення»: «Війна потрібна, люди з'являються. Мій дід казав, що людей він зустрічав тільки на війні» [1, с. 347]. Інший репрезентує запитання, на яке людська екзистенція обирає відповідь. Найпередбачуванішою відповіддю війни є постріл. Місце сфери етичного займає сфера телеологічного.

*Два виміри любові.* Ситуація війни виводить любов на інший вимір – вимір духовної любові. Переосмислення людиною духовних цінностей веде до їх утвердження та віднайдення сенсу існування. Як зауважує іспанський представник екзистенціалізму Мігель де Унамуно, щоб любов стала духовною, пішла назустріч іншому з обіймами співчуття, вона має пережити біль. Війна вдосталь випробує людину болем, щоб зміцнити її любов і вивести на духовний рівень. Якщо для істинної єдності двох закоханих сердець їм треба пережити один і той самий біль, згідно з Унамуно-і-Хуго, то це пояснює, чому кохання, яке виникає на війні, не залишає двох закоханих протягом усього їхнього життя. Статевий інстинкт єднає лише тіла, але не душі. Світлана Алексієвич подає чимало любовних одкровенень людей, котрі пізнали жах війни, засвідчуючи головний постулат любові: любов потребує лише любові. Духовна любов розуміє біль іншого, співчуває тому, кого любить, і приймає його з усім його болем і стражданням. Війна є перевіркою любові на істинність: вибір між вірністю і зрадою, між розумінням і зневагою, між боротьбою та поразкою, між умінням відпустити й прийняти. Цей вибір як постріл: здійснюється тут і тепер. Ситуація війни визначає любов лише теперішнім часом, бо любити можна лише зараз: минулого вже немає, а майбутнього може й не бути. Можливість утратити кожної хвилини того, кого людина любить, визначає переосмислення буття іншого, на якого направлена любов, як духовної цінності. Любов, що діється між двома закоханими в місці, де немає війни, поступово набуває моменту любові в теперішньому часі. Для неї майбутнє якраз і є шляхом становлення любові, що не детермінована смертю й кровопролиттям.

Отже, виокремлення категорії любові з обсягу тих екзистенційних категорій, над якими рефлектує Світла-

на Алексієвич, є не випадковим: любов становить шлях віднайдення духовної рівноваги та сенсу існування для людини, котра перебуває в ситуації війни. Людська екзистенція, закинута в реальність жаху війни, охоплена страхом смерті й минулості, сповнена ненависті й ворожечі до іншого, не спроможна без любові подолати метафізичну прірву в розумінні та прийнятті іншого. А відтак і прийняття своєї іншості щодо самого себе залишається недосяжним орієнтиром. Всепрощаюча сила любові, як стверджують «свідки філософії зникнення» Світлани Алексієвич, – єдина рятівна сила, бо, згідно з твердженням Габрієля Марселя, сказати людині «я тебе люблю» – це сказати їй, що вона житиме вічно. Людина в ситуації війни метафізично потребує, щоб їй сказали тут і тепер, що вона житиме вічно.

#### Література

1. Алексієвич С. Час SEKOND-HEND (кінець червоної людини) / С. Алексієвич ; пер. з рос. Л. Лисенко. – 2-е вид. – К. : Дух і Літера, 2015. – 456 с.
2. Алексієвич С. Чорнобильська молитва / С. Алексієвич ; пер. з рос. О. Забужко. – К. : Видавничий Дім Комора, 2016. – 283 с.
3. Алексієвич С. Цинковые мальчики / С. Алексієвич [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.alexievich.info/knigi/ZinkovyeRus.pdf>.

#### Анотація

**Ковальчук Ю. В. Філософський аналіз категорії любові в екзистенційних візіях Світлани Алексієвич.** – Стаття.

У статті здійснюється філософський аналіз категорії любові у світоглядній публіцистиці Світлани Алексієвич. Аналіз виходить за межі “*homo soveticus*”, висвітлюючи актуальність запропонованої проблематики для ХХІ ст., утверджує етичну інтенцію для майбутніх поколінь. Досліджується метафізична трансформація людської екзистенції в ситуації війни. Феномен війни розглядається крізь призму таких екзистенційних категорій, як смерть, страх, біль, страждання і співчуття. На основі особистих історій «свідків філософії зникнення», котрі є основними дійовими персонажами романів Світлани Алексієвич, висвітлюється зв'язок феномена любові зі смертю, війною, діалогом. Згідно з набутим екзистенційним досвідом, визначаються два виміри любові: любов, яка відбувається в місці, де є війна (темпоральна визначеність у теперішньому), і любов, що відбувається в місці, де немає війни (темпоральна визначеність у майбутньому).

**Ключові слова:** любов, людська екзистенція, війна, смерть, екзистенційний досвід, діалог.

#### Анотація

**Ковальчук Ю. В. Філософский анализ категории любви в экзистенциальных видениях Светланы Алексиевич.** – Статья.

В статье осуществляется философский анализ категории любви в мировоззренческой публицистике Светланы Алексиевич. Анализ выходит за пределы “*homo soveticus*”, освещая актуальность предложенной проблематики для ХХІ в., утверждает нравственную интенцию для будущих поколений. Исследуется метафизическая трансформация человеческой экзистенции в ситуации войны. Феномен войны рассматривается сквозь призму таких экзистенциальных категорий, как смерть, страх, боль, страдания и сострадание. На основе личных историй «свидетелей философии исчезновения», которые являются основными действующими персонажами романов Светланы Алексиевич, освещается связь феномена любви со смертью, войной, диалогом. Согласно с полученным экзистенциальным опытом, определяются два измерения любви: любовь, которая происходит в месте, где есть война (темпоральная определенность в настоящем), и любовь, что происходит в месте, где нет войны (темпоральная определенность в будущем).

**Ключевые слова:** любовь, человеческая экзистенция, война, смерть, экзистенциальный опыт, диалог.

### Summary

**Kovalchuk Yu. V. Philosophical analysis of category of love in existential visions Svetlana Aleksiyevych. – Article.**

Following article contains analysis of the love as philosophical category in works of Svetlana Alexievich. Analysis goes beyond interpretation of “homo soveticus”, highlighting as well topicality of proposed problematic for XXI century, stating certain ethic intention for future generations. Metaphysical transformation of human existence under war conditions is researched through article, with phenomenon of war being re-

garded via prism of such existential categories as death, fear, pain, suffering and compassion. Based on personal stories of “witnesses of philosophy of evanescence” – as main characters of Svetlana Alexievich’s novels – connection between phenomenon of love and death, war, dialogue etc. is highlighted. According to acquired existential experience two dimension of love can be determined: love in a place of war (temporal definiteness of present), and love in a place where war is absent (temporal definiteness of future).

*Key words:* love, human existence, war, death, existential experience, dialogue.

УДК 32.01:323.1:329

**В. М. Кольцов**  
кандидат політичних наук,  
директор Одеського обласного відділення фонду соціального захисту інвалідів

### МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ІНСТРУМЕНТАРІЙ ДОСЛІДЖЕННЯ ДЕМОКРАТИЧНОГО ТРАНЗИТУ

Переважаання традиціоналістських цінностей, особливо етатистських і патерналістських, знижує сприйнятливості суспільств до обумовлених постіндустріальною епохою можливостей інформаційного контролю над владою. Така культура виявляється живильним середовищем для активізації авторитарних практик еліт, що використовують ресурси комунікації для віртуалізації політичної реальності, формуючи за допомогою засобів інформації необхідні для власної легітимації образи масової свідомості.

Для коректної інтерпретації характеру впливу цивілізаційного фактора на процеси демократичної консолідації основне значення має визначення джерел формування культурних особливостей конкретної країни. Вважаємо, що як такі можна виділити історичний досвід (колонізацію, сильний зовнішній вплив, історико-генетичні причини), сегментування або гомогенність суспільства, тип панівної релігії.

Ведучи мову про історичний досвід, зазначимо, що при цьому великого значення набувають культурно-генетичні чинники, сформовані історичними тенденціями соціально-економічного розвитку. Зокрема, на тип культури можуть вплинути глибина й тривалість періодів рабовласництва та феодалізму в історії конкретної країни, характер і хронологія процесу соціоекономічної модернізації. Так, вплив Великобританії на американські колонії визначався пануючими в XVIII ст. ідеями лібералізму й конституціоналізму, тенденціями політичного розвитку північноамериканських утворень були принципи гомурла, автономії, свободи у визначенні економічної політики. Вплив же Іспанії на колоніальні території в Південній Америці вирізнявся акцентом на централізацію, бюрократичне управління, втручання в політичне й економічне життя. Фактично завойовники імплантували в аграрних суспільствах Південної Америки іспанську систему управління та релігійну систему середньовічного католицизму. Усе це визначило різні вектори цивілізаційного, політико-культурного розвитку Північної та Південної Америки. Після здобуття незалежності колишні іспанські колонії прийняли конституції, засновані на принципах Основного Закону США, проте цивілізаційний контекст виявився чужим щодо цього набору правил і визначив подальше відставання країн Латинської Америки в плані демократичного розвитку від США та європейських країн.

С. Хантінгтон, розглядаючи історичні фактори, вказує на важливість урахування попереднього досвіду демократії: «Наявність колишнього демократичного досвіду більш сприятлива для стабілізації демократій третьої хвилі, ніж його відсутність» [1, с. 292]. Зокрема, наявність більше ніж 20-річного досвіду демократичного правління в Уругваї, Філіппінах, Індії, Туреччині, Чилі після Другої світової війни посприяла утвердженню демократії в цих країнах.

З іншого боку, цей фактор не можна абсолютизувати. Набагато важливіша наявність досвіду політичної й економічної лібералізації в межах автократичної системи, що відбувається або приховано, або із санкції реформаторських еліт. Ці напрацювання, позитивно впливаючи на сам транзит, безперечно полегшать процес демократичної консолідації.

Розглянемо вплив на демократизацію сегментованості або гомогенності суспільства. Ще із часів Ж.-Ж. Руссо, Ш.-Л. Монтеск'є, батьків-засновників США прийнято вважати, що демократична республіка може утвердитись в однорідному та відносно невеликому суспільстві. І хоча приклади великих країн, які застосували федеративні моделі (США, Канада, Бразилія), можуть суперечити цим вихідним положенням, не потребує окремого доведення очевидний факт, що демократична консолідація і взагалі

демократія відчувають серйозні труднощі в умовах етнічно та/або релігійно неоднорідного суспільства. Фактор етнічної мобілізації, що супроводжує політичні конфлікти, провокує дестабілізацію. Необхідність постійно погоджувати політичний курс з основними суспільними сегментами, які часто дотримуються протилежних думок та уподобань, відсутність єдиного культурно-символьного простору знижує ефективність державної політики, гальмує прийняття політичних рішень і звужує простір для маневру.

Тому демократична консолідація вимагає формування політичної нації як спільноти, що розділяє єдині основні суспільно значущі інтереси. Ще Дж.С. Мілль писав: «Вільні інститути практично не можливі в країні, що складається з декількох національностей. Серед людей, не об'єднаних почуттям товариства, особливо якщо вони читають і говорять різними мовами, не може існувати загальний публічний інтерес (united public opinion), необхідний для функціонування представницьких установ (representative government)» [2, с. 230]. Р. Даль зазначав, що національні відмінності обмежують участь для деяких громадян, знижуючи шанси на успішну поліархію [3, с. 110–111]. Д. Растоу, говорячи про умови демократії, підкреслював необхідність національної єдності, що означає, що більшість громадян потенційної демократії не повинні мати сумнівів або робити уявні застереження щодо того, до якої спільноти вони належать [4, с. 345]. Тому проблема «громадянського включення» й політичного націоналізму у веберівському розумінні завжди стоїть на порядку денному в суспільствах, що трансформуються.

Війни в колишній Югославії показали, як важко створювати посттоталітарну плюралістичну демократію в країнах, що «роздираються» етнічними й релігійними конфліктами. Наприклад, у випадку з Косово знадобилась міжнародна адміністративна присутність для зниження рівня насильства, реформи держaparату, визнання прав меншин. Такі країни, як Ірак, Іран, Афганістан, Пакистан, Узбекистан, Таджикистан, де етнічні розколи поглиблюються релігійними відмінностями, демонструють приклад того, як демократичний розвиток набуває конфліктогенного потенціалу. Цей фактор провокує дестабілізацію та ставить серйозні виклики навіть у таких демократичних країнах, як Індія, Іспанія, Великобританія, країни Балті тощо.

Необхідність вибудовування загальнонаціонального комунікаційного простору, постійної системи узгодження інтересів різних соціальних груп, інституціоналізація федералістських моделей політичного устрою й управління в довгостроковій перспективі можуть навіть удосконалити демократичну систему, «загартувати» її, зробити більш міцною та чуйною до численних потреб. Проте в межах короткострокових стратегій досягнення негативної консолідації фактор соціальної фрагментації не може розглядатись як стимулюючий ці процеси.

Отже, урахування впливів на цивілізаційну матрицю перехідних країн може допомогти виявити причини успіхів або невдач консолідації демократії. Культура дійсно «має значення». Д. Норт, визнаючи, що вчені «ще далекі від можливості розробити точну модель культурної еволюції», писав: «Ми твердо знаємо, що культурні впливи можуть бути дуже стійкими та що більшість культурних змін носять поступовий характер» [5, с. 66]. Тому культурні фактори варто розглядати як інваріантну величину під час аналізу інших аспектів демократичної консолідації. З іншого боку, С. Хантінгтон, надаючи культурним особливостям другорядне значення, запевняє, що нездатність нових демократичних режимів вирішити давні й тяжкі контекстуальні проблеми не обов'язково означає крах цих режимів.



Погоджуючись із такою постановкою проблеми, вважаємо за доцільне зазначити, що контекстуальні фактори, проте, можуть значною мірою вплинути на характер і перспективу демократичної консолідації.

Зрештою, спробуємо окреслити роль панівної релігії в перспективах утвердження демократії в тих чи інших країнах. Ще із часів М. Вебера в соціальній науці утвердилось уявлення про благотворний вплив протестантизму на розвиток демократії. Протестантська культурно-релігійна система здатна продукувати цінності, які ефективно сприяють консолідації демократії (економічне зростання, соціальну довіру, індивідуалізм). Існує також сильна кореляція між еволюцією католицизму й демократією. Це підтверджується емпірично: більшість найбільш стійких демократичних політій розміщуються в протестантсько-католицьких ареалах. Ті ж емпіричні дані свідчать, що православ'я менше, ніж інші християнські конфесії, є конгруентним із демократією. Багато в чому це пов'язується з візантійським спадком. Що ж стосується ісламу, то при цьому статистика є ще більш невтішною: лише в чверті із 47 мусульманських держав існують елементи виборної демократії, причому серед них немає жодної арабської держави. Релігійний фактор, накладаючись на соціальні та політичні конфлікти, має тенденцію підвищувати їх гостроту й деструктивність. Водночас позбавлення від релігії – тотальний секуляризм – не може розглядатись як прийнятна опція, оскільки позбавлення суспільства подібної ціннісної основи може призвести до заміщення релігії небезпечним сурогатом, у тому числі антидемократичними ідеологіями.

Таким чином, після сплеску уваги до культурного детермінізму в 1950–1960-х рр. криза теорії модернізації 1970-х рр. спричинила зниження інтересу до культурних і релігійних чинників розвитку суспільства, тобто до всього того, що охоплюється поняттям «цивілізація» в розумінні вчених, які дотримуються цивілізаційного підходу. Водночас суперечливі підсумки процесу демократизації в багатьох пострадянських та азійських країнах привели до початку переоцінки ролі цивілізаційного фактора. Розуміємо, що цивілізаційні відмінності важко визначити, практично неможливо кількісно зафіксувати, занадто складно чітко виокремити з усього різноманіття факторів. Водночас без елементів цивілізаційного підходу для пояснення контексту, у якому функціонують інститути, неможливо з'ясувати відмінності функціонування політичних інститутів і процесів у різних країнах, які можуть аналізуватись не в штучному відриві, а в безпосередньому взаємозв'язку з національною ментальністю та політичною культурою.

Відтак, обираючи належний методологічний інструментарій дослідження, звернемо увагу на новітню тенденцію сучасної політичної науки – концептуальне оформлення теоретико-методологічного напрямку нового інституціоналізму. Теоретичні положення неінституціонального підходу роблять його придатним для переосмислення значення структурних і процесуальних факторів демократичного транзиту, тим самим вони можуть застосовуватись під час адаптації транзитологічної парадигми для її застосування щодо пострадянських випадків та певного осучаснення.

У межах старих інституціональних підходів не розглядалось питання про зворотний вплив акторів на політичні інститути, що певною мірою суперечило емпіричним спостереженням. Відповідно, неінституціоналізм запропонував більш модерне бачення індивіда як такого, що перебуває в ситуації взаємовпливу та взаємозалежності з політичними інститутами. Індивід у теорії неінституціоналізму, з одного боку, діє в межах інституційних обмежень, а з іншого – сам впливає, інколи визначальним чином, на створення, функціонування та зміни інституційної інфраструктури.

Неінституціоналізм виходить із того, що індивід намагається діяти раціонально, проте, по-перше, не виключається й ідеалістична мотивація його дій, а по-друге, та поведінка, яка обирається індивідом як найбільш раціональна, з об'єктивної точки зору такою може не бути, адже жоден індивід не володіє повною та всебічною інформацією, а його

аналітичні й прогностичні можливості тим більше завжди обмежуються. Зв'язок між мотивацією дії та її реальними наслідками не є лінійним.

Застосування саме неінституційного підходу дає змогу зробити більш адекватним аналіз інших аспектів пострадянської реальності. Варто звернути увагу на доробок неінституціоналістів щодо актуального питання, дотичного до специфіки пострадянських трансформацій, – причин збереження та відтворення явно неефективних інститутів. Мова йде про розуміння інститутів не лише як формальних норм, а й як неформальних процедур, звичаїв, стратегій, переконань тощо. Таке розуміння дає можливість більш рельєфно виділити вирішальну посередницьку роль інститутів в оформленні політичної поведінки, водночас підкреслюючи важкість і непередбачуваність дослідження політичних систем.

Серед розмаїття неінституціональних теорій та підходів будемо використовувати історичний і структурний неінституціоналізм. Так, постулати історичного неінституціоналізму придатні для пояснення певних специфічних для пострадянського простору інституційних проблем. Зокрема, глибше трактується співвідношення змін і неперервності. Пропонуються гіпотези щодо того, чому запровадження однакових інститутів у різних випадках дає різний результат. Пояснюється, чому під час обрання політичної поведінки в певних країнах актори зважатимуть на інституційні обмеження більшою мірою, а в інших – меншою. Зрештою, аналізується питання, чому, попри запровадження нових інститутів, життя із часом може повертатись до попередньої колії. У контексті дослідження конструювання сучасного дизайну політичних систем можна звернути увагу на пояснення структурного інституціоналізму щодо того, як структура, система управління влади детермінує відмінності в способі реалізації політики та виборі, який здійснює влада, яким чином відмінності в конфігурації формальних інститутів можна використати для пояснення відмінного в результатах політики.

На нашу думку, таке поєднання здатне допомогти у вирішенні критичних теоретичних питань шляхом переорієнтації дослідника з пошуків ідеального інституційного дизайну на вивчення шляхів перетворення формальних інститутів на реальні. Основою політичної стабільності, таким чином, виступає процес реальної інституціоналізації, а не формальне створення офіційних інститутів. Важливе значення має проблема співвідношення формальних і неформальних інститутів, сила яких особливо зростає в умовах інституційного вакууму, слабкості чи недостатньої легітимності формальних інститутів.

Обґрунтовуючи використання елементів цивілізаційного підходу для вирішення поставлених завдань, наголосимо, що політичний розвиток останнього часу, особливо пов'язаний із несприятливими підсумками процесу демократизації в багатьох пострадянських країнах, призвів до початку переоцінки ролі культурно-генетичних факторів розвитку. Не скидаючи з рахунку відносну виправданість методик свідомого інституційного конструювання, необхідно відзначити, що це завдання ускладнюється тим, що культурні коди не піддаються спрямованій зміні за відносно короткий проміжок часу, демонструють значну стійкість і здатність до відтворення в різні періоди історії. Культура забезпечує спадкоємність у трансформаційних процесах, безперервність генетичного розвитку соціуму, визначає характер вертикальних і горизонтальних комунікацій у суспільстві. На наше переконання, для коректної інтерпретації характеру впливу культури на процеси демократичної трансформації й консолідації основну роль відіграє визначення джерел формування культурних особливостей тих чи інших країн. Великого значення набувають культурно-генетичні чинники, сформовані історичними тенденціями соціально-економічного розвитку. З іншого боку, ці фактори не можна абсолютизувати, оскільки набагато важливішою є наявність досвіду політичної й економічної лібералізації в межах авторитарної системи, що відбувається або приховано, або із санкції реформаторських еліт.

Таким чином, дослідницька стратегія, запропонована в межах публікації, є синтетичною. Вона полягає у використанні модифікованої до пострадянської дійсності транзитологічної теорії як теоретичного складника, неінституційної парадигми як методології з підвищеною увагою до постулатів історичного й структурного неінституціоналізму, порівняльного методу за стратегією area study та елементів цивілізаційного підходу.

#### Література

1. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века / С. Хантингтон. – пер. с англ. – М. : РОССПЭН, 2003. – 368 с.
2. Mill J.S. Considerations on Representative Government / J.S. Mill. – New York : Liberal Press, 1998. – 514 p.
3. Dahl R.A. Polyarchy: Participation and Opposition / R.A. Dahl. – New Haven; London : Yale University Press, 1991. – 417 p.
4. Rustow D. Transitions to democracy: Toward a Dynamic Model / D. Rustow // Comparative Politics. – 1970. – Vol. 2. – № 3. – P. 337–363.
5. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики / Д. Норт ; пер. с англ. А.Н. Нестеренко ; предисл. и науч. ред. Б.З. Мильнера. – М. : Фонд экономической книги «Начала», 2011. – 260 с.

#### Анотація

**Кольцов В. М. Методологічний інструментарій дослідження демократичного транзиту.** – Стаття.

Новітня тенденція сучасної політичної науки – концептуальне оформлення теоретико-методологічного напрямку нового інституціоналізму. Теоретичні положення неінституційного підходу роблять його придатним для переосмислення значення структурних і процесуальних факторів демократичного транзиту, тим самим вони можуть знадобитись під час адаптації транзитологічної парадигми для її застосування щодо осучаснення пострадянських випадків.

**Ключові слова:** методологічний інструментарій, інституціоналізм, демократичний транзит, традиціоналістські цінності, постіндустріальна епоха, інформаційний контроль, цивілізаційна матриця, перехідні країни, консолідація, демократія.

#### Аннотация

**Кольцов В. М. Методологический инструментальный исследования демократического транзита.** – Статья.

Новейшая тенденция современной политической науки – концептуальное оформление теоретико-методологического направления нового институционализма. Теоретические положения неинституционального подхода делают его необходимым для переосмысления значения структурных и процессуальных факторов демократического транзита, тем самым они могут применяться при адаптации транзитологической парадигмы для современной интерпретации постсоветской реальности.

**Ключевые слова:** методологический инструментальный, институционализм, демократический транзит, традиционалистические ценности, постиндустриальная эпоха, информационный контроль, цивилизационная матрица, переходные страны, консолидация, демократия.

#### Summary

**Koltsov V. M. Methodological study of democratic transition tools.** – Article.

The newest tendency of modern political science is conceptual registration of theoretical-methodological direction of new institutionalism. Theoretical positions of new institutionalism approach do his necessary for comprehensions of value of structural and judicial factors of democratic transit, and the same can be used during adaptation of transitological paradigm for modern interpretation of post-soviet reality.

**Key words:** methodological tool, institutionalism, democratic transit, traditional values, postindustrial epoch, informative control, civilization matrix, transitional countries, consolidation, democracy.

УДК 141+37.01

**С. К. Костючков**  
кандидат політичних наук, доцент,  
доцент кафедри соціальної роботи, соціальної педагогіки і соціології  
Херсонського державного університету

## БІОПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНЯ КОНЦЕПЦІЯ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ І ПРАКТИЧНИЙ АСПЕКТ В УМОВАХ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

В умовах першої декади XXI ст. критичний рівень екологічного стану планети став нагальною проблемою людства, окремі аспекти біологічних, у вужчому розумінні біополітичних досліджень, таких як генна терапія, клонування тварин, корекція соціальної поведінки людини нейрорхімічними засобами, суспільно-політичне значення біополітики, безумовно, підсилюються, зокрема, у процесі формування нових філософсько-освітніх концепцій, адекватних потребам, вимогам і викликам сучасного глобалізованого світу. Будь-яка філософсько-освітня концепція є складною, прагматичною, динамічною системою фундаментально-філософських знань про педагогічний феномен чи процес, що розкриває його сутність, зміст, особливості, а також технологію впровадження її в соціокультурну сферу життя.

Логіка вирішення наукової проблеми, поставленої в дослідженні, етіологічно вимагає зосередження дослідницької уваги на прагматичному характері біополітичної філософсько-освітньої концепції. У сучасній науці суттєве теоретичне підґрунтя для вивчення поняття «біополітика» становлять роботи зарубіжних дослідників, котрими розроблені та узагальнені методи й способи цього вивчення, обґрунтовано зміст і напрями розвитку біополітики як перспективної галузі наукового знання. Заслужують на увагу як такі, що стали вже класичними, роботи Дж. Агамбена, В. Вернадського, А. Влavianос-Арванітіс, Е. Канетті, Р. Карпінської, О. Олескіна, С. Петерсона, А. Соміта, М. Фуко. Дослідження актуальних проблем біополітики у фокусі уваги й українських науковців, таких як В. Бурлачук, А. Толстоухов, Я. Потапенко, Д. Шевчук.

**Метою статті** є композиційний виклад розробленої автором біополітичної філософсько-освітньої концепції, призначеної для функціонування в умовах розбудови вітчизняного громадянського суспільства.

Упродовж усієї історії людства філософська думка вирішує проблему фундаментальної відмінності між тим, що існує незалежно від людини – світом природи, і тим, що створено людиною як у зовнішньому, так і у власному – фізичному та духовному – буттєвому просторі. Конкретна інтерпретація людських можливостей щодо творення й самотворення, їх походження, значення, форм реалізації відзначалася досить широким діапазоном, відповідно до історично-зумовлених світоглядних позицій, а також суспільно-політичної рефлексії на загальне проблемне поле філософської думки.

**Загальні положення біополітичної філософсько-освітньої концепції.** Біополітика в сучасному її трактуванні постає як комплекс аспектів взаємного перетину та взаємопроникнення біології й політики, що зумовлює зростання як політичного потенціалу біології, так і біологічного потенціалу політики. Визначальною рисою біополітики варто вважати певну гетерогенність об'єктів її дослідження, паралельне існування різних способів пізнання, відмінних між собою образів біологічної реальності.

Біополітика як похідна біосоціального чинника детермінує ознаки історичної спільності людей конкретної ойкумени: мови, культури, менталітету, світогляду й інших факторів конгеніальності, а також відкриває широкі можливості вивчення виявів індивідуальної або масової поведінки людей в умовах громадянського суспільства.

Показовими в цьому стосунку є можливості сучасної біотехнології, у межах якої розробляється філософсько-освітня методологія, що надає можливість відповідно до визна-

ченого плану змінювати живі організми з метою надання їм нових якостей і властивостей. Технологічні можливості сучасної біотехнології є дійсно фантастичними, утім цей факт не актуалізує презумпцію неконтрольованого втручання в біологію людини.

Окреслюючи світоглядно-формулюючий потенціал філософського знання у вищій вітчизняній освіті, сучасні українські філософи не випадково в основу своїх наукових розвідок покладають прагматистсько-інструменталістське вчення У. Джеймса і Дж. Дьюї, де прагматизм розглядається як фактор практики та методологічний принцип філософії, а інструменталізм – як філософсько-методологічна настанова сучасного освітнього простору.

**Понятійно-категоріальний апарат біополітичної філософсько-освітньої концепції.** Дослідження будь-якої наукової проблеми, безумовно, передбачає визначення пізнавального інструментарію. Такою функцією наділений понятійно-категоріальний апарат, який визнається одним із провідних пізнавальних засобів, що застосовуються в науковій діяльності, і відіграє важливу роль в отриманні об'єктивно істинних наукових знань. Логіка побудови понятійно-категоріального апарату вимагає застосування специфічних понять і термінології суміжних наукових дисциплін, включаючи базисні, інваріантні й інноваційні поняття. Ключовим інноваційним поняттям концепції визначено висунуте автором поняття біосоціальної кваліфікації особистості, що трактується як комплекс якісних ознак фізіологічних, психічних, інтелектуальних, духовних, культурних складових людської особистості, ступінь розвитку й динаміку формування яких зумовлюють адекватність, раціональність, консенсусність у взаємовідносинах із навколишнім світом, а також адаптувальну резистентність виявам контртенденцій з боку соціально-біологічного середовища.

Логіка дослідження вимагає проаналізувати теоретико-методологічні основи біополітичної філософсько-освітньої концепції в громадянському суспільстві. Методологія розробки теоретичних основ цієї концепції передбачає, по-перше, діалектичний взаємозв'язок педагогіки й таких галузей знання, як філософія освіти, соціологія, економіка, політологія, психологія, екологія, фізіологія, етологія тощо; по-друге, єдність і взаємозв'язок біополітичної філософсько-освітньої концепції з іншими, зокрема педагогічними концепціями, у вирішенні основних освітньо-виховних завдань і педагогічних проблем; по-третє, системний аналіз і синтез досліджуваних предметів і явищ, які дають змогу встановити елементний, структурний і функціональний склад об'єкта; по-четверте, міждисциплінарне прогнозування розвитку системи освіти й виховання в умовах громадянського суспільства.

Біополітичну філософсько-освітню концепцію в сучасному громадянському суспільстві розглядаємо як складну, багатаспектну, цілеспрямовану, динамічну систему теоретико-методологічних і методико-технологічних знань, рекомендовану до застосування в наукових дослідженнях об'єктів і процесів, характерних для освітньо-виховної системи, а також як теоретичне підґрунтя практичних розробок, програм, проектів у галузі освіти й виховання.

**Ядро біополітичної філософсько-освітньої концепції** становлять закономірності й принципи з арсеналу методології наукового пізнання.

1. Закономірність дієвості, яка надає можливість розкрити сутнісні особливості досліджуваного феномена, урахування яких дає змогу вибудувати взаємодію з об'єктом



і прогнозувати напрями та динаміку його розвитку. Закономірність дієвості зумовлює принципи системності, технологічності та зворотного зв'язку.

2. Причинно-наслідкова закономірність, яка розкриває причинно-наслідкові зв'язки біополітичної філософсько-освітньої концепції з об'єктивно діючими факторами, які впливають на неї безпосередньо, а також визначають зміст концепції та її результат. Причинно-наслідкова закономірність актуалізує принципи перспективності, розвитку ціннісних орієнтацій, достатності ресурсів.

3. Закономірність ефективності відображує залежність ефективності вибудованої концепції від якості (науковості, актуальності, достовірності, полівалюативності) використаної інформації та обмежена особливостями вирішуваної наукової проблеми. Закономірність ефективності зумовлює принципи оперативності й істинності інформації, вирішуваної проблеми, цілеспрямованості.

Окремо варто виділити принципи, що є загальними для розглянутих закономірностей, тобто універсальними; до них зараховуємо принципи науковості, реалізованості, доступності, оптимальності, гнучкості.

**Педагогічні умови ефективного функціонування й розвитку досліджуваного явища.** Розробка філософсько-освітньої концепції передбачає технологію впровадження її в соціокультурну сферу життя, у цьому контексті в освітньо-виховну (педагогічну) систему. Такий аспект вимагає розгляду комплексу педагогічних (й організаційних) умов ефективного функціонування та розвитку системи освіти під впливом положень біополітичної філософсько-освітньої концепції в громадянському суспільстві. Розкриття поняття «організаційно-педагогічні умови» здійснюється в єдиному смислово просторі базисних понять через побудову теоретичної моделі, яка базується на ідеях сучасної теорії управління освітніми системами, соціальними організаціями, організаційного й соціального менеджменту: ідеї самоорганізації системи, ідеї суб'єктності, ідеї визначення груп умов у структурі педагогічної організації, ідеї інформаційного обміну [2].

**Змістово-смислове наповнення біополітичної філософсько-освітньої концепції в умовах вітчизняного громадянського суспільства.** Необхідно підкреслити, що ситуація, яка складається в сучасній науці та практиці, потребує від наукового світу більш зосередженої уваги до міждисциплінарних досліджень, сутність яких – у становленні й розвитку нових нетрадиційних галузей наукового знання та дослідницьких напрямів. Одним із таких напрямів постає біополітика як один із продуктів цивілізаційної культури, що є специфічним конвергентним комплексом біології та політології, орієнтованим на цілісне усвідомлення феномена людського життя, його місця й ролі в політичному бутті суспільства.

Термін «біополітика» використовується в сучасному науковому дискурсі в кількох відмінних, хоча й близьких між собою значеннях. Біополітика має певну змістову цінність на рівні політичної філософії, до якої органічно інтегруються біополітичні ідеї «єдності в різноманітті», коеволуції, стрибкоподібного розвитку, взаємодоповнюваності регіонів та етносів як соціокультурних аналогів біологічних видів в екосистемах.

У сфері політології актуальними є біополітичні концепції лідерства, зовнішньої та внутрішньої агресії, ієрархічних і мережевих структур, домінування – підкорення, формування образу ворога, інстинктивної агресивності тощо. У царині практичної політики біополітика може слугувати базою для продукування комплексу соціальних і політичних технологій і водночас як засіб корекції, контролю та конверсії тих технологій, які вже впроваджені в суспільно-політичному просторі відповідно до інтенцій тих чи інших політичних сил.

Діапазон філософсько-освітнього знання нині досить широкий: він охоплює конструктивні підходи до вирішення нагальних проблем освіти саме з філософських позицій, її основних принципів, категорій, пояснення закономірнос-

тей формування й розвитку цього виду соціокультурної діяльності; однак у сучасних концепціях, парадигмах і теоріях майже не враховано потенційні можливості біополітики. Саме тому постає потреба окреслити окремі елементи біополітичної платформи освітнього процесу в сучасній соціальній реальності: біополітичний підхід до розуміння природи людини та природовідповідності освіти, еволюційно-біологічні джерела певних політичних ідей і відносин, етологічні й соціобіологічні інтенції поведінки особистості, моделі та модули її політичної соціалізації.

**Верифікація біополітичної філософсько-освітньої концепції в умовах вітчизняного громадянського суспільства.** У наукових дослідженнях під верифікацією розуміється «перевірка, емпіричне підтвердження теоретичних положень науки шляхом зіставлення їх із об'єктами, що спостерігаються, чуттєвими даними, експериментом» [1, с. 212].

Сучасні дослідники відзначають, що специфіка верифікації гуманітарних концепцій полягає в тому, що для них характерною є висока теоретизація змісту; основна частина висновків, положень має абстрактний характер, оскільки отримана в результаті теоретичного аналізу й узагальнень, відповідно, не кожне положення концепції може бути підтверджено практикою; не завжди існує можливість отримати об'єктивну й вичерпну інформацію стосовно досліджуваних об'єктів унаслідок їхньої складності та поліаспектності. Сучасні дослідники зауважують, що всі поняття, положення концепції постають єдиним цілим, але фактично для її підтвердження дослідним шляхом перевіряється тільки частина з них, що свідчить про істинність концепції як такої. Підкреслюється, що будь-яка концепція, спираючись на відомі й перевірені факти, не потребує їх додаткового підтвердження в межах верифікаційної презентації; головне – щоб викладені положення не вступали в суперечність із загальноприйнятими ідеями та фактами [5].

У сучасній науці розрізняють безпосередню й дотичну верифікацію. У першому випадку йдеться про пряму перевірку певних тверджень даними спостережень і експерименту. Твердження при цьому визнається істинним, якщо воно може бути перевірено безпосереднім спостереженням. За дотичної верифікації перевірка істинності реалізується через установлення логічних відношень між твердженнями, які дотично й прямо верифікуються. Вітчизняна дослідниця В. Докучаєва визначає підходи стосовно того, що верифікація концепції має включати такі дії дослідника:

1. Із концепції виокремлюються ключові положення, що відбивають її сутність і підлягають перенесенню до сфери емпіричних даних.

2. На підставі цих положень будується певний педагогічний об'єкт (наприклад, модель).

3. Піддається перевірці ефективність функціонування об'єкта.

4. Результати перевірки поширюються на всю концепцію [3].

Відтак запропонована біополітична філософсько-освітня концепція вбачається нам обґрунтованою як теоретично, так і практично.

Теоретичне обґрунтування таке:

1. Концепція базується на основних принципах філософії освіти, серед яких засадничим убачається принцип тотожності протилежностей у безкінечному, який, у визначенні вітчизняного теоретика філософії освіти В. Лутая, постає як «... така загальна діалектико-логічна закономірність, застосування якої до всіх видів нашої мисленнєвої діяльності надає можливість розкрити ту тотожність відмінних явищ, їх протилежних якостей, що глибоко прихована від нашого споглядання» [4, с. 38].

На думку дослідника, саме цей принцип доцільно застосовувати як методологічну закономірність для кращого вирішення основних проблем сучасної педагогіки, зокрема для подолання того розриву, який має місце між її різними предметами, а також вирішення інших важливих суперечностей.

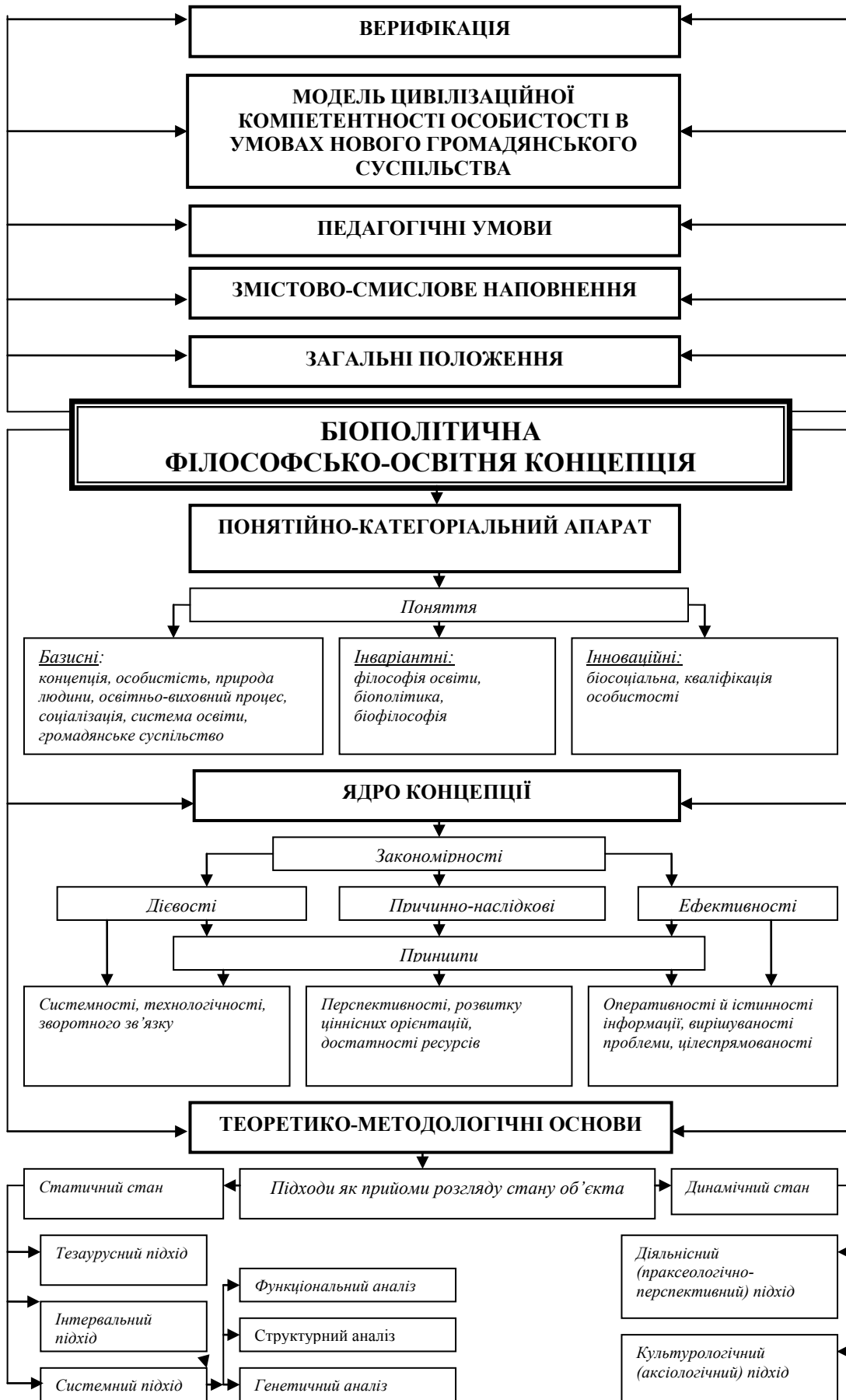


Рис. 1. Композиційний виклад біополітичної філософсько-освітньої концепції в умовах громадянського суспільства

2. Представлена концепція відповідає ключовим положенням біополітики; обґрунтовано, що прагматична спрямованість біополітики в сучасній освітньо-виховній системі полягає в тому, що біополітичні знання мають довести свою здатність пояснити або навіть вирішити суперечності, пов'язані зі складністю людської природи, що розглядаються у вигляді концептуальних дихотомій усередині самої освітньої системи, зокрема у взаємовідносинах фактів і цінностей, емпіричних і нормативних концепцій тощо. Підкреслено, що наукові результати у сфері біології мають вирішальне значення для розробки стратегічних планів політичного, економічного й культурного розвитку України, а також у процесі реформування системи освіти в контексті вимог, зумовлених формуванням сучасного громадянського суспільства.

3. Запропонована біополітична філософсько-освітня концепція координується із сучасними парадигмами освіти, зважаючи на те що перехід до нової парадигми вбачається в зміщенні головного акценту – із засвоєння певного обсягу інформації на активізацію мисленнєвої діяльності особистості, а також розвиток самостійного, критичного й саморефлексивного мислення, удосконалення навичок роботи з будь-якою інформацією, з різними завданнями, з інноваційними технологіями.

4. Концепція не суперечить ключовим законодавчим документам у галузі освіти, як українським, так і міжнародним, серед яких Конституція України, Закон України «Про вищу освіту», Закон України «Про формування та розміщення державного замовлення на підготовку фахівців, наукових, науково-педагогічних і робітничих кадрів, підвищення кваліфікації та перепідготовку кадрів», Закон України «Про професійно-технічну освіту» тощо; Загальна декларація прав людини, Всесвітня декларація про освіту для всіх, Рекомендації про виховання в дусі міжнародного взаєморозуміння, співпраці й миру, у дусі поваги до прав людини і основних свобод тощо.

5. Запропонована концепція узгоджується з вітчизняними освітньо-виховними традиціями. Зазначено, що сформовані в системі освіти традиції детерміновані переважно історично зумовленими особливостями національної культури; відтак сам процес освіти й виховання покликаний ефективно репродукувати в суспільстві властиві конкретній, у нашому дослідженні українській, культурі цінності, ідеали, норми соціального життя тощо. Підкреслено, що тільки зберігаючи гармонійну єдність навчання й виховання, релевантну соціокультурну орієнтацію, освіта здатна виконувати притаманні їй соціальні функції.

Підсумовуючи вихідні теоретичні позиції та напрями біополітичної філософсько-освітньої концепції в умовах сучасного громадянського суспільства, убачається доречним узагальнити її сутність, змістове наповнення, структурні й функціональні особливості, а також технологію впровадження в соціокультурну сферу життя (освітньо-виховну систему). Структуру біополітичної філософсько-освітньої концепції доцільно викласти у вигляді схеми (рис. 1).

Як свідчить багаторічний авторський досвід педагогічної діяльності, для оптимального функціонування вітчизняної системи освіти необхідним убачаються такі: а) поєднання інтересів освіти, науки, соціальних і промислових технологій; б) формування системи безперервної освіти протягом усього життя індивіда; в) автономність вищих навчальних закладів, підсилення їхньої відповідальності за процес підготовки кваліфікованих спеціалістів з урахуванням попиту на світовому ринку праці; г) підсилення ролі освіти в політичному, соціальному, економічному, культурному житті країни; д) становлення філософії освіти як нової парадигми в руслі наявних і таких, що розробляються, концепцій освіти; е) трансформація сучасного суспільства освіти в такий соціальний інститут, у якому реалізується право кожної людини як унікальної біосоціальної одиниці

на безперервну освіту як обов'язкову умову її гармонійного розвитку, удосконалення адаптаційного механізму до світу, який динамічно змінюється.

### Література

1. Большой энциклопедический словарь. – М. : Советская энциклопедия, 1980. – 1597 с.
2. Галкина О.В. Роль и место понятия «организационно-педагогические условия» в терминологическом аппарате педагогической науки : автореф. дис. ... канд. пед. наук : спец. 13.00.01 «Общая педагогика, история педагогики и образования» / О.В. Галкина. – Самара, 2009. – 23 с.
3. Докучаева В.В. Теоретико-методологические основы проектирования инновационных педагогических систем : дис. ... докт. пед. наук : спец. 13.00.01 «Загальна педагогіка та історія педагогіки» / В.В. Докучаєва. – Луганськ, 2007. – 481 с.
4. Лутай В.С. Філософія сучасної освіти / В.С. Лутай. – К. : Центр «Магістр-S» Творчої спілки вчителів України, 1996. – 256 с.
5. Яковлева Н.О. Педагогическое проектирование инновационных систем : дис. ... докт. пед. наук : спец. 13.00.01 «Общая педагогика, история педагогики и образования» / Н.О. Яковлева. – Челябинск, 2003. – 355 с.

### Анотація

**Костючков С. К. Біополітична філософсько-освітня концепція: теоретико-методологічні основи і практичний аспект в умовах громадянського суспільства.** – Стаття.

У статті представлено композиційний виклад розробленої автором біополітичної філософсько-освітньої концепції, призначеної для функціонування в умовах розбудови вітчизняного громадянського суспільства. Підкреслено, що будь-яка філософсько-освітня концепція є складною, прагматичною, динамічною системою фундаментально-філософських знань про педагогічний феномен чи процес, що розкриває його сутність, зміст, особливості, а також технологію впровадження її в соціокультурну сферу життя. Біополітичну філософсько-освітню концепцію в сучасному громадянському суспільстві автор розглядає як складну, багатоаспектну, цілеспрямовану, динамічну систему теоретико-методологічних і методико-технологічних знань, рекомендовану до застосування в наукових дослідженнях об'єктів і процесів, характерних для освітньо-виховної системи, а також як теоретичне підґрунтя практичних розробок, програм, проектів у галузі освіти й виховання.

**Ключові слова:** біополітика, система освіти, громадянське суспільство, біофілософія, педагогічний процес.

### Аннотация

**Костючков С. К. Биополитическая философско-образовательная концепция: теоретико-методологические основы и практический аспект в условиях гражданского общества.** – Статья.

В статье представлено композиционное изложение разработанной автором биополитической философско-образовательной концепции, предназначенной для функционирования в условиях развития ответственного гражданского общества. Подчеркнуто, что любая философско-образовательная концепция является сложной, прагматичной, динамичной системой фундаментально-философских знаний о педагогическом феномене или процессе, раскрывающей его сущность, содержание, особенности, а также технологию внедрения ее в социокультурную сферу жизни. Биополитическую философско-образовательную концепцию в современном гражданском обществе автор рассматривает как сложную, многоаспектную, целенаправленную, динамическую систему теоретико-методологических и методико-технологических знаний, рекомендованную к применению в научных исследованиях объектов и процессов, характерных для образовательно-воспитательной системы, а также как теоретические основы практических разработок, программ, проектов в области образования и воспитания.

**Ключевые слова:** биополитика, система образования, гражданское общество, биофилософия, педагогический процесс.



### Summary

**Kostyuchkov S. K. Biopolitical philosophical and educational concept: theoretical and methodological foundations and practical aspects in terms of civil society.** – Article.

In the article the author developed a composite statement biopolitical philosophical and educational concepts designed for operation in conditions of national civil society. Emphasized that any educational philosophical concept is complex, pragmatic, dynamic system fundamentally philosophical knowledge about pedagogical phenomenon or process that reveals its

essence, content, features, and implementation of technology in the field of social and cultural life. Biopolitical philosophical educational concept in modern civil society, the author sees as a complex, multifaceted, focused, dynamic system of theoretical-methodological and methodological and technological knowledge, recommended for use in research facilities and processes specific to education and educational system, as well as the theoretical basis practical developments, programs and projects in the field of education and training.

*Key words:* biopolitics, education system, civil society, biophilosophy, teaching process.

УДК 377.1:37.013.42

**Л. Ю. Крымчак**  
кандидат педагогических наук, доцент,  
доцент кафедры социальной работы  
Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара

## ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ СОПРОВОЖДЕНИЕ КАК ВИД ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СОЦИАЛЬНОГО ПЕДАГОГА ПО АДАПТАЦИИ УЧАЩИХСЯ-СИРОТ К ОБУЧЕНИЮ

Социально-педагогическая деятельность в плане адаптации учащихся-сирот к обучению является сложным системным и последовательным процессом, который требует от специалиста достаточно глубоких знаний, умений и навыков. Данные знания, умения и навыки носят междисциплинарный характер, так как связаны не только с социальной педагогикой как наукой, но и другими отраслями знаний, среди которых анатомия и физиология, возрастная и социальная психология, социология, социальная работа и другие [1; 6].

В статье гипотетически предполагается, что психолого-педагогическое сопровождение как один из видов социально-педагогической деятельности, построенной на принципах комплексного и личностно-ориентированного подходов, способно стать основным фактором в адаптации учащихся-сирот к обучению в профессионально-технических учебных заведениях (далее – ПТУЗ). Именно психолого-педагогическое сопровождение способствует формированию положительного эмоционального климата в учебно-воспитательной среде, условий для развития и самосовершенствования молодых людей с учетом их социально-психологических особенностей; способствует формированию субъект-субъектных отношений между учащимися-сиротами и инженерно-педагогическим коллективом ПТУЗ, государственными и общественными учреждениями.

На наш взгляд, такая постановка проблемы оправдана и перспективна, так как является закономерным развитием (в педагогической теории и практике) концепции сопровождения как нового направления при оказании помощи детям Украины в условиях сложных жизненных обстоятельств.

Концепция сопровождения основана на отечественном опыте работы учреждений системы профтехобразования (В. Асеев, И. Бобылева, Э. Зеер и др.) и опыте зарубежных стран [4]. Исходным положением для формирования теории и практики данной концепции является системный подход [2].

Для более глубокого освещения проблемы психолого-педагогического сопровождения адаптации учащихся-сирот к обучению в ПТУЗ остановимся на определении таких понятий, как *сопровождение*, *психолого-педагогическое сопровождение*, *адаптация учащихся-сирот к обучению в ПТУЗ*, с точки зрения социальных педагогов, психологов и автора статьи.

Обращаясь к этимологии термина «сопровождение», в толковом словаре находим: «... сопровождать – это идти, ехать вместе с кем-то в качестве спутника или провожато-го» [7, с. 611].

Важным для нас есть понимание того, что исследователи по-разному трактуют понятие «сопровождение».

Так, А. Аксенов в статье «Медико-психолого-педагогическое сопровождение детей-сирот» настаивает, что «сопровождение – это комплексный метод, обеспечивающий создание условий для принятия субъектом развития оптимальных решений в различных ситуациях жизненного выбора» [1]. При этом под субъектом автор понимает как развивающегося человека, так и развивающуюся систему.

Другие исследователи раскрывают сопровождение как совокупность действий (система, процесс, вид деятельности) людей по отношению друг к другу в их социальном окружении, которые осуществляются ими во времени, пространстве (институциональность взаимодействия) и соответственно с их социальными ролями.

А. Какарова, исследуя содержательную сущность сопровождения, настаивает, что это помощь субъекту в принятии решений в ситуациях жизненного выбора. Это сложный процесс взаимодействия сопровождающего и ребенка, которого сопровождают, процесс его развития [9].

Безусловно, мы поддерживаем вышеизложенные точки зрения и считаем, что в нашем случае сопровождение можно трактовать как помощь учащимся-сиротам ПТУЗ в осуществлении изменений многолетнего, привычного стереотипа обучения в депривационных условиях интернатных учреждений. Иными словами, принятие характерных принципов организации учебного процесса, учебно-воспитательного и социального окружения, усвоения новой социальной роли «Я – учащийся ПТУЗ», а также осознание новой системы ориентации и формирования иной стратегии поведения.

**Цель статьи** – исследование основ психолого-педагогического сопровождения учащихся-сирот в процессе их адаптации к обучению в ПТУЗ.

Следуя далее, охарактеризуем сущность процесса психолого-педагогического сопровождения с точки зрения ученых.

Процесс психолого-педагогического сопровождения в научном мире рассматривается во взаимодействии двух составляющих. *Во-первых*, как комплексный и психологически оправданный. *Во-вторых*, педагогически целесообразный, создающий широкие возможности в адаптации индивида со стороны взрослого. *Педагогическая* направленность сопровождения позволяет решать главную задачу данного процесса: формировать и развивать учащегося как неповторимую личность, раскрывать его внутренний потенциал с учетом существующего у него жизненного опыта, интересов и возможностей. Из чего следует, что педагогическое сопровождение адаптации учащихся-сирот к обучению в ПТУЗ должно отображать управляющую сторону процесса их развития в системе психологического и педагогического взаимодействия с одноклассниками, инженерно-педагогическим коллективом и другими.

Что касается понятия *психологического сопровождения*, то впервые этот термин появился в 1993 г. в книге «Психологическое сопровождение естественного развития маленьких детей» (Г. Бардиер, И. Ромазан, Т. Черединова) [2]. Организация психологического сопровождения в учебных заведениях получила свое развитие в работах М. Битянова. Авторы указанных работ под психологическим сопровождением понимают систему профессиональной деятельности психолога, которая направлена на создание специальных условий для полноценного развития и успешного обучения ребенка в конкретной образовательной среде [6].

Учитывая вышеизложенное, психолого-педагогическое сопровождение можно рассматривать как своеобразное поле взаимодействия специалиста психологической службы (социального педагога, практического психолога) с инженерно-педагогическим коллективом ПТУЗ и непосредственно с учащимися-сиротами, в центре которого находятся интересы последних. Эффективность функционирования такого сопровождения достигается только тогда, когда данные специалисты, с одной стороны, становятся единомышленниками педагогов и мастеров, а с другой – четко различают свои функции и возможности.

Под психолого-педагогическим сопровождением адаптации учащихся-сирот к обучению в ПТУЗ мы понимаем системную деятельность социального педагога, которая направлена на создание условий, обеспечивающих психологическое, учебное, социально-психологическое и личностное развитие индивида [10].

Характерной особенностью психолого-педагогического сопровождения адаптации учащихся-сирот к обучению в ПТУЗ является то, что, во-первых, оно основано на комплексном и личностно-ориентированном подходах и

представляет собой систему, которая имеет цели, задачи и этапы, соответствующие технологиям и методы (инструментарий), конечный результат. *Во-вторых*, качество сопровождения как процесса, как целостной системы определяют базовые принципы: признание личности учащегося-сироты как социальной ценности; уважение к его уникальности, своеобразию и самобытности; отношение к индивиду как к субъекту собственного развития; учет основных закономерностей процесса его самосовершенствования, общая ориентация на личность как на цель, субъект и результат профессионально-технического образования.

Рассматривая психолого-педагогическое сопровождение адаптации учащихся-сирот к обучению в ПТУЗ как один из видов социально-педагогической деятельности, следует отметить, что оно должно основываться на принципах субъектности индивида, признании им права влиять на ход учебной деятельности на всех его этапах: мотивационном; содержательно-операционном; рефлексивном, предусматривающим приспособление процесса обучения к личности сироты, а не наоборот, как в традиционном обучении [9].

Следует отметить, что цель психолого-педагогического сопровождения (в нашем случае) направлена на успешную адаптацию учащихся-сирот к обучению в ПТУЗ, потому что именно адаптация детерминирует гармоничность всестороннего личностного, образовательного и социального развития индивида.

Акцентируя внимание на мотивационно-целевой направленности и позициях участников образовательного процесса, следует сказать об их важности в психолого-педагогическом сопровождении адаптации учащихся-сирот к обучению в ПТУЗ. Не вызывает сомнений тот факт, что несогласованность мнений взрослых (инженерно-педагогических работников, опекунов или тех, кто их замещает, и др.) в данном процессе влияет на успешность адаптации индивида к обучению. Именно несогласованность не позволяет выработать индивиду устойчивую внутреннюю позицию относительно собственных образовательных перспектив, не обеспечивает полноценную реализацию предыдущего опыта обучения. А самое главное, не дает возможность сформировать связующее звено между учащимся-сиротой и особенностями обучения в ПТУЗ.

Раскрывая особенности содержательно-операционного компонента психолого-педагогического сопровождения следует заострить внимание на том, что оно должно быть направлено на обеспечение здорового образа жизни учащихся-сирот, удовлетворение результатами собственной учебной деятельности, формирование у них образа «Я – учащийся ПТУЗ» и стратегий поведения в сложных жизненных ситуациях.

С точки зрения исследователей, реализация психолого-педагогического сопровождения как социально-педагогической деятельности имеет внешнее и внутреннее содержание, которое характеризуется не только сотрудничеством и саморазвитием субъектов адаптационного процесса, но и наличием как личностных функций учащихся-сирот, так и функциональных обязанностей социального педагога, который организует работу с этой молодежью в условиях ПТУЗ.

Опираясь на результаты исследований Е. Бондаревской, И. Якиманской [9], к личностным функциям воспитанников интернатных учреждений, которые обучаются в ПТУЗ Украины, необходимо отнести такие как *ответственность; моральный выбор; самореализация; рефлексивность*. Раскрывая их содержание, авторы определяют функцию ответственности как такую, что включает в себя мотивационное обоснование жизнедеятельности. Сущность функции самореализации Е. Бондаревская и И. Якиманская видят в объединении таких качеств, как самостоятельность, творчество, свобода, борьба с жизненными препятствиями и др. Рефлексивную функцию исследователи раскрывают в аспекте сознательной поисковой деятельности учащихся-сирот, развитии у них образа «Я», автономности цели образования.

Учитывая вышеизложенное, можно предположить, что полнота вышеуказанных функций, их актуализация и зна-

чимость в учебной деятельности ПТУЗ могут способствовать успешному психолого-педагогическому сопровождению адаптации учащихся-сирот к обучению на личностном уровне функционирования индивида, что обеспечит его дальнейшую социализацию.

Опираясь на психолого-педагогические теории и опыт работы автора статьи, мы предполагаем, что активизация механизмов личностного развития индивида возможна (в большей степени) в случае организации учебного процесса в ПТУЗ с использованием личностно-ориентированных технологий.

Внимание заслуживает точка зрения Л. Кондрашовой относительно существования основных требований к личностно-ориентированным технологиям обучения, среди которых автор выделяет следующие: целевая установка на развитие личности; опора на субъективный опыт индивида; интеграционное единство форм, методов и способов обучения; взаимодействие (в нашем случае) учащихся-сирот ПТУЗ с инженерно-педагогическими работниками; индивидуальный стиль педагогической деятельности [5].

Взяв за основу предложенные Л. Кондрашовой условия реализации личностно-ориентированных технологий в процессе обучения, мы предлагаем ряд условий, необходимых для успешного использования личностно-ориентированных технологий в психолого-педагогическом сопровождении адаптации учащихся-сирот к обучению в ПТУЗ, а именно:

- наличие четко поставленной цели обучения (представление об ожидаемом результате);
- наличие системы познавательных и практических задач, ситуаций, проектов, упражнений;
- определение последовательности, логики, этапов выполнения учебных заданий;
- указание способов взаимодействия участников процесса адаптации;
- мотивационное обеспечение процесса адаптации учащихся-сирот, основанное на реализации их личностных функций;
- организация занятий в малых группах на основе диалога, имитационных ролевых игр, тренингов, круглых столов и т. п.

Обсуждение в психолого-педагогической литературе критериев сопровождения адаптации дало возможность выявить ряд из них, которые следует использовать для оценки эффективности внедренных в психолого-педагогическое сопровождение средств, а именно:

- создание благоприятного психолого-педагогического климата в группе путем организации такой учебной среды, которая поощряла и побуждала бы учащихся-сирот к взаимодействию, взаимному доверию;
- повышение мотивации к обучению;
- использование, помимо традиционных, нетрадиционных, интерактивных методов и техник обучения;
- создание рефлексивной среды (в мышлении – благодаря решению проблемно-конфликтных ситуаций; в деятельности – через формирование установки на кооперирование, а не на конкуренцию; в общении – благодаря развитию гуманных отношений, которые обеспечивают доступность собственного опыта для других и открытость опыта для себя);
- достижение успеха, удовлетворение познавательных потребностей и стремлений в самореализации;
- успешность овладения учебными дисциплинами;
- отсутствие факторов риска для здоровья;
- изменение содержания обучения и позиции инженерно-педагогического коллектива ПТУЗ.

Важно учитывать, что на сегодняшний день обучение учащихся-сирот в ПТУЗ – это своеобразный «трамплин», который обеспечивает личностное развитие индивида; формирует у него умения разрабатывать и воплощать в жизнь определенные стратегии поведения; готовит его к самостоятельной жизни, успешной социализации в социуме. Именно поэтому считаем, что внедрение психолого-педагогического сопровождения как вида социально-педагогической деятельности предоставит возможность комплексного и поло-



жительного рішення проблеми адаптації учасників-сирот к обучению в ПТУЗ.

Резюмею вищеизложеного, підкриваємо, що проблема психолого-педагогического супроводження адаптації учасників-сирот к обучению в ПТУЗ як вид соціально-педагогической діяльності потребує постійного изучения. В дальнєйшєм плануємо виявити особливості данного процесу, котрий ефективно впливає не тільки на психофізіологическое здоров'є, образование и личностное развитие випускників інтернатних учреждений, но и на соціалізацію молодих людей, их інтеграцію в общество.

#### Литература

1. Аксенов А.М. Медико-психолого-педагогическое сопровождение ребенка-сироты / А.М. Аксенов // Современные проблемы науки и образования. – 2013. – № 6. – С. 13–18.
2. Блауберг И.В. Становление и сущность системного подхода / И.В. Блауберг, Э.Г. Юдин. – М.: Наука, 1973. – 270 с.
3. Гриценюк І.А. Мотивація навчання учнів ПТНЗ швейної освіти. – 2005. – № 6. – С. 91–100.
4. Зеер Э.Ф. Личностно-ориентированное профессиональное образование / Э.Ф. Зеер. – М.: Издательский центр АПО, 2002. – 44 с.
5. Кондрашова Л.В. Превентивная педагогика: [учебное пособие] / Л.В. Кондрашова. – К.: Вища шк., 2005. – 231 с.
6. Кримчак Л.Ю. Особливості адаптації учнів-сиріт до навчання в професійно-технічних навчальних закладах / Л.Ю. Кримчак // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Випуск 1 (1). – Дніпропетровськ: Видавництво ДНУ, 2011. – С. 212–219. – 287 с.
7. Ожегов С.И. Словарь русского языка: ок. 57 тыс. слов / С.И. Ожегов; ред. чл.-корр. АН СССР Н.Ю. Шведова. – 20-е изд., стереотип. – М.: Рус. яз., 1988. – 750 с.
8. Хуторской А.В. Методика личностно-ориентированного обучения. Как обучать всех по-разному?: [пособие для учителя] / А.В. Хуторской. – М.: ВЛАДОС-ПРЕСС, 2005. – 383 с.
9. Якиманская И.С. Технология личностно-ориентированного образования / И.С. Якиманская. – М.: Сентябрь, 2000. – 176 с.
10. Krymchaks L.Y. Innovative approaches to address adaptation of Orphan Students to Study in Vocational. Schools Proceedings of the 4th International conference on development of pedagogical science in Eurasia. [“East West” Association for Advanced Studies and Higher Education GmbH]. – Vienna, 2015. – P. 112–117 (In Austria).

#### Аннотация

**Кримчак Л. Ю. Психолого-педагогическое сопровождение как вид деятельности социального педагога по адаптации учащихся-сирот к обучению.** – Статья.

В статье рассматриваются основы психолого-педагогического супроводження учасників-сирот в процесє их адаптації к обучению в профессионально-технических учебных заведениях. Проанализировано теорию и практику применения комплексного и личностно-ориентированного подходов к адаптационной социально-педагогической деятельности; современное положение теории супроводження. Обосновано необходимость использования психолого-педагогического супроводження адаптації учасників-сирот к обучению в профессионально-технических учебных заведениях. Обозначены особенности психолого-педагогического супроводження адаптації к обучению. Определены содержательные компоненты психолого-педагогического супроводження адаптації к обучению. Выявлены основные принципы его построения. Уделено внимание мотивационно-целевой направленности и содержательно-операционному компоненту данного процесса, базой которого является комплексный и

личносно-ориентированный подход к социально-педагогической деятельности по адаптации учасників-сирот к обучению в профессионально-технических учебных заведениях. Разработаны на базе результатов теоретических исследований рекомендации относительно формирования основ процесса адаптации учасників-сирот к обучению в профессионально-технических учебных заведениях.

**Ключевые слова:** супроводження, психолого-педагогическое супроводження адаптації учасників-сирот в профессионально-технических учебных заведениях, комплексный и личносно-ориентированный подходы, базовые принципы психолого-педагогического супроводження.

#### Анотація

**Кримчак Л. Ю. Психолого-педагогічний супровід як вид діяльності соціального педагога з адаптації учнів-сиріт до навчання.** – Стаття.

У статті розглядаються основи психолого-педагогічного супроводу учнів-сиріт у процесі їх адаптації до навчання в професійно-технічних навчальних закладах. Проаналізовано теорію і практику використання комплексного й особистісно-орієнтованого підходів до адаптаційної соціально-педагогічної діяльності; сучасний стан теорії супроводження. Обґрунтовано необхідність використання психолого-педагогічного супроводу адаптації учнів-сиріт до навчання в професійно-технічних навчальних закладах, ефективність якого полягає в забезпеченні психофізіологічного здоров'я індивіда, його соціального та особистісного зростання. Окреслено особливості психолого-педагогічного супроводу адаптації до навчання. Визначено змістові компоненти психолого-педагогічного супроводу адаптації до навчання, його основні принципи. Звернено увагу на мотиваційно-орієнтований підхід до соціально-педагогічної діяльності з адаптації учнів-сиріт до навчання в професійно-технічних навчальних закладах. Розроблено на базі результатів теоретичних досліджень рекомендації щодо формування основ процесу адаптації учнів-сиріт до навчання.

**Ключові слова:** супровід, психолого-педагогічний супровід, адаптація учнів-сиріт у професійно-технічних навчальних закладах, комплексний і особистісно-орієнтований підходи, базові принципи психолого-педагогічного супроводу.

#### Summary

**Krymchaks L. Yu. Psychological and educational support as an activity of the social teacher on adaptation of orphan students learning.** – Article.

The article covers the basics of psychological and pedagogical support (PPS) orphan students in the process of adaptation to training in vocational schools. It analyzed the theory and practice of integrated and student-centered approaches to adaptation of social and educational activities; the present state of the theory of support. The necessity of using PPS adaptation of orphaned students to study at vocational schools, whose effectiveness – providing psycho-physiological health of the individual, his social and personal growth. Indicated especially PPS adaptation to training. Identified substantial components of PPS adaptation to training. The basic principles of its construction. Attention is given to motivation and the focus and content-operational component of this process, the base of which is a comprehensive and student-centered approach to social and educational activities for adaptation of students-orphans to training in vocational schools. Developed on the basis of the results of theoretical research, advice on the basics of the process of adaptation of students-orphans to training in vocational schools.

**Key words:** support, psychological and pedagogical support of adaptation of students of vocational schools of orphans, comprehensive and student-centered approaches, basic principles of psycho-pedagogical support.

УДК 008 312.421

І. Ю. Легенький  
аспірант

Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського

## ФЕНОМЕН ПЛЮРАЛІЗАЦІЇ НОНКОНФОРМНОГО РУХУ В ПОЛІСТИЛІСТИЦІ МУЗИЧНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ КІНЦЯ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТЬ

Формотворчі тенденції, що виявилися в першому і другому авангарді, у музичному нонконформізмі корелюють із традиціоналізмом, новою фольклорною хвилею. Час відкриття афроамериканського фольклору був і часом набуття національної самосвідомості українських нонконформістів. Наприкінці ХХ ст., з набуттям незалежності України, відбуваються складні процеси легітимації нонконформного руху та утворення нового мейнстріму, який формується у вимірах постмодерністської культури. Загальні тенденції культуротворення позначаються як виникнення пост-культури. Пост-культура, за В. Бичковим, виводить на арену мистецтва арт-практики, тобто новітні синтези візуальних мистецтв, мас-медіа, шоу-бізнесу тощо.

Виникає почуття трагічного, новий есхатологізм і постсучасна міфологема «втраченої людини», тотальне самознищення Духу. Уся продукція арт-практик різко ділиться на гламур-культуру і треш-культуру. Проте в пострадянському просторі відбувається інерційна фаза нонконформного руху, який уже можна означити як «постнонконформний» [7]. Тобто, настанови міфологізму, національного волевиявлення переходять у формат постмодерної плюральності, яку з часів А. Шнітке стали називати «полістилістика». Феномен «полі», однак, не охоплюється предикатами «пост». Якщо Великий Інший, за В. Бичковим, усувається з ари культуротворення, то це не можна інтерпретувати як тотальну втрату духовності загалом.

Проблема музичного нонконформізму порушувалась у працях С. Гриці, О. Зінькевич, Л. Кияновської та ін. [2; 4; 5]. Але майже не визначена образна специфіка музичного пост-нонконформізму як постмодерного етапу мистецтва протестного типу.

**Мега статті** – визначити образні детермінанти постнонконформізму в музиці України кінця ХХ – початку ХХІ ст.

Нонконформізм як «постнонконформізм» існує в різних форматах: інерційної фази змагання за духовні пріоритети, як симулятивний протестний феномен (чорний реп, рок-сцена, панк-сцена тощо), арт-практики (енвайронмент, перформанс, хеппенінг, боді-арт, ленд-арт), як електронна музика, етноверсії музичної культури, політичний флешмоб із використанням відомих діячів мистецтв тощо. Звичайно, ми не можемо навіть побіжно коректно описати всі ці напрями. У наше завдання входить лише прослідкувати феномен плюралізації нонконформного руху 60–80-х рр. ХХ ст.

Усі країни пострадянського простору пережили й досі переживають дві ілюзії. Перша ілюзія 1980-х рр. полягає в тому, що країну можна дуже швидко «перебудувати». Перебудова М. Горбачова зараз виглядає трюїзмом. Ілюзія нульових – жити за західним зразком. Євроінтеграція стає новітньою релігією України.

Так, критичною симулятивною рисою постнонконформної музичної культури Заходу стає чорний реп. «Реп – один із найбільш специфічних і суперечливих жанрів, – пишуть С. Бест, Д. Келлнер, – що виявилися протягом минулого десятиріччя. Реп – значуща частина хіп-хопу, у ньому виражено досвід існування афроамериканців у різних межових ситуаціях, від життя в контексті расових стереотипів до боротьби за виживання в жорстких умовах гетто. У цих культурних умовах людей, позбавлених голосу, реп надає цей голос повічевенням, він дає форму протесту тим, хто виявився на узбіччі соціуму й культури. Він пропонує модель альтернативного стилю культури й модель ідентичності. Отже, реп – не лише музика для танців і вечірок, а й форма культурної ідентичності, що має величезний потенціал.

Він став надзвичайно ефективним засобом культурно-політичного вираження, своєрідним «CNN для чорних» або їхньою «супутниковою системою зв'язку» в умовах, коли підвищуються ставки на новітні технології. З часом реп зробився культурним вірусом, його образ, звучання і світогляд знаходяться в усій культурній політичній сфері» [1, с. 224].

Реп презентує постмодерністські техніки цитації й колажу. Часто в реп-композиціях звучить не так багато реальної або оригінальної музики, просто на базу ударного ритму накладаються записані звуки. Із 1978–1980 рр. Public Enemy та інші реп-групи почали експериментувати з багатопаровими звуковими колажами, застосовуючи звучання із сучасної медіакультури.

У музиці пострадянських країн діапазон пошуків мімікрує між тоталізацією авангардних інтенцій і ретроархаїзуючими альясами. Одним із співзвучних західній поезії постмодернізму напрямів українського музичного постнонконформізму можна вважати образний симбіоз електронної музики. Так, у Росії А. Шнітке, С. Губайдуліна свого часу активно експериментували в цьому напрямі. В Україні електронна музика вже в 1960-ті рр. у творах Л. Грабовського, В. Сильвестрова, В. Годзяцького, В. Загорцева стала інструментом опору ідеологічному тиску. Наприкінці ХХ ст. в українській музичній культурі виділяється доробок А. Загайкевич. А. Загайкевич зазначає: «Електронна музика від самого свого зародження оперує принципово інакшою акустичною матерією, пов'язаною з особливою художньою реальністю – світом «синтезованого» мистецтва з притаманним йому колом технологічних концепцій. Утворена “ad marginum” на перехресті тяжіння двох художніх систем сучасного академічного музичного мистецтва та синтетичного медійного мистецтва, електронна музика поступово утворила самодостатню галузь творчості, де постійний метаморфоз зазнають такі фундаментальні для музичної теорії поняття, як «музична творчість», «музичний твір», «музична форма», «музичний інструмент», «тембр», «фактура» [3, с. 39].

Важливим також стає стиль регро, історизм. Тобто, ситуація полістилістики – це розмаїття напрямів, засобів і розмаїття орієнтацій на близьке й далеке оточення музичного простору. Формується нова система художньої комунікації або своєрідної доповнюваності стильових, жанрових та інших артефактів. Можна зазначити, що полістилістика, еkleктика певною мірою є близькими реаліями, а бажана надсистема як своєрідна надеклектика – це вже новітній етап, який починає розшукувати свої архетипні, більше того маньєристичні конструкції.

Полістилізм є тотально-еклектичною реальністю або середовищем, у якому можна визначити більш-менш структурні або автентичні осі альясів і цитувань у комунікативному просторі алеаторики та експресивному багатоголосі сонорики. Утім ми бачимо потреби створення відкритого розчиненого простору, який орієнтований на музичну комунікацію.

Символічна метафорика відсувається, хоча вона є бажаною й потребує свого носія, протагоніста драматизованого середовища. Так, можливо стверджувати, що всі ефекти полістилістики поступово переходять у ту надпрограму динамічного, відкритого середовища, що в музиці характеризує добу «нового бароко» ХХ ст.

А. Шнітке надзвичайно гостро проводить демаркацію між постсучасною композиторською творчістю і класичною: «І тут нам стає зрозумілим увесь трагізм музики Стравінського, який випливає з принципової неможливості повторити сьогодні класичну форму, не впадаючи при цьому в абсурд.

Наївна глибокомисленість і риторична філософічність класичного музичного минулого не можуть відродитися сьогодні в минулих монументальних формах. Можливе лише пародування великих форм або пошуки нових» [10, с. 116].

Отже, у концентрованій формі викладено все проблемне поле полістилістики, але для нас важливо зазначити, що полістилістика є відлунням барочних інтенцій, фактично вона є необарочною реальністю ХХ ст., як це визначила М. Лобанова. Тому необароко як обрій стильових пошуків постнонконформістів у музичній культурі України є актуальною стильовою домінантою постмодерністського простору.

Почуття трагічного героя доби українського бароко й уже новітнього переходу з небуття тоталітаризму в небуття бездуховності новітньої «прагматики» автохтонного капіталізму гостро відчувається у творчості Є. Станковича кінця ХХ ст. Це вже постнонконформістська поетика, що так гостро відбиває історичне тло української історії з її голодомором, Бабиним Яром, Чорнобилем. Усі трагічні нотатції тоталітаризму ніби повернулися наприкінці століття. У 1993 р. Є. Станкович пише «Ектенію заупокійну», присвячену голодомору. «Ектенія», «Каддіш-реквієм», «Чорна елегія», «Панахида заупокійна» – це величчя музичні форми, українські плачі, місцевий вибух, відповідь на «плюральність» інтерпретації та бачення української історії протягом століття. Відчувається внутрішнє заперечення постмодерної естетики й поетики, яке відбувалося в надрах українського музичного постнонконформізму.

Можна стверджувати, що необарочні алюзії у творчості Л. Дичко теж належать до новітньої течії постнонконформізму. Звернемось до твору, у якому барочні тенденції виявилися найяскравіше. Мова йде про твори «У Києві зорі» та «І нарекоша ім'я Київ». Ці роботи, як зазначають дослідники, найбільше асоціюються з добою бароко, особливо його кольоровістю, звучністю і мажорністю світосприйняття, що пов'язані з барочною асоціативністю й картинністю.

Н. Степаєнко зазначає характерні риси кольорової семантики, а разом барокової поетики творів у Л. Дичко, а саме:

«– твори, у яких головним є текст (кантати, ораторії, хорові опери, романси, де аналіз поетичних, фонетичних основ у зіставленні з музичними засобами дає один рівень вивчення колориту);

– твори, у яких поетичний текст відсутній (балети, твори для фортепіано, флейти), наявний лише побічний, непрямий асоціативний ряд;

– кольорова семантика прямого відношення (де згадується про живопис), де є жанрова зумовленість: «Писанки», «Портрет», «Фрески»;

– кольорова семантика тональностей, ладів, фактури на метафоричному рівні, де не здійснюється пряма аналогія із живописом» [9, с. 135].

Тобто, подається широкий контекст музичного матеріалу, де прямо або опосередковано презентується орнаментальність, колорит і водночас їхні аналоги в музиці як барочні реалії. Важливі барочні інтонації звучать у композиції «Фресок». Це французькі, іспанські, шотландські фрески як своєрідна жанрова алюзія барокової поетики. Як відомо, фреска – це жанр, вид або техніка монументально-декоративного живопису, настінного розпису, де техніками «альфреско» або у вигляді темпері й іншими матеріалами, зокрема енкаустикою, олійним живописом, відбувається розпис архітектурного середовища. Коли йдеться про «фрески» в музиці, то тут теж в імпліцитному вигляді подається простір музичного середовища, у якому на підставі аналогії з живописним простором конструюються музичні артефакти, що надають можливість побачити образ. Отже, не почути, а побачити як синестезійну реальність перекодування слухових модальностей у зорові, а зорових у слухові. Увесь цей контекст, звичайно, пов'язаний з історичними, історико-культурними ремінісценціями, входженням в архітектурне середовище інколи вже втрачених пам'яток, що є своєрідними алюзіями на тему архітектурно-просторових композицій.

Н. Костюк зазначає: «Напрочуд яскравою й мобільною є мовна система «Фресок». Жанровий рельєф п'єси достатньо чіткий, але його створено не стільки «прочитаністю» і «згадуваністю» ритмоформул як однієї з головних властивостей іспанської музики, скільки засобами сучасної стилістики – модальною технікою та санорними ефектами, використанням елементів алеаторики й пуантилізму. Найпростішим і очевидним засобом є зіставлення тембрів: імовірно, що саме в цьому виявилось динаміка фресок як жанру образотворчого мистецтва. Його дія – композиційний рельєф, посилення образних алюзій, зокрема, у найбільш загальному сенсі можна говорити про епізодичну персоніфікацію, що уособлює внутрішнє, особистісне звучання зовнішніх подій. Важливу роль відіграють засоби артикуляційно-штрихової техніки, що апелюють до жанрових чинників і значно полегшують пошук міжвидових аналогів» [6, с. 126–127].

Тобто, «Фрески» – це своєрідні легенди, своєрідні намірняння, міражі, міфологічно здійснені широкими мазками космологічні відтворення в сучасному концентрованому образі історії. Це розпис як широка декоративна брама барокового стилю, яка стає необароко. Брама стає тою величезною аркою між культурою ХХ ст. і культурою бароко, що спонукає до безкінечного варіювання небесного склепіння як міфологічної праатьківщини музики загалом, як космічного ладу, як міфогенної реальності, що спонукає до співтворчості й споглядання.

Прямі паралелі – зв'язок з іконописом, настінним розписом, орнаментом, книжковою графікою, що надає можливість виникнення музичних паралелей із живописними, інтерпретації музики як своєрідного виду образотворчого мистецтва в контексті архітектурного середовища. Це той складний перетин, який формується як міжжанрова, міжхудожня та міжкультурна реальність. Утворюється новітня синтагматика світоустрою, що свідчить про справжній міфологізований простір, у якому величезну роль відіграють синестезія й паралелізм. Синестезія – це перекодування модальностей твору: слухового в зоровий, зорового в тактильний, музичного в живописний тощо, а паралелізм – їх самодостатнє звучання й самодостатнє бачення образних реалій у різних контекстах – просторовому, часовому, живописному, музичному.

Отже, можна зазначити, що поетика необароко тяжіє до стилю модерн: віталізм, яскравий орнаменталізм, небесне склепіння та зелено-білий колір, що символізує небо й землю, – це ті реалії, які в бароко ХХ ст. стають актуальними. Вони визначаються як самодостатній простір землі й неба. Простір активного, візерункового, орнаментального варіювання динаміки гіпертрофованої декоративності, яка в стилі модерн набуває витонченої лінійності.

Важливою є ще одна риса, яка мало визначена, але гостро порушує проблему пекельної краси. Краса бароко вперше визначена в українському бароко як пекельність, нерукотворність глибинної хтонічної сили, що зазначає надмірність краси, яка вже із земної та небесної даності перетворюється на свій антипод – пекельну красу. Це добре зазначав М. Гоголь: «Панночка настільки красива, що не можна передати її красу, але ж є одна вада – вона є відьмою...». Присмак пекельності в бароко надзвичайно актуальний, він стає актуальним також у творчості ХХ–ХХІ ст. Так, О. Лосєв прямо говорить, що християнину слухати музику О. Скрибіна не потрібно, бо вона є відвертим сатанізмом. Отже, з позиції ортодоксальної християнської естетики заперечується один із величезних пластів музичної культури. Проте скрибінський сатанізм – відвертий, жорсткий, де в кожному абзаці звучить: «Я – Бог, я – ніщо». О. Скрибін виголошує своє ставлення до світу в просторі можливих і неможливих музичних конструкцій, це призводить до надмірності й надлишковості музики, яка втрачає не лише координати традиції, а й координати самодостатньої естетичної міри та гармонії.

А. Макаров пише: «Наприкінці XVII століття нова людина ренесансного типу мала вже всі підстави святкувати перемогу над своїм ідейним опонентом, відданим



ідеалу старозаповітної душевності. Людина-лицар перемогла людину-ченця. Гордий титан розчавив духовного «хробака». Однак це була піррова перемога, що завершилась у цьому випадку перемогою надлюдини в людині» [7, с. 127].

Отже, новітнє українське бароко склалося й не склалося в 70–80-ті рр. ХХ ст. Воно склалося як типологічна алюзія, як конструктивно-метафоричний хід, як можливість широко протиставити образні інтенції культури, паралельно вистроїти ще один ряд музичних артефактів, а також в архітектурному середовищі розбудувати музичне середовище й, навпаки, у музичному середовищі надати можливість відкритися нескінченності архітектонічного ладу.

Проте ні яскравість, ні кольоровість, ні надмірність і надлишковість бароко ХХ ст. не є саме тією головною ознакою, яка дає йому префікс «нео». Нова барочна лінія полягає в новій пекельності, у новому візаві традицій нищення образу людини, знайденому під землею, відвертому сатанізму, який зазначив О. Лосев в О. Скрябіна, у тому, що підземна лілея стилю модерн, просякнута вологою всіх туманних рос і далеких ранкових сповідань, дає змогу відчутти простоту і ясність того весвітнього ранку, який настає після метафізичної ночі століття.

Декор спадає, зникають усі непотрібні риси образних алюзій. Усі надбудови землі стають мариними. Земля проламує сама себе й, за М. Гайдегером, оточує, оновлює, висвітлює істину в самій собі. Пекельність або висвітленість чорним, далеким світом прадавньої інтуїції (старозаповітної, язичницької) викриває первинний міф тотальної тотожності людини й усього того, що дається людині у світі, – землі, неба, дерева, каменя, вогню. Усі ці барочно екзальтовані та водночас піднесено-драматичні реалії буття музичної культури ХХ ст. стають особисто визначеними в русі постнонконформізму. Тут є неособ'язковою показова метафорика, паралелі й натягування. Головним є розлад світів, їх роз'єднання, а також намагання їх визначити як надцінність буття людини. Отже, позбавлення цілісності людини в музиці зазначається по-різному: як еkleктика, полістилістика, багатовимірність можливого музичного ідеалу.

Адже за всім розмаїттям засобів проглядає те, що не змінюється й не трансформується, – це хтонізм, земна природна краса, яку частіше за все бачать у фольклоризмі, регіоналізмі. Утім це лише поверхове бачення, за фольклоризмом ховається образ світу, який визначається в урбанізованому середовищі архітектурного простору як «музичні фрески». Фрески ХХ ст. – це не розписи бароко, які писалися в затишному просторі собору. Фрески в музиці кінця ХХ – початку ХХІ ст. – це сучасні технології, позбавлені музичної матерії, фрескового матеріалу. Тут немає каменю, немає піску, є лише звук, що звучить і не звучить. Отже, звуку достатньо, щоб сталося диво необачного світу, якому віддали свою данину не лише Л. Дичко, а й більшість композиторів музичного Відродження України, що формувалося в 70–90-ті рр. ХХ ст.

### Література

1. Бест С. Рэп, черный гнев и расовые разногласия / С. Бест, Д. Келлер; пер. англ. Т. Вартачан // Массовая культура : современные западные исследования / пер. с англ. ; отв. ред. и послесловие В.В. Зверевой. – М. : Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2005. – С. 224–244.
2. Грица С.І. Леся Дичко в житті і творчості / С.І. Грица. – Дрогобич : Посвіт, 2012. – 272 с.
3. Загайкевич А. Українська електронна музика : практика дослідження / А. Загайкевич // Музика в інформаційному суспільстві : зб. наук. статей. – Вип. 76. – К. : Нац. муз. акад. ім. П.І. Чайковського, 2008. – С. 39–62.
4. Зинькевич Е.С. Mundus musicalae. Тексты и контексты / Е.С. Зинькевич. – К. : ТОВ «Задруга», 2007. – 616 с.
5. Кияновська Л. Галицька музична культура ХІХ–ХХ століття / Л. Кияновська. – Чернівці : Книги – ХХІ, 2007. – 424 с.
6. Костюк Н. «Фрески» за мотивами іспанського мистецтва: міжвидові паралелі та алюзії / Н. Костюк // Леся Дичко : грані творчості : збірка статей // Науковий вісник

Національної музичної академії України ім. П.І. Чайковського. – Вип. 19. – Кн. 3. – К. : НМАУ ім. П.І. Чайковського, 2002. – С. 121–128.

7. Легенький Ю.Г. Мир как культура. Культура как мир (очерки дифференциальной культурологии) / Ю.Г. Легенький. – К. : НПУ імени М.П. Драгоманова, 2012. – 488 с.

8. Макаров А. Світло українського бароко / А. Макаров. – К. : Мистецтво, 1994. – 288 с.

9. Степаненко Н. Кольорова семантика в хорових творах Л. Дичко (на прикладі творів «У Києві зорі» та «І нарекоша ім'я Київ») / Н. Степаненко // Леся Дичко : грані творчості : збірка статей // Науковий вісник Національної музичної академії України ім. П.І. Чайковського. – Вип. 19. – Кн. 3. – К. : НМАУ ім. П.І. Чайковського, 2002. – С. 128–136.

10. Шнитке А. Полистилистические тенденции в современной музыке / А. Шнитке // Соколов А.С. Введение в музыкальную композицию ХХ века : [учеб. пособ. для вузов] / А.С. Соколов. – М. : Владос, 2004. – С. 146–150.

### Анотація

**Легенький І. Ю. Феномен плуралізації нонконформного руху в полістилістичній музичній культурі України кінця ХХ – початку ХХІ століть.** – Стаття.

У статті доводиться, що мистецький нонконформізм 60–70-х рр. ХХ ст. виник у СРСР як антитеза ідеологізованому міфу соцреалізму, що актуалізувало міфотворчість митців як своєрідну антитезу культу реальності, завданю згори. Міфопоетика музичного нонконформізму наслідую широкий спектр модерних, авангардних, постмодерністських інтенцій, що створює своєрідне еkleктичне (полістилістичне) ціле художніх інновацій. Нонконформізм сформувався в посттоталітарному просторі як певний протестний рух репресованої інтелігенції, митців, котрі не хотіли підкоритися вимогам соціалістичного реалізму. У контексті андеграунду, тобто підпільного мистецтва, виникає творча настанова перебудови суспільства засобами мистецтва.

**Ключові слова:** музичне мистецтво, нонконформізм, інновації, образ, полістилістика.

### Аннотация

**Легенький И. Ю. Феномен плурализации нонконформного движения в полистилистике музыкальной культуры Украины конца ХХ – начала ХХІ веков.** – Статья.

В статье характеризуется, что художественный нонконформизм 60–70-х гг. ХХ в. возник в СССР как антитеза идеологизированного мифа соцреализма, что актуализировало мифотворчество художников как своеобразную антитезу культуры реальности, навязанной сверху. Мифопоэтика музыкального нонконформизма подражает широкому спектру современных, авангардных, постмодернистских интенций, что создает своеобразное еkleктическое (полистилистическое) целое художественных инноваций. Нонконформизм возник в посттоталитарном пространстве как определенное протестное движение репрессированной интеллигенции, художников, которые не хотели покориться требованиям социалистического реализма. В контексте андеграунда, то есть подпольного искусства, возникает творческая установка перестройки общества средствами искусства.

**Ключевые слова:** музыкальное искусство, нонконформизм, инновации, образ, полистилистика.

### Summary

**Legenkiy I. Yu. The phenomenon of pluralistic of the non-conformism movement in style of musical culture of Ukraine at the end of ХХ – ХХІ centuries.** – Article.

The article proves that the artistic non-conformism of 60-70ies was appeared in the USSR as the antithesis of the idealized myth of socialist realism. Mythopoetics musical follows the nonconformity of wide range of modern, avant-garde, post-modern intentions, creating his native eclectic (poly stylistic) the whole of artistic innovation. Non-conformism formed in post-totalitarian space as a protest movement repressed intellectuals, artists that would not comply with the socialist realism. In the context of underground art, there is a creative attitude transformation of society through art.

**Key words:** musical art, non-conformism, innovation, image, polystyle.

УДК 316.462

**І. А. Лукіян**  
аспірант кафедри філософії  
Національного університету «Одеська юридична академія»,  
заступник начальника юридичного управління  
Департаменту комунальної власності  
Одеської міської ради

## ВЛАДА ЯК ФЕНОМЕН КОМУНІКАЦІЇ

**Постановка проблеми.** Влада, як відомо, тією чи іншою мірою спирається на комунікацію та комунікативну культуру в цілому. Проте сам концепт влади досі вживається по-різному, починаючи з перших праць Платона й Арістотеля, у яких можна знайти багато цікавих роздумів щодо влади, її властивостей.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблематиці філософських визначень владних інтенцій комунікації присвячено багато робіт як західних дослідників (таких як К.-О. Апел [1], Х. Арендт [2], Ю. Габермас [7]), так і українських учених (Є. Бистрицького [4], О. Білого [5] та інших), адже виміри міжкультурних взаємодій у контексті глобалізаційних відносин розкрито недостатньо.

**Метою статті** є визначення соціально-філософських вимірів проблеми комунікативної презентації влади в пострадянському просторі.

Методологічною основою роботи є метод політичної антропології та дескрипції політичних процесів.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Важливо зазначити, що концепт влади та саме її розуміння було суто історичним етапом розвитку громадянського суспільства й соціуму в цілому. Так, Платон розглядав владу як силу, що засновується на специфічному знанні – знанні правління [10]. Тобто казуальність при цьому є одним із важливих чинників влади. На переконання Арістотеля, влада спирається на знання, політику; він також визначає владу як специфічне пізнання – пізнання влади над людьми в її найбільш загальному вигляді. Арістотель визначає владу як певну здібність або належність будь-якої складної системи. Тобто владний компонент стає своєрідним законом природи. Проте влада розуміється суто інституціонально (як інституція) і субстанційно (як певна субстанція), тобто як підоснова здійснення функціонування соціальних систем. Так, влада в Арістотеля відіграє роль активної форми, що трансформує пасивну матерію в наявні предметні комплекси, які оточують людину, а соціальне життя забезпечує організацію сумісної діяльності та здійснює певну стабілізацію відносин у соціальних системах [3]. На думку Т. Гоббса, влада – це певні наявні засоби досягнення в майбутньому певного блага. Тобто спостерігаємо натуралізацію, субстанціалізацію й казуальне розуміння влади як певного пізнання.

Отже, Т. Гоббс розумів владу як певні механістичні зв'язки, контакти, зіткнення, які вибудовуються в соціумі. Тобто він розглядав владні відносини як асиметричні й конфліктні, що відображають можливість панування одних людей над іншими [8]. Звичайно, великим досягненням було створення концепції влади М. Вебером, який уже відходить від субстанційного розуміння влади та характеризує її як вірогідність того, що актор у змозі реалізувати свою волю в соціальному відношенні всупереч тим запереченням і незалежно від того, на чому ця вірогідність засновується [6, с. 83]. М. Вебер визначає певні риси влади, зокрема належність індивідів до певних структур, які формуються відношеннями між ними. Влада повинна визначатися у термінах вірогідності й можливості. Зasadничі реалії влади можуть виникати в різних відносинах, проте влада завжди існує тоді, коли здійснюється певний конфлікт, і виникає вона завжди всупереч інтересам людей, намагаючись здійснити відносини, за яких між індивідами виникають зв'язки, коли один здійснює акцію владної дії, а інші повинні підкорятися цій дії [6].

Головна роль влади завжди визначається як примус, вплив, дія, активність, своєрідна функція регулювання відносин між людьми. Вважається, що влада можлива лише в людському світі, у тваринному світі вона не існує. Тобто комунікація стає головним фактором упровадження влади та її здійснення як інституції, як механізму. Особливо на цьому наполягає Х. Арендт, яка вважає, що влада нічого не варта, якщо не розповсюджується, не структурується у вигляді певних актів комунікації [2]. Однак влада належить не індивідам, не окремому лідеру, незважаючи на всю його харизму, а групі, колективам людей. Люди сумісно створюють владу завдяки комунікативному простору та тій діяльності, яка відбувається в цьому просторі. Усі акти й усі актори владних дій – це те, що можна назвати феноменом комунікації. Політика – це дія словами, це саме комунікативна діяльність, за якої саме відбувається політична дія.

Комунікація стає важливим фактором політичних акцій. Комуніканти – це ті, хто говорить, і ті, хто слухає; їх діалог або інколи своєрідні конфлікти (не лише вербальні, а й політично конфліктні акти) – це своєрідні політичні дебати, політичні рольові ігри, коли влада створює рівні можливості для здійснення цих ігор хоча б у суто номінативному вигляді. Влада належить групі людей, які не можуть існувати один без одного, проте ця група повинна регулювати свої політичні стосунки. Якщо група розпадається, а колектив втрачає свою соціокультурну здатність до діалогу, то влада також стає непотрібною, припиняє своє функціонування. Говорять, що влада справді здійснюється в колективі, адже влада діє від певного імені. Індивіди, які не мають влади та не здійснюють владу, мають потребу вступати в діалог і певною мірою сприймати владні функції або не сприймати їх. Х. Арендт чітко визначає категорії «влада» й «насильство», вважаючи, що вони є антиподами.

Лідер, який проводить владні функції, частіше «спокушає», ніж проводить владу у вигляді насильницьких актів. Якщо він і застосовує насильство, воно має бути легітимним, тобто має бути раціонально обґрунтованим як необхідний компонент тієї чи іншої політики. Отже, ідеально влада розглядається як механізм, коли збираються різні суб'єкти владних функцій, влада допомагає людській здібності не просто жити й діяти, а діяти разом і злагоджувати свою здатність продукувати ті чи інші цінності. Влада, сила, могутність, авторитет, насильство – категорії, які тією чи іншою мірою стоять поруч, проте характеризують владу з різних боків.

Х. Арендт стверджує, що саме активна дія (*vita aktiva*, як вона вказала в одній зі своїх книг) потребує публічності, певних комунікативних реалій, комунікативного публічного простору, оскільки без нього вона просто не може себе здійснювати. Тобто саме коло владних функцій визначається певною здібністю впливати на децо та здібністю проводити певні акти [2]. Це певне право здійснювати владні функції, керувати кимось для чогось. Це певне панування, могутність, сила. І це право керування державою – політичне панування й право, що здійснюється певними інституціями, тобто певними керівними органами. Тобто влада – це досить складна, розгорнута диспозиційна структура, де в основі самої владності лежать здібність і можливість проводити активні акти втілення тих чи інших інструментально визначених актів владного функціонування.

Влада спирається на певний потенціал казуальних відносин, у яких людина здійснює поведінку та усвідомлює цю

поведінку відповідно до тих намагань, які мають цілераціональне обґрунтування. Отже, форми деперсоналізації, тобто влади без особи, без імені, певною мірою можливі, проте це вже влада дискурсу, влада тексту, влада, яка існує як механізм донесення тієї чи іншої інформації. Однак політична влада обов'язково має свого суб'єкта, і цей суб'єкт тим чи іншим чином обов'язково персоніфікується. Саме ця персоніфікація стає однією з важливих потенцій, у широкому значенні виражаючи спрямованість суб'єкта на те, що стає об'єктом політичної волі.

Це можуть бути люди, які потенційно сприймають весь об'єм інформації. Для того щоб виник легітимний і завершений комплекс владного здійснення політичної діяльності, включаються такі компоненти, як віра, надія, благоговіння тощо, навіть етичні, моральні норми, що стають засадничими для розуміння влади як суто людського, не деструктивного, а позитивного феномена. Отже, сама по собі ситуація, коли влада визначає мету й цілераціональний комплекс, що казуально презентує ті чи інші намагання, осмислюється, рефлектується та стає важливим фактором легітимації влади. Легітимація – це необхідна реальність, яка має правове обґрунтування.

Ресурси влади надзвичайно різноманітні: знання, вміння, воля, фізична здібність, естетичні якості, риторичні прийоми, комунікативна палітра впливу на аудиторію тощо. Політичні системи, які діють у сучасному пострадянському просторі, є досить розгалуженою мережею, у якій у досить вузькому «коридорі» політичних реалій політичні системи визначаються як певні політичні інститути, партії, владні угруповання, громадські рухи, об'єднання, профспілки тощо.

Отже, етатизм як система державотворення в засобах масової інформації стає самодостатнім феноменом, симулякром, засобом і механізмом збереження певною елітою влади та намаганням продовжити своє владне функціонування будь-якими засобами, перекладаючи ціннісні орієнтири з одного вектора політичних відносин на інші. В. Полохало досить категорично заперечує етатизм саме такого безпринципного зразка та пише: «Поряд з етатизмом в Україні знайшла собі місце охлократія (її чомусь в Україні вперто називають демократією). Охлократію в Україні характеризують такі ознаки: некомпетентність політичної влади, неповага до закону, розуміння права як волі держави, використання настроїв певних соціальних груп для реалізації вузько корпоративних інтересів. Охлократія, або українська демократія, разом з етатизмом стала вдалим прикриттям дилетантизму влади. Формальне посилення на важливість державних завдань, розбудови державності в етатистському розумінні й демократичних перетворень в охлократичному сенсі знімало відповідальність державних урядовців і давало змогу задовольняти власні вузькокланові інтереси. Саме за таких умов усе виразніше стало окреслюватись місце інституту президентства як ключового елемента політичної системи. Усі інші інституції, а саме політичні партії, громадські об'єднання, мали стати сателітами провідного суб'єкта політичних відносин» [11, с. 136].

Розпочався також процес одержавлення партій. Виникає провладний партійний простір, який стає одним із важливих механізмів легітимації влади та, більше того, функціональним типом збереження діючої влади. Наскільки актуальна ця політика, важко сказати, проте еквівалентність її можна чітко простежити і в Росії, і в Україні, і в інших країнах колишнього СРСР. Сама диспозиція опозиції й правлячої еліти потрапляє в дуже вузький коридор казуальності в рефлексії владних функцій. Тобто опозиція до президента – це руйнація незалежної країни, це фактично той основний лозунг, який закріплював владу президента та певною мірою ставав одним із шаблонів казуалізації влади й водночас її симуляції.

Наступний шлях легітимації діючих владних режимів – створення малочисельних квазіполітичних партійних угруповань, тобто розпорощення партійного потенціалу чисто номінативно. Коли в країні налічується майже сотня партій, і всі вони є своєрідними номінативними системами, то така мультипартійність і поляризація потрапляє в ситуацію до-

сить складних обставин, коли радикалізуються національні ідеології партій, а також соціалісти й комуністи, чітко визначається провладна партія. Опозиція тяжіє до певних дисфункціональних процедур, які призводять до того, що вона не витримує конкуренції з реалізованим у старий спосіб партійним режимом провладних партій та певною мірою покладається на розмиту тактику боротьби без явно визначеного лідерства.

Конфліктологія як простір політичної влади й простір політичних систем не осмислюється як своєрідна гармонізуюча система, що потребує консенсусу, злагоди та прийняття спільного політичного рішення. Усе більше вона потрапляє в коридор архаїчних протиставлень «ми – вони», усе більше стає бінарною, деструктивною й фактично несистемною. Усе більше концептуалізація політичних дій призводить до інновацій у номінативному вимірі. Так, зокрема, виникає нове слово «еліта», яке ще більше заплутує ситуацію. До еліти відносять тих, хто належить до державних органів: чиновників, членів парламенту, лідерів політичних угруповань. Еліта також визначається як елітарний простір, який існує в суспільстві, особливо в громадянському суспільстві, а сама елітність – як певна якість, своєрідний ідеологічний камуфляж, своєрідна футурологія оформлення певної групи, що в посткомуністичних умовах здійснює політичну функцію.

Тобто еліта – це певні обранці, кращі; якщо звернутися до етимології цього слова, воно походить від латинського «*eligare*», а вже від нього виникає французьке «*elite*». Тобто еліта – це певна добірність, надлишкова в певному сенсі реальність, яка виходить за контекст повсякдення та має бути сакральною визначеною, хоч ця сакральність не обов'язково є традиційною, проте ідеологічною; еліта – певні верстви населення, які мають деяку довіру та наділяються певною легітимністю, яку отримують від електорату.

У контексті владних комунікацій велике значення має мова влади, яка, як відомо, тяжіє до усталених оборотів, штампів, кліше. Якщо ми поглянемо на твори класиків радянської доби, творчість яких завершує повне зібрання творів М. Горбачова, то це суцільні штампи, які можна було бачити в усіх газетах, набрані блоками й просто вмонтовані в певні структури, які заповнювали рядками простір комунікації.

У пострадянському просторі виникає новий дискурс, який характеризує нігілізм чи етатизм, якщо при цьому промова презентується в контексті державотворчості або охлократії, коли промова виглядає як дискурс чорного піару, у режимі страйку тощо. Отже, зараз існує багато своєрідних конфліктних оцінок, формується різна планова система оцінювання. Коли ж виник пострадянський простір, який уже потім став посткомуністичним утворенням національних держав? Вважають, що засадою посткомуністичного типу промов або дискурсів є нонконформізм. Після хрущовської відлиги виникає новий комунікативний дискурс, коли утворюються певні угруповання інтелігенції. Це насамперед творча інтелігенція, коли художники збирались групами на квартирах, створювали квартирні виставки. Уже існував більш-менш налагоджений комунікативний зв'язок із Заходом, «самвидав».

Усе це жорстко переслідувалось владою, проте такі тортури певною мірою надавали творцям нового простору культури (уже пострадянського простору) деякої харизми. Так, варто зазначити, що посткомунізм виник не відразу з руйнацією комуністичної партії. Він виник у надрах комуністичної ідеології, пропаганди й комуністичного соціуму. Акт сакралізації влади також почався згори. Так, режисер М. Ромм стверджував, що творча інтелігенція, зібрана М. Хрущовим у Палаці Рад у Москві, починала з дивного акту – причащення до нових цінностей. Тобто в буфеті вже не було розподілу на еліту, вождів і плебс. Режисер розповідав, як за одним із творчих майстрів кіно зайняв чергу сам М. Хрущов [12].

Це причащення до нового дискурсу, до нових комунікативних реалій, що відбувалось із простих комунікативних актів: з їжі, з буфету. Це не проста подія, коли на побутовому рівні в комунікативний простір вноситься нова ідеологія,



що досить швидко долає всі бар'єри кухонь, катакомбні реалії нонконформістських угруповань та стає всезагальною й загальною можливою стратегією, що саме фактично спонукало до руйнації комуністичної системи.

Г. Почепцов вважає, що фактично тим, хто створив перебудову, і тим, хто зруйнував засадничі положення комуністичної партії, був не М. Горбачов, а Л. Брежнев. Саме в його час виникають той нігілістичний простір і тотальна деконструкція соціуму, коли лідер ставав явно комічним персонажем, а тому в комунікативному просторі владних відносин виглядав анахронізмом. Якщо лідер стає анахронізмом, то анахронізм стає й уся ідеологічна та політична система. Г. Почепцов стверджує: «У масовому сприйнятті Л. Брежнев виявився першим із генсеків, який незаконно надів на себе маску героя. <...> Щодо Л. Брежнева формується подвійне сприйняття: він веде себе за моделлю героя, проте його сприймають за реальною поведінкою» [12, с. 365].

Однак влада й комунікація настільки пов'язані, що образ лідера – це образ-імідж, імагінативний простір сакральної влади. Якщо імагінативний абсолют (за Я. Голосовкером) не відповідає тим оригіналам, які лежали в засадах його легітимації, він швидко перестає бути абсолютним [9]. Так, радикальний нігілізм, який уже проторував собі шлях у просторі нонконформізму, призводить до того, що змінювались не лише стереотипи, штампи, кліше, а й сам стиль, конфігурації спілкування, образи та ідеали.

Тобто доба посткомунізму починається в самих надрах комуністичного комунікативного простору, адже ніхто в часи Л. Брежнева не міг собі уявити, що вона закінчиться так безславно, як це відбулось уже в часи М. Горбачова. Можна по-різному оцінювати вклад М. Горбачова в демонтаж і деструктивні процеси, які відбулись на теренах СРСР, проте він також був швидше другорядною фігурою, ніж продуцентом міфологем та ідеологем, які прийшли замість кухонних реалій, анекдотів і катакомбної культури часів Л. Брежнева. М. Горбачов веде себе як амбівалентний персонаж політичного шоу. Він порушує статистику некомунікативних або дисконікативних реалій вождя, який мало говорив, однак за нього говорила преса. М. Горбачов починає говорити, сам іде до людей, зупиняє машину несподівано, виходить до натовпу та починає вести себе, як поп-актор, не ктор, а акт р, він відіграє роль того, хто начебто з народу прийшов у найсвятіше – сакральний простір живих богів на троні. І саме при цьому він намагається проводити лінію перебудови або так званої демократизації чи модернізації комуністичного простору.

Він думає, що це гра, що цей простір можна модернізувати, можна словами, промовами й певними кліше здійснити нову реальність. Однак якщо певні механізми та комунікативні фактори сакралізації влади діяли в тоталітарний час, то далі вони вже не діють. Коли слів багато, нігілізм розкитає саму забудову комуністичної реальності, саме слово вже стає десубстанційним. Так, якщо в газеті «Правда» виходила стаття, то на неї мали реагувати відразу, знизу доверху. У часи «перебудови» в газеті «Правда» стаття вже нічого не значила. Тобто бачимо абсолютно інший дискурс, абсолютно іншу комунікативну реальність і помічаємо, що відбуваються інновації, проте ці інновації вже некеровані.

Усім відомий штамп М. Горбачова: «Політика – це поле можливого». Проте реальність впевнювала в іншому: це поле неможливого. Так, загадкова, навіть детективна історія відбувається як ГКЧП, де доля М. Горбачова у Форосі виглядає як своєрідний маніпулятивно-симулякрний спектакль, утворений самим гравцем і головним актором цього театрального інсценування – М. Горбачовим. У «Московських новинах» М. Горбачов писав: «Зміни таких масштабів, та ще в такій величезній країні – справа величезна й надзвичайно складна. Не можна гаяти часу, проте не можна й прискорити його. Не можна не бачити реальні умови, реальні підстави для тих чи інших подій або обставин. Адже новини з революційним поштовхом підганяють, підштовхують до більш радикальних змін. Проте не завжди можна розгледіти сутність того, що відбувається, адже в політиці можливо робити лише те, що можливо» [12, с. 360].

Здається, сам факт спроби вийти сухим із води привів М. Горбачова до того, що він стає не просто поп-артистом, а несправжнім актором. Його гра в путч, гра в того, хто був ув'язнений у Форосі, і сподівання на те, що він має старенький радіоприймач, – це явний блеф. Зараз уже цілком визначено, що він не міг узяти на себе сміливість визначити провину в Тбілісі, Вільнюсі, навіть саме ГКЧП різко відкинуло його на периферію. Йому вже ніхто не вірив. Багато слів, багато обіцянок, сподівання швидко перебудувати країну, змінити ідеологічні нарації великих систем комуністичного простору та замінити їх новим нарративом ліберального демократизму, як і намагання швидко модернізувати ту систему, що не піддається модернізації, привело до того, що ця система була приречена на знищення.

**Висновки.** Етатизація реальності в межових ситуаціях політичної комунікації, перетворення політики на шоу – це симптом. Симптом, за яким відбувається вибух, якщо ці системи побудовані в межах бінарних опозицій, на переконання Ю. Лотмана. Естетизація політ-шоу, масовізація політики в недалекому минулому привели до зламу всього величезного простору комуністичного світу. Та шоу-політична реальність, яка виникає нині в Україні за допомогою деяких мас-медіа, також є небезпечною. Вона створює надзвичайно нігілістичні інтенції, виникає досить складний амбівалентний простір політичного видива, коли політика сприймається як суцільне зло, як суцільна гра й суцільне шоу.

Звичайно, цей механізм не просто задіяти. Ідеться про те, що сам комунікативний простір влади як феномен комунікативного простору існує в режимі функціонування систем, які виникли на теренах пострадянських реалій. Це надскладний, драматичний механізм, який, однак, нагадує, що політика є мистецтвом, а саме мистецтвом керувати. І цей мистецький, художній аспект, який спочатку романтично привів до владних крісел письменників, людей з інтелектуальним багажем, зараз приводить зовсім іншу публіку. Адже естетизація політичного простору, шоу-масовізація політичних актів є тривожним симптомом, який свідчить про те, що процес перебуває в бурній стадії свого розвитку, у тих парадигмальних реальностях політичного життя, які є еквівалентними в усіх країнах посткомуністичного простору.

Якщо поп-реальність шоу здійснюється в легітимних, екранних, переважно візуальних формах комунікації, які транслюються на телебаченні, перетворюючи таким чином політичну дійсність на ігрову площадку, то мітинг – та сама форма шоу-презентації влади, проте вже в неінституціонової формі. Тобто перформативне виказування, яке несе в собі сугестію, спонук до дії, і конотативне виказування, яке лише описує подію з боку, – це дві крайні точки політичної реальності, які здійснюються в межах політичного дискурсу. Однак намагання змінити реальність словом не завжди приводить до справжніх результатів. Слово – не гнучкий механізм, як здавалося б. Слово є субстанціальним, несе в собі пам'ять часу. Якщо слово ще вписується в усім відомі дискурси, штампи, обороти промов-кліше, то таке слово відразу ж потрапляє в коло глобального нігілізму, осміювання, отупіння та рідко приводить до позитивного результату. Мова як носій національної самосвідомості є важливим фактором, і недарма в Україні зараз політична боротьба загострила саме мовну проблематику.

### Література

1. Апель К.-О. Трансформація філософії / К.-О. Апель ; пер. с нем. В. Куренной. – М. : Логос, 2001. – 344 с.
2. Арент Х. Vita activa, или о деятельной жизни / Х. Арент ; пер. с нем. и англ. В. Библихина. – СПб. : Алетейя, 2000. – 437 с.
3. Аристотель. Политика / Аристотель // Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1976–1983. – Т. 4. – 1983. – С. 375–644.
4. Бистрицький Є. Посткомуністична філософія посткомуністичної доби / Є. Бистрицький // Політологія посткомунізму / за ред. В. Полохала. – К. : Політична думка, 1995. – С. 13–67.

5. Білий О. Національна держава, влада й усталення інфра-мистецтва / О. Білий // *Contemporary art – нові території* : матер. доповідей (м. Київ, 20–22 листопада 2005 р.). – К. : Eidos, 2006. – С. 118–148.

6. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М. : Прогресс, 1990. – 804 с.

7. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості. Дослідження категорії громадянське суспільство / Ю. Габермас. – пер. з нім. – Львів : Літопис, 2000. – 265 с.

8. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1991. – 731 с.

9. Голосовкер Я. Логика мифа / Я. Голосовкер. – М. : Наука, 1987. – 220 с.

10. Платон. Государство / Платон // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. / Платон. – М. : Мысль, 1990–1994. – Т. 3. – 1994. – С. 79–421.

11. Полохало В. Українська політична система на тлі посткомуністичної трансформації / В. Полохало // *Політологія посткомунізму* / за ред. В. Полохала. – К. : Політична думка, 1995. – С. 135–142.

12. Почепцов Г. Семиотика / Г. Почепцов. – К. : Рефл-бук, 2002. – 432 с.

#### Анотація

*Лукиан І. А. Влада як феномен комунікації.* – Стаття.

У статті надається аналіз феномена влади як фактора утворення політизованого комунікативного простору. Вказано на тісний зв'язок влади й комунікації, яка є головним фактором упровадження влади та її здійснення як інституції, як механізму, оскільки тією чи іншою мірою влада спирається на комунікацію та комунікативну культуру в цілому. Визначаються культурологічні виміри проблеми комунікативної презентації влади в пострадянському просторі. Розглянуто комунікативний простір влади як феномен комунікативного простору, що існує в режимі функціонування систем, які виникли на теренах пострадянських реалій. Крім того, комунікативний простір визначено як засіб презентації влади, її трансформації й селекції. Образ політика характеризується як комунікативний феномен – флеш-імідж.

*Ключові слова:* влада, культура, комунікація, етатизм, політика.

#### Аннотация

*Лукиан И. А. Власть как феномен коммуникации.* – Статья.

В статье анализируется феномен власти как фактор образования политизированного коммуникативного пространства. Указано на тесную связь власти и коммуникации, которая является главным фактором внедрения власти и ее осуществления как институции, как механизма, поскольку в той или иной мере власть опирается на коммуникацию и коммуникативную культуру в целом. Определяются культурологические измерения проблемы коммуникативной презентации власти в постсоветском пространстве. Рассмотрено коммуникативное пространство власти как феномен коммуникативного пространства, которое существует в режиме функционирования систем, возникших на поприщах постсоветских реалий. Кроме того, коммуникативное пространство определено как средство презентации власти, ее трансформации и селекции. Образ политика характеризуется как коммуникативный феномен – флеш-имидж.

*Ключевые слова:* власть, культура, коммуникация, этатизм, политика.

#### Summary

*Lukian I. A. Power as the phenomenon of communication.* – Article.

The article is devoted to the analysis of the phenomenon of power as a formation factor of the politicized communicative space. There is indicated the close connection of power and communication, which is the main factor of power introduction and its realization as an institution and as a mechanism. In fact power leans on communication and in general on a communicative culture. There is determined the culturological measuring of the problem of power communicative presentation in post-soviet space. Communicative space of power is considered as a phenomenon of communicative space that exists in the conditions of the functioning systems, that appeared in post-soviet reality. In addition, communicative space is explicated as means of power presentation, its transformation and selection. Herewith the character of politician is character described as the communicative phenomenon – corporal image.

*Key words:* communication, culture, etatism, politics, power.

УДК 165.242.2

**И. И. Матюшина**  
кандидат философских наук,  
доцент кафедры философии

Национального университета «Одесская юридическая академия»

### СМЫСЛ КАК СИСТЕМНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Понятие «смысл» привлекало к себе активное и пристальное внимание философов, логиков, лингвистов на протяжении всего XX столетия, оно не ослабевает и в начале XIX столетия. Это связано и с так называемым «лингвистическим поворотом» в философии XX столетия, и с возрастанием популярности аналитического направления, а позже коммуникативного направления в философии. Кроме того, в современном мире возрастает значимость информационных наук, таких как логика, семиотика, теория коммуникации и т. п., для которых понятие смысла играет важную методологическую функцию. Постепенно к концу XX столетия стала формироваться коммуникативная парадигма понимания смысла, которая сегодня принимается практически всеми специалистами и в области философии, и в области логики, и в области лингвистики. Однако даже в работах последних десятилетий, признающих и акцентирующих внимание на коммуникативной составляющей смысла, не раскрывается подробно сам механизм смыслопорождения и смыслопонимания в коммуникации.

**Цель статьи** – показать системную модель коммуникативного смысла.

Важнейшим методологическим принципом изучения смысла любого текста является признание автора ( $S_1$ ) и адресата ( $S_2$ ) текстообразующими факторами. На этот принцип обращают внимание все исследователи текста как носителя смысла. Чаще всего подчеркивается роль языковой компетенции  $S_1$  и  $S_2$ , роль совместимости их языковых компетенций. Смысл – не результат только деятельности адресанта или адресата, он – результат их взаимодействия, соединения, синтеза двух подсистем коммуникации. Каждый коммуникант в любой момент действует лишь в одной из этих подсистем, находящихся в отношении дополнительности друг к другу. А смысл – производная от коммуникации в целом.

Автор выбирает языковые средства для выражения смысла, а адресат опознает язык, анализирует текст и синтезирует целостный смысл-сообщение [1, с. 58–59]. Смена коммуникантов меняет смысл текста. Повторное воспроизведение текста в другой коммуникативной ситуации, как указывает С.А. Васильев, например, обнародование частных писем, дневников, забытых или секретных документов, при всем сохранении языковой формы текста радикально меняет автора (им становится издатель), адресата (не доверенное лицо, а массовая аудитория), коммуникативное намерение (познавательное, оценочное или регулятивное воздействие) и, в конечном счете, итоговый смысл текста. «Понимание текста, – утверждает С.А. Васильев, – оказывается возможным прежде всего потому, что субъект понимания (читатель, зритель, слушатель) владеет теми же механизмами смыслового синтеза, которые использует автор при реализации своего замысла в тексте. Это означает, что читатель должен владеть не только естественным языком, обеспечивающим синтез высказывания из меньших значимых единиц, но также механизмом синтеза смысла сверхфразовых единств из отдельных высказываний и механизмами синтеза смысла целого произведения из тех смысловых элементов, которые образованы ранее другими средствами» [1, с. 227]. Как видим, здесь важная роль отводится механизмам смыслового синтеза, которые предполагаются в наличии у коммуникантов до коммуникации и влияют на ее результат.

Простая констатация дополнительности подсистем речевого общения и теорий, изучающих данные подсистемы, не может быть конечной целью познания смысла – простым разделением его на смысл  $S_1$  и смысл  $S_2$ . А.А. Ивакин указывает, что аналитическая ступень познания должна быть направлена «на

выявление внутренних тенденций и возможных вариантов развития объекта». Следующая ступень – синтез: «Синтетическое знание – это как бы расширяющееся знание. Оно конструирует нечто новое. ... Отличительным свойством синтеза является то, что этот метод реализует себя, выходя за рамки имеющейся основы. ... Единство анализа и синтеза есть один из основополагающих моментов диалектического метода исследования» [3, с. 152–153].

И.В. Дмитриевская видит специфику системного изучения сложных объектов в выявлении связей и отношений, выполняющих роль системообразующих; при этом «важную роль в определении существенных, системообразующих связей играет среда, в которой функционирует объект: если изменить среду, объект может либо измениться, либо вовсе утратить свои системные свойства» [2, с. 159–160]. Для смысла такой средой является коммуникация.

А.И. Уемов отводит значительное место изучению логических, теоретико-системных аспектов синтеза как важной операции в системных исследованиях. Он выделяет различные виды синтеза: реистический синтез как мысленное объединение рассматриваемых объектов-операндов в один объект-результат операции; атрибутивный синтез, который предполагает объединение двух вещей таким образом, что одна из них становится свойством другой; реляционный синтез, когда одна вещь (реляционная компонента реляционного синтеза) устанавливается в качестве отношения в другой вещи (реистическая компонента реляционного синтеза). Схему реляционного синтеза можно выразить в виде: реляционная компонента (реистическая компонента) → результат реляционного синтеза [7, с. 106, 108, 112–113]. Для процедур синтеза действует принцип двойственности, «согласно которому двойственные преобразования относительно пары «свойство» – «отношение» сохраняют истинность утверждений, в состав которых входит эта пара [7, с. 112].

Как выглядит логическая схема синтеза подсистем «смысл → текст» и «текст → смысл» в процессе коммуникации? Она, на наш взгляд, приобретает вид синтеза двойственных определений системы.

Схема производства смысла  $[a ((A)) t (df_1)]$  и схема понимания смысла  $t [(A) a] (df_2)$  в результате своего синтеза должны дать схему коммуникативного смысла как результата взаимодействия исходных двойственных по отношению друг к другу подсистем.

Если происходит синтез двух систем, то можно предположить, что при этом сохраняется различие уровней данных систем (концепт, структура, субстрат).

Внешний знак в обеих формулах –  $t$  – в первом случае означает отношение, во втором – свойство, играющее роль концепта.

Таким образом, на уровне концепта происходит синтез  $t$ -отношения и  $t$ -свойства. Этот синтез может быть реистическим – отношение и свойство как две вещи сохраняются, объединяясь вместе; атрибутивным – один из этих компонентов становится свойством другого: ( $t$ )  $t$ ; релятивным – один из компонентов – отношение в другом  $t$  ( $t$ ).

На уровне структуры синтез двух указанных подсистем предполагает синтез  $a$ -отношения из  $df_1$  и  $a$ -свойства из  $df_2$ . Здесь также возможны три вида синтеза: реистический, атрибутивный и реляционный.

На уровне субстрата должен произойти синтез  $A$ -элементов из первой подсистемы и  $A$ -элементов из второй подсистемы. Идеальным случаем синтеза является тождество субстрата двух подсистем: не идеальным, но все-таки положительным результатом синтеза можно считать пересечение большей части субстрата подсистем.



Коммуникативный смысл (что соответствует смыслу-результату общения  $S_1$  и  $S_2$ ) возникает тогда, когда успешно осуществляется и принимается всеми коммуникантами а) синтез концептов, синтез структур и синтез субстратов исходных подсистем, а также б) конечный результат синтеза всех трех уровней системы коммуникации.

Взаимодействие двух подсистем может быть как эксплицитным, так и имплицитным. Если перед нами реальный диалог, то взаимодействие может быть прослежено по реакции коммуникантов на смыслы, функционирующие в общении: это может быть согласие/несогласие, возражение, дополнение, отождествление/различение с помощью переформулировок, трансформаций, перевода и т. п.

Одним из механизмов поиска коммуникативного смысла является выбор общих процедур трансляции смыслов, подключения переформулировок, отсылок к другим сигнификациям, а также значительная роль переводимости знаков для коррекции кодов адресанта и адресата [4, с. 49–50]. Здесь диалог уже нельзя назвать двумя монологами.

Взаимодействие двух подсистем коммуникации является неявным, имплицитным, если в систему смыслопорождения, которую строит  $S_1$ , «встроена» в качестве отдельного «блока» модель той системы, которую будет строить  $S_2$ . То есть, формируя текст, реализуя свою идею, замысел,  $S_1$  корректирует данный процесс с помощью своих представлений о том, насколько это будет понятно для  $S_2$ , как именно он может понять данный текст. Речь может идти здесь и о знании некоторых стандартов, правил, образцов, закрепленных в опыте коммуникации, а также о знании особенностей  $S_2$  (аудитории).

В систему смыслопонимания, которую создает  $S_2$ , в свою очередь, «встроен» некоторый образ системы, которую, как полагает  $S_2$ , в действительности создавал  $S_1$ . Реконструируя смысл текста или выбирая интерпретацию текста,  $S_2$  использует в качестве некоторой предпосылки знание о стандартах и нормах смыслопорождения, об особенностях того смыслового мира, к которому принадлежит  $S_1$ , о его целях и намерениях.

Таким образом, строя двойственные системы смысла, дополнительные по отношению друг к другу, коммуниканты корректируют процесс их создания с помощью некоторой «встроенной» внутренней для их систем модели антипода. Эта модель может быть адекватной или искаженной, полной или частичной.

Подтверждения нашей гипотезе можно найти в практике реальной коммуникации. Например, давая определение какому-то термину, мы заботимся о том, чтобы оно было четким, ясным, определенным. Это забота о тех, кто будет этим определением пользоваться. В данном случае эталон восприятия/порождения, общий для обеих парадигм, задает логика. Правила логики вообще всегда коммуникативно ценны [6, с. 4–5], они объединяют обе подсистемы в единое целое.

Однако возникает вопрос: что является основой для этого синтеза, что делает его возможным (или невозможным)? Эмергентный коммуникативный смысл возникает далеко не всегда. Часто диалог так и остается двумя монологами не понимающих друг друга людей. Ниже мы попытаемся рассмотреть проблему возникновения коммуникативного смысла с помощью намеченной выше схемы синтеза двух двойственных системных представлений функционирования смысла, разделяя при этом сам синтез по уровням системных представлений – уровень концептов, уровень структуры и уровень субстрата.

Исходя из сути системной модели как таковой, мы можем выдвинуть тезис: коммуникативный смысл не может состояться, если не состоялся синтез концептов двух подсистем – смыслообразования и смыслопонимания, ибо без концептов нет системы.

**Синтез коммуникативного смысла на уровне концептов.** Первый вопрос, возникающий у исследователя: как может происходить синтез концептов двух двойственных подсистем коммуникации, если их субъекты разные, если

они разорваны (не совпадают) во времени, а иногда и в историко-культурном пространстве?

Наиболее простой вариант синтеза смысла имеет место тогда, когда адресант и адресат – одно и то же лицо. При этом не обязательно имеет место автокоммуникация. Если человек пишет дневник для себя самого, это автокоммуникация. Если писатель читает и правит свою рукопись, то он играет роль адресата, не обязательно отождествляя его с собой, а, напротив, ставя себя на его место. Он как бы сверяет результаты кодирования и декодирования текста. Однако здесь не только языковое значение текста, но и смысл текста, скорее всего, совпадут. Значение строится по законам языка и норм общения. Смысл – как отношение значения и жизненного мира коммуникантов (центральным элементом жизненного мира является, как мы помним, константные образы-ценности). Поскольку жизненный мир  $S_1$  и  $S_2$  здесь один и тот же, синтез концептов в данном частном случае – это их тождество.

Более сложный случай синтеза концептов имеет место тогда, когда  $S_1$  и  $S_2$  – не один и тот же человек. Тогда возможности синтеза смысла на уровне концепта зависят, естественно, от степени сходства/различия их жизненных миров и от степени сходства/различия языковых значений текста. Возможность успешного синтеза определяется степенью сходства, пересечения, релевантности, совместности и т. д. указанных компонентов. Если данная степень нулевая или слишком мала, то синтез концептов невозможен и коммуникативный смысл как итог коммуникации не образуется. Система смысла здесь невозможна из-за отсутствия концепта. Если же степень сходства, совместности, гармоничности жизненных миров (их констант) и значений текста достаточно велика, то пропорционально ей осуществляется синтез единого концепта. Это может быть реалитетический синтез, тогда исходные концепты, соединяясь, образуют конъюнктивный общий концепт. Если синтез атрибутивный или релятивный, то один из исходных концептов рассматривается как вещь, а другой – как ее свойство или отношение. На первый взгляд это абстрактное логическое разделение очень далеко от живой коммуникации, где возникают смыслы. Однако это не так. Перечисленные варианты синтеза задают логические возможности соотношения жизненных миров коммуникантов, соотношения значений текстов, ими понятых, и логические варианты способов соотношения первых и вторых.

Смысл может быть истолкован как функция семантики текстов в том целом, которое составляют жизненные миры. И различные функции одного и того же текста в меняющихся жизненных мирах могут реализовать разные виды синтеза и тем самым разные смыслы.

В качестве иллюстрации можно сослаться на практику перевода классических пьес Шекспира на русский язык, которая проанализирована М.Г. Соколянским [5]. Многие переводчики «Гамлета» видели главную функцию русского текста в том, чтобы адекватно воспроизвести памятник искусства, сохранив тот образ событий определенного времени, который создал сам Шекспир. Своеобразие новаторского подхода Б. Пастернака в его переводе «Гамлета» состояло в том, чтобы создать не столько текст для адекватного понимания произведения Шекспира, сколько текст, пригодный для максимально активной коммуникации со зрителем – современным зрителем, живущим здесь и сейчас, думающим и говорящим на своем языке [5, с. 107].

На языке теории систем А.И. Умова перед нами пример реляционного синтеза концептов двух подсистем. У Б.Л. Пастернака авторский текст в процессе перевода трансформируется таким образом, чтобы соответствовать жизненному миру интерпретатора – современного зрителя. Авторский текст становится вещью, на которой реализуется реляционная компонента синтеза – направленность на активное общение со зрителем, на его интерес. В классических же переводах происходит атрибутивный синтез и в качестве атрибутивной компоненты выступает концепт системы смыслообразования: авторский смысл текста пье-

сы Шекспира, соответствующий жизненному миру автора; а концепт системы адресата становится вещью, на которой реализуется указанная атрибутивная компонента. Результат синтеза в первом случае – текст, приспособленный для понимания публики и принятия ею, а во втором – текст, значение которого максимально приближено к авторскому смыслу (здесь читатель должен «приспосабливаться», дораста до совпадения с авторским пониманием текста).

Примеры с интерпретацией одного и того же художественного произведения в разных жизненных мирах (например, в разных культурно-исторических условиях), на разных языках дают богатый материал для обоснования вывода некоторых авторов о том, что тексты, как кажется, генерируют новые смыслы («генераторы смысла»). На наш взгляд, смысл порождается не текстом самим по себе, а процедурой синтеза концептов подсистем смысла автора и читателя в условиях взаимодействия с меняющимися жизненными мирами коммуникантов. Но определенную долю истины в том, что «текст генерирует смысл» можно выразить немного иначе: общность концептов коммуникантов, общность их жизненных миров помогает генерировать и общий для них смысл. Верно и другое: непересечение концептов и жизненных миров коммуникантов делает невозможным общий смысл для одного и того же текста даже при условии использования одного языка.

Коммуникативная модель смысла предполагает обязательный синтез концептов подсистем производства и понимания смысла; логика данного синтеза подчинена взаимодействию жизненных миров коммуникантов.

Практически такой синтез может происходить как взаимодействие двух моделей, одна из которых присутствует в деятельности субъектов коммуникации явно, эксплицитно, а другая – имплицитно, как «встроенный блок» памяти, отражающий предшествующий опыт коммуникации.

Для  $S_1$ , для автора, концепт его подсистемы задан явно. Но представление о том, как может понять и принять этот концепт адресат  $S_2$  в контексте его,  $S_2$ , жизненного мира, – это представление в сознании  $S_1$ , которое и будет некоторым «блоком неявного влияния» на процесс смыслопроизводства.

В свою очередь,  $S_2$ , адресат, выстраивает свой концепт в подсистеме понимания и может, опираясь на свой коммуникативный опыт, представлять возможные концепты, которые мог реализовать автор текста. Эти представления также могут исполнять роль «блока неявного внимания» на процесс интерпретации текста.

Так практически происходит синтез двух подсистем функционирования смысла на уровне концептов.

Подводя итог, следует отметить, что для синтеза концептов двух подсистем коммуникации, в каких бы разных формах он ни происходил, необходим общий жизненный мир или общая часть жизненных миров коммуникантов, наличие в них общих констант в виде общих категорий, правил, эталонов, участвующих в формировании и понимании смыслов.

**Синтез коммуникативного смысла на уровне структуры и субстрата.** Структура и субстрат текста как системы, выражающие смысл, даны в коммуникации, казалось бы, в большей мере эксплицитно, чем концепт. Концепт «обитает» в сфере взаимодействия сознания, знания с жизненным миром коммуникантов и его ценностями. Слова, предложения, синтаксические конструкции материализованы в тексте и являются носителями смысла, представляющими и выражающими его по правилам языка. Синтаксис языка и речи в языкознании и семиотике – наиболее детально и точно разработанный раздел. Теория вывода (тоже своего рода синтаксис рассуждений) – наиболее точно и детально разработанный раздел логики. Структура текстов как целостных систем задается, выбирается под концепт, под цель коммуникации.

Слово (словосочетание) выполняет функции знака в ситуации общения. Структура слова-знака трехэлементная: она включает само слово как звуковой или буквенный матери-

альный предмет и два вида значения – предметное и смысловое. Однако в коммуникации одно из них может стать главным, явно выраженным, оставляя «в тени» другое.

Но если обозначить структуру смысла слова в более широком ее понимании, то схема будет иметь вид: смысл (в широком понимании) – это (1) предметное значение + (2) смысловое значение + (3) те трансформации, которые они получают в процессе «живой» коммуникации + (4) их связь, проявившаяся в данной коммуникативной ситуации + (5) связь предыдущих факторов 1–4 с более широким смысловым полем, элементом которого является значение данного слова (смысловой контекст сознания коммуниканта, смысловой контекст социума, культуры, универсума культуры и т. д.). Данный смысловой контекст не сводится только к концептуальным системам коммуникантов, к фундаментальным смыслам Г. Фреге. Сюда могут быть отнесены нормы, правила, регулирующие способы употребления слова. Но, опять-таки, перед нами не рядоположенные элементы смысла. Знак «+» – здесь знак системного синтеза, который образует иерархию, самым нижним, подчиненным, элементом которой является предметное значение.

Коммуникативный контекст включает системы ценностей и ценностных ориентаций, принятых человеком (социумом); этот контекст включает в себя и архетипы коллективного бессознательного, и модели картин мира, сформированные в недрах духовной сферы философии, религии, искусства. Относительная самостоятельность значений слов проявляется в том, что они функционируют не только в предложениях живой коммуникации, но и отдельно, как единицы, несущие смысл. Кроме того, значение слова как инвариант прежних употреблений в общении как бы «консервируется» в словарях.

Поэтому значение слова может быть рассмотрено не только как субстрат некоторого более сложного смыслового единства, но и как самостоятельная система, самостоятельный смысл.

Предложение многими считается основной знаковой формой, предназначенной для выражения и передачи информации. Данная информация обычно отождествляется со смыслом предложения.

Определенный тип логико-синтаксических отношений внутри предложения призван формировать и передавать некоторый тип смысла предложения. Есть отношения, смыслом которых является мысль об экзистенции, самом факте существования чего-либо; есть отношения номинации, есть отношения идентификации и, наконец, отношения предикации. Каждое из этих отношений может стать коммуникативным ядром предложения и тем самым носителем его смысла.

К концу XX столетия лингвисты, кроме референциального и сигнификативного, стали выделять прагматический смысл, зависящий от способа употребления высказывания в «живой» коммуникации. Можно говорить о прагматическом смысле, а можно – о трансформации предметного и сигнификативного значений под влиянием целей и намерений коммуникантов, под влиянием принятых правил «языковой игры».

Таким образом, разнообразие коммуникативных функций предложения – один из источников разнообразия, многовариантности смыслов. Данное обстоятельство имеет место независимо от того, сознательно или бессознательно совершается выбор способов употребления знаковых структур или языка. Без уточнения данных функций, без осознания оснований выбора анализ смысла может стать затруднительным, а смысл при этом может показаться неуловимым.

Синтез смысла на уровне структуры текста происходит, во-первых, как синтез правил, норм, способов построения и употребления синтаксических структур как элементов текста, во-вторых, как синтез способов организации целого текста.

В любом случае, текст всегда связан с языком – вербальным или невербальным, искусственным или естественным. Текст – это язык в действии. Неотъемлемым свойством тек-

ста является его информативность, наличие в нем некоторого сообщения, которое нередко отождествляют со смыслом.

Подводя некоторый итог, можно сказать, что существует информационное содержание текста, которое часто отождествляют с его смыслом. С нашей точки зрения, это не правомерно. Смысл текста возникает, когда сознание коммуникантов соотносит референциальное и сигнификативное значения текста с «жизненным миром», «личностным тезаурусом», с другими текстами, с ожидаемыми смыслами, с ценностными установками коммуникантов, что происходит в коммуникации автора и читателя, читателя с самим собой или другим читателем, с воображаемой (должной, возможной, желаемой или нежелательной) реальностью и т. д.

Смысл текста вариативен; он имеет разные уровни – от ситуативной значимости («ситуативный смысл») до универсальной («культурные смыслы», «базовые тесты»). «Проблема смысла», как правило, возникает при рассогласовании референтного и сигнификативного значений (информационного плана) текста с тем содержанием сознания коммуникантов, с теми моментами их «жизненного мира», что фиксируют концепты, относительно которых и понимается, переживается смысл (значимость).

Таким образом, смысл в своей сущности (по природе) коммуникативен. И не потому только, что возникает в коммуникации. Смысл коммуникативен потому, что он не порождается ни языком, ни текстом, ни субъектами-одиночками, он порождается в процессе взаимодействия подсистем адресанта и адресата, их столкновения в некотором жизненном мире, задающем форму их синтеза. Смысл – всегда результат синтеза языковых, речевых значений текстов с концептами-константами жизненного мира коммуникантов, включающими в себя единство знания и ценности; смысл – всегда результат синтеза смыслов коммуникантов на уровне концептов, на уровне структур, на уровне субстратов, на уровне систем в целом.

#### Литература

1. Васильев С.А. Синтез смысла при создании и понимании текста / С.А. Васильев. – К. : Наукова думка, 1988. – 240 с.
2. Дмитревская И.В. Системный подход к абстрагированию / И.В. Дмитревская // Системный анализ и научное знание / отв. ред. Д.П. Горский. – М. : Наука, 1978. – С. 153–171.
3. Ивакин А.А. Диалектическая философия / А.А. Ивакин. – Одесса : Юридична література, 2003. – 352 с.

4. Мейзерский В.М. Философия и неориторика / В.М. Мейзерский. – К. : Льбидь, 1991. – 192 с.

5. Соколянский М.Г. Перечитывая Шекспира / М.Г. Соколянский. – Одесса : Астропринт, 2000. – 172 с.

6. Сумарокова Л.Н. Основы логики / Л.Н. Сумарокова. – Одесса : Юридична література, 2000. – 264 с.

7. Уемов А.И. Формальные аспекты систематизации научного знания и процедур его развития / А.И. Уемов // Системный анализ и научное знание / отв. ред. Д.П. Горский. – М. : Наука, 1978. – С. 95–141.

#### Аннотация

**Матюшина И. И.** Смысл как системное образование. – Статья.

В статье предложена системная модель коммуникативного смысла. Системная модель представляет синтез двух дополнительных подсистем коммуникации: подсистемы адресанта и подсистемы адресата. Прослежена необходимость синтеза на уровне концептов для возникновения коммуникативного смысла. Синтез на уровнях субстрата и структуры рассмотрен на примере вхождения слова, предложения и текста в коммуникативный процесс.

**Ключевые слова:** смысл, коммуникативный смысл, системная модель.

#### Анотація

**Матюшина І. І.** Смысл як системне утворення. – Стаття.

У статті запропонована системна модель комунікативного смислу. Системна модель демонструє синтез двох додаткових підсистем комунікації: підсистема адресанта й підсистема адресата. Простежено необхідність синтезу на рівні концептів для виникнення комунікативного смислу. Синтез на рівнях субстрату і структури розглянуто на прикладі входування слова, речення й тексту в комунікативний процес.

**Ключові слова:** смисл, комунікативний смисл, системна модель.

#### Summary

**Matiushyna I. I.** The sense as a system. – Article.

The article presents a system model of the communicative sense. The system model is a synthesis of two additional communicative subsystems: the sender subsystem and the recipient subsystem. The paper explains necessity of concept synthesis for communicative sense production. Synthesis of the substrate and the structure levels is exemplified by the integrating into communicative process words, sentences and text.

**Key words:** sense, communicative sense, system model.



УДК 165:159.9.01

**Б. К. Матюшко**  
кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри філософії

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

### ЄВГЕН ДЕ РОБЕРТІ: НАУКОВІСТЬ ПСИХОЛОГІЇ ЯК ЕПІСТЕМОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА

Євген Валентинович де Роберті де Кастро де ла Серда (1843–1915) – нащадок шляхетних родів Франції та Іспанії, народжений в Україні (село Козацьке нині Піщанського району Вінницької області), є одним із найвпливовіших представників позитивістської соціології та філософії не лише на теренах колишньої Російської імперії, а й у Бельгії, Франції, зрештою, він – учений зі світовим ім'ям. Досить згадати, що одним із його учнів є видатний соціолог Пітірім Сорокін, а в дискусіях навколо його праць брали участь практично всі представники позитивізму II половини XIX – початку XX ст. в Україні, Росії та інших країнах. У своїй першій ґрунтовній праці «Соціологія: основне завдання її та методологічні особливості, місце в низці наук, поділ і зв'язок із біологією та психологією» [1], яка вийшла в 1880 р. окремою книгою на основі раніше виданого циклу статей французькою мовою в провідному на той час позитивістському журналі «La philosophie positive. Revue», учений серед іншого звертається до питань про те, якою повинна бути наука про поведінку людини, перебудована з однієї з частин метафізики на емпіричну дисципліну? Яке її місце серед інших позитивних наук, насамперед споріднених за об'єктом і предметом? Власне, мова йде саме про науковість психології, що на час написання названого твору щойно отримала справжнє нове життя: рівно за рік, 1879 р., почала працювати створена Вільгельмом Вундтом перша у світі лабораторія експериментальної психології.

Останні півтора десятиліття ознаменувалися зростанням інтересу до особи та наукової спадщини С.В. де Роберті. Свідченням цього є статті Ігоря Голосенка [2], Бориса Ємельянова [3], Юсуфа Семалі й Бориса Рубанова [4], присвячені вивченню наукового шляху вченого та контекстів написання його відомих і малознаних праць. Причому значним здобутком названих дослідників є наведення ними оцінок спадщини Де Роберті його учнями в різних країнах Заходу. Лілія Бузок виокремлює й описала етапи еволюції філософських поглядів ученого [5]. Оскільки перелічені автори подають загальний огляд головних життєвих подій та ідей ученого, вони згадують і його погляди на психологічну науку. Але межі статей не завжди дають змогу відтворити й проаналізувати відповідні важливі подробиці.

Тому метою статті є реконструкція логічних висновків, зроблених Євгеном де Роберті щодо змісту психологічної науки та її співвідношення з біологією й соціологією, що оприлюднені на сторінках його книги «Соціологія».

Де Роберті констатує відомий факт, що як соціологія, так і психологія II половини XIX ст. зібрали значні за обсягом емпіричні дані та вийшли на новий рівень розвитку, що надає їм можливість стати провідними галузями науки: «... беручи до уваги лише масу і практичне значення нагромадженого тут протягом багатьох століть сирого наукового матеріалу, обидві галузі знання можуть бути поставлені на перше місце в низці наук за своїм гностичним багатством або великою кількістю даних» [1, с. 37]. Але разом із тим обидві науки мають велику потребу в аналізі й узагальненні відповідного масиву фактів. Власне кажучи, на час написання вченим досліджуваної праці вони перебували в початковому стані своєї розробки. Тому постає питання: «До чого привело науку це багатство матеріалу або, точніше, чому воно не привело її ні до чого, тому що кому ж не відомо, що соціальна наука (разом із психологією) найбідніша між усіма галузями знання з погляду наукового значення її теорій і досі відкритих емпіричних законів» [1, с. 42]. Виходом із цього становища є трансформація соціології та психології, проведена на основі головного позитивістського канону науковості – відповідності методології природознавства, до

якого вони й зараховуються: «... до найостаннішого часу, очевидно, не було відомим (тут і далі курсив в оригіналі – Б. М.) наукове призначення суспільних і психологічних фактів, які спостерігалися, збиралися, нагромаджувалися та до певної міри навіть класифікувалися із зовсім інших міркувань, ніж цілі суворо-наукові, і переважно з міркувань власне практичних. Доволі довгий час навіть віддаленим чином не підозрювали, що могли існувати такі природничі науки, як наука про суспільство та психологія, науки, які ні в чому суттєвому не відрізнялися б від неорганічних наук і від науки про життя» [1, с. 42–43].

Визначення особливостей різних галузей природознавства та їх класифікація проведені Де Роберті на основі диференціації загальної методології, яка впливає з особливостей об'єкта тієї чи іншої конкретної галузі знання: «Існують науки, які спостерігають шляхом безпосереднього сприймання (інтуїтивно), наприклад, математика. Інші спостерігають у звичайному або вузькому значенні цього слова – астрономія. Інші спостерігають, відтворюючи явища в низці дослідів, тобто вдаючись до експериментації, такі фізика й хімія. Існують науки, які спостерігають за допомогою широко застосовуваних і особливо розвинених прийомів класифікації: групування, визначення тощо; словом, існують науки, які спостерігають за допомогою так званого наукового опису. Так виходять науки безпосереднього сприймання або аксіоматичні, науки чистого або простого спостереження, науки експериментальні й, нарешті, рівноправні з попередніми описові науки» [1, с. 48–49].

Учений убачає в описі провідний метод дослідження в соціології та споріднених із нею біології й психології, тому щодо його змісту й основних функцій уточнює, що «опис у науках органічного світу, який включає в себе і світ суспільних явищ, – ніщо інше, як спостереження, але спостереження вже дещо видозмінене, тобто таке, що дістало подальший розвиток... Але краще за все уявити опис як особливу сходинку або підготовчу фазу в процесі ідеалізації чи абстрагування від світу реальних явищ, процес, який становить сутність наукового дослідження й має на меті відкриття все більш і більш загальних і абстрактних законів природи» [1, с. 50].

Як відомо, одним із найголовніших завдань усієї книги Де Роберті є визначення співвідношення між соціологією та біологією й психологією. Тому, визначаючи об'єкти всіх трьох наук, він наголошує на проблемі специфікації власне психологічних фактів, неминуцій за умови спроб перегляду схеми позитивних наук Огюста Конта: «астрономія, математика, фізика, хімія, біологія, соціологія», зроблених передусім Джоном Стюартом Міллем і Гербертом Спенсером. Ця проблема полягає в такому: «... у наш час немає більш поширеної думки, ніж та, яка вбачає в психічному елементі справжній *quid prorgium* соціальної науки. Але цей погляд має один дуже важливий недолік. Він ґрунтується на припущенні, що психічний елемент є фактом іншого порядку, ніж решта біологічних явищ, або фактом, який являє собою нове й вище ускладнення матерії. Але це природно веде до того, що з психології роблять нову, самостійну науку, яка посідає проміжне місце між біологією та соціологією. До того ж за такого погляду соціологія, виокремлюючись із біології лише завдяки переважанню, що отримує в ній психічний елемент, тобто щось, що становить предмет особливої науки, може, очевидно, відігравати лише роль самостійного додатку до цієї останньої» [1, с. 187].

Оформлення психології як самостійної позитивної науки, у свою чергу, призводить до проблематичності функціонування представленого нею знання, що впливає з

природи душевних явищ. Здійснюється прямий вихід на метафізичну проблематику науки зокрема й метафізичний характер субстанції психічних явищ загалом, що є неприйнятним для будь-якого позитивіста: «психологічне пояснення уникає одного дуже важливого ускладнення лише тим, що створює інше, можливо, ще більш серйозне. Воно усуває ні на чому не ґрунтоване припущення про існування таємничих сил, які рухають суспільства. Але при цьому воно розбивається об інше, однаково небезпечно зауваження, яке полягає в тому, що досі менше за все може вважатися доведеною гіпотеза, на якій виключно ґрунтується згаданий погляд і яка стосується назавжди захованої від нас сутності психічних явищ» [1, с. 187–188].

Більше того, «психологічне пояснення побудоване за найчистішим типом судження а рїогї або суто дедуктивного, який так часто застосовується в дослідженнях, що мають на меті пізнання законів, які керують суспільними явищами» [1, с. 188]. Зведення суспільних явищ до психологічних для вченого є неприйнятним, оскільки веде до невиправданого суб'єктивізму: «Ми чітко усвідомлюємо, на рещті, усю важливість і всю перевагу психічного фактора, перевагу, частково дійсну, частково ж сильно перебільшену людським розумом, який не може уявити собі нічого більш високого та подиву гідного, ніж здібності, якими людина виділяється з решти органічних істот» [1, с. 188]. У черговий раз маємо підстави для метафізичної абсолютизації сфери психічного: «... з усіх цих даних можна зробити один висновок, який із неминучістю потягне за собою уявлення про психічний елемент як *causa causans*, реальну та кінцеву причину всього безмежного різноманіття соціальних явищ, центральний пункт, до якого тяжіє вся історія й навколо якого здійснюється величній процес еволюції людства» [1, с. 188].

Альтернативою такому станові речей є стиль наукового мислення типової емпіричної, однозначної позитивної науки – біології, прямою основою якої є хімія. У ній «можна й, логічно кажучи, навіть треба, виходячи з важливої в найвищому ступені ролі, яка належить хімічним процесам у всій сукупності органічних явищ, дійти висновку, що хімічна спорідненість – це єдина реальна причина, таємничі дія якої викликає назовні, підтримує й закінчує життєдіяльність усіх істот. Отже, дедуктивне або психологічне пояснення соціальних явищ слугує лише новим доказом докорінного безсилля чистої дедукції розплутати заплутані нитки більш складних явищ» [1, с. 189].

У зв'язку з цим виникає дилема: «... одне з двох: або психічні явища належать до явищ біологічного порядку, і тоді їх відношення до соціальних явищ керуються законами, які регулюють відношення цих останніх до біологічних явищ, і саме питання ... є вже вирішеним; ... або, навпаки, психічні факти являють собою особливий порядок явищ, який не збігається в жодній зі своїх точок із порядком біологічним» [1, с. 201]. Буквально на наступній сторінці своєї книги Де Роберті називає науку, яка є основою психології: «... великі зусилля були прикладені позитивною школою, щоб довести, що психічні явища мають для різного роду цілей, але, зокрема, з огляду на їх наукове дослідження бути захищені до явищ, які розглядаються фізіологією мозку» [1, с. 202].

У цьому питанні вчений виступає послідовником не лише О. Конта, а і його найвпливовішого учня, чий погляд поділяла більшість представників позитивізму на теренах Російської імперії загалом і України зокрема, – Еміля Літтре. Навівши велику кількість цитат із його праць, Де Роберті стверджує: «Досвід показує, що психологія, або фізіологія людського мозку, становить лише окремих випадок загальної фізіології мозку, яка, у свою чергу, залежить від біологічних, хімічних, фізичних і математичних умов існування матерії. Суб'єктивні основи завжди є необхідно підлеглими» [1, с. 206]. Звідси випливає, що позитивізм Де Роберті є, за словами І. Голосенка, «матеріалістично розтлумаченням» [2, с. 102]. Із ще більшою яскравістю матеріалістичні мотиви висловлені у зв'язку з визначенням функцій і ролі головного мозку в психічних явищах: «... фі-

зіологічно доведено, що мозок нічого не створює, він лише все сприймає. Його функція полягає в утворенні з усього, що він отримує ззовні, чуттів і понять, але сам субстрат цих чуттів і понять аніскільки не залежить від нього. У дійсності все приходить до нього ззовні, оскільки органічні умови, без яких не може підтримуватися ані індивідуальне, ані суспільне життя й без яких не існувало б жодних чуттєвих сприймань, до того зовнішні, що природа здійснює їх, незалежно від якої-небудь мозкової або психічної діяльності, у рослинах і особливо в нижчих тваринах» [1, с. 207]. Слідом за Е. Літтре Де Роберті повторює: «Психологія, яка вивчається з позитивного погляду, не становить жодної суттєвої відмінності від фізіології мозку. Тоді як остання займається дослідженням психічної природи людини за допомогою анатомії, порівняння, експериментації та патології, перша проводить свої дослідження за допомогою одних функціональних явищ» [1, с. 208].

Але навіть у таких умовах залишається відкритим питання: «Чи не залежать усе-таки психологічні факти, незважаючи на отримані вище результати, до особливого порядку явищ, який не збігається в усіх своїх точках з біологічним порядком?» [1, с. 208]. Спроби його розв'язання ведуть до констатації того факту, що «психічні явища, які є спеціальними явищами, з одного боку, більш складні, ніж біологічні, з іншого – більш прості, ніж соціологічні» [1, с. 212]. У зв'язку з цим спроби заснувати соціологію на психології, по суті, звівши останню до першої, на думку Де Роберті, схожі «на зусилля фізіологів минулого заснувати біологію прямо та безпосередньо на фізиці, не чекаючи виникнення або розвитку хімії» [1, с. 212].

Ураховуючи особливості предмета психології, учений зауважує: «Але що таке психічні явища, як не людина, котра відчуває, мислить, бажає тощо? І зовсім не змішуючи простого припущення з достовірним фактом, із наукового погляду буде правильно зупинитися на гіпотезі, що людина в психології не причина, а наслідок, не фактор, а продукт, що істинні причини й факти ховаються в біологічних і соціальних умовах» [1, с. 213]. Адже «ізолюваний суб'єкт ніколи не буде істотою мислячою або розумною. Та й сам цей продукт, психічні явища, має історію, зазнає особливої еволюції. Відомі психічні явища характеризують доісторичний стан людства, а інші виявилися набагато пізніше, через такі велетенські проміжки часу, які знадобилися для того, наприклад, щоб властивості життя з'явилися на земній поверхні слідом за механічними та фізико-хімічними силами» [1, с. 213–214]. Виступаючи сполучною ланкою між біологією та соціологією, психологія «буде мати за своє завдання з'єднання або зосередження в одному спільному фокусі розрізнених променів, які вона буде по черзі запозичувати в наших пізнань про закони життя й суто органічних умов мислення, у наших пізнань про соціальні закони й історичні умови розумового зростання або психічної еволюції» [1, с. 215]. Щоб уникнути навіть натяків на особливий, відмінний від біології та соціології об'єкт цієї науки, учений пропонує «зовсім залишити назву психології, яка надто явно розрахована на позначення особливої й незалежної низки явищ і недостатньо характеризує суттєво мішану й двобічну природу психічних процесів. Нинішня назва відображає й нинішній помилковий погляд» [1, с. 215–216]. Альтернативою цієї назви є антропологія, «якою позначається сукупність досліджень, що несвідомо і туманно мають на меті цілі, суттєво схожі на завдання майбутньої конкретної науки психічних явищ» [1, с. 216].

Об'єкт такої науки потребує уточнення та конкретного визначення, які здійснюються за аналогією, запозичені з базових для біології, психології та соціології наук – фізики й хімії: «Так, наприклад, існування спеціальної науки геології не подається ані як аргумент проти необхідності окремого вивчення фізичних і хімічних властивостей тіл, ані як аргумент, спираючись на який можна було б робити висновок про переважання в геологічних явищах того чи іншого розряду властивостей» [1, с. 218]. Подібно до цього, «нема сумнівів, що всі суспільні явища відомим чином збігають-

ся з явищами власне психічними, але чи не залежить це від того, що добра половина психічних атрибутів завдячує своїм походженням дії соціальних сил або властивостей? Психічні властивості не зустрічаються без соціальних і навпаки» [1, с. 219].

Відповіддю на це питання стало перше з головних відкриттів Де Роберті – його знаменита біосоціальна гіпотеза, яка «пропонує розглядати факти надорганічного порядку, думку, почуття тощо не як біологічні або соціальні явища, ще менше як психічні явища у звичайному сенсі, який надається цій назві, а як *біосоціологічні* факти, тобто як складні явища, що в органічному світі відіграють роль і мають наукове значення, аналогічні з роллю та науковим значенням, притаманним у неорганічному світі відомим групам фізико-хімічних фактів (геологічна й метеорологічна групи)» [1, с. 221]. Із неї серед іншого випливає таке: «Що стосується досліджень, які зазвичай позначаються загальною назвою психології, то вони мають стати в пряму та безпосередню залежність від соціології, яка разом із біологією стане їхньою істинною науковою основою» [1, с. 228], завдяки чому «в порядку наукових ідей соціологія і психологія звільняються з останніх пут, які утримували їх у колі апіорних спекуляцій і заважали їх остаточному переходові з метафізичного стану в позитивний» [1, с. 229].

Чи не останньою спробою надати психології можливість стати окремою дисципліною є застосування Де Роберті запропонованого Спенсером поділу наук на абстрактні, абстрактно-конкретні й конкретні до класифікації біології, психології та соціології, до якої залучаються також визначення різновидів наукового опису, притаманних кожній із них. Так, «у двох абстрактних науках, біології та соціології, опис буде переважно індуктивним, тобто тут будуть аналізуватися, класифікуватися й порівнюватися явища одного й того самого порядку» [1, с. 234]. Натомість «у конкретній науці психології, навпаки, опис буде переважно дедуктивним. Це легко зрозуміти, якщо взяти до уваги, що психологічні явища завдячують своїм походженням сукупній дії біологічних умов і соціальних впливів. Тому в теорії всі без винятку закони психології можуть і повинні виводитися з біологічних і соціальних законів» [1, с. 234–235]. Окрім явної несамостійності психології як конкретної наукової дисципліни, функціонування та розвиток представленого нею знання стикається з неприпустимою для науки річчю. По суті справи, тут має місце неможливість остаточної верифікації цього знання: «На практиці, однак, така дедукція майже завжди залишається безплідною, і допомагати цьому доводиться вдаючись до звичайних описових прийомів і відкриття суто емпіричних законів. Але очевидно, що такі закони завжди потребуватимуть подальшої перевірки, яка в цій окремій галузі, де кожен факт зводиться до елементів, що досліджуються в інших науках, може мати значення лише за умови, що закони похідних явищ і властивостей були раціонально пов'язані з деякими з незвідних законів або основних властивостей» [1, с. 235].

Тому не дивно, що висновок Де Роберті виглядає як справжній вирок. Остаточо визначаючи співвідношення біології, психології та соціології, він говорить: «Соціологія свої головні корені має в біології, до якої, безперечно, повинна бути включена вся психофізика, теорія мозкових органів і функцій. Але не психологія» [1, с. 243].

Саме на цей результат вирішення Є.В. де Роберті питання про науковість психології й указують дослідники його наукової спадщини. Уже І. Голосенко зауважує: «Слідом за Конттом він відмовив психології в праві посісти місце між біологією та психологією (чим спричинив обурення з боку всіх російських суб'єктивістів), бо, на його переконання, усі психічні процеси мають «двобічну природу», а саме – «біосоціальну»... Психологічні феномени виявляються в Де Роберті похідними від соціальних факторів» [2, с. 100]. Б. Ємельянов коментує висновок ученого про співвідношення досліджуваних ним галузей знань так: «Біологія вивчає світ надорганічних суспільних явищ у їх фізико-хімічних

відношеннях, соціологія вивчає світ надорганічних суспільних явищ як взаємодій психологічних. Але соціологія при цьому не зводиться до психології, як і навпаки: психологія є лише продовженням соціології» [3, с. 69]. Ю. Семалі та Б. Рубанов указують на те, що, згідно з Де Роберті, «мозкові структури й когнітивні механізми залишаються важливими елементами соціалізації індивідів» [4, с. 2–3], а Л. Бузук зазначає, що зарахування вчення Де Роберті (ідеться про запропонований ним «гіперпозитивізм») до психологічного позитивізму «не зовсім коректне» [5, с. 178].

Перебуваючи в межах стилю наукового мислення першого позитивізму, Євген Валентинович де Роберті у вирішенні питання про науковість психології мав різні можливості. Одна з них полягала у визнанні її повноправною складовою кола позитивних наук, як це має місце в англійському позитивізмі, інша – в її редукції до однієї з біологічних дисциплін, зокрема фізіології мозку, що було зроблено французькими позитивістами. Скориставшись останньою з них, учений, тим не менше, звернув увагу на вирішальну роль у психологічному розвитку індивіда, яку відіграють власне соціальні чинники, урахувавши які, і дійшов свого першого соціологічного та філософського відкриття – біосоціальної гіпотези людської природи. Із цього серед іншого випливає відомий факт, що, не перестаючи бути однією з галузей наукового знання, соціологія Де Роберті вийшла на рівень теоретико-методологічної основи подальших досліджень ученого в галузі наук про суспільство та культуру, які відображено в його пізніших працях. Вивчення особливостей її застосування, так само як і поглядів Де Роберті на роль психологічного чинника в індивідуальному й суспільному житті, і визначає перспективи подальших досліджень, пов'язаних із темою цієї статті.

#### Література

1. Де Роберті Е.В. Социология: основная задача ее и методологические особенности, место в ряду наук, разделение и связь с биологией и психологией / Е.В. де Роберті // Де Роберті Е.В. Сочинения : в 4 т. / Е.В. де Роберті ; ред. Н.Г. Мозгова, А.Г. Волков ; авт. вступ. ст. Б.К. Матюшко. – К. : НПУ им. М.П. Драгоманова ; Мелитополь : МГПУ им. Б. Хмельницького, 2014. – Т. 1 : Социология. – 2014. – С. 33–255.
2. Голосенко И.А. Евгений де Роберті: интеллектуальный профиль / И.А. Голосенко // Социологические исследования. – 2001. – № 2. – С. 99–107.
3. Ємельянов Б.В. Русский философ Евгений Валентинович де Роберті де Кастро де ла Серда / Б.В. Ємельянов // Дискурс-Пи. – 2003. – № 1. – Т. 3. – С. 65–70.
4. Семалі Ю. Штрихи к биографии и социологической доктрине Е.В. де Роберті / Ю. Семалі, Б.Л. Рубанов // Социологические исследования. – 2006. – № 8. – С. 139–148.
5. Бузук Л.Г. Этапы эволюции философских воззрений Е.В. де Роберті / Л.Г. Бузук // Вестник Московского университета. Серия «Философия». – 2009. – № 2. – С. 170–179.

#### Анотація

**Матюшко Б. К. Євген де Роберті: науковість психології як епістемологічна проблема.** – Стаття.

Стаття присвячена дослідженню поглядів на науковий характер психології одного з найбільших представників соціології та філософії позитивізму в колишній Російській імперії й інших країнах, ученого зі світовим ім'ям, народженого в Україні, – Євгена Валентиновича де Роберті (1843–1915). На його думку, соціологія та психологія нагромадили великий матеріал, але наявна методологія не дає змоги його опрацювати. Вони мають бути перетворені в душі позитивізму, тобто за зразком природничих наук, а головним методом дослідження мусить стати опис, який має на меті відкриття наукових законів. Але на цьому шляху психологія зустрічає труднощі: її явища ґрунтуються одночасно на біологічних (фізіологічних) і суспільних процесах. Тому психологічні факти мають бути названі біосоціологічними, а психологія має поступитись місцем фізіології мозку як частині біології.

**Ключові слова:** позитивізм, біологія, психологія, науковий опис, психологічні явища, фізіологія мозку, біосоціологічні факти.



## Аннотация

**Матюшко В. К. Евгений де Роберти: научность психологии как эпистемологическая проблема.** – Статья.

Статья посвящена исследованию взглядов на научный характер психологии одного из крупнейших представителей социологии и философии позитивизма в бывшей Российской империи и других странах, ученого с мировым именем, уроженца Украины – Евгения Валентиновича де Роберти (1843–1915). По его мнению, социология и психология накопили богатый материал, но существующая методология не позволяет его обработать. Они должны быть преобразованы в духе позитивизма, то есть по образцу естественных наук, а главным методом исследования должно стать описание, имеющее целью открытие научных законов. Но на этом пути психология встречает трудности: ее явления основаны одновременно на биологических (физиологических) и общественных процессах. Поэтому психологические факты должны быть названы биосоциологическими, а психология должна уступить место физиологии как части биологии.

**Ключевые слова:** позитивизм, биология, психология, социология, научное описание, психологические явления, физиология мозга, биосоциологические факты.

## Summary

**Matiushko V. K. Yevgeniy de Robertis: scientific character of Psychology as epistemological problem.** – Article.

This article illustrates the research the Yevgen Valentinovich de Robertis's (1843–1915) – one of main representatives of Sociology and positivistic Philosophy in former Russian empire and other countries views on the scientific character of Psychology, born in Ukraine. Concerning his opinion, Sociology and Psychology piling up the many matters, but actual methodology don't let elaborate it. These sciences must be transformed in positivistic meaning concerning the natural sciences, and description must be the main method of discovery. Psychology have the difficulties: her facts have base in the biological and social processes, thus psychological facts must be named biosociological, and Psychology must be replaced by physiology of brain as part of Biology.

**Key words:** Positivism, Biology, Psychology, Sociology, scientific description, psychological facts, physiology of brain, biosociological facts.

УДК 369.7

*Н. Х. Наджафова*  
диссертант кафедри соціології  
Бакинського державного університету

## РАБОТА В АЗЕРБАЙДЖАНЕ С ДЕТЬМИ, ОСТАВШИМИСЯ БЕЗ ПОПЕЧЕНИЯ РОДИТЕЛЕЙ

Социальная работа является неотъемлемой частью общественной жизни. Еще с незапамятных времен вся жизнедеятельность людей была основана на взаимной помощи и поддержке. Не случайно, что самыми первыми формами общественного сознания были именно этические представления и религиозные заповеди. Они предостерегали людей от поступков, которые противоречили общественным устоям, направляя их сознание на защиту своего рода, родных и близких. Суровые условия жизни наших предков в то же время ставили перед ними задачу защиты своих родных и близких и с точки зрения продолжения своего рода. Речь идет, прежде всего, о детях, больных и престарелых. Всегда существовали группы людей, которые находились на попечении более здоровых и трудоспособных членов общества. Их обязанность и до сих пор заботиться о тех людях, которые сами этого сделать не могут или уже достаточно сделали и состарились. Социальная работа с детьми, лишенными родительской опеки, всегда была исключительным важным разделом социальной политики страны, поскольку речь идет о качественном воспитании и в целом о социализации будущего гражданина и личности. Вместе с тем в данной проблеме больше исследовались социально-педагогические и психологические стороны, тогда как социальная работа, ее теория и практика несколько отставали от требований времени.

С другой стороны, вопрос работы с детьми, лишенными родительской опеки, всегда остро вставал в переходные, переломные периоды истории, когда общество сталкивалось с такими проблемами, как войны, конфликты, природные катаклизмы, в результате чего терпели бедствие самые уязвимые слои общества, в том числе дети. В нашей стране, находящейся в состоянии войны с соседней Арменией, актуальны проблемы медико-социальной и психологической реабилитации, поскольку здесь имеется огромное число людей, как беженцев, так и вынужденных переселенцев, претерпевших всяческие лишения, а также людей, оставшихся после Карабахской войны инвалидами, нуждающихся в данной реабилитации и медицинской помощи вообще. Контингент детей, потерявших родительскую опеку, в немалой степени сформировался и за счет данной категории людей.

Исследование проблем социальной работы с детьми, потерявшими родительскую опеку, началось с развитием многих направлений социологии, социальной работы, в первую очередь социальной помощи. Здесь стоит отметить совместные усилия представителей многих направлений социальных и гуманитарных наук вузов страны, научных организаций и учреждений, а также разработки ведомств и организаций, чья деятельность непосредственно связана с работой с детьми. Это Министерство образования, Министерство труда и социальной защиты, Комитет по делам семьи, детей и женщин, Министерство молодежи и спорта, Министерство культуры и туризма и т. д.

Имеется немало исследований по практической педагогике и психологии, связанных с работой с данной группой.

Можно назвать десятки исследований, начиная от глобальных и региональных и заканчивая конкретными практическими исследованиями местных проблем.

Наряду со многими исследователями хотелось бы отметить работы проф. С. Меджидовой, доц. Я. Алиевой, А. Гусейнли и др.

Исходя из актуальности и степени разработанности проблемы, нами были определены следующие параметры как объекта, так и предмета исследования. Объект – дети как демографическая группа, а предмет исследования – социальная работа с детьми, лишенными родительской опеки.

Поскольку целью исследования является социальная работа с детьми, лишенными родительской опеки, то нами поставлены для решения следующие задачи:

- рассмотрение проблемы социального сиротства в крупных городах Азербайджана;
- анализ реальной картины распространения сиротства в Азербайджане, в том числе статистических данных;
- анализ проблемы все более увеличивающегося числа детей-бродяжек и попрошаек, когда в крупных городах взрослые используют детей как профессиональных нищих;
- определение положения детей беженцев в связи с Нагорно-Карабахским конфликтом;
- рассмотрение особенностей социального развития, связанных с увеличением числа неблагополучных семей, из которых дети вытесняются на улицу и становятся бомжами, попрошайками;
- определение уровня предупреждения социального сиротства, решение органами опеки и попечительства вопросов жизнеустройства, воспитания и дальнейшей судьбы детей.

Методологический подход основан на системном анализе социальных процессов, основа такого анализа заложена исследователями в области как точных, так и социальных и гуманитарных наук. Проблемы защиты детей являются предметной областью исследований всех без исключения социальных и гуманитарных наук, поэтому богатая теоретическая база дает возможность выбора соответствующих методологических предпосылок и методик.

Нами, в соответствии с поставленными целями и задачами, выбрана методика анализа как имеющейся научно-теоретической литературы на основе соответствующих методологий, так систематизация фактов и статистических данных в целях доказательства или опровержения ряда утверждений, выдвинутых нами.

Социальная помощь оказывается детям, утратившим опеку родителей, по ряду показаний, в том числе и связанных с их учебной, здоровьем и т. д. В данном смысле при подготовке специалистов по социальной работе необходимо и обеспечение этой подготовки. Отсюда в качестве базовых понятий у социального работника должны быть представления о социальной и генетической обусловленности здоровья, об основных показателях индивидуального и общественного здоровья, а также статистике в социально-гигиенических исследованиях.

Рассмотрим вначале предпосылки для организации полноценной социальной работы с детьми, лишенными родительской опеки. Если вернуться на 15–20 лет назад, в период, когда только начало формироваться постсоветское пространство, то можно увидеть следующее. Распад СССР и стран Восточного Содружества привел к негативным последствиям в социальной жизни людей. Программой развития ООН в Братиславе (United Nations Development Programme / Bratislava – UNDP) были выполнены оценки с использованием черты бедности по доходам на уровне 4 долл. США в день (по покупательной способности доллара в 1990 г.). В странах Восточной Европы и СНГ в 1988–1994 гг. доля населения, находящегося за чертой бедности по доходам, возросла с 4 до 32%, или с 14 до 119 млн чел. Даже в относительно благополучной Польше более 20% населения проживало в бедности. Еще большую тревогу вызывают денежные показатели бедности.

Опыт стран с переходной экономикой демонстрирует важность поддержания дееспособности государства, которая была ослаблена в процессе реформ. В рыночных экономиках государство играет центральную роль в сохранении экономической стабильности, регулировании рынка, обе-

спечении необходимых социальных услуг. Это должно быть государство нового типа, которое служит желаниям большинства и в то же время защищает интересы меньшинств, хотя оно может делегировать некоторые виды деятельности коммерческим и неправительственным организациям. Такое государство должно быть демократическим как по духу, так и по практической деятельности.

Указанная ситуация оказала негативное влияние и на положение детей в семьях, в особенности с низким уровнем жизни и неблагополучных. Десятки семей обращались в детские дома и интернаты с просьбой принять у них детей на воспитание, поскольку они сами не могут их прокормить. В Азербайджане, помимо этого, наблюдалось множество случаев, когда дети просто начинали жить на улице.

На сегодняшний день данная проблема до конца не решена. Как пишут эксперты, «с 2012 года было проведено более сотни наблюдений, рейдов и мониторингов. В результате данных мероприятий были обнаружены 41 человек, живущий на улицах и занятый незаконным трудом. Из них 14 были размещены в детские дома и социальных убежищах, восемь – в специальные школы, а по поводу других в комиссии по образованию, здравоохранению и детям были направлены материалы, также были направлены обращения в соответствующие организации для оказания необходимой помощи данным детям и их родителям» [1].

В 2012 году в Азербайджане было проведено еще одно, уже международное исследование проблем «уличных детей». Поскольку принятие эффективных мер по устранению беспризорности в Азербайджане требует постоянного анализа вопроса, связанного с «уличными детьми», Госкомитет по проблемам семьи, женщин и детей совместно с Евросоюзом в рамках проекта TA EX с 5 по 7 февраля 2012 года провел исследование с участием британских экспертов, а также экспертов соответствующих госструктур. Основная цель исследования заключалась в сборе статистических сведений по «уличным детям» и условиям их проживания, в изучении международного опыта по подготовке специалистов, занимающихся реинтеграцией беспризорных детей [5].

В особенности это актуально для выпускников интернатов и детских домов. Как считают авторы статьи, «сегодня в данной сфере имеется ряд проблем. Покинувший интернат ребенок сталкивается с безработицей, и его обеспечение соответствующей специальностью и жильем, а самое главное – его интеграция в общество все еще продолжают оставаться серьезной проблемой. И как результат этого, эти дети, умышленно или по неосторожности, становятся жертвами преступности. С целью решения проблемы должен быть разработан необходимый государственный механизм в этой сфере, среди детей необходимо проводить кампании информационного характера, СМИ должны подготовить рекламные ролики для пресечения совершения преступлений детьми» [3].

Среди исследований, связанных с проблемой детей, лишенных родительской опеки, имеются также разработки по преступности среди детей, лишенных родительской опеки. Так, в 2011 году было проведено исследование.

Исследование отдела правового обеспечения Госкомитета по проблемам семьи, женщин и детей показало, что в Азербайджане большинство детей, совершающих преступления, – это необразованные, находящиеся вне семейного и школьного контроля дети. Исследование показало, что 60–70% детей, совершающих преступления, составляют дети, которые не учатся и не работают. В Азербайджане существует проблема уличных детей, и местные исполнительные власти осуществляют работу по определению их в соответствующие интернаты. В результате был принят годовой План деятельности, подписанный между комитетом и Детским фондом ООН, здесь были предусмотрены конкретные меры, связанные с решением проблемы уличных детей.

«В Азербайджане по статистике 4% преступлений совершаются детьми. Несовершеннолетним лицам, совершившим преступления, наряду с наказанием в виде лишения

свободы, назначаются альтернативные наказания, штрафы, общественные работы, исправительные работы. В законе наказание детей в виде лишения свободы предусматривается как самая крайняя мера» [7]. Сюда относятся и дети, покинувшие детский интернат по прошествии определенного времени.

Таким образом, исследования проблемы детей, оставшихся без родительской опеки, проводятся на протяжении ряда лет, прежде всего, усилиями международных и неправительственных организаций, а также государственными комитетами и ведомствами. Кроме того, в указанном направлении работают и отдельные исследователи. Необходимо проводить исследовательскую работу более интенсивно, связывая ее с требованиями времени, периода, в котором мы живем. Большие задачи стоят также перед выпускниками факультетов и отделений азербайджанских вузов, их научно-педагогическими коллективами по научной разработке и практическому применению проблем работы с детьми из социально уязвимой группы.

В любом развитом государстве в условиях рыночной экономики присутствует ответственность государства за социальное обеспечение его граждан. Государство формулирует свою социальную политику, которая включает систему социального обеспечения, гарантии социально-экономических прав, а также социальной справедливости и равенства, при этом должны приниматься во внимание экономические и финансовые возможности конкретного государства. В ситуации, когда человек теряет средства на существование или здоровье, когда человек может просто оказаться на улице, без крова и заботы, он может найти другие, криминальные, пути содержания себя и своей семьи. Это касается также и детей из группы риска.

Известно, что развитие достаточно эффективной системы социальной защиты, ориентированной на нужды человека, требует реального роста расходов на социальные нужды. Не может быть эффективной социальной политики, если государственные расходы снижаются в период экономической стагнации. Стимулирование роста, конечно, важно, но государственные доходы также должны расти, что означает улучшение собираемости налогов во многих странах. Это, в свою очередь, означает, что правила и процедуры государственной политики должны стать прозрачными и стабильными.

В исследовании об уличных детях, проведенном Государственным комитетом статистики Азербайджанской Республики, были затронуты актуальные проблемы работы с данной категорией детей, потому что они являются следствием утраты ими своих родителей в той или иной форме и попадания в определенную социальную среду.

К исследованию были привлечены 208 детей, по той или иной причине работающих, живущих, проводящих или все время, или только дневное время на улице. Это были дети с 9 до 17 лет, в том числе 165 мальчиков и 43 девочки. Примерно у половины из них не было при себе или вообще не было свидетельства о рождении или удостоверения личности. 42% мальчиков и 845 девочек прибыли из регионов страны. Некоторые из них проживали в Баку более 6 лет. 35% подтвердили, что они регулярно посещают школу. 19% не ходили в школу вообще.

Анализ данных опроса по вопросу о положении беспризорных детей показал, что условия возникновения уличных детей исходят из семейных проблем. Опрос показал, что 94% имели семьи. Однако лишь 61% детей имеют обоих родителей, около трети происходят из неполной семьи, имеют только мать или отца, у других же были только близкие родственники.

Одной из причин существования безнадзорных детей и их семей стали возникшие финансовые проблемы. По результатам опроса, из 126 детей, имеющих обоих родителей, только у 9% работают и отец, и мать. У детей с одним или обоими родителями в 75% случаях работает мать или отец, у каждого пятого ребенка родители не работают.

40% детей живут в семьях за пределами Баку. У каждого третьего мальчика и у 70% девушек семьи находятся в ре-



гионах страны, в частности в городах Барде, Агдаше и Аксу, с 1988 года, т. е. с момента агрессии Армении против Азербайджана. Это один из важнейших факторов, влияющих на формирование беспризорных детей в стране. 52% уличных детей живут вместе со своими семьями или же поддерживают отношения. 39% детей живут с родственниками, а 8% – с друзьями. 57% детей проживают со своими семьями или родственниками в съемных квартирах. 75% девочек, 53% мальчиков снимают квартиру, соответственно, 7% и 36% живут в отдельных квартирах (домах), 16% и 7% живут в общежитиях или в коммунальных квартирах. Подавляющее большинство – 93% девочек и 83% мальчиков – всегда ночуют дома.

Было выяснено, что дети, как правило, начинают работать на улице с 10–11 лет. Об этом сообщили 45% опрошенных. Мальчики начинают работать раньше, чем девочки. Среди опрошенных мальчиков 29% сообщили, что они работают с 10 лет, и 28% девочек – что они работают с 11 лет.

Большинство детей призналось в том, что они работают, чтобы помочь своим семьям материально. 14% мальчиков были вынуждены работать по требованию членов семьи, тогда как 44% девочек назвали ту же причину. 16% мальчиков сказали, что они хотели заработать деньги, чтобы купить вещи, которые они хотят, 14% девушек сказали то же самое.

Опрос показал, что у девяти из каждых десяти детей нет информации о таких болезнях, как приобретенный иммунодефицит (ВИЧ), синдром приобретенного иммунодефицита (СПИД), и других заболеваниях, передающихся половым путем. Одним из наиболее важных отрицательных факторов в деле обеспечения здоровья детей является недостаточное питание в течение дня. Более половины девочек и мальчиков отметили, что они не могут потреблять достаточное количество пищи. Помимо угрозы разных заболеваний, уличные дети также сталкиваются с другими угрозами. Две трети девочек и 60% мальчиков получали телесные наказания во время работы.

Беспризорные дети вынуждены адаптироваться к окружающей среде, ставя при этом под угрозу здоровье и жизнь. По данной причине они отличаются от своих сверстников, которые живут с родителями, в семьях с высоким доходом. 44% ребят ответили, что при этом они лучше понимают жизнь и людей, показали, что смогли стать более смелыми и решительными.

На основе интервью, проведенного с уличными детьми, можно прийти к выводу, что большинство из них не удовлетворены текущей ситуацией. Так, на вопрос: смогли ли

они отказаться от уличной жизни и работы, если им взамен предложить благоприятные условия для их жизни и учебы, 91% девочек и 83% мальчиков заявили, что они хотели бы оставить улицу [2].

Еще одним очень важным направлением социальной работы с группами детей, лишенных опеки родителей, является профилактика преступлений среди данной категории детей. Вот данные по видам преступлений среди детей на 2014 год (табл. 1).

Несмотря на то что большинство осужденных проживали в семьях с обеими родителями, почти все из них не работали и не учились. Это говорит как раз о том, что среда, в которой они росли, была неблагополучная во всех отношениях: низкий уровень жизни, конфликтные семьи, несоответствие ценностных ориентаций у родителей, различные приоритеты и проч. Примерно половина всех совершенных преступлений – это воровство. К этому принуждает не только нужда, но и неправильное воспитание. Большой вред оказала и оказывает Карабахская война. Ее последствия (война продолжается до сих пор) все еще сказываются на категориях населения, непосредственно с ними связанными.

В данном случае перед работниками по социальной помощи стоит работа как в пенитенциарной системе, т. е. по месту заключения, так и при выходе из колоний, для помощи по адаптации к новой среде, с тем, чтобы не было рецидивов.

Среди форм социальной помощи детям указанной категории есть и воспитание их в приемных семьях. Специалисты считают, что «в нашей стране не поощряют семей, которые усыновляют детей. В противном случае наши детские дома давно были бы пустыми. Ко всему прочему больше бы усыновляли больных и более взрослых детей. Поэтому есть необходимость в поощрении государством семей с приемными детьми. В частности, очень важно предоставлять им при необходимости квартиру, социальные льготы, финансовую поддержку. А в случае с больными детьми еще и стабильную медицинскую помощь. В качестве примера наша страна может опираться на опыт зарубежных государств» [6].

Причем иностранные граждане спокойно усыновляют наших детей, при этом они знают, что в их стране им окажут соответствующую помощь и предоставят необходимые льготы. За границей правительство делает все возможное, чтобы увеличить население своей страны.

В нашем государстве приоритетом является усыновление детей местными семьями. Эксперты подчеркивают, что «дети, проживающие в детдомах и интернатах, сегодня

Таблица 1  
 Деление по социально-демографическим показателям детей в возрасте 14–18 лет, осужденных в 2014 году за совершение разных видов преступлений

	Всего	Возраст		Девочки	Воспитывались		Не работали и не учились
		До 14–16 лет	До 16–18 лет		В семье с двумя родителями	В семье с одним родителем	
Число осужденных до 14–18 лет, всего, человек	280	48	232	8	238	39	169
В том числе по видам преступления:							
намеренное убийство	1	-	1	1	1	-	-
намеренное нанесение тяжкого вреда здоровью	39	8	31		34	5	24
изнасилование	-	-	-	-	-	-	-
воровство	135	31	104	3	113	20	81
ограбление лица	4	1	3	-	2	2	2
грабеж	2	1	1	-	-	2	-
хулиганство	39	1	38	-	35	4	10
преступления, связанные с наркотическими веществами	4	-	4	1	4	-	-
прочие преступления	56	6	50	3	49	6	52

ня защищены государством, охвачены многочисленными попечительскими программами. Благодаря помощи и заботе Фонда Гейдара Алиева и лично Мехрибан Алиевой прекрасно отремонтированы, заново оборудованы многие детские учреждения. Там созданы необходимые для детей условия. Но родительскую заботу никто не сможет заменить. Особенно это касается детей, которым необходима дорогостоящая медицинская помощь» [6]. Есть родители, которые отказываются от детей по причине наличия у них увечий, к примеру, заячьей губы, волчьей пасти, отсутствия одной руки и т. д. Одним словом, тех недостатков, которые можно устранить или решить при наличии поддержки и помощи. Однако родители предпочитают оставлять таких детей на содержании государства. Местные усыновители отдадут предпочтение здоровым детям. Иностранцы, которые готовы усыновить детей даже с недостатками, обязуются вылечить их. Семьи тщательно проверяются, все социальные и психологические параметры рассматриваются с точки зрения защиты интересов ребенка. И только после этого начинается подготовка процедуры усыновления.

По статистике, за период с 2007 по 2011 годы нашими гражданами усыновлены 4 367 детей. Центральный учет детей до 3 лет ведет Министерство здравоохранения, а после трех лет – Министерство образования. За вопросы внутреннего усыновления отвечают местные органы опеки и попечительства. Предпочтение при усыновлении отдается больше маленьким детям, так как считается, что такой ребенок легче адаптируется в новой семье. Однако усыновляют еще и детей до 6 лет. Наши граждане вообще не берут больных детей. Они предпочитают новорожденных и здоровых детей. Поэтому их усыновляют иностранные граждане [6]. Однако практика показывает, что усыновляется лишь часть детей, остальные же остаются на государственном попечении. Некоторые же из них, попадая в неблагополучную социальную среду, становятся бомжами, и даже криминальными элементами. Кроме того, известно, что неблагополучные семьи также являются источником формирования криминальной среды среди детей и подростков.

Как видно из изложенного, в данной сфере социальной работы есть еще много нерешенных проблем. В сопредельных странах, например, в России, жизнь семей с приемными детьми стараются сделать более интересной, проводят различные конкурсы для их детей, создают сайты, которые также объединяют их семьи, и пр.

Авторы сайтов пишут, что «мы пришли к тому, что этот сайт очень нужен городу. Он нужен людям, особенно тем людям, которые не хотят ходить по учреждениям, по различным органам лишний раз, а им удобнее через Интернет ознакомиться с детьми, которые находятся в региональном банке данных, ознакомиться с их судьбой, подобрать для себя ребенка. Интернет-портал дает возможность выбрать ребенка по возрасту, по полу, по психологическому портрету» [6].

Еще одним направлением решения проблемы детей, утративших попечение родителей, является создание института fosterных семей.

В настоящее время fosterная семья в США является одним из ведущих способов устройства детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей. Основными причинами помещения ребенка в приемную семью являются следующие: обеспечение его безопасности, угроза жизни и здоровью вследствие чрезвычайных обстоятельств (например, жестокого обращения); трудная жизненная ситуация родителей (потеря работы, отсутствие постоянного заработка, утрата местожительства и т. д.) [4].

Понятно, что создание условий для полноценного развития детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, и подготовка их к самостоятельной жизни в современном обществе – задача особой важности. Поэтому при Министерстве образования создано Управление по деинституционализации и защите детей. Именно данный орган власти должен дать гарантию благополучного будущего таких детей.

В настоящее время в Азербайджане в детдомах и интернатах сегодня проживают более 10 тысяч детей, лишенных родительской заботы и ласки. Для наиболее эффективного решения вопросов по защите прав и интересов детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, и их социализации в обществе реализуется Госпрограмма по деинституционализации и альтернативной заботе. Как подчеркивают специалисты, на начальном этапе данного процесса усилия в основном были направлены на создание базы данных воспитанников этих учреждений, изучение условий проживания в них, организацию дневных центров социальных услуг, профилактику социального сиротства, трансформацию интернатов, проведение тренингов для работников новой системы альтернативной заботы.

Параллельно была подготовлена нормативно-правовая основа для реализации предусмотренных мероприятий. К примеру, подготовлен и представлен в Милли Меджлис отдельный законопроект об «Инклюзивном образовании», в котором прописан механизм инклюзивного и интегративного образования детей, нуждающихся в специальной заботе, их реинтеграции в семью и общество. Кроме того, в Бардинском районе, а также в Азизбековском и Сабунчинском районах столицы были организованы дневные центры соцобслуживания, в которых дети из малообеспеченных семей готовят уроки, проводят досуг, пока их родители находятся на работе. Часть контингента составляют дети с ограниченными возможностями.

Соответственно, центры обеспечены нужным реабилитационным оборудованием и методическими пособиями, а для детей составлены специальные программы ухода и индивидуальные учебные планы. В этом году планируется открытие еще двух центров такого типа на базе интернатов в Гейчае и Гарадагском районе Баку.

Кроме того, в прошлом году девять интернатов в регионах страны были реорганизованы в средние школы. Как выяснилось, дети посещали интернат как обычную школу и после уроков возвращались домой. Их семьи не относятся к неполноценным, родители не собирались отдавать ребенка на гособеспечение. Просто интернат ближе к дому. Но приоритетным направлением госпрограммы все же было обозначено создание системы fosterных семей: «Для обеспечения передачи детей-сирот в приемные или опекунские семьи и защиты прав детей со специальными нуждами из малоимущих семей, оказания им широкого спектра медицинских, образовательных и социальных услуг в соответствии с их потребностями, а также с целью эффективного решения других вопросов подготовлен пилотный проект «Передача детей в семьи и обеспечение их альтернативной заботой».

#### Литература

1. В Азербайджане из-за безответственности родителей некоторые дети не учатся – госкомитет [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.gapp.az/news/197816>.
2. Азербайджанский государственный комитет по статистике [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.stat.gov.az/>.
3. Байрамова Л. Детский труд в Азербайджане / Л. Байрамова, Р. Оруджев [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.gender-az.org>.
4. Бессчетнова О.В. Fosterная семья как способ устройства детей, оставшихся без попечения родителей, в Соединенных Штатах Америки / О.В. Бессчетнова // Вестник ТГПУ. – 2009. – № 5. – С. 40–44.
5. В Азербайджане проведено международное исследование проблемы уличных детей [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://meneviservetimiz.az>.
6. В Азербайджане семьи с приемными детьми не поощряются [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.echo.az/article>.
7. Госкомитет: В Азербайджане дети, совершающие преступления, в основном, безграмотны [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://news.day.az/>.

**Аннотація**

**Наджафова Н. Х. Работа в Азербайджане с детьми, оставшимися без попечения родителей.** – Стаття.

В статье исследуются проблемы детей, лишенных родительской опеки. Вместе с тем анализируются статистические данные и реальная картина распространения сиротства в Азербайджане. Также рассматриваются причины увеличения числа неблагополучных семей, в результате чего дети оказываются на улице и становятся бомжами, попрошайками, а в некоторых случаях преступниками. Также подчеркивается политика, проводимая Азербайджанским государством в решении органами опеки и попечительства вопросов относительно жизнеустройства, воспитания и дальнейшей судьбы детей.

*Ключевые слова:* дети, лишенные родительского попечения, сиротство, политика, усыновление, фостерные семьи, деинституционализация.

**Анотація**

**Наджафова Н. Х. Работа в Азербайджані з дітьми, які залишилися без піклування батьків.** – Стаття.

У статті досліджуються проблеми дітей, позбавлених батьківського піклування. Разом із тим аналізуються статистичні дані й реальна картина поширення сирітства в Азербай-

джані. Також розглядаються причини збільшення кількості неблагополучних сімей, у результаті чого діти опиняються на вулиці, стають безхатьками, жебраками, а в деяких випадках злочинцями. Також підкреслюється політика, що проводиться Азербайджанською державою стосовно вирішення органами опіки та піклування питань щодо життєустрою, виховання й подальшої долі дітей.

*Ключові слова:* діти, позбавлені батьківського піклування, сирітство, політика, усиновлення, фостерні сім'ї, деінституціоналізація.

**Summary**

**Najafova N. Kh. Work in Azerbaijan with children without parental care.** – Article.

The problems of children deprived of parental care are studied in the article. Along with this the statistical data and the real state of orphan hood incidence in Azerbaijan, causes of increase in the number of troubled families leading to appearance of street children, vagrants and criminals among them are also analyzed here. Azerbaijan's state policy in settling questions regarding child-rearing, life arrangement, future destiny of children by Child Protective Services are emphasized in the analysis.

*Key words:* children deprived of parental care, politics, orphans, adoption, foster families, deinstitutionalization.



УДК 16 7 [12]

**М. С. Назаренко**  
кандидат філософських наук,  
старший викладач кафедри філософії  
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

### ЕПІСТЕМОЛОГІЯ МИСТЕЦТВА ЯК ГАЛУЗЬ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ

Актуальність теми зумовлюється низкою чинників. По-перше, необхідністю виникнення в Україні такого дослідницького напрямку, як епістемологія мистецтва, а також його подальшого впровадження у вигляді академічної дисципліни. Але перш ніж ми розглянемо ці чинники детальніше, нам потрібно звернутись до першої появи «епістемології мистецтва» в академічних колах. Звичайно, ми можемо долучити до нашого дослідження все, що стосується історії взаємовідносин мистецтва й пізнання, але головною метою є не побудова історичного екскурсу, а розгляд підходів до розуміння вже сформованого поняття.

Відповідаючи на питання про актуальність епістемології мистецтва, ми неодмінно маємо торкнутись двох аспектів: глобального та локального. Отже, почнемо з першого, який, на нашу думку, розкривається в таких твердженнях:

1) креативність як риса сучасної цивілізації виявляється в тому, що стає визначальною характеристикою будь-якого роду людської діяльності. І ця тенденція, на нашу думку, у майбутньому буде лише посилюватись. Як стверджує М. Кастельс, культура (у тому числі й мистецтво) стає новою комунікаційною системою, що допомагає занурити людину у віртуальний світ [5, с. 81]. У цій площині лежить питання як креативний економіки, що стає визначальним типом економічних відносин, так і щоденного існування людини, яке просякнуте пошуками парадоксального (які можуть мати як свідомий, так і несвідомий характер). Зміни в господарюванні та його визначальних характеристиках можна помітити, аналізуючи ринок праці – появу одних професій та остаточне зникнення інших. Звичайно, подібний процес відбувався завжди, зумовлюючись логікою економічного розвитку. Відмінність сучасної ситуації полягає в запиті на «творчі» професії, що постулюють невимуслене ставлення до світу;

2) сама філософія покинула традиційні форми й маніфестувала себе в мистецтво (як один із напрямів). Світ – це не тільки текст (Ж. Дерріда), а й образ. Іншими словами, філософія вийшла за межі філософських трактатів на вулицю. Переконливим утіленням такого «виходу» є перформанс або навіть хеппенінг, який часто демонструється в унікальних обставинах і застає глядача зненацька, чим позбавляє вибору. Можливо, нарешті, філософія знайшла те, що шукала, – поєднання теорії (концепту) й емпіричного досвіду;

3) сучасне мистецтво «узаконоює» незвичний погляд на речі, є потужним засобом соціальної критики. Недаремно, ми знаємо таке прислів'я: «Краще один раз побачити, ніж сім раз почути» (або навіть і прочитати). Адже прочитане залишається надбанням одиниць, побачене врізається в пам'ять сотням, навіть за відсутності рефлексивного рівня. Можливо, саме через мистецький акт головне повідомлення стає переконливішим і досягає своїх цілей швидше, хоча й не втрачає в цінності й актуальності;

4) незважаючи на те що мистецтво завжди було способом пізнання світу, саме зараз це зрощення є демонстративним. Мистецтво більше не бажає копіювати дійсність, воно бажає саме вигадувати дійсність шляхом різноманітних дослідів і експериментів. А це є вже ніщо інше як онтологічна та гносеологічна площина. Джозеф Кошут писав: «Бути художником сьогодні означає ставити питання про природу мистецтва» [6]. Саме тому існує криза традиційних засобів творчості, а для творення беруться надзвичайні матеріали, у тому числі і продукти життєдіяльності людини. Але є ще красномовніший приклад поєднання мистецтва й пізнання, що є абсолютним новоутворенням, так званий *science art*, який використовує останні наукові досягнення. Як зазначає С. Єрохін у монографії, присвяченій теорії наукового мистецтва, «в

його (*science art*) межах найголовнішим є синтез дискурсивного мислення та інтуїтивного судження» [3, с. 21]. Чому епістемологія мистецтва здатна вплинути на цьому етапі? Відповідь, яка нам видається правомірною, можна знайти в Дж. Кошута: мистецтво перейшло від питання морфології до питання функції. Але що таке ця функція? Вона абсолютно нетрадиційна з погляду багаторічної історії естетики: вона філософська, зокрема гносеологічна, онтологічна, соціально-критична, як ми вже зазначали. Цей феномен потребує уважного дослідження поряд із переосмисленням ролі філософії в сучасному світі.

Що стосується локального аспекту, то нерозуміння сутності сучасного мистецтва й навіть майже повна відсутність на деяких українських територіях, нехтування його існуванням призвели до звуження глобального світу до рівня удільного князівства, що скріплюється почуттям ностальгії. Сучасне мистецтво викликає майже тваринний страх через свою іншність і толерантність до багатьох «відхилень» і девіацій. Воно некомфортне, неочікуване, плюралістичне, як ми вже зазначали, залишає глядача із собою «один на один», викликаючи почуття безпорадності й незахищеності. Водночас саме воно цю іншність оприявнює, дає з нею «зжитись», навіть завести розмову.

Уперше зі словосполученням «епістемологія мистецтва» ми можемо зустрітись у творчості американського філософа Айн Ренд в однойменному есе (1965) і праці «Вступ в об'єктивістську епістемологію» (1979). Варто зауважити, що ця концепція містить психологічний відтінок, розглядаючи пізнавальні особливості мистецтва в контексті людської свідомості. Із такого погляду твір мистецтва завжди несе раціональний елемент, що артикулюється вже закладеними (на думку А. Ренд) метафізичними цінностями. Художник, отже, – це носій конкретного смислу, а головне завдання глядача – розпізнати його [11].

Також ми зустрічаємось із поняттям «епістемологія мистецтва» в однойменній праці Луїса Бергера [2]. Вона написана зовсім у протилежному напрямі від аналогічних розвідок А. Ренд, оскільки розглядає пізнавальні особливості мистецтва в історичному контексті. Л. Бергер намагається пов'язати пізнання з історичними епохами, духом часу й, відповідно, стилями мистецтва. Поряд із цим автором використано й феноменологічні елементи як визначальні методологічні принципи. Отже, робота парадоксально поєднує в собі соціальну філософію, історичний аналіз і феноменологічне осмислення окремих видів мистецтва. До важливих напрацювань Л. Бергера ми можемо зарахувати його аналіз сучасної музики, що не тільки пронизана гносеологічними пошуками, а й володіє епістемологічною природою від самого початку – фізичною та математичною. Цю давню властивість музики відкрив ще Піфагор у своїх містичних передчуттях.

Проте, незважаючи на відкриття й дослідження вищезгаданих аспектів, що стосуються пізнавальної сутності мистецтва, така галузь, як «епістемологія мистецтва», не має свого артикульованого визначення. Крім того, ми вважаємо, що практичний потенціал, який закладено в розвитку цього напрямку дослідження, буде впливати на наше майбутнє, переміщаючись із гносеологічної до соціальної площини.

Перш ніж ми спробуємо дати таке визначення, нам потрібно виділити основні лінії розвитку мистецтва в його відношенні до пізнання, що, власне, і дало підстави для наукових робіт А. Ренд і Л. Бергера.

Уперше цей тісний зв'язок ми можемо спостерігати у філософії Відродження. Епоха «повернення до античної спадщини», крім безпосередньої реабілітації тілесності, пере-

осмислила й акт креації, тобто створення з нічого, що стає основною сутністю Бога. Людина отримала достатньо сміливості, щоб із раба божого перетворитись на вінець божого творіння та підкреслити це у своїй мистецькій практиці. А в божого творіння, яке ще й створене за образом і подобою божою, не може бути нічого потворного, навіть якщо воно має чуттєві обриси. Так, наприклад, Ернст Кассігер у праці «Індивід і космос у філософії Відродження» [4, с. 162] переконує читачів в існуванні «духовної спільноти», що пропагувала «волю до пізнання» і «творчо-художнє освоєння світу» із застосуванням математичного знання.

Леонардо да Вінчі був апологетом чуттєвого пізнання, але цей вид пізнання в нього мав конкретного посередника – людське око. Разом із руками живописця цей орган витворює навколишню реальність, вигадуючи, впливає на неї та модифікує. Зображення в результаті стає містком між свідомістю й дійсністю, між ментальним і реальним. Саме Леонардо да Вінчі став на шлях перманентного експериментування через уяву художника, прагнучи поєднати живопис і природничі знання. Цей аспект філософської творчості митця був розглянутий у праці Леонардо Ольшкі «Історія наукової літератури новими мовами», де автор прямо заявляє, що у випадку з да Вінчі ми маємо «доведений до крайнощів натуралістичний емпіризм», який полягає у вивченні природи «оком» у поєднанні з «математичним раціоналізмом» [10, с. 176]. Л. Ольшкі навіть підбирає назву для методу італійського генія, який називає «доведення». Проте відразу ж додає свої критичні зауваження щодо недоліків такого підходу (його методичної неточності), що призводить до сумнівності наукових засад гносеологічної концепції художника. Автор «Історії наукової літератури», отже, хоча і здійснив достатню неформальну спробу дослідження, залучивши ті чинники, які ігнорувались кілька століть, проте не зміг вийти за суворо визначені наукові межі, маючи перед собою чіткий ідеал наукового знання. І те, що на початку ХХ ст. могло б називатися «невизначена позиція» (таке собі розкачування між двома сферами – наукою та мистецтвом), зараз було б названо «міждисциплінарне дослідження», що зайвий раз доводить геніальні передчуття художника.

Ще одна праця, яка зачіпає «бачення» да Вінчі, належить Мартіну Кемпу [8, с. 63]. Останній зазначає, що «бачення» – це не що інше, як отримання знань через спостереження, а його остаточна мета – переробка вражень мозком. Тобто, перед нами постає таке пізнання, яке формується шляхом переробки емоційного враження від світу, наповнюючи емоційну пам'ять людини й формуючи її інтелект. На користь науковості підходів італійського художника свідчать факти звернення останнього до відкриттів у галузі оптики, анатомії ока та мозку, геометрії, статички, динаміки, що дало йому змогу краще розуміти «сутність речей». Особливо Леонардо да Вінчі виділяв геометрію як форму природної «необхідності», особливого закону, що керує природою й навколишнім світом.

У цьому міститься грандіозна відмінність античного естетичного канону та мистецького спрямування епохи Відродження. В античності фантазія й уява не тільки не могли будувати реальність, а й належали до галузі «думки», «дурної суб'єктивності», від якої потрібно було позбавитись, як від нав'язливого кошмару. Згадаймо лише умови «каталептичного уявлення» за стоїками, згідно з якими потрібно було перевіряти власну адекватність і тверезість мислення. Отже, до давньогрецької алетей могли належати лише такі твердження, що базуються виключно на розумі.

Леонардо да Вінчі докорінно змінив цей принцип і оголошує зображення, що створене через переживання, найвищою цінністю. Сама ж людина розглядається й оцінюється ним крізь призму її діяльності, плодів творчості, а не відірваного від світу раціонального розмірковування. Такий підхід на довгі роки зумовив розвиток не стільки гносеологічних елементів філософського знання, скільки філософсько-антропологічних поглядів багатьох мислителів. Отже, мистецьке пізнання тут належить до інструментів перетворення онтологічних засад людського буття.

Професор фізики Бюлент Аталай, котрий також не проходить повз феномен генія да Вінчі, стверджує, що митець володіє особливим мистецтвом не тільки бачити більше, ніж інші, а й «ставити правильні питання природі», що призвело до формування наукової методології [1, с. 131]. Ця методологія будувалась на «детальному експериментуванні, спостереженні, записі даних, синтезі, поясненні, теорії» [1, с. 181]. Результатом став такий перехресний обмін науки й мистецтва, який і сформував унікальний метод пізнання Леонардо да Вінчі. А те, що дослідники називали «неточністю», стало лише ядром його унікальної теорії, що базувалась якраз на вмінні поєднувати різні галузі інтелектуальної діяльності. Ми не можемо тут не провести паралелі із сучасним мистецтвом, що також шукає цей перехресний шлях, відкриваючи нові способи взаємодії людини з дійсністю. Так, ісландський художник Олафур Еліассон шукає межі людської свідомості, залучаючи до цього глибокі знання зі сфери фізики та оптики. Кілька років тому в Pinchuk art centre можна було спостерігати його персональну виставку, де одна з інсталяцій освячувала всі предмети жовтим світлом. Звикання до жовтого кольору призводило до можливості бачити всі речі в чорно-білих кольорах. Так, можна було відчувати, що означає життя у світі, де немає кольорів.

Отже, О. Еліассон поставив питанням: чому саме такими візуальними й пізнавальними можливостями володіє людина? Що може відбутися, якщо позбавити людину цієї можливості, чи покине вона межі своєї людяності? Адже відомо, що деякі тварини, наприклад коти, бачать дійсність у чорно-білому світлі. Тут важливо підкреслити, що ці експериментування над сприйняттям і свідомістю, завдяки художнику, покинули межі лабораторії, але саме тієї класичної лабораторії, у якій експеримент здійснюють спеціалісти, залишаючи всіх інших поза межами. Але втрата елітарності не позначається на визначальних принципах експерименту, визначення якого вчать ще на першому курсі університету – як дослідженню в штучно створених умовах. Усі ці формальні вимоги залишаються. Нівеляція особистості вченого в цьому разі нам зайвий раз доводить, що ми маємо справу не тільки з мистецьким пізнанням, а й із безпосередньою наочною соціальною роботою, що замінила собою колишні соціально-критичні нариси.

Другу лінію спорідненості мистецтва та пізнання варто шукати вже у ХХ ст., а точніше на його початку, у творчості великого авангардиста Казимира Малевича. Під цим ми маємо на увазі не безпосередній аналіз його художньої творчості, що у своїй багатозначності й мовчання може донести до нас глибокі смисли всіх абстракціоністських маніфестів, а у його теоретичних роботах. Останні є недостатньо дослідженими саме на предмет філософського осягнення основних постулатів. Лише в останні десятиліття з'явилися аналітичні роботи, що почали проводити паралелі всіх задумів Казимира Малевича, наприклад, із феноменологічною філософією. Раніше це вважалось потаканням реакційним силам і речам, що взагалі не варті уваги. Лише зараз інтелектуали можуть «перевідкрити» для себе К. Малевича.

Гносеологічні погляди К. Малевича ми можемо експлікувати з його невеликої роботи під назвою «Про суб'єктивне й об'єктивне в мистецтві та взагалі» [9]. Розпочинає він своє міркування з критики об'єктивності як такої, яка по факту обертається лише прийнятою на певний час умовністю. Такі об'єктивності постійно змінюють одна одну протягом історії, достатньо лише переконати основну масу в існування конкретно визначених функцій того чи іншого предмета. Обмежити низкою функцій – означає дати визначення, означає надати об'єктивного смислу. Це дуже зручно з економічного погляду, адже тоді перед нами постає окреслений предмет, що стає центром економічних відносин. Саме в такому переконанні й існує об'єктивність, що водночас виріває предмет із живого світу, його контексту, відсікаючи всі його зв'язки. Саме тому, на думку К. Малевича, об'єктивність є фікцією, а «встановити об'єкт як щось граничне, для всіх однакове неможливо» [9, с. 127]. Ще розмитішим є поняття «суб'єктивність», адже «неможливо встановити

мій початок як суб'єкта, де я починаюсь і де закінчуюсь, де ті межі, які б оформили мене» [9, с. 125]. До того ж суб'єктивне в чистому вигляді (якщо уявити, що воно може так існувати) залишається таким дуже нетривалий час, час сприйняття й усвідомлення особистістю певного положення. Але як тільки в силу вступила інтерсуб'єктивність як намагання донести до іншого власну точку зору, як вона зникає і стає чимось об'єктивним, тобто належним кільком особам одночасно. Такі перетворення не свідчать на користь ні першого, ні другого.

Але якщо по факту ні суб'єктивізму, ні об'єктивізму не існує, то що залишається натомість? Порожнеча. Ця відповідь не лякає Казимира Малевича, адже саме тут він оголошує про появу власної гносеології, яку він називає безпредметною. Розвиваючи свої міркування далі, він доходить цікавого висновку: «Можливо, наука нічого не пізнає, вона тільки зайнята з'єднанням і роз'єднанням явищ, використовуючи організовані з'єднання й роз'єднання для так званої утилітарної справи практичних уявлень» [9, с. 133]. Усе це в смислово-логічному плані є суцільним ніщо. Але ніщо не може бути завершенням, хоча й постулює апокаліпсис, воно швидше віщує про кінець етапу візуального відтворення і про початок перетворення дійсності. Пасивність художньої дії завершилась із теоретичними розробками та пропозиціями Казимира Малевича. Ніщо, відкрита можливість, економія простору як визначальні смисли «безпредметності» еволюціонували в сучасні інсталяції. Прямим прикладом є робота Макото Аїди під назвою «Пам'ятник ніщо», що пропонує чесно поглянути на світ, позбавлений традиції. Світ без колективної пам'яті є ніщо, але саме ця відсутність визначених смислів і відкриває можливість для діалогу, спрямованого в майбутнє, а не до минулого. Зображення величезного звалища в цьому контексті є символічним, адже все це дуже часто будується на розвалинах, в умовах руйнації, через яку, як через горнило страждань, людина отримує катарсис.

Третью лінією в історії взаємовідносин мистецтва та пізнання є сучасне концептуальне мистецтво, що порушує «незручні», але актуальні теми. Саме тим, що воно часто розгортається там, де його ніхто не чекав, і говорить те, що ніхто чути не хоче, воно маніфестує себе й заявляє про себе як новий вид пізнання.

Виходячи з вищевикладеного, як висновок ми можемо запропонувати власне визначення поняття «епістемологія мистецтва», яке, звичайно, буде потребувати подальшого вивчення та доповнення. «Епістемологія мистецтва» – це міждисциплінарне дослідження, що знаходиться на перетині гносеології, естетики й безпосереднього художнього переживання, вивчення якого дасть змогу простежити соціальні конфлікти (їхні джерела та способи розв'язання) й закономірності розвитку суспільства крізь призму мистецького пізнання.

#### Література

1. Аталай Б. Математика и Мона Лиза. Искусство и наука в творчестве Леонардо да Винчи / Б. Аталай. – М. : Техносфера, 2007. – 304 с.
2. Бергер Л. Эпистемология искусства / Л. Бергер. – М. : Русский мир, 1997. – 424 с.
3. Ерохин С. Теория и практика научного искусства / С. Ерохин. – М. : МИЭЭ, 2012. – 208 с.
4. Кассирер Э. Избранное. Индивид и космос / Э. Кассирер. – СПб. : Университетская книга, 2000. – 654 с.
5. Кастельс М. Информационная элита: экономика, общество и культура / М. Кастельс; пер. с англ. О.И. Шкарата-на. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
6. Кошут Дж. Искусство после философии / Дж. Кошут [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://vcsi.ru/files/art\\_after\\_philosophy.pdf](http://vcsi.ru/files/art_after_philosophy.pdf).
7. Курбановский А. Малевич и Гуссерль: пунктир супрематической феноменологии / А. Курбановский // Историко-философский ежегодник – 2006 / Институт философии РАН. – М. : Наука, 2006. – С. 329–336.
8. Кэмп М. Леонардо / М. Кэмп; пер. с англ. К.И. Панас. – М. : Астрель, 2006. – 286 с.

9. Малевич К. О субъективном и объективном в искусстве или вообще / К. Малевич // Черный квадрат. – СПб. : Азбука, 2012. – С. 125–147.

10. Ольшки Л. История научной литературы на новых языках : в 3 т. / Л. Ольшки. – М. : Государственное технико-теоретическое издательство, 1934. – Т. 2 : Образование и наука в эпоху Ренессанса в Италии. – 1934. – 221 с.

11. Рэнд А. Введение в объективистскую эпистемологию / А. Рэнд. – М. : Астрель, 2012. – 352 с.

12. Фейнберг Е. Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке / Е. Фейнберг. – М. : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1992. – 251 с.

#### Анотація

**Назаренко М. С. Епістемологія мистецтва як галузь філософського знання.** – Стаття.

Статтю присвячено витокам такої галузі досліджень, як «епістемологія мистецтва». Аналізується питання необхідності розвитку цього напрямку в українському контексті. Розглядаються вже сформовані концепції «епістемології мистецтва» А. Ренд і Л. Бергера, доводиться їхня обмеженість. Надається увага питанням еволюції взаємовідносин мистецтва та пізнання, що призвели до формування нової галузі філософського знання. Виділяються три основні лінії в історії мистецького пізнання, які охоплюють період Відродження, авангарду початку ХХ ст. і сучасного концептуального мистецтва. Підкреслюється необхідність нового підходу до визначення поняття «епістемологія мистецтва». Робиться акцент на евристичному й практичному потенціалі цієї галузі філософського знання як у сфері дослідження, так і як академічної дисципліни.

*Ключові слова:* епістемологія мистецтва, метафізичні цінності, мистецьке пізнання, сучасне мистецтво.

#### Аннотация

**Назаренко М. С. Эпистемология искусства как отрасль философского знания.** – Статья.

Статья посвящена истокам такого направления исследований, как «эпистемология искусства». Анализируются вопросы необходимости развития данного направления в украинском контексте. Рассматриваются уже сформированные концепции «эпистемологии искусства» А. Рэнд и Л. Бергера, доказываются их ограниченность. Обращается внимание на вопросы эволюции взаимоотношений искусства и познания, которые привели к формированию новой отрасли философского знания. Выделяются три основные линии в истории художественного познания, которые охватывают период Возрождения, авангарда начала ХХ в., а также современного концептуального искусства. Подчеркивается необходимость нового подхода к определению понятия «эпистемология искусства». Делается акцент на эвристическом и практическом потенциале данного направления философского знания как в сфере непосредственного исследования, так и в виде формирования академической дисциплины.

*Ключевые слова:* эпистемология искусства, метафизические ценности, художественное познание, современное искусство.

#### Summary

**Nazarenko M. S. Epistemology of art as a branch of philosophical knowledge.** – Article.

This article is dedicated to the origins of such a research as “epistemology of art”. The issues need to develop this area in the Ukrainian context are analyzed. The already established concepts of the “epistemology of art” A. Rand and L. Berger are considered and its narrowness is proved. Attention is paid to the evolution of the relationship of art and knowledge, which led to the formation of a new branch of philosophical knowledge. There are three main lines in the history of art knowledge, which cover the period of the Renaissance, the avant-garde of the early twentieth century and contemporary conceptual art are distinguished. The necessity of a new approach to the definition of “epistemology of art” is underlined. The emphasis is on the heuristic and practical potential of this area of philosophical knowledge in the field of direct research, and as a form of academic disciplines.

*Key words:* epistemology of art, metaphysical values, artistic cognition, contemporary art.



УДК 141.7:316:398.21(=161.2)

О. О. Наседкіна  
аспірант кафедри філософії  
Запорізького національного університету

## КАЗКОВА КАРТИНА СВІТУ: УКРАЇНСЬКИЙ ДИСКУРС

Тема національного самовизначення й етнічного самоусвідомлення українців була і є одним із найгостріших соціальних питань. У контексті сучасного соціально-політичного сьогодення незалежної України народні казки актуалізують проблему духовних витоків українського етносу, створюють міфічно-реалістичне казкове світобачення, ілюструють найхарактерніші риси національного українського характеру. Слідуючи за висловом постструктураліста Ж. Дерріда «Все є дискурс», розглянемо, як в українських казках конструюються смисли завдяки соціальним практикам [6]. Діалектика дискурсу полягає в тому, що він, з одного боку, конструє світ, а з іншого – сам є результатом соціальної конструкції. Дискурсивний аналіз дає змогу розглядати не тільки питання влади, соціальної нерівності, суспільних цінностей, а й саму казку як форму соціальної практики. Український менталітет (казковий зокрема), а також культурні стереотипи в українських народних казках досліджували І. Франко, М. Ващак, О. Вдовиченко, Н. Годзь [1; 2; 3].

Модель світу, навіть ілюзорна, «задовольняє потреби [людини] в певній осмисленій картині світу...» [9, с. 59–60]. Казкова картина світу – образне переплетіння дивного, чарівного й небувалого із соціальною реальністю. Користуючись методом соціокультурного дискурс-аналізу, розглянемо казкову модель світу в українських народних казках, що і становить мету статті.

На регіональну казкову картину світу впливають такі специфічні фактори, як розвиток народної самосвідомості (визвольна боротьба за незалежність, набуту в результаті історичного розвитку), культурні традиції, міфологічні уявлення, релігійні вірування, стереотипи, географічне розташування та політично-економічний і соціальний рівень розвитку. Під час дослідження українського казкового світогляду будемо спиратися на ідею Платона про неможливість нехтування думкою інших про нас: «Вважають вони нас хорошими чи ні» [5, с. 226].

Зауважимо, що соціально-статусний ярлик «меншвартисної» нації не міг не вплинути на самосвідомість українського народу. Уявлення, забобони, вірування й приказки утворюють казковий переказ або те ціле, усвідомлене як «рідний набуток предків», що поєднує міфічні перекази про походження богів, світобудову та соціальне життя [4, с. 16]. Регіональна картина світу зближується з національним світоглядом, який варто розглядати не як національну систему чи теорію, а як національну самотність мислення й тенденції національного духу [8, с. 472].

На нашу думку, домінуючими чинниками світоглядних позицій українських казок є боротьба за справедливість і прагнення бідних поліпшити власне матеріальне становище. Опозиція бідність-багатство втілена в казках: «Бідний чоловік і смерть», «Про злидні», «Убогий та багатий». Набуття багатства як можливості заради можливості жити гідно асоціюється з грошима, худобою (коровами, волами), землею, власною хатою, істинним добробутом (уявні хата з сиру й масла, поле пшениці). Земля завжди була сакральною у свідомості українського господаря, й «органічна залежність від землі простежується в пісенному фольклорі та народних звичаях» [1]. Одруження з королевою – мрія бідного селянина, який не поступається розумом і сміливістю панам. У суспільних відноснах українські казки характеризуються прихильністю до бідної людини.

Зубожіння знаходить співчуття в серцях українців: у сироти Іванка стара хатка й городу латка, бідний не володіє матеріальними статками, у нього є лише жива душа. Бідна людина сподівається на Божий захист: молитва бідного, на відміну від молитви багатого, доходить до Бога. Багата

людина не отримує бажаного, навіть коли підтверджує прихильність до Бога зовнішніми діями – молитвою, читанням акафісту, пожертвуванням грошей на церкву. Бог як Батько пригнічених і нещасних не потребує зовнішнього: Богу потрібно милосердне, співчутливе серце людини.

Релігійний аспект завжди був наявний у казках для визначення українського менталітету [2, с. 181]. Багаті не бояться гріха (за християнськими канонами, цей факт підтверджує неістинну віру в Бога): пани забирають землю в сироти й не визнають бідного за рівного собі. Пан із красномовним ім'ям Стульморда на резонне зауваження бідняка «Гріх буде вам, хіба вам мало вашої землі?» зухвало й на смішкувато відповідає: «Гріх хай йде в міх – зверху макогоном». Емоційність українців – зосередженість на внутрішньому світі почуттів – філософія серця, для якої притаманні ліризм, гуманізм, толерантність, сентиментальність, чутливість [2, с. 180]. Українська народна свідомість засуджує розділення людей на соціальні прошарки: в образі пана Коцького українці висміюють власні невігластво і страх, які породжують уявний високий соціальний статус kota.

Українське сприйняття природи в казках – поетичне. Шанобливе ставлення до природи закладено ще язичництвом і знайшло вдячне місце в свідомості українців-землеробів [1]. Помічники людей – представники тваринницького світу: гриф, журавка, кіт, собака, стара свиня. Відлюдник, цар із пенька Ох, старий дід уособлюють життєву мудрість, наставляючи людей і даючи їм поради. Образи «надлюдей», що володіють надприродними людськими можливостями (Вернигора, Вернидуб і Крутивус), черпають силу від природи, звершуючи подвиги заради громади. Міфологічне сприйняття світобудови втілене в образі Змія чи Велетня, який живе в Залізній горі, на Дереві-до-Неба чи в підземному світі, куди вкрай важко дістатися земній людині. Велетенська драбина – Дерево-до-Неба – універсальний образ Світового Древа, що поєднує гріховний злий світ людей із духовним чистим світом, де здійснюються бажання. Велетні – поетичний похмурий образ чужоземних ворогів, які залишили по собі пам'ять в доісторичну добу [4, с. 15].

Змій або Змія в міфології русинів виступають як ворог людини. «Битися чи миритися?» – запитує Змій. Український герой сміливо обирає бій і перемагає. Український казковий Змій – слов'янське міфологічне уособлення грізних небесних сил – не людоїд, він, як українець, їсть вареники, однак людей бере в полон. Українській Змій володіє багатством, захищаючи природні надра; його вбивають булавою, донька/жінка велетня/Змія є помічниками юнака, який б'ється зі злом. Саме донька вирішує за юнака непосильні для смертної людини завдання (побудувати паркан із гребінця, а з волосинки – річку).

Різноманітні анімалістичні персонажі видають в українцях аграрну націю, яка одвічно існує в близькому сусідстві з природою. Сільські мешканці – коза-дерева, цап, баран, гусенятко, вовк-співак, рак-неборак – вступають в активну взаємодію з людьми. Унікальний образ Кобилячої Голови вершить правосуддя. Соціальні прошарки суспільства переносяться й на природу: ієрархічні відносини втілюються в образі жайворонка – царя птахів, і миші – цариці наземного простору. Універсальні мотиви перетворення людини на тварину або народження дитини з природних матеріалів утілено в таких сюжетних лініях: юнак перетворюється на хорта, сокола, коня, окуня, гранатовий перстень, пшоно; відьма обертається зайцем (подібні перетворення має й кельтська міфологія).

Незвичайні діти-визволителі народу народжуються з природних речей, неначе набираючись від природи фізичних і розумових сил. Коти-горошок народжується

з горошини, Івасик-Телесик – із деревини. Люди перетворюються на каміння (притаманний і східним казкам сюжет). Жива вода з озера, з якого ніхто не пив, – і донині лікувальна молодильна вода Карпатських гір та озер України. Світогляд первісних людей сучасної України був пов'язаний із уявленнями про колообіг душ, у якому ненароджені душі, перебуваючи в джерельних водах, повертались у гірські джерела після закінчення життєвого циклу. Ірреальні істоти українських казок, що співіснують із людьми, – природного зеленого кольору. У царя з пенька на ім'я Ох зелений піджак, зелена борода, зелені дружина й діти.

Сила Зла узагальнена в образах Змія, його матері відьми, яка схожа на стару-старезну жінку, котра кличе до себе не товариство чи громаду, а збіговисько – чортів і упирів. На відміну від ірландських потойбічних персонажів – фей, які несуть моральні настанови не шкодити природі, бути милосердним до бідних, функція нечистої сили українських казок полягає виключно в завданні шкоди людям. Злидні – образ бідності – живуть під піччю, і той, хто їх визволяє, тобто порушує їхній спокій, стає бідним. Мотив замикання Злиднів – невидимих дідів-жебраків або маленьких істот – шляхом хитрощів властивий багатьом оповідям Сходу й Заходу: єврейським талмудичним оповіданням про бісів, арабським казкам, індійським оповідям. Давня Русь отримує легенду про замкненого біса, можливо, з Візантії та вносить її в життя святих [4, с. 182–189]. Серед ворогів українців – дивна істота з одним оком Песиголовець, який має незнайомий голос. Голос Песиголовця можна інтерпретувати як символ сакрального знання, як голос підсвідомості чи таємничий голос природи. Смерть як антропоморфна істота виступає як хресна мати для людини (образне усвідомлення факту, що смерті не уникає ніхто). Чоловік вином і калачами годув смерть і укладає з нею угоду (бажання відкласти фізичне небуття).

Серед елементів української казкової картини світу виокремимо прихильність братерству та свободі, яка втілюється в неписаних законах, що набувають смислового навантаження моральних цінностей: «Як же так, свою кров та не визволяти?», «Добрий козак усе по волі ходить». У 1650 р. посол Венецької республіки Альберт Віліна зауважує, що козаки ставлять свободу понад усе [4, с. 56]. Однак, хоча «свобода сприймається на всіх рівнях, розуміння, якою вона повинна бути, є різним» [1]. Соціальний ідеал українців – автентичний образ Івана-Побивана, небагатий сміливий, хитрої людини, сильної тілом і духом. Іван-Побиван виказує доброту й жалість до навколишнього світу, здатен прощати ворогів з християнського милосердя. В опозиції свій-чужий маркером визначення соціального поля Свого стає обручка чи перстень. Щодо рис українського народного характеру, які піддаються осуду, виділимо лінощі, балакучість, заздрість, зраду. Засуджується нехристиянська поведінка: образа бідного, поховання не за канонами церкви, крадіжка ікон і антихристиянське бажання людини жити довше, ніж дозволяє Бог.

Жертовність і страх громадського осуду притаманні українському світоглядові. Французький інженер Боплан (XVII ст.) зазначав, що поведінкова рівність українських жінок і чоловіків свідомо стримується жінкою через прилюдне висміювання й сором [5, с. 51]. Індивідуалізм – національна риса українського характеру. Уважається, що індивідуалізм – це «самореалізація в межах локального індивідуального світу, який створюється самостійно» [3, с. 180]. Однак казки дають приклади колективних дій заради власної безпеки чи як ритуалів. У казках тварини гуртом збирають овочі на борщ, цап і баран разом проганяють вовків із хати, родина йде на свято до іншої сім'ї. Відвідування гостями сімей на народні свята – старовинний звичай українців. Українські казки дають приклади ввічливості й люб'язності: Дозвольте заспівати! / Дай, Боже, здоров'я! / Здорова була / Добрий вечір, татуню! / Чоловіче добрий! / Соколику-голубчику.

У 1859 р. Крістоф Дітріх Роммель, перебуваючи в Малоросії, зазначав: «Ніде більше народна й побутова мова не є такою багатою на люб'язні та пестливі слова» [5, с. 168]. Про українців як багатий уявою народ із розвиненим естетичним почуттям пише Гастгавзен у 1847 р. [5, с. 131].

Отже, українську казкову картину світу можна описати як поетичну, музичну, чутливу. Українець – хазяїновитий, гостинний, працелюбний. Українському світоглядові притаманна психологія приватного господаря, але, з іншого боку, безініціативність і «нігілістично-анархічний тип дискурсивно-етичних практик» [1]. Україна, що пройшла історичний етап трипілля з високою землеобробською культурою (III ст. до н. е.), антської держави, Куявії та Славії, вбирає в себе діалог міфології з візантійським християнством. Явище подвійної віри залишається в українців і дотепер у збереженні дохристиянських обрядів, язичницьких вірувань і забобнів, з одного боку, та вірі в християнського Бога – з іншого.

Хоча українська казкова картина світу характеризується бесистемним накопиченням міфологічних уявлень і соціальних ідей, вона беззаперечно не сприймає деспотизм, екстремізм і боготворить землю та ідею єднання з природою. Філософське спрямування українського світогляду – життєлюбне сердечне сприйняття природного світу, гостре усвідомлення минулості й швидкоплинності життя. У філософських традиціях Київської Русі релігія трактується з погляду етики: страх Божий магі в серці, не зволікати з добрими справами, поважати старших, сміливо захищати батьківщину. Видатна пам'ятка українського народу «Велесова Книга» (V–IX ст.) вимальовує непохитну віру в божественне походження українського етносу.

Отже, дискурсивний аналіз дає змогу інтерпретувати українську казкову картину світу як таку, що має дещо розмиті контури ідеї державності й укорінений потужний національний дух спротиву. Ці фактори пояснюють довготривалу залежність України від інших держав (у тому числі й від Росії) й соціально-релігійними утисками українців. В українських казках утілюються образи як реальних, так і міфічних народних визволителів – гайдамаків, Кирила Кожум'яки, Івана-Побивана. В українській картині світу суттєво виражені етичні настанови щодо суспільної поведінки та норми морального життя.

Уважаємо, що дискурсивний аналіз казкового світу становить перспективний матеріал для подальшого дослідження у сфері соціальних практик, наприклад, у структурах влади, соціально-класових відносинах, релігійному аспекті й на рівні побутової взаємодії. Особливий інтерес викликає втілення мовних казкових структур на рівні державних і приватних відносин.

#### Література

1. Ващак М. Особливості українського менталітету / М. Ващак // Українознавство. – 2008. – № 4. – С. 266–269.
2. Вдовиченко О.В. Проблема самоідентифікації націй: особливості українського менталітету / О.В. Вдовиченко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [www.fhjournal.org/wp-content/uploads/2014/02/ОЧБ-3-Вдовиченко.pdf](http://www.fhjournal.org/wp-content/uploads/2014/02/ОЧБ-3-Вдовиченко.pdf).
3. Годзь Н.Б. Культурні стереотипи в українській народній казці : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.04 / Н.Б. Годзь ; Харків. нац. ун-т ім. Каразіна. – Х., 2004. – 19 с.
4. Міфи України // Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях / Г. Булашев ; пер. Ю. Буряка. – К. : Довіра, 2003. – 383 с.
5. Січинський В. Чужинці про Україну / В. Січинський. – К. : Ярославів Вал, 2011. – 256 с.
6. Современные теории дискурса: мультидисциплинарный анализ : сборник статей / гл. науч. ред. О.Ф. Русакова. – Екатеринбург : Дискурс-Пи, 2006. – 209 с.
7. Українські народні казки. – К. : Ірпінь, 1996. – 656 с.
8. Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – 511 с.
9. Фромм Е. Искусство любить / Е. Фромм ; пер. с англ. ; под ред. Д.А. Леонтьева. – 2-е изд. – СПб. : Азбука, 2002. – 216 с.

### Анотація

**Наседкіна О. О. Казкова картина світу: український дискурс.** – Стаття.

У статті в контексті дискурсивного аналізу досліджена українська казкова картина світу. Мета статті – здійснити аналіз українського казкового фольклорного дискурсу. Розглянуто елементи казкової картини світу: міфологічні уявлення, релігійні вірування, образи народних визволителів, соціальні мрії про справедливість, морально-етичні настанови. Особлива увага приділяється соціальним почуттям, а також рисам національного українського характеру. Досліджено, що казкова картина світу являє собою діалектичне поєднання ірраціонального та соціокультурно зумовленої реальності, що складається в народній свідомості. Соціалізується не лише людський казковий світ, а й анімалістичний. Казкова картина світу українського народу, опираючись на слов'янську міфологію, характеризується національно забарвленим сприйняттям соціальної дійсності.

*Ключові слова:* картина світу, дискурс, світогляд, казковий образ, національний характер.

### Анотация

**Наседкина О. О. Сказочная картина мира: украинский дискурс.** – Статья.

В статье в контексте дискурсивного анализа исследована украинская сказочная картина мира. Цель статьи – осуществить анализ украинского сказочного фольклорного дискурса. Рассмотрены элементы сказочной картины мира: мифологические представления, религиозные верования, образы народных освободителей, социальные мечты о справедливости, морально-этические наставления. Особенное внимание уделяется социальным чувствам, а также чертам

национального украинского характера. Исследовано, что сказочная картина мира представляет собой диалектическое единство иррационального и социокультурно обусловленной реальности, которое складывается в народном сознании. Социализируется не только человеческий сказочный мир, но и анималистический. Сказочная картина мира украинского народа, опираясь на славянскую мифологию, характеризуется национально окрашенным восприятием социальной действительности.

*Ключевые слова:* картина мира, дискурс, мировоззрение, сказочный образ, национальный характер.

### Summary

**Nasedkina O. O. Tales' picture of the world: Ukrainian discourse.** – Article.

The Ukrainian tales' picture of the world has been researched in the context of the discourse analysis. The article's goal is to make the Ukrainian folklore tales' analysis. Some tales' picture of the world's elements have been investigated in the article. These include some mythological perceptions, religious beliefs, the images of peoples' liberators, social dreams of justice and ethical precepts. Special attention is given to social feelings as well as the Ukrainian national traits of character. It has been found out that the tales' picture of the world can be considered as a dialectical link of irrationality to socially and culturally stipulated reality, which is made up in the peoples' consciousness. Not only the people's world but the animal's one is socialised. The Ukrainian tales' picture of the world based on the Slavonic mythology is characterised by the rather national-coloured perception of the social reality.

*Key words:* picture of the world, discourse, worldview, tale's image, national character.



УДК [101.9]

**О. Е. Никитченко**  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії  
Національного університету «Одеська юридична академія»

### ЕКУМЕНІЧНИЙ РУХ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

В авторитетному в християнському середовищі та визнаному таким, що «дає змогу глибше проникнути в духовний світ християн, які мешкають у США та країнах Європи», сприяючи взаєморозумінню, яке є основою діалогу культур і релігій, «Вестмінстерському словнику теологічних термінів» [1, с. 5] пропонується визначення поняття «єкуменізм (ecumenism)» (з грец. *oikoumene* – увесь світ, де мешкають люди) як «прагнення к об'єднанню церков і віруючих в Ісуса Христа. Воно виникає на основі молитви Ісуса (Ін. 17:21). Церкви прагнуть знайти видиме єдність, яка, за їх розумінням, здійснюється теологічно в Христі (1 Кор. 12:12–20)» [1, с. 463]. Сам «єкуменічний рух (сучасний) (ecumenical movement, modern ecumenism)» – це широкий рух, заснований у 1910 р., який має на меті об'єднання різних християнських церков. Його відмінними рисами є потяг до співробітництва, взаєморозуміння та взаємоповаги у відносинах, що виникають у ході діалогу й загального розуміння Євангелія як головного чинника, що сприяє поєднанню (Ін. 17:21) [1, с. 464]

Коротку характеристику єкуменізму як конвергентного процесу сучасного релігійного життя в двох аспектах (історичному й сучасному, у світі взагалі та в Україні зокрема) із позиції релігієзнавства, що може слугувати антропологічному зверненню в дослідженні цього феномена, надано нами в попередніх публікаціях [2].

Як відомо, єкуменічний рух демократичного спрямування в сучасному світі започаткували протестантські церкви на зібранні в 1910 р. в Единбурзі з метою покращення місіонерської діяльності. Зараз цей рух очолюється Всесвітньою Радою Церков (далі – ВРЦ), створеною в 1948 р. в Амстердамі. Керівництво СРСР спочатку було проти діяльності ВРЦ, проте, керуючись уже іншими політичними мотивами, дозволило в 1961 р. увійти до неї Руській православної церкві, а пізніше до неї увійшли Грузинська православна церква, Вірменська православна церква, Всесоюзна Рада Євангельських християн-баптистів СРСР, євангелічно-лютеранські церкви Естонії та Латвії. Після розпаду СРСР на пострадянському просторі розпочалася критика діяльності ВРЦ за часів тоталітарного режиму в ньому (головне звинувачення полягало в тому, що вона не протидіяла репресіям віруючих у соціалістичних країнах), Грузинська православна церква та Всесоюзна Рада Євангельських християн-баптистів залишили лави цієї організації.

За офіційними даними Всесвітньої Ради Церков на кінець 2013 р. ця організація мала 345 членів церков, які репрезентували більше 500 млн християн із більше ніж 110 країн з усіх континентів (православ'я, англіканську церкву, протестантів та інші церкви). З них лише Руська православна церква має своїх прибічників на теренах України в громадах Української православної церкви, що перебуває в канонічній єдності з Московським Патріархатом [3].

Українська «Вікіпедія» термін «єкуменізм» (з грец. дослівно «заселений світ») визначає з відповідними посиланнями таким чином: «Ідеологія та рух за співпрацю та взаєморозуміння між християнами різних конфесій. Єкуменічний рух ставить перед собою завдання краще пізнати всі церкви та їхнє вчення, звертаючи увагу на об'єднуючі елементи; утворити основу спільного практичного діяння, прямуючи до єдності, яку проповідував Христос» [4]. Також єкуменізм виступає за посилення впливу релігії й вироблення загальнохристиянської соціальної програми, придатної для віруючих, які мешкають у країнах із різними соціальними системами.

У тому ж джерелі вказано, що з 2007 р. в Києві проходять традиційні січневі молитовні марафони за єдність християн, у яких беруть участь представники Римсько-католицька церква в Україні (далі – РКЦ), Українська Греко-католицька церква (далі – УГКЦ), Українська православна церква Московського Патріархату (далі – УПЦ (МП)), Українська православна церква Київського Патріархату (далі – УПЦ (КП)), церкви Християн Віри Євангельської та інших протестантських спільнот, а також підкреслюється, що УПЦ (МП) не є повноправним членом Всесвітньої Ради Церков, проте клірики цієї церкви часто включаються до делегацій Російської православної церкви [4].

З 17 по 20 березня 2015 р. делегація Всесвітньої Ради Церков на чолі з Генеральним секретарем відвідала Україну. З Комюніке делегації постає прагнення виразити солідарність із церквами й народом України в контексті конфлікту в Східній Україні та зрозуміти, яким чином ВРЦ й єкуменічний рух могли б підтримати та посилити зусилля українських церков і релігійних громад задля припинення конфлікту й досягання справедливого миру та примирення в Україні. Делегація виказала переконання в тому, що церкви й релігійні громади України мають потенціал, щоб відігравати провідну роль у подоланні конкуруючих течій націоналізму, які схиляють різні групи до конфлікту, у задоволенні соціальних, економічних і гуманітарних потреб, що виникли в результаті військового протистояння, а також у забезпеченні єдності й примирення всіх жителів України [5].

Делегація особливо наголошує на двох моментах:

1) Українська православна церква має відігравати провідну роль у пошуках миру, єднання й примирення. Як церква більшості в Україні (з парафіями в усіх частинах країни та з обох сторін лінії конфлікту) і з огляду на те, що вона офіційно декларувала й повторювала свою відданість територіальній цілісності та єдності України, Українська православна церква має в цьому аспекті особливу здатність і відповідальність лідируючої сторони;

2) делегація також зустрілась із Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій (далі – ВРЦіРО), що обіймає майже всі церковні традиції, представлені в Україні, а також мусульманські та юдейські громади. Делегація наголошує на важливості ВРЦіРО в спільній роботі церков і релігійних організацій для досягнення справедливого й стабільного миру в Україні. Об'єднаний голос та свідчення церков і релігійних організацій (через ВРЦіРО) на користь миру й примирення в Україні залишатиметься кінце необхідним.

Делегація також повідомила про бажання ВРЦ й єкуменічного руху проінформувати міжнародну громадськість про ситуацію в Україні, сприяти більш адекватній гуманітарній відповіді на людські страждання, про прагнення ВРЦ знайти засоби й методи, за допомогою яких вона зможе сприяти церквам і народу України на шляху до справедливості та миру, а також закликати церкви – члени ВРЦ в усьому світі молитись і діяти задля досягнення справедливого миру в Україні [5].

Навіть із наведених матеріалів зрозуміло, що зараз для більшості українських християнських громад нагальною проблемою взагалі є не приєднання до діяльності ВРЦ, а питання щодо можливості об'єднання в країні. Отже, першою рисою єкуменізму в Україні, яку варто вказати, є необхідність єдності християн, проте з огляду на те, що спочатку існує проблема можливості громадської єдності загалом, а потім вже суто християнського поєднання.

Щоб не відволікатись на характеристику соціальних умов, які привели Україну до всіх негараздів її сучасного соціального становища, тим більше, що головний фактор названо в Комюніке делегації ВРЦ, почнемо із загальної характеристики християнських громад в Україні за їх чисельністю.

За даними Департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України мережа церков і релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2016 р. є такою: 34 183 релігійні громади, з них 32 497 діючих, 588 недіючих, 109 незареєстрованих. Абсолютну більшість складають християнські громади, а саме такі:

- 18 676 православних релігійних громад, з них 18 152 діючі, 340 недіючих, 184 незареєстровані;
- 4 733 католицькі релігійні громади, з них 4 611 діючих, 55 недіючих, 67 незареєстрованих;
- 2 853 баптистські релігійні громади, з них 2 736 діючих, 39 недіючих, 78 незареєстровані;
- 349 релігійних громад євангельських християн, з них 329 діючих, 4 недіючих, 6 незареєстрованих;
- 2 624 релігійні громади Християн віри євангельської, з них 2 362 діючі, 15 недіючих, 247 незареєстрованих;
- 1 082 релігійні громади адвентистів, з них 1 008 діючих, 5 недіючих, 69 незареєстрованих;
- 1 337 релігійних громад харизматів, з них 1 267 діючих, 44 недіючі, 26 незареєстрованих;
- 79 релігійних громад лютеранів, з них 73 діючі, 4 недіючі, 2 незареєстровані;
- 128 релігійних громад реформатів, з них 127 діючих, 1 недіюча;
- 1 347 релігійних громад інших протестантів, з них 940 діючих, 31 недіюча, 376 незареєстрованих;
- 29 релігійних громад церков Сходу, з них 28 діючих, 1 незареєстрована [6].

У цьому розмаїтті християнських напрямів криється ще одна проблема вирішення можливостей єкуменічного руху в Україні, особливо з огляду на те, що в кожній конфесії існує свій розподіл (наприклад, у православній, окрім 12 334 громад УПЦ (МП), є 4 921 громада УПЦ (КП), 1 188 громад Української Автокефальної Православної церкви (далі – УАПЦ), 3 366 громад УГКЦ, 933 громади РКЦ, 433 громади Мукачівської Греко-католицької єпархії та Вірмено-католицька церква в Україні, а також усе розмаїття протестантських церков, серед яких існують свої розподіли). Тому питання єкуменізму в Україні постає як майже нездійснене, принаймні найближчим часом [6].

На офіційному сайті Центру Разумкова розміщено повні дані останнього дослідження «Релігія і церква в українському суспільстві: конфесійний розподіл», проведеного соціологічною службою центру з 25 по 30 березня 2016 р. в усіх регіонах України, за винятком Криму та окупованих територій Донецької й Луганської областей. Опитано 2 018 респондентів віком від 18 років. Теоретична похибка вибірки не перевищує 2,3% [7].

Під час засідання круглого столу «Релігія, церква, суспільство і держава: два роки після Майдану», за яким обговорювались результати цих досліджень, ішлося, зокрема, про те, що майже половина опитаних визнають, що вірити у вищу силу неважливо для них, попри високий рівень тих, хто називає себе віруючим, що свідчить про формальність відповідей щодо переконань, і це може привести до конфліктів, якщо не втручатись на законодавчому рівні [8].

Згідно з наведеними даними рівень релігійності українського населення закріпився на позначці 70,4% (56% на Сході України, 91% на Заході України). Хоча більшість опитаних називають себе православними, спостерігається тенденція до зниження числа прихильників УПЦ (МП) та відбувається зростання прихильників УПЦ (КП) (з 12 до 25%), що може вказувати на наростання напруги, на розгортання конфлікту, оскільки значна частина віруючих вирішили стати на певний бік [8].

Дуже мало цікавлять віруючих події міжнародного рівня. Що стосується значущих подій із точки зору єкуменізму, об'єднання християнських церков (таких як зустріч Патріарха Кирила та Папи Римського в Гавані), то від третини до половини опитаних про неї навіть не знали. 23% відповідалів байдуже почути про її результати, 16% респондентів поставились позитивно, 8% – негативно, а про сам факт проведення Всеправославного собору в червні цього року знали лише 16% опитаних [8].

Однак протести проти дій Московського Патріархату в єкуменічній сфері зростають у багатьох приходах Російської православної церкви (далі – РПЦ) і навіть у деяких єпархіях України. З наближенням дати Всеправославного собору напруга зростає в православному середовищі загалом, уже можна бачити тих, хто зовсім не погоджується з його проведенням у такому форматі та за такою програмою. Знову йдеться про можливу декларативність або специфічну релігійність віруючих [8].

Посилаючись на ті ж дані Центру Разумкова, сайт «Релігія в Україні» підкреслює рівень толерантності та суспільно-політичної активності прихожан різних християнських конфесій. Однак зафіксовано: «У ставленні до інших релігій і релігійних течій з'ясувалося, що найменш толерантними до інших гілок християнства є прихожани УПЦ (МП). Водночас вірні УГКЦ виявилися найменш толерантними до ісламу та юдаїзму. Найбільш толерантними до інших виявилися прихожани УПЦ КП» [9].

Представники всіх конфесій здебільшого надають перевагу відповідям «Усі релігії мають право на існування, як різні шляхи до Бога», «Будь-яка релігія, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя та не загрожує існуванню іншої людини, має право на існування», натомість вислови «Право на існування мають лише традиційні для нашої країни релігії» чи «Істинною є лише релігія, яку я сповідую» набрали меншу частку серед опитаних [9].

Більшість респондентів, згідно з даними сайту «Релігія в Україні», упевнені, що держава не повинна втручатись у релігійне життя: «У ставленні до подолання церковного розділення в Україні більшість православних країни виступають за єднання навколо місцевої церкви, яка не пов'язана з Москвою. При цьому прихожани УПЦ (МП) розділились у своїх поглядах на дві великих групи: 41,9% опитаних хочуть залишитись у складі РПЦ, тобто в юрисдикції Московського Патріархату, водночас 37,3% не хочуть бути в складі РПЦ, серед них 14,2% пропонують гуртуватись навколо УПЦ (КП), а 23,1% виступають за єднання всіх у єдину, незалежну «автокефальну церкву» [9].

Щодо ставлення мирян до політики й суспільства постає, що найбільш політично та суспільно активними є вірні УГКЦ (45,4%), а з твердженням «Церква не повинна втручатись у відносини між людиною та владою» згодні респонденти всіх церков – приблизно по 50%. З твердженням «Релігія є одним із важливіших засобів відродження національної свідомості й культури» згодні 74,3% прихожан УПЦ (МП), 79,4% вірян УПЦ (КП), 89,2% прихожан УГКЦ. А на питання «Чи впливає на Ваші політичні переконання позиція релігійної організації, до якої Ви себе відносите» відповіді «частково впливає» або «прислухаюся до думки ієрархів» обрали 13,9% прихожан УПЦ (МП), 8,6% вірян УПЦ (КП) та 19,8% прихожан УГКЦ [9]. І наостанок, хоча із цього можна було й починати, вказано на особливості релігійності українців в аналізі їх ставлення до єкуменізму: «Серед найбільш важливих рис, які необхідно виховувати в родині в дітей, прихожани всіх конфесій надали перевагу «працелюбності», на другому місці розташувалось «почуття відповідальності», на третьому – «терпимість і повага до інших людей» (6,1% вірян УПЦ (МП), 62,9% прихожан УПЦ (КП), 54,8% інших православних, 52,7% вірян УГКЦ, 55,9% просто християн), при цьому така якість, як релігійність, залишилась в аутсайдерах у прихожан УПЦ (МП) та УПЦ КП, тоді як у респондентів УГКЦ вона посіла третє місце» [9].

Респондентам ставились інші запитання, що також мають значення в пошуках можливостей екуменізму (якщо вони когось цікавлять у вченому середовищі, з ними можна ознайомитися за вказаними посиланнями).

До загальної картини спроможностей християнських громад України до поєднання в екуменічному русі необхідно, безумовно, додати державну політику щодо свободи совісті й релігійних організацій. Законодавство в цій сфері, як це визнано багатьма компетентними інституціями, у цілому відповідає демократичним потребам розвитку суспільства.

Звісно, його порушення призводило до конфліктів у релігійному середовищі, хоча з твердженням «Свобода совісті і рівність віросповідань в Україні декларуються, проте не здійснюються» погодилися повністю чи частково 42% прихожан УПЦ (МП), 35,5% вірян УПЦ (КП) та 19,8% прихожан УГКЦ. З висловом «За найтісніші стосунки з державою» (наприклад, користування підтримкою держави), отримання певних переваг порівняно з іншими релігійними організаціями, сплатою церковного податку на утримання державної церкви згодні лише 8,3% вірян УПЦ (МП), 19,2% прихожан УПЦ (КП) та 22,9% вірян УГКЦ. Натомість на питання «Чи згодні Ви з тим, що відокремлення церкви від держави, школи від церкви є необхідною передумовою демократичності держави й забезпечення права особи на свободу совісті» позитивно відповіли 38% прихожан УПЦ (МП), 40,6% вірян УПЦ (КП) та 29,2% прихожан УГКЦ [9].

Виконавчий директор Інституту релігійної свободи М. Васін у своїй статті «Перспективи розвитку релігійного законодавства в Україні» за півтори роки роботи Верховної Ради України VIII скликання звертає увагу на такі найбільш значущі, резонансні законодавчі ініціативи у сфері релігійної проблематики: 1) запровадження військового капеланства; 2) організацію альтернативної (невійськової) служби під час мобілізації; 3) звільнення священослужителів від мобілізації на військову службу; 4) збереження неприбуткового статусу релігійних організацій; 5) удосконалення процедури державної реєстрації релігійних організацій; 6) організацію душпастирської опіки засуджених; 7) реформування у сфері релігійної освіти та виховання; 8) проведення публічних мірних зібрань релігійного характеру.

Також згаданий автор наводить приклади законопроектів, які можуть сприяти розпалюванню міжнародної й міжконфесійної ворожнечі. Так, до парламенту було внесено законопроект № 4128 від 23 лютого 2016 р., спрямований на «забезпечення представників релігійних громад правом на свідомий вибір та вільну й безперешкодну зміну підпорядкованості релігійним центрам». Очевидно, ідеться про намір спрощення переходів православних громад з однієї юрисдикції до іншої. Однак Головне науково-експертне управління Верховної Ради України рекомендує відхилити цей проект, оскільки вбачає в ньому загрозу невинного втручання держави в автономність релігійних громад та можливу причину появи нових конфліктних ситуацій через плутанину в порядку внесення змін до статутів [10].

На особливу увагу у зв'язку з проблемою об'єднання християн в Україні заслуговує узгодження у Верховній Раді України антидискримінаційних норм із правом на свободу думки, слова й віросповідання. Прийняті під гаслами євроінтеграції, вони не лише стали предметом найгарячіших дискусій у суспільстві, а й продемонстрували повну єдність представників усіх релігійних організацій у ставленні до запровадження в трудове законодавство таких понять, як «сексуальна орієнтація» та «гендерна ідентичність»; без жодних застережень залишилася сфера трудових відносин у релігійних організаціях [10]. Хоча в дискусії навколо законопроектів № 3501 від 20 листопада 2015 р. щодо гармонізації законодавства у сфері запобігання й протидії дискримінації з правом Європейського Сою-

зу профільний комітет після розгляду зауважень ВРЦіРО підтримав поправку із застереженням, що антидискримінаційні норми не повинні застосовуватись у тих випадках, коли людина реалізує своє конституційне право на свободу думки, слова й віросповідання. Нині цей законопроект очікує розгляду парламентом у другому читанні [10].

Насамкінець необхідно звернутись до подій на Майдані Незалежності в Києві взимку 2013–2014 рр., у ході яких, як відмітили українські релігієзнавці, «українські церкви та духовні авторитети переважно з гідністю продемонстрували свою здатність і готовність виконувати місію духовних поведирів народу в найважчі й переломні історичні моменти». Для них не стала несподіванкою чи небажаним викликом світоглядна трансформація сучасних українців. УГКЦ, РКЦ, УПЦ (КП), УАПЦ та значна кількість лютеранських, євангельських та інших християнських пасторів, ісламських і юдейських релігійних лідерів сприйняли постання громадянської свідомості сучасних українців як реальну можливість вплинути на формування такого майбутнього України, у якому змогли б реалізуватися вищі духовні цінності й релігійні ідеали [11].

Таким чином, Україна переживає перманентну кризу. Перехідний період, вочевидь, затягнувся, виникли нові загрози самому існуванню держави. Усе це негативно впливає на можливості відтворення всіх демократичних інституцій суспільства, що у свою чергу позначається на релігійному житті соціуму, у тому числі на можливості екуменізму, навіть у межах окремих конфесій.

Існують також фактори, що сприяють об'єднанню християн у нашій країні, проте вони лежать переважно за межами віросповідного, доктринального зближення церков. Ідеться про єдність заради спільних заяв із приводу болючих тем суспільного розвитку, молитов за датами й подіями, важливими для українських громадян, малозначущих заяв про готовність до об'єднання.

Щоправда, при цьому можна згадати про намір об'єднання частини УАПЦ з УГКЦ, проте, як воно було вже не раз в історії України, за кожною унією на теренах України поставали також церкви, які їх не визнавали, тому кожне об'єднання лише збільшувало кількість конфесій в Україні.

Розмежування в межах конфесій є головною перешкодою на шляху до об'єднання християн за наявності вже значної кількості віруючих, готових до єднання з іншими християнами.

Конкретне ставлення окремих представників церковної ієрархії та теологів (як прихильників, так і супротивників екуменізму) до ситуації поєднання християн у всьому світі загалом і в Україні зокрема потребує окремої розмови, однак уже на тлі загальносуспільних і загальноцерковних констатацій.

### Література

1. Мак-Ким Д. Вестминстерский словарь теологических терминов / Д. Мак-Ким. – пер. с англ. – М. : Республика, 2004. – 503 с.
2. Мартинюк Е. Екуменізм, конвергенція, єдність / Е. Мартинюк // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні / за заг. ред. А. Колодного, П. Яроцького, О. Сагана. – К. : Гнозис, 2001. – С. 26–37; Мартинюк Е. Конвергентні та дивергентні процеси в релігійному житті світу та України / Е. Мартинюк, О. Никитченко // Конвергентні та дивергентні процеси в релігійному житті світу та України / редкол. : Е. Мартинюк, О. Івакін, В. Кравченко та ін. – О. : ФОРМ Фрідман О.С., 2012. – Вип. 10. – С. 76–85; Мартинюк Е. Екуменізм як конвергентний процес сучасного релігійного життя / Е. Мартинюк, О. Никитченко // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія «Історія. Філософія. Політологія». – О. : Фенікс, 2014. – Вип. 8. – С. 50–55.
3. WCC member churches – World Council of Churches [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.oikoumene.org/en/member-churches>.



4. Екуменізм [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://uk.wikipedia.org/wiki/Екуменізм>.

5. Комюніке делегації Всесвітньої Ради Церков щодо візиту в Україну [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://krest-ua.com/2015/03/комюніке-делегації-всесвітньої-ради/>.

6. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2016 р.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2016/63055>.

7. Релігія і церква в українському суспільстві [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.uceps.org/upload/1464081325\\_file.pdf](http://www.uceps.org/upload/1464081325_file.pdf).

8. Калениченко Т. Визначення ролі Церкви на тлі подвійних стандартів – екскурс даними Центру Разумкова / Т. Калениченко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/63516>.

9. Соціологи з'ясували рівень «воцерковленості» і толерантності прихожан українських конфесій [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.bogoslov.org.ua/novini/110-mizhkonfesijne/727-sotsiologi-z-yasovali-riven-votserkovlenosti-i-tolerantnosti-prikhozhan-ukrajinskikh-konfesij>.

10. Васін М. Перспективи розвитку релігійного законодавства України / М. Васін [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/32950-perspektivi-rozvitku-religijnogo-zakonodavstva-ukrayini.html](http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/32950-perspektivi-rozvitku-religijnogo-zakonodavstva-ukrayini.html).

11. Майдан і церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Українська асоціація релігієзнавців ; за заг. ред. Л. Филипович, О. Горкуші. – К. : Самміт-книга, 2014. – 656 с.

#### Анотація

*Никитченко О. Е.* Екуменічний рух у сучасній Україні. – Стаття.

У статті розглянуто феномен екуменізму в двох аспектах: як конвергентний процес сучасного релігійного життя та проблеми екуменізму в Україні. Запропоновано прогноз розвитку екуменістичного руху в державі.

*Ключові слова:* екуменізм, екуменістичний рух, конвергентний процес, релігія.

#### Аннотация

*Никитченко Е. Э.* Экуменистическое движение в современной Украине. – Статья.

В статье рассматривается феномен экуменизма в двух аспектах: как конвергентный процесс современной религиозной жизни и основные проблемы экуменизма в Украине. Предложен прогноз развития экуменистического движения в государстве.

*Ключевые слова:* экуменизм, экуменистическое движение, конвергентный процесс, религия.

#### Summary

*Nykytchenko O. E.* Ecumenical movement in modern Ukraine. – Article.

In article the ecumenism phenomenon in two aspects is considered: as convergent process of modern religious life and the main problems of ecumenism in Ukraine. The forecast of development of the ecumenical movement in the state is offered.

*Key words:* ecumenism, ecumenical movement, convergent process, religion.

УДК 141.5(477)«18/19»

О. Ю. Поцюрко

кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри філософії та політології  
Львівського державного університету в внутрішніх справах

## ПРОЕКТ КОНСТИТУЦІЇ Й УКРАЇНСЬКЕ ПИТАННЯ В ПОГЛЯДАХ М. ДРАГОМАНОВА

Зважаючи на постійну трансформацію українського суспільства, виявом якої є Революція гідності, що пришвидшила процес розвитку громадянського суспільства в Україні, продовжується пошук нових моделей компромісу між державами, громадянами та державною владою, національностями. Відтак виникає потреба знову й знову звертатися до досягнень і досвіду мислителів попередніх епох.

Саме до таких мислителів належить М. Драгоманов. Його інтелектуальне становлення відбувалося під впливом ліберальних поглядів, що панували в Європі другої половини XIX – початку XX ст., містилися ідеї соціалізму й демократично-народницької ідеології. Розвиток українського питання в цей період отримав нове історико-політичне та правове забарвлення, що передбачає історичне буття українського народу крізь призму двох концептів – козацької та слов'янської ідей. У таких умовах М. Драгоманов на основі ідеї конституціоналізму прагнув розробити нову політичну модель вирішення «українського питання».

Предметом дослідження є аналіз ідей М.П. Драгоманова, які торкаються питань конституціоналізму й національного самоусвідомлення українців.

Об'єктом дослідження є фундаментальна історико-аналітична спадщина М. Драгоманова та сучасні концептуальні підходи до проблеми конституціоналізму й автономії України в ключі націогенезу.

Вивчаючи творчу спадщину мислителя, окрім його оригінальних творів, ми також використовували праці таких дослідників, як Т. Андрусак [1], Б. Грінченко [2], В. Довгич [3], Г. Корольов [9], Б. Кістяківський [7], А. Круглашов [8], О. Шевченко [9], котрі приділили чималу увагу окремим аспектам дослідження питання формування нації у творчості М. Драгоманова.

Проповідуючи не лише рівноправність осіб, а й рівноправність націй, він уважав, що останнє можна здійснити тільки за федерації народів.

М. Драгоманов зі своєю невтомною проповіддю особистої та суспільної свободи і представницьких конституційних установ, яку він провадив починаючи з середини сімдесятих років, посідає зовсім виняткове місце. Будучи першим російським письменником, котрий зробив проповідь прав особистості й політичної свободи своєю головною справою, М. Драгоманов виразно виступає послідовником конституціоналістів, творцем першої російської конституційної теорії.

О. Шевченко стверджує: «Своєрідність М. Драгоманова як прогресивного політичного і громадського діяча криється перш за все в його широкому, поліаспектному підході до такого важливого поняття, як «конституціоналізм», яке він нерідко доповнював, збагачував, інколи навіть ототожнюєчи з поняттям політичної свободи. Драгомановське розуміння конституціоналізму включало в себе такі чинники: політична свобода суспільства і особистості, що реалізувалася через народне представництво в центрі, самоуправління на місцях, дотримання прав і свобод людини» [9].

Окреслюючи особливості конституціоналізму М. Драгоманова, варто наголосити на його основних позиціях: «У землях, населених українським племенем, повинно бути засноване товариство «Вільна Спілка» – «Вольный Союз», яке поставить своїм завданням роботу для політичного, економічного і культурного визволення та розвитку українського народу й іноплемінних колоній, що живуть серед нього. Головним завданням «Вільної Спілки» в Росії у теперішній та найближчий час повинна бути робота для перетворення цієї держави на засадах політичної свободи» [1, с. 125]. Під політичною свободою М. Драгоманов розумів, зокрема, права людини і громадянина (недоторканність

тіла, особи, національності (мови) та приватних листів і телеграм; свобода вибору, свобода совісті, свобода слова, свобода зборів, свобода товариств і об'єднань), самоврядування (місцеве (общинне, волосне, повітове, обласне) і державне).

Програма, викладена в книжці «Вільна спілка», містить проект конституційної реорганізації Росії. У ній особливо привертає увагу параграф, що встановлює загальне виборче право: право обирати мають усі громадяни, котрі досягли 21-річного віку. Найголовнішу прикмету цього проекту становить наполягання на широкому місцевому самоврядуванні, особливо обласному, як основі державного самоврядування, здійснюваного центральним народним представництвом.

Осмислюючи процес політичного перетворення Росії, мислитель виділяє низку особливо важливих моментів: «1) права людини і громадянина і 2) самоврядування місцевого; правління ж усією Росією через центральні представницькі збори без визнання і забезпечення цих прав і місцевого самоврядування слід вважати таким, що так само мало охороняє свободу загалом та інтереси України зокрема, як і теперішній устрій Російської імперії» [1, с. 131].

На противагу проектам, виробленим різними громадськими гуртами в останні роки, проект, викладений у творі «Вільна спілка», вигідно відрізняється саме тим, що в ньому приділено особливу увагу питанням місцевого самоврядування: так, наприклад, у ньому в саму конституцію введено визначення компетенцій одиниць місцевого самоврядування; ці компетенції є значно розширені як наслідок створення більшої, а відтак впливовішої самостійнішої від губерньського земства одиниці самоврядування – обласного земства; зрештою, розв'язання спору про межі компетенції поміж органами місцевого самоврядування й центральним урядом віддане виключно судові.

Опираючись на власні переконання та російські реалії, М. Драгоманов виокремлює такі цілі українського товариства «Вільна Спілка»: «I. Загально-громадянські: а) Права людини і громадянина; б) Самоврядування. II. Суто-національна: Політична свобода» [1, с. 133].

Окрім головних цілей спілки, учений виділяє ще й декількі додаткові, серед яких, зокрема, можна відзначити такі: «Члени повинні вишукувати в різних місцях і класах населення України спогади про минулу свободу і рівноправність, як, наприклад, про самоврядування повітів за т. зв. Литовським правом, міст за т. зв. правом Магдебурзьким, про світське і церковне самоврядування громад і волостей, про братства, про самоврядування козацьке (сотень, полків і всієї Гетьманщини) і т. п., – підтримувати ці спогади і підводити їх до теперішніх понять про свободу і рівність в освічених народів» [1, с. 133].

У часи М. Драгоманова український народ був поставлений долею в становище ненормальне, головним чином через дві обставини: а) втрату ним політичної незалежності (особливо внаслідок розподілу його країни в кінці XVII ст. між Польщею, Московією й Туреччиною); б) наявну, головним чином унаслідок цієї обставини, розрізненість між масами українського народу й більшістю вищих класів, які засвоїли собі ознаки пануючих над українським народом національностей: великоросійської, польської, німецької (в Буковині) та угорської, через це втратили безпосереднє почуття свого зв'язку з народом, серед якого вони живуть, і свідомість інтересів цього народу і його країни або навіть зробилися серед цього народу й у цій країні представниками чужих, а інколи й відверто шкідливих їм інтересів. Таке ненормальне становище українського народу послугувало джерелом низки неправильних понять, непорозумінь і со-

фізмів, підтримка яких надає стільки вигод різному роду політичним елементам, які прагнуть утримати або набути таке або інше панування над цим народом, що будь-яка мова про роботу на користь цього народу повинна розпочинатися зі спростування цих хибних ідей і з пояснення необхідності цієї роботи та її спеціалізації. Чи не ятрить нам така ситуація рани?

Пояснюючи статті статуту «Вільної спілки», учений голошує: «Якщо до тепер сказаного додамо, що, за визнанням усіх спостерігачів, українська порода, число членів якої і тепер уже може бути визначено до 20.000.000, – далеко не позбавлена фізичних і моральних ознак вищої людяності і довела у своєму минулому здібність до культури, незважаючи на несприятливі умови, – то ми тим більше повинні будемо визнати, що український народ може явити собою не тільки природне, але і вдячне поле для прикладання сил тих осіб, які бажать служити розвиткові людському» [1, с. 139]. Присвячення себе роботі на користь розвитку народу українського не тільки може повністю задовільнити особистості, які піднялися до розуміння інтересів загальнолюдських, а й вільна й розвинута українська нація буде, звичайно, не найостаннішим членом у людській сім'ї. Далі веде М. Драгоманов: «Український рух, який проявляється в останні десятиріччя з усе більшою наполегливістю, і в найбільш наївні свої часи, по суті, не мав іншої цілі, крім повернення української нації в сім'ю культурних європейських народів, в яку вона входила до кінця XVII ст., доки згаданий вище розподіл України не підірвав її сил» [1, с. 139]. На сьогодні свідомо діяльність на користь громадянської свободи та самоврядування населення України, а також об'єднання її освічених класів з масами народу, звичайно, допоможе українській нації скоротити ту відстань, яка утворилася протягом останніх століть між розвитком її та народів Європи, які значно випередили її, мета, яка вже сама собою не може не бути визнаною гідною зусиль морально розвинутих людей, а особливо вигадуваних серед українського народу й завдяки його праці.

Розглядаючи політичну історію Швейцарії, Нідерландів, Шотландії, Англії та Сполучених Штатів Америки – країн, які й досі залишилися зразками політично вільних держав на земній кулі, ми бачимо, що в них політичні революції спрямувались насамперед проти непов'язаної з місцевим населенням бюрократії, розвиток якої ці революції встигли призупинити на самому початку, так само як і зберегти самоврядування.

Додаючи коментар до статті 5 Української політико-соціальної програми, М. Драгоманов пише: «Політична свобода не може бути метою, а є тільки умовою забезпечення життя і розвитку населення. Саме тому будь-яке співтовариство, яке ставить собі за мету політичне визволення певної країни, повинно мати, крім певного плану влаштування самоврядування, готову програму заходів соціально-економічного і культурного характеру» [1, с. 164].

Наприкінці твору «Вільна спілка» М. Драгоманов стверджує, що «Україна до XVIII ст. була, хоча й найбільш відсталою (внаслідок збігу різних географічних та історичних обставин), але все-таки органічною частиною культурної Європи» [1, с. 178]. Відірвана була Україна від цієї Європи внаслідок свого підкорення деспотичній і централізованій Російській імперії. Стан політичної свободи в останній час, уже за свідченням сучасності, перешкоджає європейському розвитку України.

Дослідник спадщини М. Драгоманова Г. Корольов наголошує: «Драгоманівські політичні концепції були сформульовані в 1879 р. До них вчений відносить: рівність прав для кожної людини, свободу слова, друку й науки, зборів і товариства, право безперешкодної самоуправи (автономії) для кожної громади в її справах, повної самостійності для вільної спілки (федерації) громад на всій Україні» [9]. Означена конструкція визначає доцільність демократичного розвитку кожного народу, яка сприятиме утворенню майбутнього федералістичного союзу держав. Тому, зважаючи на тенденції історичного процесу в Європі, М. Драгоманов

стверджує, що «українцям ліпше виступати з думками не стільки національними, скільки автономними і федеральними» [4, с. 540]. Отже, провідною ідеєю в його концепції конституціоналізму було обстоювання широкої автономії України з великою частиною суверенітету в межах федерації вільних народів.

Мислитель невтомно доводив, що не можна визволяти «слов'янських братів» від «турків зовнішніх», доки над визволителями непорушно панують «турки внутрішні»; що встановлювати свободу в чужій країні можуть тільки люди вільні в себе вдома; що свобода – «чисте діло» й потребує «чистих рук» і що люди, які заплямували себе інтендантськими та іншими крадіжками й кривавими приборканнями пограбованих своїми колишніми поміщиками селян, своїм дотиком до справи свободи можуть тільки занастити її.

Україна, що прилучилася до Московської держави як до визволительки від магнатсько-єзуїтських порядків, учинених Люблінською та Берестейською уніями, після приєднання опинилася ще в більшій неволі через бюрократичне самодержавство. Поневолення України доступило своєї кульмінаційної точки якраз напередодні російсько-турецької війни у відомому указі 1876 р., який чи не зовсім касував українську літературу.

Б. Кістяківський стверджує: «Драгоманову було ясно, що остаточне поневолення України, як великий успіх російського самодержавного уряду, було також і знаком на посилення та закріплення неволі всього російського народу» [7]. Як українець, він з особливою силою усвідомив цінність особистої й суспільної свободи для українського та всього російського народу.

У першому томі збірки «Громада» М. Драгоманов розвинув свою програму ідеального устрою, опертого на федеративних відносинах між громадами. Справді вільними можуть бути тільки маленькі держави або, ліпше сказати, громади, товариства. Справді вільною спілкою може бути тільки спілка товариств, котрі просто чи через виборних людей для кожної справи обертаються до других товариств, із котрими їм найближче, найлегше, найпожитніше бути спільними, за потрібними їм справами, отдаючи їм поміч за поміч. Значить, і громада тільки тоді буде мила кожному, коли вона не неволить нікого: бути в ній чи не бути. І громада мусить бути спілкою вільних осіб. От дійти до того, щоб спілки людські, великі й малі, склалися із таких вільних людей, котрі по волі посходились для спільної праці й помочі в вільні товариства, – це і є та мета, до котрої добиваються люди і котра зовсім не подібна до теперішніх держав, своїх чи чужих, виборних чи не виборних. Мета та зветься «без начальство»: своя воля кожному, вільне громадянство й товариство людей.

Лише розвій самостійної української культури може піднести культурний рівень українських народних мас і ввести Україну в сім'ю європейських цивілізованих народів.

Крім поодиноких статей із різних політичних питань, М. Драгоманов опублікував у «Народі» дві серії статей під заголовком «Чудацькі думки про українську національну справу» і «Листи на Наддніпрянську Україну», що вийшли й окремими книжками. Вони становлять pendant до його «Історичної Польщі і великоруської демократії». У них він розглянув історично й критично весь український рух. Але, безумовно заперечуючи націоналізм, він не заперечує ваги для людства нації як такої; він не вважає її лише за пережиток старих часів і явище протикультурне, як деякі інші соціал-демократичні мислителі.

Для українця відкинути національний егоїзм набагато важче, бо Україна майже ніколи не мала самостійного й незалежного політичного існування. Українець, котрий гаряче любить свою батьківщину, живе звичайно під найтяжчими враженнями, бо культуру його народу за минулих часів вигублювали, а всі спроби перенести західноєвропейську культуру на його рідний ґрунт у ближчі часи всіляко придушували. Тому зрозуміло, що деяких представників



української інтелігенції іноді опановує абсолютно стихійне почуття культурно-національного самозбереження, з якого виплоджується національний шовінізм. Але М. Драгоманов зумів перебороти в собі всі інстинктивні низькі почуття і стати над ними в розв'язку українського національного питання, поглянути на нього з уселюдської точки зору.

У своєму творі «Історична Польща і великоруська демократія» М. Драгоманов розвинув також принципи нормальної організації сусідських взаємин між українським народом, з одного боку, та великоруським і польським – з другого. Якщо не так систематично, але не менш виразно він указав на єдино справедливі принципи, які треба покласти в основу регулювання взаємин між українським народом і народами, котрі живуть серед нього невеличкими острівцями, тобто між українською більшістю й іноземною меншиною; до речі, ці вказівки він дав ще тоді, коли питання про справедливе ставлення до іноземної меншини теоретично не ставилось навіть в Англії, тобто в країні, культурнішої від Росії, зі своєю справедливою конституцією.

Тут автор розглядає революційні рухи Росії, починаючи від тридцятих років XIX ст. й обґрунтовує власну політичну програму, яка базується на принципі автономії земських одиниць, тобто сільських і міських громад, волостей, повітів і губерній. Уперше було наголошено на необхідності для революціонерів різних національностей Росії провадити пропаганду соціалізму у звичному для них колі своєї національності й до того ж своєю національною мовою (хоча панівними національностями залишалися польська й великоруська, котрі «пожирали добру частину інтелігентних сил у пригноблених народів») [4, с. 111–143]. Про практичне здійснення цієї вимоги М. Драгоманов висловився у статтях, написаних ще в 1881 р. «Передовсім, – наголошував він, – zorganizувалися зовсім особно від «російських» соціалісти українські, які рано чи пізно не тільки матимуть за собою український народ, котрий таки ж і тепер складає масу біля 20 000 000 душ, але й побачать поряд себе федеративно-соціалістичні партії: естонську, латиську, литовську, білоруську, словацьку, словенську, румунські, кавказькі, гурти єврейські, а також здорові од державно-національної зарази елементи партій великоруських, польських, німецьких та угорських. Деякі ознаки тієї світлої будучини видно уже й тепер» [1, с. 282].

Якщо ж ми тепер перейдемо до самих поглядів М. Драгоманова на питання про самостійну українську культуру, то передусім будемо повинні відзначити, що у своїх «Чудацьких думках про українську національну справу» він виступає проти формального націоналізму. На підставі низки історичних прикладів він указує на те, що «національна єднота в державі не завше може вести до більшої вільності і що думка про національність може бути причиною насилування людей і великої неправди» [4, с. 469]. І далі він резюмує свій погляд на формальний націоналізм у таких словах: «... сама по собі думка про національність ще не може довести людей до волі й правди для всіх і навіть не може дати ради для впорядкування навіть державних справ» [4, с. 469]. Із цього він робить висновок, що ми у своєму українському національному русі станемо на «хисткий ґрунт ...», як залишимо ясні думки всесвітньої людськості, котрі можуть дати найміцніший ґрунт нашому прямуванню до національної вільності, а пристанемо до старозаконного примусового націоналізму» [4, с. 473].

Не знайдеш тепер такого європейця, котрий би не думав, що без волі народу, а за однієї царської самоволі не може добре жити ніяка земля, що народ не може добре правитись самими чиновниками, котрих згори наставляє самовольний цар. Відтак, яка ж нам була за користь із того, що ми перетерпіли Російських самодержавців? Та й самі ці петербурзькі самовольники та нівечники натури чоловічої ніколи не вважали нас, українців, за своїх, і коли случалось, давали нас із більшою злістю, менше жаліли «безмозглих, упрямих хохлів», ніж своїх «русських». Далі М. Драгоманов запитує: «На що ж було руйнувати ті права краєві, ті виборні уряди, які були колись на Україні, коли тепер усі освічені люди ду-

мають, що без краєвих прав та виборних урядників обійтись не можна? Двісті років мучення, поки царі доконали тиснє українські порядки, пропали, значить, даремне!» [4, с. 563].

Вигода України двісті років тому була в тім, що вона через війну з татарами, через повстання проти Польщі мала ще земський вольний, воєнний стан і виборний уряд, уже тоді, як скрізь по більшій часті європейських земель, війсьсько було вже не земське, а королівське, вербоване, котре слухало тільки королів і князів, коли вже уряд чиновничий узяв майже скрізь гору над виборним. До того на Україні простір і свіжа оселя на степах робили те, що більша частина сільського люду була на ділі вольною.

Драгоманов підкреслює: «Знівечити хоть старосвітську, але свіже заведену вольність на Україні помогли застарілі невольні порядки тих держав, з котрими зв'язувалась Україна: панська Польща, а особливо ж порядки Московського царства, у котре увійшла Україна і в котрому вона знайшла знову панство» [4, с. 572].

Нічого дивуватись, що за ті часи, як Україна пристала до Московського царства з його самовольним царем, з кріпацтвом, що жило без науки, царська самоволя заїла вольності українські; московське боярство помогло зрости на Україні зернам кріпацтва, а просвіта почала на Україні рости дуже тихо, тим тихше, що невеличка частина українських письменних людей розділилась і на Московщину; вольним же думкам, котрі росли вже в Європі укупі з наукою і звідти переходили й до нас, тепер поставлений був тин царською й чиновницькою самоволею.

М. Драгоманов не раз у своїх творах наголошує на проблемі зростання української національної еліти, котра змогла б відстояти державні інтереси. Саме тому й у наш час провадирі звільного руху в Україні у своїх зусиллях мали б частіше звертатися для набуття політичної свободи, засвоєння та вкорінення основних принципів розвитку держави до безпосереднього спілкування з культурною Європою.

#### Література

1. Андрусак Т.Г. Шлях до свободи (Михайло Драгоманов про права людини) / Т.Г. Андрусак. – Львів : Світ, 1998. – 189 с.
2. Жуковський А. Грінченко Б., Драгоманов М. Діалоги про українську національну справу / А. Жуковський ; НАН України, Інститут української археографії. – К., 1994. – 286 с.
3. Довгич В.А. Українська ідея в політичній теорії М. Драгоманова : [навчальний посібник] / В.А. Довгич ; КДУ ім. Т. Шевченка. – К., 1991. – 155 с.
4. Драгоманов М.П. Вибране / М.П. Драгоманов. – К. : Либідь, 1991. – 688 с.
5. Драгоманов М.П. Листи на Наддніпрянську Україну / М.П. Драгоманов // Драгоманов М.П. Літературно-публіцистичні праці / М.П. Драгоманов. – К., 1970. – Т. 1. – 1970.
6. Катренко А.М. Український національний рух XIX ст. (по сторінках праць М. Драгоманова) : [навчальний посібник] / А.М. Катренко, Ю.В. Беззуб ; Київський військовий гуманітарний інститут, Київський університет ім. Т. Шевченка. – К., 1997. – 51 с.
7. Кістяківський Б.А. М.П. Драгоманов. Його політичні погляди, літературна діяльність і життя / Б.А. Кістяківський [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [litopys.org.ua/kist/kistak.htm](http://litopys.org.ua/kist/kistak.htm).
8. Круглашов А.М. Драма інтелектуала: політичні ідеї М. Драгоманова / А.М. Круглашов ; Чернівецький державний університет ім. Ю. Федьковича. – Чернівці: Прут, 2000. – 488 с.
9. Михайло Драгоманов у контексті європейського просвітницького руху [навчально-методичний посібник] / колектив авторів під керівництвом проф. О.В. Потільчака. – К. : Видавництво НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2007. – 142 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [npu.edu.ua/lebook/book/...dRAGOMANOV%20POSIBN/30.html](http://npu.edu.ua/lebook/book/...dRAGOMANOV%20POSIBN/30.html).
10. М. Драгоманов і українське національне відродження : матеріали Української республіканської конференції молодих вчених, присвяченої 150-річчю з дня народження М.П. Драгоманова / КДУ ім. Т. Шевченка ; під ред. Р.Л. Іванової, Л.С. Дем'янівської. – К., 1991. – 124 с.

11. Молчанов М. О. Державницька думка М. Драгоманова / О. М. Молчанов ; Інститут державного управління і самоврядування при КМ України. – К., 1994. – 40 с.

12. Проблеми державності в творчості М. Драгоманова : [методичні матеріали для студентів] / А. М. Круглашов (укл.) ; Чернівецький державний університет ім. Ю. Федьковича. – Чернівці, 1996. – 21 с.

#### Анотація

**Поцюрко О. Ю. Проект конституції й українське питання в поглядах М. Драгоманова.** – Стаття.

У статті крізь призму проекту конституції М. Драгоманова розглядається українське питання. Головне завдання «Вільної Спілки» М. Драгоманова полягало в перетворенні Російської держави на засадах політичної свободи. Серед цілей українського товариства «Вільна Спілка» мислитель виділяв такі: загальногромадянські та національні. Обґрунтовується позиція М. Драгоманова про те, що політична свобода є тільки умовою забезпечення життя й розвитку українського населення. Українська місцева еліта, яка прагне до політичного визволення держави, крім програми встановлення самоврядування, повинна мати план заходів соціально-економічного та культурного характеру. Новий підхід до розуміння громадянської свободи й самоврядування в Україні допоможе українській нації наблизитися до культури та принципів Європи, які треба покласти в основу регулювання взаємин між українцями й іншими народами, що живуть у нашій державі.

*Ключові слова:* конституція, українське питання, нація, Михайло Драгоманов.

#### Аннотация

**Поцюрко О. Ю. Проект конституции и украинский вопрос во взглядах М. Драгоманова.** – Статья.

В статье сквозь призму проекта конституции М. Драгоманова рассматривается украинский вопрос. Главная задача «Свободного Союза» М. Драгоманова заключалась в преобразовании Российского государства на принципах

политической свободы. Среди целей украинского общества «Свободный Союз» мислитель выделял следующие: общегражданские и национальные. Обосновывается позиция М. Драгоманова о том, что политическая свобода является только условием обеспечения жизни и развития украинского населения. Украинская местная элита, стремящаяся к политическому освобождению государства, кроме программы установки самоуправления, должна иметь план мероприятий социально-экономического и культурного характера. Новый подход к пониманию гражданской свободы и самоуправления в Украине поможет украинской нации приблизиться к культуре и принципам Европы, какие надо положить в основу регулирования отношений между украинским и другими народами, живущими в нашем государстве.

*Ключевые слова:* конституция, украинский вопрос, нация, Михаил Драгоманов.

#### Summary

**Potsyurko O. Yu. The draft Constitution and Ukrainian question Drahomanov views.** – Article.

In the light of articles of the constitution is considered Drahomanov Ukrainian question. The main task of “Free Association” Drahomanov is to transform the Russian state on the basis of political freedom. Among the goals of Ukrainian society “Free Association” distinguished thinker, general civil and national. Drahomanov substantiates the position that political freedom is the only prerequisite for the life and development of the Ukrainian population. Ukrainian local elite that aspires to political emancipation of the state, except the installer government must have a plan of socio-economic and cultural. A new approach to the understanding of civil liberty and self-government in Ukraine, the Ukrainian nation will move closer to the European culture and the principles that should form the basis of regulation of relations between the Ukrainian and other peoples living in our country.

*Key words:* constitution, Ukrainian issues, nation, Michael Drahomanov.

УДК (520)316.723

К. В. Райхерт

кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії  
естественних факультетів  
Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

## АРТИКУЛЯЦІЯ СОЦІОНІМА «ОТАКУ»

«Отаку» – японське слово, употребляемое в современном японоведении и смежных с ним дисциплинах (антропологии, истории, культурологии, психологии, социологии, философии, *manga and anime studies* – список можно продолжить) для наименования воображаемого сообщества, по мнению исследователей, возникшего в 1970-е годы в Японии и состоящего из увлечённых потребителей послевоенных японских культурных продуктов, таких, например, как японские комиксы (манга), японская анимация (анимэ), японские фильмы со спецэффектами (токусацу), японская научная фантастика, японские видеоигры и так далее, и их культуры. На сегодняшний день культура отаку рассматривается как один из наиболее значимых факторов формирования современной японской культуры, и не только потому, что многие произведения искусства и промышленные продукты производятся для отаку и даже в рамках сообщества отаку, но и потому, что видение мира отаку начинает оказывать сильное влияние на современное японское общество. Так, к сведению, с июля по сентябрь 2011 года научно-исследовательский институт Яно провёл телефонный опрос, который впоследствии был опубликован в форме 646-страничного доклада и согласно которому каждый четвёртый японец в 2011 году называл себя «отаку» [1].

Для изучения феномена отаку в современной японской академической среде и современном неапоноязычном японоведении фактически сформировалась отдельная научная дисциплина – «отакулогия» (*otakuology*), или «(систематические) исследования отаку» (*otaku studies, otaku research*) [11; 16; 17; 23; 26; 27; 29; 30; 31; 32; 33; 34]. При этом следует отметить, что, как правило, «отакулогические» исследования проводятся в рамках другой фактически уже сложившейся дисциплины – *manga and anime studies* («систематические исследования японских комиксов и анимации»). Это отразилось, например, на только набирающих силу русскоязычных исследованиях анимэ. Так, в первой русскоязычной книге, посвящённой анимэ и написанной Борисом Андреевичем Ивановым [3], «Введение в японскую анимацию» есть глава под названием «Отаку входят в игру (1986–1989)». В другой книге, посвящённой современной японской молодёжной культуре и написанной российским японоведом Еленой Леонидовной Катосоновой [5], «Японцы в реальном и виртуальном мирах» есть глава «Субкультура отаку: социальный протест или вынужденная маргинальность?» В 2015 году вышел сборник «Манга в Японии и России» с подзаголовком «Субкультура отаку, история и анатомия японского комикса» [8]. Интерес российских исследователей к теме отаку оправдывается тем, что российские поклонники анимэ привычно именуют друг друга словом «анимешник» [6], однако, как и поклонники анимэ из других стран, но не Японии, могут использовать для обозначения слово «отаку» [6; 14; 21, р. 31].

Нам неизвестны специальные исследования феномена отаку, которые бы проводились в Украине. Исключением разве что является наша статья «Культурная индустрия отаку» [12], которая посвящена исследованию отдельного аспекта культуры отаку, а не осмыслению феномена отаку целиком. Между тем в Украине тоже есть поклонники анимэ, которые обозначают себя и как «анимешники» и как «отаку»: «Отаку (*otaku*) – шанувальник аниме й манга, анимешник. Варто мати на увазі, що, як правило, слово «отаку» означає більш відданих і фанатичних шанувальників японської анімації, ніж слово «анимешники» [14].

Существует целый ряд версий происхождения имени «отаку» для японской социальной группы, её культуры и феномена. Более или менее эти версии изложены в сборнике «Об-

суждая отаку в современной Японии: исторические перспективы и новые горизонты» (*Debating Otaku in Contemporary Japan: Historical Perspectives and New Horizons*), который посвящён истории феномена отаку в целом [22]. В предлагаемом исследовании речь пойдёт об артикуляции феномена отаку. Под «артикуляцией» здесь понимается ситуация, когда определённый стиль или способ действия попадает в фокус внимания, поименовывается, становясь как бы более чётко очерченным, за счёт чего становится возможным его нормативное выражение и распространение в обществе [2, с. 23; 13]. В нашем случае представляет определённый интерес артикуляция феномена отаку как культуронима культуры отаку (или субкультуронима субкультуры отаку) и соционима социальной группы отаку. Под «культуронимом» понимается не принятое в современной лингвистике имя языковых единиц, обозначающих элементы различных культур [4], а коллективное имя определённой культуры, используемое для групповой идентификации и стигматизации. Под «субкультуронимом» – коллективное имя определённой субкультуры, используемое для групповой идентификации и стигматизации. Под «соционимом» [7] – коллективное имя определённой социальной группы (шире – воображаемого сообщества), используемое для групповой идентификации и стигматизации. В настоящем исследовании соционим, культуроним и субкультуроним будут рассматриваться в единой связке, поскольку словом «отаку» помечают и определённую социальную группу, и определённую культуру, и определённую субкультуру.

Итак, цель исследования – раскрыть обстоятельства артикуляции соционима (культуронима, субкультуронима) «отаку».

Слово «отаку» ещё до того, как было употреблено в начале 1980-х годов для обозначения поклонников манга, анимэ и так далее, присутствовало в японском языке. Обычно оно записывалось с помощью японской иероглифической системы кандзи, основанной на китайских иероглифах, следующим образом: お宅 (произносится как «отаку»), где お – приставка (префикс), который выражает уважение, скромность или вежливость, и 宅 – китайский иероглиф («жай»), который по-японски произносится как «таку» и означает «жилище» или «дом». Буквально お宅 можно перевести как «ваш дом», однако часто используется в значении местоимений «ты» или «вы». У Марко Пеллиттери можно найти такое пояснение значения данного слова: «Отаку» по-японски буквально означает «ваш дом» и приблизительно соотносится с употреблением «voi» в итальянском языке или «vous» во французском языке, когда говоришь с кем-то, с кем плохо знаком. В случае отаку «voi» почтительная формула принимает ироническое значение, так как оно более не отражает форму почтения, а скорее сознательное действие по удержанию хорошей дистанции от других» [35, р. 198]. Здесь М. Пеллиттери явно основывается на мнении Лоренса Энга: «Буквально и изначально оно означает «ваш дом» и в основном это – очень вежливый (дистанцирующий и неимпозантный) способ сказать «вы». Возможно, ближайшим эквивалентом будет «сударь» (или «сударыня»). В *Otaku no Video AnimEigo* (компания по дистрибуции на английском языке анимэ – К. Р.) использует «ты» вместо «вы», чтобы в переводе подчеркнуть архаическую формальность слова «отаку». В повседневной жизни в беседе с японцем обозначение кого-то, кого вы знаете как отаку, будет выглядеть странным или вероятнее всего саркастическим» [25]. «Основная идея заключается в том, что это слово употребляется для явного указания на отдалённость от того, с кем вы говорите» [25].



Любопытно, что ни М. Пеллиттери, ни Л. Энг не объясняют, почему слово お宅, которое буквально можно перевести как «мой дом», ещё обозначает и местоимение «вы». Между тем, в японском языке многие местоимённые формы основываются на словах, которые указывают на место или направление, например: こちら «котира» может отсылать как к месту – «здесь», так и к человеку, находящемуся «здесь», то есть ко «мне» или к «я». По такому же принципу реализуется местоимённая форма お宅 «отаку», которая в зависимости от контекста отсылает либо к «ваш дом», либо к «вы»; последнее предстаёт как метафора.

Важно отметить, что, несмотря на то что Л. Энг указывает на «архаическую формальность слова «отаку», само слово «отаку» (お宅) не является архаизмом. Так, в японском языке употребляется 主人 «сюдзин» для обозначения «мой муж», то есть «хозяин моего дома», а для чужого мужа – ご主人 «госюдзин», буквально «ваш муж», «хозяин вашего дома». В токийском диалекте японского языка это приняло такой вариант: метафорически «хозяин моего дома» стал просто обозначаться как 宅 «таку» («дом»), а «хозяин вашего дома» – как お宅 «отаку» («ваш дом»). Другими словами, с помощью слова お宅 «отаку» уважительно обозначается чужой муж. Кроме того, уважительное お宅 «отаку» употребляется в лексиконе японских белых воротничков, так называемых «сарариманов», в отношении своих коллег из других компаний.

В любом случае お宅 «отаку» выступает как почтительное, уважительное обращение к человеку, который не входит в круг ваших близких. Этот момент связан со спецификой представлений японцев о роли группы в японском обществе. Для японцев точкой опоры является группа, а не личность. Организация такой точки опоры как коллектива требует специфического взгляда на себя и на мир: 1) «Я» определяется по отношению к группе, с которой «Я» себя соотносит; 2) отношения между группами или группой и большим миром определяются отношением между «ути» (うち 'из') и «сото» (外 'вне'), внутренним и внешним или частным и публичным [19, p. 193].

С помощью слова うち «ути» японцы отмечают «нашу группу», «нас» и одновременно своё «Я», «себя», «мою группу». «Ути» дейктивно и, как дейктивная категория, «ути» обнаруживает «Я» в пределах членства группы. Другое слово, «отаку», употребляется для определения вашей группы («отаку» – это «вы», «ваше» или «ваша группа»). Ути, таким образом, в некотором смысле оперирует английскими местоимениями от первого и второго лица. Но существует важное различие. Я (I) и другие члены моей группы являются «ути»; вы (you) и члены вашей группы являются «отаку». Это означает, что «другой» не определяется исключительно тет-а-тет с «Я», но также тет-а-тет с группой, к которой «Я» принадлежит. Японский говорящий определяет два вида «других»: тех, кто внутри группы, и тех, кто вне группы. Границы группы, таким образом, оказываются значимыми – они заменяют собой границы «Я» в общении японцев» [19, p. 194]. В свете сказанного становится понятным употребление お宅 «отаку» в случаях с обозначением мужа другого дома и общения сарариманов из разных компаний друг с другом: в первом случае с помощью «отаку» подчёркивается, что хозяин другого дома представляет собой члена другой группы, в которую входят его жена, дети, родственники и друзья, а во втором случае подчёркивается, что сарариманы из одной компании представляют собой группу, отличную от группы сарариманов из другой компании. Отсюда вероятно, что если вы к кому-то, кто хорошо знаком вам, обратитесь со словом «отаку», то этот кто-то может воспринять это как странность или как сарказм или даже как обиду, потому что с помощью «отаку» вы исключаете его из своей группы, пусть даже в почтительной форме.

Теперь следует попытаться понять: как же почтительное обращение «отаку» превратилось в обозначение фанатов чего-либо, прежде всего, манга и анимэ. Как сообщает Л. Энг, «история того, как поклонники анимэ стали ассоциироваться со словом «отаку» немного не ясна. По всей види-

мости, это был феномен начала 1980-х годов» [25]. Фолькер Грассмук в статье 1990-го года написал о том, что «в стародавние времена (около десяти лет назад) некоторые люди начали употреблять это выражение обособленности среди коллег и друзей. Не существует общепринятой точки зрения относительно точной даты и точного места этого исторического события. Совсем недавнее прошлое кажется нам наиболее неопределённым и дано оно нам только в форме слухов. Необходим историк повседневной жизни, который смог бы раскопать то, что случилось вчера. Некоторые информанты сообщают, что это (событие – К. Р.) произошло в мире рекламы, другие же говорят, что – в кругу коллекционеров анимационных изображений: «Пожалуйста, покажите мне вашу (отаку) коллекцию» [28]. Л. Энг дополняет эту версию: «Основная идея заключается в том, что слово («отаку» – К. Р.) употребляется эксплицитно для указания на обособленность (*detachedness*) от того, с кем вы разговариваете. Например, преданный и опытный коллекционер келей (кель – это буфер перемещаемого (движущегося) изображения в анимации, кадр или слой анимации/изображения, рисунки, перенесённые на целлулоидные листы, которые объединялись для создания эффекта движения – К. Р.) (прозрачные пластичные листы, на которых рисуют аниматоры) будет иметь широкую сеть связей, позволяющую ему или ей отыскивать редкие кели» [25]. Сам же Ф. Грассмук полагает, что «наиболее правдоподобный слух утверждает, что впервые (слово «отаку» – К. Р.) появилось среди людей, работавших на телевидении и в компаниях, производивших анимационное видео. Оттуда оно передалось зрителям анимэ и близким им мирам манга (книг комиксов) и компьютерных игр» [28].

Существуют и другие версии. С одной из таких версий можно ознакомиться в книге австралийского писателя Питера Кэри «Неправда о Японии». По случаю выхода в свет энциклопедии «Мобильный воин Гандам» (яп. 機動戦士ガンダム, Кидо Сэнси Гандаму), целиком и полностью посвящённой манга и анимэ, П. Кэри взял интервью у её создателя – Юка Минакава. В интервью Ю. Минакава рассказала следующее: «В середине 1980-х годов была такая японская писательница-фантастка Мото Арай (*Moto Arai*) (Мотоко Арай – К. Р.). Одной из её стилистических причуд было обращение к читателю очень формально через местоимение от второго лица, *отаку*, которое отчасти близко французскому местоимению *vous*, например. Её поклонникам настолько нравились её книги, что они адаптировали это специфическое употребление и стали обращаться друг к другу «отаку» [20, p. 80].

Так, японский поп-художник, который себя называет «отаку», Такаси Мураками, ссылаясь на своего друга Тосио Окада, одного из всемирно известных экспертов по культуре отаку, объясняет происхождение слова «отаку» таким образом: слово «отаку» было введено в употребление Сёдзи Кавамори и Харухико Микимото, большими поклонниками «Гандама» и создателями суперпопулярного анимэ-сериала «Гиперпространственная крепость Макросс» (яп. 超時空要塞マクロス, Тё Дзюку Ёсай Макуросу, 1982) на студии Нуэ. Кавамори и Микимото были студентами Университета Кэйо, когда начали работу над «Макроссом»: «Университет Кэйо известен как один из неплохих и относительно высококлассных институтов обучения в Японии. В унисон с некоторым аристократическим окружением Кэйо Кавамори и Микимото употребляли классическую рафинированную форму обращения от второго лица, «отаку» вместо «аната», обычной формы обращения. Поклонники студийной работы начали употреблять слово («отаку» – К. Р.), чтобы выказать своё уважение создателям студии Нуэ, и ввели его в широкое употребление среди поклонников, которые собирались на комиконах, собраниях авторов и читателей фэнзинов (любительских малотиражных журналов, издаваемых силами поклонников музыкального направления, литературного жанра, спортивной команды, телевизионного сериала, кинофильма, комикса и тому подобное – К. Р.) и ночных вечеринках перед показами анимэ-фильмов» [24].

С этой версией связана другая версия: согласно Л. Энгу, Томохиро Матияма предположил, что употребление слова «отаку» как формы обращения среди поклонников аниме было подражанием главному мужскому персонажу «Макросса» – Хикару Итидзё, который якобы «часто употреблял экстравежливое «отаку», когда разговаривал с другими персонажами» [24]. С этой версией согласна российская исследовательница Александра Шумилова: «Персонажи аниме впервые стали обращаться друг к другу «отаку» в популярнейшем в 1980-е годы аниме-сериале «Гиперпространственная крепость Макросс». С фразой “*Отаку, хэрумэтто о массугу ни кабуэрэнай-но ка?* (おた, ヘルメット おまつすぐに 株れない-の か?) – Вы что, не можете надеть шлем ровно?” – персонаж Хикару обращается к героине Минмэй во второй серии «Макросса» [15, с. 48].

Наконец, сам Л. Энг сообщает: «Я недавно слушал лекцию Тосио Окада в Массачусетском технологическом институте, и он обсуждал следующую тему. Согласно Окада, на конвентах поклонников научной фантастики отаку из разных мест (то есть из аниме-клубов из разных школ) знакомятся друг с другом. Из-за уважения к клубам друг друга они обращаются друг к другу, употребляя слово «отаку», экстравежливую форму обращения» [24].

Приведённые версии свидетельствуют о том, что японские поклонники аниме, манга, видеоигр и научной фантастики в начале 1980-х годов при обращении друг к другу использовали форму обращения «отаку», подчёркивая тем самым уважение к собеседнику, который разделял их взгляды. Однако это ещё не свидетельствует о том, что слово «отаку» стало обозначением отдельной социальной группы людей или субкультуры (этаким «соционимом», «культуронимом» или «субкультуронимом»).

Вероятно, автором обозначения отдельной социальной группы/субкультуры словом «отаку» следует считать Акио Накамори. Эссеист и колумнист Акио Накамори в 1983 году опубликовал серию статей в журнале *Manga Burikko* (яп. 漫画ブリッコ) под названием «Исследования «отаку»» (англ. *Otaku Research*, яп. 『おたく』の研究, Отаку но кэнкю). В первой статье «Город, полный «отаку»» (яп. 街には『おたく』がいっぱい, Мачи ни ва «отаку» га иппай) Акио Накамори вводит соционим «отаку». В данной статье Акио Накамори пишет о поклонниках манга, которые ежегодно собираются на Комикете, чтобы обменяться додзинси (манга-самиздат) и устроить косплей-шоу. Изначально именно их Накамори называет «отаку». Специально, чтобы подчеркнуть, что речь идёт не об уважительном обращении «отаку» – お宅, Накамори записывает сочетание звуков «отаку» с помощью слогового письма хирагана целиком: おたく. Тем не менее, далее в тексте указанной статьи Акио Накамори сообщает: «(Помимо поклонников отаку – *К. Р.*) есть ещё ребята, которые разбивают свои палатки перед кинотеатрами в преддверии премьеры аниме-фильмов; ребята, которые гоняются за синими поездами, чтобы сделать их фотографии; ребята, которые кладут к себе на книжные полки последний номер журнала *SF Magazine* или последний научно-фантастический роман издательства Хаякава ради коллекции; тощие участники школьных научных ярмарок в бутылкообразных очках, которые постоянно ошиваются в местных компьютерных магазинах; ребята, которые встают рано утром, чтобы занять очередь за автографом любимой певицы-поп-идола; парни, которые проводят всё своё детство, усердно учась в лучших школах (зубрили – *К. Р.*), но которые превращаются со временем в застенчивых неудачников с пустыми лицами; ребята, которые не могут заткнуться, когда затрагивается (их любимая – *К. Р.*) тема звукового оборудования. Таких людей обычно называют «маньяками» (яп. マニア, мания) или «фанатами» (яп. 熱狂的, нэkkё-тэки) или в лучшем случае «мрачным племенем» (яп. 一ネクラ族, нэкура-дзоку). Однако ни одно из этих названий не покрывает все группы, или феномен в целом. Поэтому по некоторым причинам я называю этих людей «отаку» (おたく) – и отныне буду использовать это название» [9]. Здесь введённое Акио

Накамори наименование очень сходно с английскими наименованиями *geek* и *nerd*. В англоязычной повседневной речи *geek* – это фанат, чрезвычайно увлечённый чем-то человек, а *nerd* – это замкнутый интеллект, чрезвычайно погружённый в умственную деятельность. Зачастую *geek* и *nerd* рассматриваются обывателем как синонимы.

Между тем в указанной статье Акио Накамори не даёт объяснения, почему именно таким словом он обозначил всевозможных фанатов и замкнутых интеллектуалов, увлекающихся чем-то узкоспециальным. Объяснение можно найти в продолжении – в статье «Могут ли «отаку» нормально любить?» (яп. 『おたく』も人並みに恋をする? «Отаку» мо хитонамини кой о суру?): «В прошлый раз мы обозначили орды мрачных одержимых парней, которых вы встречаете повсюду, как «отаку» (おたく). Я полагаю, что большинство из вас гадают о происхождении этого слова, хотя оно таково: «Разве вам не кажется немного жутким, наблюдать, как школьники обращаются друг к другу «отаку» (お宅) на манга- и аниме-конвентах?» [10]. Другими словами, Акио Накамори обратил внимание на нетипичное употребление слова «отаку» и иронично, если не сказать «саркастично», использовал его для обозначения всевозможных гиков и нёрдов, при этом зафиксировав данное обозначение с помощью азбуки хирагана, которую ученики младших классов используют при письме вместо сложного сочетания кандзи, хираганы и катаканы, что, возможно, также является частью иронии (или сарказма) Акио Накамори.

Кроме того, в статье «Могут ли «отаку» нормально любить?» Акио Накамори даёт, по сути, новое определение «отаку», которое окажет сильнейшее влияние на будущие исследования культуры и социологии отаку [18; 36]: «Отаку интересует контент, несущий эротические образы аниме-героинь наподобие Минки Момо (из аниме-сериала «Волшебная принцесса Минки Момо» (яп. 魔法のプリンセス ミンキーモモ, Махо но Пуринсэсу Минки Момо, 1982) – *К. Р.*) или Нанако (из аниме-сериала «Нанако SOS» (яп. ななこSOS, Нанако Эсу-О-Эсу, 1983) – *К. Р.*). Наверное, мне стоит назвать это «двумерным комплексом» (二次元コンプレック, нидзигэнконпурэkkу). Они даже не могут заговорить с живой женщиной. В менее трудных случаях они тяготеют к поп-певицам, которые не показывают свою женственность, или же становятся извращенцами и лоликонщиками (от слова «лоликон» (яп. ロリコン, рорикон, слово-портмоне: «Лолита + комплекс»), которое обозначает влечение к девочкам допубертатного или раннепубертатного возраста. – *К. Р.*). Эти ребята никогда не воспримут фотографии обнажённых зрелых женщин» [10]. Другими словами, по мнению Акио Накамори, отаку – это мужчины, которые желают (вожделеют) образы вымышленных (фиктивных) девушек, персонажей в основном манга и аниме.

В качестве выводов надлежит зафиксировать, что соционим (культуроним, субкультуроним) «отаку» был придуман японским эссеистом и колумнистом Акио Накамори в 1983 году для коллективного наименования, прежде всего, поклонников манга и аниме мужского пола (хотя изначально, и это следует принимать во внимание, под категорию «отаку» он подводил вообще всякого фаната и чрезмерно увлекающегося чем-то интеллектуала). Само слово «отаку» Акио Накамори заимствовал из повседневной практики употребления юными фанатами манга и аниме вежливого обращения к собеседнику, характерной для принятой среди взрослых японцев практики употребления этого вежливого обращения к представителю другой социальной группы, к которой испытывается уважение. Для того чтобы чётче развести вежливое обращение «отаку» и соционим «отаку» Акио Накамори зафиксировал соционим «отаку» с помощью знаков японской азбуки хирагана: おたく, вместо традиционной записи с помощью сочетания знака хираганы и знака кандзи (иероглифа): お宅. Тем самым Акио Накамори артикулировал «отаку» как соционим (культуроним, субкультуроним) определённой японской социальной группы, её культуры и феномен в целом.

## Литература

1. 2011 Куру дзяпанмакэто / отаку ичиба но тэттэй кэнкю [Рынок «Крутой Японии» 2011: тщательное исследование рынка отаку] [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.yano.co.jp/market\\_reports/C5311210](http://www.yano.co.jp/market_reports/C5311210).
2. Волков В.В. Теория практик / В.В. Волков, О.В. Хархордин. – СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. – 298 с.
3. Иванов Б.А. Введение в японскую анимацию / Б.А. Иванов. – 2-е изд., исп. и доп. – М. : Фонд развития кинематографии, 2001. – 336 с.
4. Кабакчи В.В. Основы англоязычной межкультурной коммуникации: [учеб. пособ. для изучающих англ. яз.] / В.В. Кабакчи. – СПб. : РГПУ им. А.И. Герцена, ИВЭСЭП, 1998. – 231 с.
5. Катасонова Е.Л. Японцы в реальном и виртуальном мире: очерки современной японской массовой культуры / Е.Л. Катасонова. – М. : Восточная литература, 2012. – 357 с.
6. Краткий анимешно-русский разговорник // Anime\*magazine. – М. : Сакура-пресс, 2004. – № 3. – С. 37.
7. Кустарёв А. Соционимы: креативный класс / А. Кустарёв // Неприкосновенный запас. – 2012. – № 3. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2012/3/k1.html>.
8. Манга в Японии и России: субкультура отаку, история и анатомия японского комикса / ред.-сост. Ю.А. Магера. – М. ; Екатеринбург : Фабрика комиксов, 2015. – 352 с.
9. Накамори А. Мачи ни ва «отаку» га иппай [Город, полный «отаку»] / А. Накамори [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.burikko.net/people/otaku01.html>.
10. Накамори А. «Отаку» мо хитонамини кой о сурү? [Могут ли «отаку» нормально любить?] / А. Накамори [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.burikko.net/people/otaku02.html>.
11. Отаку но хон [Книга отаку] / под ред. Томохиро Магияма. – Токио : Такарадзимаса, 1989. – 271 с.
12. Райхерт К.В. Культурная индустрия отаку / К.В. Райхерт // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2015. – № 4. – С. 110–114.
13. Райхерт К.В. Теория практик как стратегия исследования истории понятий / К.В. Райхерт // Суспільні науки: історія, сучасний стан та перспективи досліджень : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 18–19 липня 2014 року). – Львів : ГО Львівська фундація суспільних наук, 2014. – С. 30–33.
14. Словник Анимешника [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://ukrmemoria.com/%D0%A1%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%BD%D0%B8%D0%BA\\_%D0%90%D0%BD%D1%96%D0%BC%D0%B5%D1%88%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%B0](http://ukrmemoria.com/%D0%A1%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%BD%D0%B8%D0%BA_%D0%90%D0%BD%D1%96%D0%BC%D0%B5%D1%88%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%B0).
15. Шумилова А.Ю. История становление термина «отаку» / А.Ю. Шумилова // Манга в Японии и России: субкультура отаку, история и анатомия японского комикса / ред.-сост. Ю.А. Магера. – М. ; Екатеринбург : Фабрика комиксов, 2015. – С. 45–52.
16. Эномото А. Отаку но кото га омосирои хо до вакару хон [Лёгкий путеводитель по «отаку»] / А. Эномото. – Токио : Синчэса, 1996. – 240 с.
17. Annett S. Anime Fan Communities: Transcultural Flows and Frictions / S. Annett. – Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2014. – 268 p.
18. Azuma H. Otaku: Japan's Database Animals / H. Azuma ; trans. J.E. Abel. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 2009. – 200 p.
19. Vachnik J.M. Being in the Group: Spatio-temporal 'Place' in Japanese Social Organization / J.M. Vachnik // Rethinking Japan / ed. A. Boscaro, F. Gatti, M. Raveri. – Vol. 2. Social Science, Ideology and Thought. – Sandgate : Japan Library Limited, 2003. – P. 192–197.
20. Carey P. Wrong about Japan / P. Carey. – L. : Faber and Faber, 2005. – 176 p.
21. Clements J. The Anime Encyclopedia: A Guide to Japanese Animation since 1917 / J. Clements, H. McCarthy. – 2nd ed. – Stone Bridge Press, 2006. – 867 p.
22. Debating Otaku in Contemporary Japan: Historical Perspectives and New Horizons / ed. P.W. Galbraith, Thiam Huat Kam, B.-O. Kamm. – L. : Bloomsbury Academic, 2015. – 240 p. – (Soas Studies in Modern and Contemporary Japan).
23. Eng L. Otaku Engagements: Subcultural Appropriation of Science and Technology: dissertation in sociology / L. Eng. – Ann Arbor, 2006. – 239 p.
24. Eng L. The Origins of "Otaku" / L. Eng [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://www.cjas.org/~leng/otaku-origin.htm> (accessed 17.03.2016).
25. Eng L. The Politics of Otaku (aka, "There's nothing wrong with being an otaku!") / L. Eng [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://www.cjas.org/~leng/otaku-p.htm#home> (accessed 17.03.2016).
26. Galbraith P.W. Otaku Spaces / P.W. Galbraith. – Seattle: Chin Music Press Inc., 2012. – 240 p.
27. Galbraith P.W. The Otaku Encyclopedia: An Insider's Guide to the Subculture of Cool Japan / P.W. Galbraith. – New York : Kodansha USA, 2014. – 248 p.
28. Grassmuck V. "I'm Alone, But Not Lonely": Japanese Otaku-Kids Colonize the Realm of Information and Media: A Tale of Sex and Crime from a Faraway Place / V. Grassmuck [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://www.cjas.org/~leng/otaku-e.htm> (accessed 17.03.2016).
29. Ishikawa S. Seeking the Self: Individualism and Popular Culture in Japan / S. Ishikawa. – Bern : Peter Lang International Academic Publishers, 2007. – 253 p. – (Welten Ostasiens / Worlds of East Asia / Mondes de L'Extreme).
30. Ito M. Fandom Unbound: Otaku Culture in a Connected Age / M. Ito, D. Okabe, I. Tsuji. – New Haven : Yale University Press, 2012. – 320 p.
31. Izawa E. Toshio Okada on the Otaku, Anime History, and Japanese Culture / E. Izawa [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://www.mit.edu/~rei/manga-okadaluncheon.html> (accessed 16.09.2015).
32. Kinsella S. Japanese Subculture in the 1990s: Otaku and the Amateur Manga Movement / S. Kinsella // Journal of Japanese Studies. – Vol. 24. – 1998. – № 2. – P. 289–316.
33. Lamarre T. The Anime Machine: A Media Theory of Animation / T. Lamarre. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 2009. – 385 p.
34. Manf M. Otakismus: Mediale Subkultur und neue Lebensform – eine Spurensuche / M. Manf. – Bielefeld : Transcript, 2005. – 234 S.
35. Pellitteri M. The Dragon and the Dazzle: Models, Strategies, and Identities of Japanese Imagination / M. Pellitteri; trans. R. Branca. – L. : John Libbey Publishing, 2011. – 689 p.
36. Saito T. Beautiful Fighting Girl / T. Saito ; trans. J.K. Vincent. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 2011. – 248 p.

## Анотація

**Райхерт К. В. Артикуляція соціоніма «отаку».** – Стаття.

Соціонім (культуронім, субкультуронім) «отаку» був пропонує японським есеїстом і колумністом Акіо Накамори в 1983 році для колективного поіменювання, прежде всего, поклонников манга и анимэ мужского пола. Между тем первоначально под категорию «отаку» Акіо Накамори подводил вообще любого фаната («гика») и замкнутого на какой-то теме интеллектуала («нёрда»). Акіо Накамори заимствовал слово «отаку» из повседневной речи самих юных фанатов манга и анимэ, которые использовали формальное обращение друг к другу «отаку», принятое среди взрослых японцев для обозначения принадлежности собеседника к другой, уважаемой, социальной группе. Для того чтобы чётко развести вежливое обращение «отаку» и соционім «отаку» Акіо Накамори зафиксировал соционім «отаку» с помощью знаков японской азбуки хирагана: おたく, вместо традиционной записи с помощью сочетания знака хираганы и знака кандзи (иероглифа): お宅. Тем самым Акіо Накамори артикулировал «отаку» как соционім (культуронім, субкультуронім) определённой японской социальной группы, её культуры и феномен в целом.

**Ключевые слова:** анимэ, артикуляция, культуронім, манга, отаку, соционім, Япония.



## Анотація

*Райхерт К. В.* Артикуляція соціоніма «отаку». – Стаття.

Соціонім (культуронім, субкультуронім) «отаку» був вигаданий японським есеїстом і колумністом Акіо Накаморі в 1983 році для колективного поменування передусім прихильників манґа й аніме чоловічої статі. Первісно словом «отаку» Акіо Накаморі позначав узагалі будь-якого фаната («гіка») або інтелектуала, зосередженого на одній-єдиній вузькоспеціалізованій темі («нерда»). Слово «отаку» Акіо Накаморі запозичив із лексики юних фанатів манґа й аніме, які використовували формальне ввічливе звернення до співрозмовника «отаку», заведене в дорослих японців для позначення співрозмовника як представника іншої, шанованої, соціальної групи. Для чіткого розмежування ввічливого звернення «отаку» та соціоніма «отаку» Акіо Накаморі зафіксував соціонім «отаку» за допомогою японської абетки хіраґана: おたく, замість традиційного запису за допомогою сполучення знака Хіраґана і знака кандзі (ієроґліфа): お宅. Так Акіо Накаморі проартикулював «отаку» як соціонім (культуронім, субкультуронім) певної японської соціальної групи, її культури та феномен загалом.

*Ключові слова:* аніме, артикуляція, культуронім, манґа, отаку, соціонім, Японія.

## Summary

*Rayhert K. W.* The Articulation of the Socionym of Otaku. – Article.

In 1983 Japanese essayist and columnist Akio Nakamori coined the socionym (culturonym, subculturonym) of otaku for collective naming of male fans of manga and anime. Although initially Akio Nakamori labeled all geeks and nerds with word “otaku”. Akio Nakamori borrowed word “otaku” from the manga and anime fans who used formal polite address “otaku” to each other like grown-up Japanese used it to mark an interlocutor as a representative of other respectful social group. To make the clear-cut distinction between the polite usage of “otaku” and the socionym of otaku Akio Nakamori used the symbolism of Japanese syllabary Hiragana: the polite usage of “otaku” is registered with the combination of the symbols of Hiragana and Kanji: お宅, and the socionym of otaku is registered only with the symbols of Hiragana: おたく. In that way Akio Nakamori had articulated “otaku” as the socionym (culturonym, subculturonym) of the certain Japanese social group, its culture and phenomenon.

*Key words:* anime, articulation, culturonym, Japan, manga, otaku, socionym.

УДК 327.2(470+477+57).001.73/76

**Т. В. Розова**доктор філософських наук, професор,  
професор кафедри філософіїНаціонального університету «Одеська юридична академія»,  
академік Академії наук вищої школи України**В. В. Гайтан**

кандидат політичних наук,

головний спеціаліст відділу зовнішньоекономічної діяльності

Департаменту міжнародного співробітництва та регіонального розвитку  
Вінницької облдержадміністрації**ПОСТРАДЯНСЬКИЙ СОЦІАЛЬНИЙ ПРОСТІР У ФОРМАТІ ДІАЛОГУ З ПРОВІДНИМИ АКТОРАМИ  
ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: ФІЛОСОФСЬКО-ПОЛІТИЧНИЙ АСПЕКТ**

**Постановка проблеми.** У сучасному осягненні процесів, що відбуваються на пострадянському соціальному просторі, велику роль відіграє філософія політики, яка на новому рівні рефлексії оцінює антропологічні, цивілізаційні й культурні ризики глобалізаційних процесів. Сьогодні трансформація культурно-історичного потенціалу пострадянського соціального простору часто пов'язується лише з так званним транзитом – переносом західних моделей розвитку, ідеологій, політичних механізмів регулювання в посткомуністичний простір, що, на нашу думку, не завжди є виправданим і результативним.

**Аналіз останніх досліджень.** Проблематиці пострадянського соціального простору присвячено досить значний об'єм праць геополітичного, економічного й соціокультурного вимірів, а також робіт із філософії політики посткомунізму. Освоєнню проблеми трансформації українського соціуму присвячено розвідки В. Андрущенка, К. Вітмана, Є. Головахи, І. Ковалю, Л. Кормич, І. Кресіної, М. Польового, Т. Розової, М. Розумного, М. Степка, А. Силенко, О. Шевчука, Д. Яковлева та інших українських дослідників. У студіях західних теоретиків актуальними є проблеми євроінтеграції України та проблематика глобалізаційного контексту інтегративних процесів загалом, що розглядається в роботах З. Бжезинського, Б. Колер-Кох, Дж. Едера, Г. Воллеса, М. Яхтенфукса, Д. Хелда, Д. Гольдблатта, Е. МакГрю, Д. Перратона та інших авторів.

Проте пострадянський соціальний простір у форматі діалогу з провідними акторами глобалізації недостатньо висвітлений саме в контексті філософії політики. З огляду на це окреслена проблема є актуальною.

**Метою статті** є визначення діалогічних процесів із провідними акторами глобалізації, що впливають на модифікацію потенціалу пострадянського соціального простору в контексті проблем глобального розвитку.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Відразу зазначимо, що *методологічно* категорію «діалог» розглядаємо в контексті досліджень із філософії політики та політичної антропології. Це рефрен більш широкої проблеми з антропології, проблеми діалогу різних акторів артикуляції сенсів людства в просторі культури. Це не лише переговори, а й увесь комплекс юридичних протокольних акцій. Це орієнтований на тенденції розвитку експліцитний та імпліцитний вимір співвідношень акторів глобалізаційних процесів, якими виступають Північна Америка, Європейський Союз (далі – ЄС), Азіатсько-Тихоокеанський регіон, пострадянські країни, які тією чи іншою мірою здійснюють формальні й неформальні стосунки. Їх усі можна визначити в контексті інтегральної моделі філософії політики як діалог, тобто орієнтацію на Іншого, бачення стратегій, які проводять інші актори. Усе це певною мірою можна визначити як ту цілісність, яка у філософських, культурологічних, а також семіотичних дослідженнях визначається як діалог чи полілог [1, с. 119]. Уперше цю категорію визначили як пріоритетну М. Бахтін, М. Бубер [2, с. 34]. Потім вона стає широко вживаною в працях В. Віблера та всієї семіотичної школи. Здається, що діалог і

формат діалогів – це та складна реальність, яка в контексті рефлексії над соціально-політичними відносинами, у контексті теоретичного простору осмислення всіх можливих і неможливих співвідношень акторів глобальних ініціатив, а також як своєрідна синтетична реальність поєднує в собі формати практичної політології, політичної антропології, культурології, філософії політики, водночас визначаючись як вектор, що є пріоритетним. Це певна визначеність тих стратегій, які презентуються як формат обговорення проблем країни – учасника діалогу.

Так, З. Бжезинський відстоює позицію діалогу як принцип «обмеженої сили» в межах так званого світового панування або лідерства [3]. Якщо за цими реаліями стоїть перспектива, яка свідчить про інституційні відносини з НАТО та з іншими країнами, то це один діалог. Якщо ж ця перспектива не визначається, вона може носити неформальні стосунки, які вже не мають інституційних наслідків проведення діалогу. З. Бжезинський пише: «Глобалізація заповнила основний пробіл у новому статусі Америки як єдиної світової наддержави. Міжнародна сила в її політичному й економічному вимірах (навіть коли вона концентрується в одній конкретній національній державі) потребує соціальної легітимності. Ця легітимність необхідна як керівній, так і підлеглий сторонам. Перші прагнуть визнання, тому що воно дає їм почуття ієрархії, відчуття місії й моральну силу для досягнення власних цілей і захисту своїх інтересів. Іншим це необхідно для виправдання своєї підпорядкованості, для полегшення пристосування до цього статусу та перебування в ньому. Доктринальна легітимність знижує витрати на здійснення влади, приглушує протест із боку тих, хто є об'єктом цієї влади. У такому сенсі глобалізація – природна доктрина глобальної гегемонії. <...> Як у політичній риторичі, так і в практичних діях Сполученим Штатам варто менше ставитись до глобалізації як до чогось священного та більше як до можливості поліпшення умов життя людей. Це пом'якшить сучасний ідеологічний стан ставлення Америки до глобалізації. Прагнення до відкритості ринків і зниження торгових бар'єрів має бути не самою ціллю, а засобом поліпшення економічного становища у світі. Свобода торгівлі, мобільність капіталу залишаються керівними принципами, проте їх не варто безоглядно застосовувати до всіх, без огляду на місцеві політичні, економічні, соціальні та інституційні обмеження» [3, с. 129, 142].

Тобто це та доктрина, яка визначається в межах, які можна також не камуфлювати під глобалістику. Ця доктрина – суть лідерства, сили, гегемонії, коли будь-який діалог визначається як диктат сили, а цей диктат тією чи іншою мірою визначає поведінку всіх інших акторів цього процесу як тих, які наздоганяють лідера. Так, залишається лише одна методика цього діалогу – спосіб здоганяти.

Система, яку пропонує ЄС, визначається плюралізмом. Так, М. Яхтенфукс, Б. Колер-Кох пишуть: «Суттєво відрізняється від формулювання політики картина політичного процесу розподілу влади. Не лише боротьба за владу в країнах-членах, а й політична боротьба за ключові посади в

ЄС відбувається сьогодні винятково на рівні країн-членів. Попри стійке посилення гомогенності політичних груп Європарламенту, навіть під час виборів депутатів Європарламенту не відбувається створення загальноєвропейського поля політичної боротьби. Роздрібненість на національні політичні середовища ще чіткіше проявляється під час вибору членів інших важливих органів ЄС, а саме комісарів, членів Європейського Центробанку, а також інших органів. Не лише щодо розподілу влади, а й щодо її здійснення загальноєвропейський вимір залишається маргінальним. Зміни партійно-політичного складу Європарламенту здійснюють незначний вплив на результати політики, а вагомі політичні дебати відбуваються переважно в межах країн-членів. Загальноєвропейська громадськість є фрагментарною та короткоживучою» [6, с. 15].

Отже, варто зазначити, що ЄС прагне перетворитись на своєрідні Сполучені Штати Європи. Він приховує ці амбіції, проте вся політика й усі дії союзу орієнтуються на розширення присутності ЄС у Європі, тобто на залучення нових членів, орієнтує на те, що сам по собі механізм прийняття рішень є достатньо структурованим. Включення в цю спільноту диктує саму стратегію сталого розвитку й потребу відповідати стандартам демократії, лібералізму та іншим вимогам європейських цінностей.

У гармонію силової динаміки зазвичай розбрат вносить позиція Китаю, Індії та інших країн (Індонезії, країн Азіатсько-Тихоокеанського регіону). Саме вони ставлять інші проблеми, провокують зовсім іншу динаміку й зовсім інший підхід, орієнтований не на європоцентризм, або атлантизм, а на цінності всіх інших акторів, тобто на неєвропейський тип розвитку.

Так, радикальна індустріалізація Азії й перетворення Китаю на своєрідну надкорпорацію приводять до того, що виникає досить багато питань щодо цього феномена. Він залишається непізнаним об'єктом глобалізації. Тобто глобалізація, з одного боку, зумовлює існування єдиного актора, який протистоїть іншим радикально й рішуче, а всі інші сприймають його пріоритети. Проте діалог здійснюється не за сценарієм, який визначається в межах моністичної системи, орієнтованої на здоганяючий розвиток і вестернізацію, переймання цінностей, що диктуються акторами глобалізаційного впливу. Тобто виникають форми незахідної глобалізації, що радикально відрізняються від американської політичної культури зокрема та масової культури загалом. Вестернізація цінностей культури й розширення голлівудського впливу на культуру інших країн стає не найкращою формою транзиту. Хоча вестернізація відбувається, вона певною мірою не свідчить про те, що радикально змінює ідентичності тих країн, які вступають у глобальні відносини.

Так, можна стверджувати, що такі країни, які офіційно визначають атеїзм як провідну ідеологію (наприклад, Китай), тією чи іншою мірою несуть у собі ту національну культуру, яка має свої явно визначені релігійні епіцентри. Індія має Бангалор – місце, що визначається як своєрідна американська «Кремнієва долина», яка утворює комп'ютери та певною мірою стає засадою своєрідного образу інноваційних технологій. Водночас спостерігається значний вплив християнської культури, християнської релігії, яка визначає свої цінності як конфронтаційні тим цінностям, що характеризуються індивідуалізмом і лібералізмом. Тобто колективізм, соборність як релігійна реальність гуртування людей певною мірою формується як антитеза глобалізації. Отже, виникає ситуація, за якої сам процес глобалізації приводить до того, що виникає не одна система капіталізму, а багато різних систем, не одна система модернізації (наздоганяючого або сталого розвитку), а різна системна цілісність модернізаційних процесів, а також множина проектів незахідної глобалізації, які відрізняються від західної культури, створюючи таким чином особливу національну ситуацію глобальної економіки, глобалізації культури, а водночас своє місце у світовому глобалізаційному процесі.

Діалог провідних акторів глобалізації здійснюється на підставі певних теоретичних схем, які визначаються стратегічними напрямками, які характеризують сьогодення. Ідея сталого розвитку виникла ще в 1970–1980-х рр. у надрах Римського клубу. І ця ідея завдяки її розповсюдженню визначається в різному просторі, насамперед через всевітні конференції ООН із навколишнього середовища та розвитку в Ріо-де-Жанейро, які відбулись у 1990-х рр. Це своєрідна проблема екології, яка відбивається в Кіотському протоколі, спрямованому на обмеження впливу людського фактора на природу, а також на планетарний простір екологічного майбутнього. Так, ми бачимо, що сталий розвиток стосується лише країн, обмежених у своєму розвитку, тобто тих, хто здоганяє провідних акторів. Саме при цьому накладаються на них екологічні та інші табу й норми, проте цей сталий розвиток не торкається «золотого мільярду» тих країн, які є лідерами в глобалізаційних процесах. Тому спостерігаються, з одного боку, широкі декларації щодо лібералізму й демократії, а з іншого – антиекологізм і монолізм замість діалогу та явний вплив сили. Звичайно, це накладає неабиякий відбиток на глобалізацію як фактор швидше вимушений, ніж гармонійно існуючий у сучасному світі.

Метаекологічна проблематика визначається як надзвичайно гострий рух сучасного громадянського суспільства, планетарного суспільства, яке накладає екологічні нормативи й формати на виробництво, політику, професійні корпоративні інтереси, споживацькі зацікавленості, а також на конформістські доміанти розвитку, що виконують ті або інші життєві ціннісні орієнтації. Здається, що саме з розпадом комунізму, який відбувся де-факто та де-юре, суспільство вступило в новий етап реагування на позицію Іншого. Це той феномен, який З. Бжезинський визначає як урахування позиції слабкого [3]. Це орієнтація не лише на маргіналії глобалізаційних процесів, а й на іншу стратегію, яка має не винятково експансіоністську ідеологію та позицію впливовості й силової активності.

Якщо поглянути на альтернативи, які визначають незахідний глобалізаційний вимір та інший тип глобалізації, пов'язаний з Азіатсько-Тихоокеанським регіоном, то при цьому виникають дві цікаві диспозиції: китайський експансіонізм і швидке зростання його індустріальних можливостей та різкий стрибок японського впливу після військового періоду, коли Японія з милітаристської держави перетворилась на надзвичайно потужний регіон глобалізаційних впливів. Отже, розуміння іншого шляху розвитку й намагання все визначити з позиції екстенсивної динаміки так званого сталого розвитку певною мірою є архаїзмом, що належить 1970-м рр., свідчить про недооцінку особливих регіональних форматів і модулів глобалізаційних процесів, які відбуваються саме в Азіатсько-Тихоокеанському регіоні. Серед засад європейських глобалізаційних цінностей, які впроваджуються та стають головними моделями будь-яких ініціатив глобалізацій, визначаються вестфальська система, що характеризується пріоритетом національної держави, та філадельфійська система, яка визначає демократію як світовий інститут, що є одним із головних кроків щодо існування сучасної спільноти, а також глобалізації. Можна стверджувати, що ці реалії певною мірою формують той процес вестернізації, який має бути визначений як попередня платформа для подальшого глобалізаційного будівництва національної держави. Без попередньої вестернізації як засвоєння цих принципів розбудова національної держави не відбувається. Так, опір, який здійснює іслам, стає альтернативою глобалізації. Це знову доводить, що інші країни мають свій шанс, мають можливість свого особливого шляху розвитку, який не обов'язково приймає радикальні цінності західної цивілізації.

Глобалізація вирізняється неоднозначністю, нерівномірністю, більше того, вона веде до несправедливості, як переважно доводять французькі соціологи, які вказують, що головна цінність, яку здійснює глобалізація, – це роз-



шарування на страти та розподіл на бідних і багатих, хоча він відбувався й раніше. Отже, ідея вічного миру, яку свого часу І. Кант намагався визначити як одну з модерних і головних формуючих думок, все-таки свідчить про намагання здійснити справедливе, мирне й гармонійне суспільство, яке потребує різних підходів, потребує бачення іншого, а також потребує діалогу, а не монологу [4]. Не розсіювання й нівелювання своїх цінностей як загальнолюдських, а консенсус є пріоритетом сьогодення. Не атлантизм, європоцентризм, а, навпаки, бачення іншого як співучасника одного загального світового діалогу в одному загальному світі, де саме універсум, всесвіт є головним актором глобалізаційних процесів, свідчить про антиглобалістські тенденції, про іншу тенденцію, яку можна визначити як альтерглобалістські рухи. Тобто це той же глобалізм, який, проте, відрізняється від атлантичного й західного за своїми моделями розвитку.

США та ЄС можна визначити як центри з потужними інноваційними технологіями, головним продуктом яких є інтелектуальна власність, що продукується на периферії. На периферії розбудовуються потужні виробничі комплекси, що позбавляють країни від екологічних проблем, адже з периферії перекачуються енергетичні ресурси. Ця одназначна схема спрацьовує надзвичайно жорстко, вона свідчить про те, що всі ті країни, які виконують роль акторів глобалізації або вимушені наздоганяти лідерів, маргіналізуються, більше того, умовно й умисно переструктуровуються. Туди переносяться застарілі технології, ці країни консервуються саме в цій ролі наздоганяючого актора глобалізації.

Отже, сталий розвиток визначається як певна консервація й локалізація технологій на периферії, що визначається досить стабільним феноменом технологічної інфраструктури, яка могла б бути більш активною, проте вимушено стримується. Адже нічого подібного ми не можемо побачити в Китаї. При цьому виникає ситуація, коли селекцію й фактичну адаптацію здійснює сам актор, він здійснює важливу діалогічну константу відбору потрібних йому технологічних інновацій, на які він звертає увагу як на пріоритетні. З огляду на те, що Китай має величезні територіальні площі й багато місць для здійснення інноваційних технологій, величезні трудові ресурси, а також достатньо патріотично налаштований електорат, у ньому здійснюється реальність «адаптивної глобалізації», що відрізняється як альтерглобалістський проект від центральної моделі, яку здійснюють США та ЄС.

Рефлексивні механізми осмислення сучасного стану глобальних відносин, діалогу в контексті акторів глобалізації, відштовхуючись від економічних реалій, радикально починають критикувати експансіонізм західного впливу саме в плані осмислення пріоритетів глобалістських відносин. Та наївна онтологізація, коли економічний суб'єкт дії як теоретичний конструкт виявляється справжнім дієвим фактором і діючим економічним механізмом, заступає місце визначенню суб'єкта економічного простору, який має свої національні характеристики, свої потреби. Так, він має бути задоволений не лише у своїх економічних, а й у соціокультурних вимогах. Виникає проблема «третього шляху», який поєднує індивідуалізм і колективізм. Колективізм може бути різного гатунку: як комуністичним, соціалістичним, так і християнським, релігійним або суто місцевим, позбавленим комуністичних і певних інших колективістських ідеологій, орієнтованим на патріархальний устрій та на нерозвинений соціум, який відштовхує й заперечує європейський індивідуалізм і цінності неолібералізму. Прищепити їх не завжди вдається, та й не завжди потрібно. Необхідно, щоб цінності європейського лібералізму існували поруч із цінностями колективізму тих країн, які стають діалогізуєчими акторами в контексті глобалістських тенденцій.

В. Федотова, В. Колпаков та Н. Федотова стверджують: «Водночас є очевидними кроки до глобалізації в економіці та інформаційних взаємовпливах країн нового капіта-

лізму (Росії, Південній Кореї, Індії, Індонезії, Бразилії) або країн нового індустріалізму, що здійснюються в соціалістичній формі за наявності ринку (В'єтнаму, Китаю), які ми звемо господарською демократією, що не заважає їм сьогодні мати сильну державну владу й суверенність, упевненість у непохитності вестфальської системи. Стріла часу, що виносить людство на шлях прогресу, сьогодні згортається в цикл: людство знаходиться в початку модерну для незахідних країн, у новому Новому часі для них, і західний капіталізм стає одним з існуючих капіталізмів, міцним, проте не менш своєрідним, ніж інші. Він перестає бути зразком для всіх інших, окрім економічного сенсу. Це відбувається тому, що сам Захід змінюється, а також тому, що глобальний капіталізм включає майже весь світ, різноманітно й нерівномірно розвинені суспільства. Захід сьогодні готовий до функціонування своїх капіталів у країнах чужої культури, квазідемократій, квазіриночних відносин, будучи не в стані покликати всіх до зміни соціальної культурної політичної реальності за своїм взірцем» [5, с. 512]. Наведене доводить, що автохтонність розвитку, тобто особливості та орієнтація на національні традиції, уже стає взірцем і тією необхідною реальністю, яка відрізняється від так званого сталого розвитку як суто європейської моделі нав'язування темпу існування й темпу розвитку тим чи іншим країнам країною-лідером. Важливо зазначити, що якщо раніше капіталізм просто примушував ті чи інші країни змінюватись, то зараз усі інші країни починають примушувати змінюватись сам капіталізм, що підтверджує багато прикладів (зокрема, останні події, пов'язані з інформаційним полем і його використанням). Самі по собі демократія та ідеологія лібералізму не гарантують гармонію тих відносин, які мають людське обличчя, проте є тим формальним механізмом, який може використовуватись із будь-яким ступенем релевантності й вірогідності.

Отже, сутність полягає в тому, що діалог – не проста реальність, особливо в політичному процесі, він не зводиться до прямих переговорів, визначається як релевантність рефлексивних систем щодо процесів взаємодії. Тобто це система оцінки, інтерпретації, моніторингу, а також теоретичних експлікацій процесів, що відбуваються. Діалог є також тим інформаційним полем, у якому всі суб'єкти різних дискурсів (а їх багато) існують в одному полі вибору, адже селекцію цього поля може здійснити навіть один окремих індивід.

Сучасні аналітики В. Федотова, В. Колпаков та Н. Федотова влучно вказують: «Неолібералізм здійснив багато помилок, проте найголовніша помилка – упевненість, що рекультуризація наздоганяючої моделі модернізації є привабливою для всіх країн. Так, щодо перспектив розвитку Китаю існують різні прогнози, як оптимістичні, так і песимістичні. Адже ці прогнози сьогодні можливі також щодо будь-якої іншої країни. Загалом світовий розвиток набуває рис нелінійності й непередбачуваності. У чому глибинні причини успішного розвитку Китаю? Чи існувала в Радянського Союзу можливість піти шляхом китайських реформ? Що в сучасних умовах являє собою (у теоретичному плані) саме розуміння модернізації прогресу? І причому тут лібералізм, якщо мова йде про Китай?» [5, с. 513]. Це надзвичайно цікава низка риторичних питань. Багато теоретиків, які обговорюють питання щодо китайського шляху розвитку для пострадянського простору, презентують екстраполяційні моделі. Яким є більш вдалий проект розпаду чи еволюції колишнього СРСР? Однак багато думок дослідників зводяться до такого: щоб здійснити китайські реформи, потрібно щонайменше бути китайцями. Не могли країни колишнього СРСР прийняти китайську уніфіковану модель, і площа Тяньаньмень, яка була переддією «китайського дива», чітко свідчить про те, що жертву було принесено. Без цієї жертви жорсткий курс на однопартиїстність, на уніфікацію проведення реформ не міг би здійснитись.

Цікавим є документ національного розвідувального управління США «Світ – 2020», у якому доводиться, що Ки-

тай та Індія, а також, можливо, Бразилія й Індонезія здатні в майбутньому усунути такі категорії, як Схід і Захід, Північ і Південь [5, с. 513]. Тобто відбувається певна біфуркація, стрибок до іншої якості, до переосмислення головних універсалій, а також детермінант так званого сталого розвитку, який уже не зовсім сталий, а не передбачений у своїх трансформаціях суто регіонального й локального характеру.

Отже, театралогія політики, коли прогноз розглядається як сценарій, а сценарний план – як своєрідна матриця чи формульний заданий коридор розвитку, зазвичай обставляється рефлексивно як теоретична модель. Ця теоретична модель може бути орієнтованою або на соціологію, економіку, культуру, або на філософську рефлексію. Переважають соціологічні чи економічні моделі, проте смітовський натуральний економічний вимір людини зазвичай уже нікого не задовольняє. Соціологічні моделі вражають своєю розбіжністю та своїми різними інтерпретаціями людини в сучасному глобальному світі.

Таким чином, прогнози щодо розвитку Китаю в ХХІ ст. є неоднозначними. Вважають, що Китай за умови такого швидкого й екстенсивного розвитку все більше вимагатиме енергоресурсів, і в такому разі стане загрозою для США й розвинених країн. Далі сама категорія «сталий розвиток» щодо Китаю виглядає явно неадекватною, певним евфемізмом. Зрозуміло, що Китай не розвивається, якщо в нього немає нічого схожого на демократію або існує так звана господарська демократія, ринок, який цілком регулюється. Тобто всі ті категорії, які прищеплюються у вигляді вестернізації, у ньому працюють у надзвичайно редукованому селективному просторі. Однак цей простір примушує поважати себе, більше того, він розглядається як своєрідна детермінанта, якщо не головна скрипка одного з акторів глобалізаційних процесів.

Так, китайську модель не варто ідеалізувати: такі події, як засудження колишнього міністра транспорту до смертної кари, що тут же замінюється на одвічне ув'язнення, свідчить про те, що корупція в Китаї існує, до того ж неабияка. Однак головною є орієнтація, що бюрократична верхівка орієнтується не на власне збагачення, а на здійснення інтересів країни, розвитку країни, що зазвичай є тим ідеологічним стрижнем, який пов'язується з комуністичною ідеологією.

Отже, мімікрує та складно трансформується сама комуністична ідеологія. По-перше, керівництво й члени комуністичної партії починають брати участь у бізнесі, вони не бідні люди; по-друге, ідеологія стає більш відкритою, є широкий критичний простір, проте висхідні засади ідеології є табу, які не підлягають навіть обговоренню. Це соціалістичний вибір розвитку країни, керівна роль комуністичної партії, марксизму, ленінізму, а також ідей Мао Цзедуна, хоча вони відразу ж замінюються ідеями Ден Сяо Піна, демократичною диктатурою народу на відміну від диктатури пролетаріату. Це дуже важлива деформація. Народ – широка категорія, яка охоплює всі верстви населення, а не лише пролетаріат. Тобто марксистська теза, яку намагаються трансформувати новітні неомарксистичні, у Китаї вже реалізується. Фактично ми бачимо зовсім іншу ідеологію, яку важко назвати комуністичною, проте назвати її капіталістичною також не можна. Ця проміжна стадія, цей «транзит» зазвичай є екстравагантним із позиції його дискурсивних можливостей, проте відповідає тому традиціоналізму, у якому вихована китайська культура в цілому. Фактично це альтерглобалістський проєкт.

**Висновки.** Таким чином, альтерглобалістські проєкти, у яких глобалізація здійснюється не за західним сценарієм, а за азійським, свідчать про те, що виникає ще одна ніша, яка в контексті мультикультуралізму показує новітні можливості трансформації країн, і сам розподіл на перші, другі, треті країни також виглядає вже неадекватно. Такі треті країни, як Росія, Китай, певною мірою змінюють свій статус, їх уже можна визначати як другі країни, проте всі ці рейтинги знов-таки формуються саме в межах економічних показників. Не економічні, а синте-

тичні, культурно-антропологічні показники, які визначають цілісність культури, економіки та загалом те, що характеризує якість життя людей, має давати країні той чи інший рейтинг або місцезположення в рейтинговій таблиці співвідношення з іншими країнами. Однак таких показників поки що немає, тому домінує той же натуралізований економічний підхід, за якого економічні показники виглядають онтологічними предикатами економічного розвитку країн, що фактично спрощує ситуацію та легко презентує ту чи іншу модель, у цьому випадку раціональність європейського типу. Постає питання про те, чи можна знайти щось на кшталт китайської класифікації для пояснення сучасних відносин країн? Це виглядало б надзвичайно екзотично, проте знову неадекватно для визначення того діалогу, який формується саме на рівні економічних відносин, на рівні відносин між країнами першого, другого, третього й четвертого рівнів. Важливо, що в усіх цих транзитологічних схемах і формулах рейтингових відзнак не враховується саме персональна здатність культури здійснювати той чи інший продукт.

Отже, ми потрапляємо в ту ж низку транзитологічної схеми порівнювання, коли багато чого недооцінюється. Під сумнів ставиться сама категорія прогресу. Це свідчить про те, що прогрес як категорія, опрацьована ще в ХVІІ ст., у добу Просвітництва, або класичного типу модерну, вививається з аналізу бачення антиглобалізаційних процесів. Так, сама проблема прогресистського, експансіоністського типу потерпає від труднощів уже альтерглобалістських проєктів, різних глобалізаційних моделей розвитку, діалогу культур, який розгортається на пострадянському соціальному просторі.

#### Література

1. Бахтин М. Эстетика словесного творчества / М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 424 с.
2. Бахтин М. К философии поступка / М. Бахтин // Бахтин М. Работы 20-х годов / М. Бахтин. – К. : Next, 1984. – С. 9–68.
3. Бжезинський З. Вибір: світове панування чи світове лідерство / З. Бжезинський ; пер з англ. А. Іщенко. – К. : ВД «Киево-Могилянська академія», 2006. – 203 с.
4. Розова Т. Культуротворче осягнення людини у філософії Іммануїла Канта / Т. Розова, Л. Чорна // Гілея : зб. наук. праць / за ред. В. Вашкевича. – К. : ВІР УАН, 2013. – Вип. 72. – № 5. – С. 658–664.
5. Федотова В. Глобальний капіталізм: три великих трансформації / В. Федотова, В. Колпаков, Н. Федотова. – М. : Культурная революция, 2008. – 608 с.
6. Яхтенфукс М. Урядування та створення інститутів / М. Яхтенфукс // Європейська інтеграція : зб. наук. праць / М. Яхтенфукс, Б. Коллер-Кох ; пер. з нім. М. Яковлева. – К. : ВД «Киево-Могилянська академія», 2007. – С. 9–33.

#### Анотація

**Розова Т. В., Гайтан В. В.** Пострадянський соціальний простір у форматі діалогу з провідними акторами глобалізації: філософсько-політичний аспект. – Стаття.

У статті розглядаються процеси, що відбуваються на пострадянському соціальному просторі, крізь призму філософії політики, яка відіграє особливу роль, оцінює антропологічні, цивілізаційні, культурні ризики глобалізаційних процесів. Трансформація культурно-історичного потенціалу пострадянського соціального простору часто пов'язується лише з транзитом – переносом західних моделей розвитку, ідеологій, політичних механізмів регулювання, що не завжди є результативним. Виникають форми незахідної глобалізації. Хоча вестернізація відбувається, вона не свідчить про те, що радикально змінює ідентичність тих країн, які вступають у глобальні відносини. Виникають альтерглобалістські проєкти, коли глобалізація здійснюється не за західним сценарієм, а за азійським. Виникає ще одна ніша, яка в контексті мультикультуралізму свідчить про новітні можливості трансформації соціального простору.

**Ключові слова:** актори глобалізації, альтерглобалістські проєкти, глобалізація, пострадянський соціальний простір.

## Аннотация

*Розова Т. В., Гайтан В. В.* Постсоветское социальное пространство в формате диалога с ведущими акторами глобализации: философско-политический аспект. – Статья.

В статье рассматриваются процессы, которые происходят на постсоветском социальном пространстве, сквозь призму философии политики, которая играет особую роль, оценивая антропологические, цивилизационные, культурные риски. Трансформацию культурно-исторического потенциала постсоветского социального пространства нередко связывают только с транзитом – переносом западных моделей развития, идеологии, политических механизмов регулирования, что не всегда является результативным. Возникают формы незападной глобализации. Хотя вестернизация и осуществляется, она не свидетельствует о радикальной смене идентичности тех стран, которые вступают в глобализационные отношения. Возникают альтерглобалистские проекты, где глобализация осуществляется не по западному сценарию, а по азиатскому. Появляется еще одна ниша, которая в контексте мультикультурализма свидетельствует о новых возможностях трансформации социального пространства.

*Ключевые слова:* акторы глобализации, альтерглобалистские проекты, глобализация, постсоветское социальное пространство.

## Summary

*Rozova T. V., Haitan V. V.* Post-soviet social space in a format of dialogue with the leading actors of globalization: philosophical and political aspect. – Article.

The article provides processes which happen in former Soviet social space, through a prism of philosophy of policy which plays a special role, estimating anthropological, civilization, cultural risks. Transformation of cultural and historical potential of post-soviet social space is quite often connected only with transit – transfer of the western models of development, ideology, political mechanisms of regulation that is not always productive. There are forms of not western globalization. Though the westernisation is also carried out, but it doesn't demonstrate radical change of identity of those countries which enter the globalization relations. There is one more step which testifies to new opportunities of transformation of social space in the context of multiculturalism.

*Key words:* actors of globalization, alter globalization projects, globalization, post-soviet social space.



**Л. М. Романкова**  
кандидат психологічних наук, доцент,  
завідувач відділу виховної та психолого-педагогічної роботи  
ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника»

## ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ЯК ДЕТЕРМІНАНТА МОДЕРНІЗАЦІЙНИХ ЗМІН У СИСТЕМІ ВИХОВАННЯ ВИЩОЇ ПРОФЕСІЙНОЇ ОСВІТИ

Актуальність проблеми зумовлена принципово якісними соціальними змінами, що зазнало людство на рубежі ХХ–ХХІ століть і які спричинені поширенням глобалізаційних процесів на всі галузі людського життя. Одним із найвагоміших соціальних зрушень стало зростання функціональної ролі освіти в забезпеченні економічного та соціального прогресу суспільства, посилення її істотного впливу на людину й суспільство. Перетворення освіти на один із вирішальних соціокультурних чинників інформаційного суспільства – «суспільства знань», «суспільства освіти» – потребує відповідних змін як в організації системи національної вищої системи, так і в змісті, формах і методах навчально-виховного процесу. Адже сьогодні глобалізаційні процеси розглядаються в більшості своїх виявів не тільки як специфічна форма ущільнення соціального та освітнього простору, а як процес нелінійного розгортання соціальної творчості й життєтворчості індивідів.

Розробку кількох концепцій, автори яких прагнули побудувати пояснювальні моделі глобальних змін, було започатковано в другій половині ХХ століття. Це концепція «кінця історії» Ф. Фукуями, теорія «зіткнення цивілізацій» С. Хантінгтона, американоцентричні концепції З. Бжезинського та Г. Кіссінджера, універсальна світо-системна концепція розвитку людського суспільства І. Валлерстайна, розгляд глобальних змін через моделі постіндустріального (Дж. Белл), суперіндустріального (Е. Тоффлер), постеконічного (В. Іноземцев) та інформаційного суспільства (Й. Масуда).

Зауважимо, що розвиток особистості людини – це універсальне явище, що у визначений конкретний момент має свої конкретні джерела, й обставини, які його спрямовують, і не можна вказати якийсь певний постійний напрям, у якому цей розвиток відбувався б [1]. Особистість і суспільство являють собою органічну цілісність, що отримала в літературі назву соціального організму [2]. Цілісність такої системи передбачає, що зв'язки та взаємодії між частинами будь-якої системи, а тим більше соціальної, важливіші, сильніші, пріоритетніші від впливів, що приходять ззовні, оскільки система просто б розпалася на окремі частини: суб'єктивовану й об'єктивовану.

Об'єктивне являє собою все, що існує поза індивідуальною свідомістю і незалежно від неї, а суб'єктивне – усе, що пройшло крізь свідомість людини та «існує в ній як суб'єктивований зміст об'єктивного». При цьому принциповим питанням є відокремлення понять об'єктивного й суб'єктивного від понять об'єктивованого та суб'єктивованого, використання яких у цьому дослідженні спирається на загальнофілософське їх визначення. Поняття «об'єктивне» й «суб'єктивне» являють собою найбільш загальні рівні людської природи, а категорії «об'єктивоване» та «суб'єктивоване» описують процеси взаємопроникнення цих рівнів [2, с. 42].

Перша складова тут матеріалізується в структурі людини, а друга – на боці суспільства. Однак це не означає, що розвиток цієї соціальної цілісності – планетарного соціального організму – довільний і що ми не можемо його прогнозувати. Навпаки, це означає, що, оцінюючи поведінку, реакції біосоціальної системи або людини, ми повинні враховувати насамперед її внутрішні властивості, потім – певні загальні закономірності розвитку й тільки в останню чергу – зовнішні умови або суспільство. До того ж розділити їх можна тільки в теоретичному аналізі, оскільки функціональні системи, а цей феномен має саме таку природу, морфологічно нероздільні. По-іншому, це новоутворення, що

виникає в процесі індивідуального розвитку, а потім функціонує, варто розглядати як єдине ціле [3].

Тож якщо розглядати розвиток цієї функціональної системи, то мається на увазі планетарний соціальний організм, що визначається атрибутивними властивостями самої системи, властивостями, які самою ж нею змінюються й розвиваються, її якісні переходи від одного етапу до іншого, що також визначаються переважно внутрішньою логікою, а не «зовнішніми умовами» або самими по собі існуючими незмінними «законами» [1].

Унаслідок взаємодії соціальних підсистем (мається на увазі окремо людина та окремо суспільство, які мають певну спрямованість), відбувається процес, що сприяє актуалізації потенційних можливостей обох агентів цієї взаємодії до створення сприятливих для цього умов. Такий процес актуалізації потенційно можливої організації системи (життєдіяльності людини в нашому випадку) визначимо терміном «саморозгортання» [4, с. 53].

Звернемо увагу на одну важливу для цього дослідження обставину. Її сутність полягає в тому, що, спостерігаючи за перебігом еволюційних змін, будь-яке суспільство взагалі, а суспільство знань тут не є винятком, варто розглядати як 1) продукт соціальної взаємодії людей між собою, який є умовою її розвитку й ускладнення; 2) умову для пристосування (самореалізація, становлення) особистості майбутнього фахівця. Якщо друге визначається прагненням пристосуватися до певних умов, то перше – це загальне ускладнення, яке підвищує рівень складності структури та набуття якісно нових функціональних можливостей. Але нас у цьому випадку більше цікавить саме феномен суспільства, що в науковому обігу позначається терміном «суспільство знань» і сьогодні здебільшого вживається як конвенціональний термін.

Дослідженню суспільства як цілісності присвячено достатньо багато науково-літературних джерел і спеціальних досліджень. Ми будемо посилаєтись тут лише на кілька з них, що подають цей феномен у найбільш системному вигляді. Мається на увазі такі праці достатньо відомих дослідників, як «Третя хвиля» [5] Е. Тоффлера, «Общество как социальная система» [6] Н. Лумана, «XX век в социологических теориях общества» [7] Н. Поляковой, «Образы информационного общества: социологический вымир» [8] В. Шербини, «Индивидуализированное общество» [9] З. Баумана, «Глобальное гражданское общество и сетевые революции» [10] В. Буряка та багатьох інших дослідників.

Появу суспільства знань ми розглядаємо як закономірний продукт еволюційного процесу, тому в загальному вигляді ми тлумачимо це явище як аксіологічну характеристику культури певного народу або групи народів: те, що входить у суспільство в одному сенсі, може не входити в іншому. У цьому розумінні суспільство знань є розмитим поняттям соціальної філософії, його критерії можуть бути різними. Тому уточнення сенсу і змісту цього явища варто починати з його генезису й подальшого розвитку як відносно самостійної структури, від властивостей якої залежить зміст виховного процесу в системі вищої професійної освіти незалежно від кордонів, ментальності, мови та політичних систем.

Ми схилиємося до того, що суспільство знань потрібно «прив'язувати» до рис соціально-економічної еволюції, яка збігається з типологією відомого американського футуролога Е. Тоффлера, а саме: існує три хвилі світових революцій в історії людства [5]. Перша почалася 8–9 тисяч років тому з неолітичної революції, що породила сільськогосподарську організацію суспільства. Друга хвиля – індустріальна ор-

ганізація суспільства – виникла з промислової революції. Триста років тому відбувся економічний вибух, ударні хвилі від якого поширилися по всій землі, руйнуючи старі суспільства й породжуючи зовсім нові.

Таким вибухом була, звісно, промислова революція. Із кінця ХХ століття починається «третя хвиля»: багато що в ній суперечить старій традиційній індустріальній організації суспільства. Багато тенденцій, які передбачав Е. Тоффлер, здійснилися, однак шлях переходу до нової організації суспільства виявився набагато боліснішим і довшим, ніж він передбачав [11, с. 13].

Первинним осередком організації суспільства, клітинками, з яких будуватиметься вся його структура, є сім'я. Саме тут здійснюється відтворення головного атома всієї суспільної світобудови – людини, формується її біосоціальний генотип, споживається велика частина створеного кінцевого продукту. Розпад сім'ї, зменшення її ролі в суспільстві є найважливішою ознакою кризи, що виражає суспільство.

Другий рівень становлять об'єднання людей. Вони можуть створюватися або для спільного проживання (села, міста), або для спільної виробничої діяльності (навчальний заклад, підприємства, установи), або ж спільної суспільно-політичної діяльності (профспілки, політичні партії тощо).

Третій рівень становлять етноси, нації. Хоча за характером ці форми взаємодії людей, що проживають на більш-менш великій території, різні, але вони мають схожі структурні ознаки – спільність мови, побуту, традицій, історичного досвіду, вірувань [12].

Четвертий рівень – держави, які поєднують кілька етносів чи націй і мають характерні, загально визнані інститути – кордони, державну владу, громадянство, економічний і культурний простір, свою історію.

Зрештою, п'ятий, де вищим елементом у структурі суспільства є цивілізація (у нашому випадку суспільство знань), що об'єднує все людство, яке знаходиться на певному ступені розвитку, або його велику складову. Головне в суспільстві знань – певна система цінностей, вироблена й підкріплена тривалим історичним досвідом, загальними або близькими умовами існування та розвитку [12]. Це принципівий висновок, оскільки саме загальнолюдські та регіональні, наприклад, європейські, цінності сьогодня відіграють центральну роль у становленні особистості. Далі ми це розглянемо більш детально.

Отже, суспільство знань у своєму найпершому визначенні – складний, багатопаровий компонент вищого порядку, який входить до складу принципово нового утворення – планетарного соціального організму, що виникає в ході соціальної взаємодії особистості людини та суспільства.

Поглиблюючи дослідження цього проблемного поля, розглянемо глобалізаційний підхід щодо походження цього явища, яке буде відігравати у вихованні майбутніх фахівців важливу роль. Зазначаємо, що термін «генезис» вимагає аналізу походження, виникнення, а в більш широкому значенні зародження й наступного процесу його розвитку як специфічного явища.

Ось як генезис феномена «суспільство знань» подається в монографії вітчизняних дослідників В. Беха. І. Грицака і О. Рябеки «Фантом планетарного організму: погляд у майбутнє» (2015) [13]. На думку вітчизняних дослідників, суспільство знань є інтегрованим продуктом трьох відносно самостійних і навіть незалежних процесів-тенденцій планетарного масштабу, на які розкладається сучасний мегапроцес глобалізації та інформатизації.

Мова йде про становлення онтологічної, інформаційної й організаційної єдностей планетарної спільноти, що реалізуються в горизонті структури, функціональних можливостей і організаційної взаємодії, зливаються в єдиний процес трансформаційних перетворень світосистеми, в основі якої лежить процес соціального метаболізму, що обслуговує якісно новий тип організації життєдіяльності планетарної спільноти – Світове суспільство знань [14]. Тому цей феномен має щонайменше три виміри: а) онтологічний (струк-

турний, генетичний) із кінцевим продуктом – мережеве суспільство (за М. Кастельсом); б) функціональний із кінцевим продуктом – інформаційне суспільство (за Р. Лейном); в) кратологічний із кінцевим продуктом – організоване суспільство (за В. Андрущенком). Закцентуємо увагу на результатах дослідження глобалізаційних змін у морфології планетарного соціального світу О. Рябеки [15].

Подемо цей момент більш детально, оскільки він має визначальне значення для пояснення сутності, змісту й форм процесу виховання майбутніх молодих фахівців у системі вищої професійної освіти. Становлення, наприклад, онтологічної єдності в наведеному дослідженні полягає в тому, що вона, морфологічна основа планетарного соціального світу, кількісно змінюється в бік укрупнення організаційних структур, а якісно – завдяки зміні властивостей структури, що від стану стільникової, тобто утвореної сукупністю окремих національних держав, переходить до стану мережесті. Атрактором становлення онтологічної єдності планетарної спільноти є Світовий ринок. Параметрами управління онтологічним розвитком структури Світового суспільства є, на думку автора, соціальні мережі – Інтернет, Facebook, LinkedIn, Twitter, Kontakte, нові форми радіозв'язку, від голосового повідомлення мобільного телефону до SMS, WiFi і WiMax тощо. Кінцевим продуктом фазового переходу в цьому горизонті є мережеве суспільство.

Саме в ході дослідження встановлено, що тенденція до становлення інформаційної єдності планетарної спільноти полягає в переході від локально замкнених інформаційних обмінів між учасниками планетарного життя до створення органічної єдності у формі універсального інформаційного суспільства, органічна цілісність якого забезпечується інформаційним метаболізмом. На користь цієї гіпотези «працюють» і результати дослідження про становлення інформаційної єдності І. Чайки [16].

Атрактором цієї тенденції є соціальні комунікації, що забезпечують соціальну взаємодію людей між собою за допомогою обміну текстами, які циркулюють каналами соціальних комунікацій, особливо Інтернету й ЗМІ. Параметром порядку в такому горизонті структурних і функціональних перетворень є наукові знання про планетарне буття, універсальним інструментом – планетарна мова завдяки смислам, що закладені в її семантичні одиниці. Кінцевим продуктом цієї тенденції є інформаційне суспільство.

Третя тенденція торкається становлення організаційної єдності планетарної спільноти, що полягає в переході від сьогодні діючих національних систем державного управління та місцевого самоврядування до становлення органічної системи Світової влади, що складається з чотирьох компонентів (складових) – атракторів: недержавна влада Світового громадянського суспільства, Світова законодавча влада, Світова виконавча влада і Світова судова влада. На демократичних засадах Світова влада породжує Світову державу з головним виконавчим органом – Світовим урядом, єдиною нормативно-правовою системою у формі загальної цивілізаційної системи цінностей, планетарної моралі та Світовим правом.

Демократія виявляє себе в цьому контексті як параметр порядку в ході самопородження нового світоустрою. Кінцевим продуктом є організоване суспільство (за В. Андрущенком), у якому раціонально розподілена Світова влада між Світовою державою (державною владою – законодавчою, виконавчою й судовою) і Світовим громадянським суспільством (недержавною владою).

Отже, сучасний етап становлення Суспільства знань позначився радикальними змінами в самому базисі існування та розвитку людства. Переміщення інтелекту, наукових знань у центр детермінуючих чинників стійкого економічного зростання й суспільного прогресу зосередило увагу філософів, соціологів, політологів на проблемі становлення сучасного саморозгортання людської спільноти, яка розглядається дослідниками як гарант поступального руху суспільства, задоволення постійно зростаючих потреб людей і зміни культурних цінностей.

Загальні закономірності розвитку складних систем полягають у тому, що цей розвиток проходить у вигляді змін деяких відносно стабільних періодів, станів іншими, між якими трапляються досить різкі якісні переходи, і відбувається структурна перебудова системи загалом.

Специфіка цих процесів-тенденцій, що створюють матеріальну, духовну й кратологічну основу якісно нової структури планети, полягає в тому, що суспільство позбавляється чарункового (від рос. – ячеистого) устрою, який був зумовлений буттям національних держав як головних акторів на планетарній арені, і протягом ХХІ століття набуває принципово інших властивостей, це нині тлумачиться дослідниками як «мережове суспільство» (Network Society).

Для вирішення змісту процесу виховання особистості майбутнього фахівця в системі вищої професійної освіти важливо встановити не тільки сукупність і зміст провідних глобалізаційних та інформаційних процесів-тенденцій, про які мова йшла вище, оскільки саме в них має брати участь майбутній фахівець, а й установити більш конкретні процеси і продукти, у виробництві яких вони будуть професійно задіяні протягом ХХІ століття.

Для цього додатково розглянемо морфологію світосистеми, що сьогодні проходить етап становлення. Так, наприклад, за баченням деяких дослідників соціальних процесів, морфологію цієї світосистеми можна розглядати у вигляді «піраміди». Вершину цієї піраміди займає духовна сфера, що формує та передає від покоління до покоління систему певних цінностей. У духовну сферу (або сферу духовного відтворення) включаються такі елементи:

- наука – рівень пізнання закономірностей природи й суспільства та вміння їх використовувати для розвитку технологічного, економічного й екологічного способів виробництва в соціально-політичному устрої суспільства;
- культура – естетичне сприйняття природи й суспільства, їх гармонія в динаміці, почуття прекрасного;
- освіта – способи передавання накопичених знань і досвіду, наукової та культурної спадщини, що дають змогу підростаючому поколінню сприйняти соціальний генотип, адаптуватися до навколишнього світу й змін у ньому;
- етика – система правил поведінки людини в суспільстві, моральних оцінок вчинків, дотримання норм співжиття;
- релігія – світоуявлення людини й суспільства, системи цілей і мотивацій діяльності людей, виходячи з їхніх етичних норм і взаємодій з іншими конфесіями.

Усі ці елементи тісно пов'язані, переплетені, розвиваються та змінюються.

Наступним щаблем піраміди є політичний лад, що характеризує форми та способи об'єднання й диференціації людей за великими соціальними групами (соціальна стратифікація), етнічною та національною належністю, формами політичної діяльності, державно-правовим устроєм. Цей устрій регулярно змінюється внаслідок воєн і революцій.

На третьому щаблі розташовано економічний спосіб виробництва зі своїми основними інститутами:

- форми власності, привласнення засобів виробництва й вироблених продуктів;
- способи розподілу виробленого продукту (включаючи додатковий) між різними соціальними групами;
- форми обміну, розвиток ринку з усіма його категоріями (гроші, ціна, кредит тощо);
- динаміка структури економіки за функціональним призначенням виробленої продукції (відтворена структура) та за іншими критеріями;
- форми й методи управління економічною діяльністю [12].

Склад і характер третього щабля багато в чому визначаються наступним за ним технологічним способом виробництва. Наступним включає такі елементи:

- знаряддя праці, система знарядь праці (машин), будівель, споруд, транспортних шляхів тощо;
- джерела енергії – як у виробничій діяльності, так і в побуті – найважливіша складова екологічного способу виробництва;

- предмети праці – природні й ті, що пройшли опрацювання;

- технології, способи поєднання робочої сили із засобами та предметами праці за допомогою енергетичних джерел;
- громадський, галузевий і професійний поділ праці в процесі виробничої діяльності;
- форми організації виробництва, його спеціалізації, концентрації, кооперації, диверсифікації.

Від взаємодії вищезазначених елементів залежить рівень ефективності виробництва, ступінь задоволення потреб людей.

Четвертий щабель займає соціальний чинник, яким є особистість людини та її природні утворення – нація й народ, що є носіями індивідуального та колективного або соціального інтелекту, з якого й формується тіло інтелектуального суспільства або суспільства знань.

Особистості людини відводиться в процесі породження суспільства знань головна роль, оскільки вона є 1) джерелом нових смислів; 2) користувачем раніше породжених смислів і накопичених у формі планетарного інформаційного поля – ноосфери; 3) синтезатором, оскільки може в ході інтелектуальної взаємодії породжувати крос-культурні цінності або, по-іншому, синтетичні інтегративні смисли.

Отже, фундаментом «піраміди» Суспільства знань є особистість людини та її колективна форма життєдіяльності – народонаселення, його кількість, умонастрій, темпи динаміки (народжуваність, смертність, природний приріст), склад сімей, статева структура, міграція, обсяг потреб і ступінь їх задоволення (рівень і якість життя). На нижчому рівні виявляються кінцеві наслідки функціонування й динаміки суспільства.

Кінцевою складовою піраміди є рівень, що визначає зовнішні умови функціонування суспільства, – природа та екологія: масштаби території, кліматичні умови, щільність населення (демографічне навантаження на природне середовище), забезпеченість різноманітними видами природних ресурсів, рівень забруднення навколишнього середовища і втручання в біосферні процеси. Саме тут розташована зона взаємодії природи й суспільства, зона їх коеволюції [12].

Отже, суспільство знань – це такий тип організації соціального життя людини, такий спосіб відтворення її соціальності, за якого домінуючою цінністю стає інтелект і духовний розвиток людини, а визначальними факторами – інформація та знання, що детермінують породження нових смислів і смислових полів. На вершині суспільства знань важливе місце буде посідати вища професійна освіта, яка висуне нові вимоги до професійної підготовки майбутнього фахівця та його виховання.

#### Література

1. Мир будущего – 4-х уровневая концепция развития цивилизации [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://mirbudushego.ru/istr/4hurovkon.htm>.
2. Бех В.П. Соціальний організм країни / В.П. Бех. – Запоріжжя : ЗДУ, 1999. – 186 с.
3. Сетров М.И. Информационные процессы в биологических системах / М.И. Сетров. – Л. : Наука, Ленингр. отделение, 1975. – 155 с.
4. Мартинюк С.Є. Генезис інформаційної цивілізації : [монографія] / С.Є. Мартинюк. – Запоріжжя : Просвіта, 2002. – 192 с.
5. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер ; пер. с англ. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2004. – 784 с.
6. Никлас Л. Общество как социальная система / Л. Никлас. – М. : Логос, 2004. – 232 с.
7. Полякова Н.Л. XX век в социологических теориях общества / Н.Л. Полякова. – М. : Логос, 2004. – 384 с.
8. Щербина В.М. Образы інформаційного суспільства: соціологічний вимір / В.М. Щербина. – К. : ТОВ «Агенство «Україна», 2005. – 246 с.
9. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. – М. : Логос, 2002. – 390 с.
10. Буряк В.В. Глобальное гражданское общество и сетевые революции / В.В. Буряк. – Симферополь : ДИАИПИ, 2011. – 150 с.



11. Скотна Н.В. Проблема особистості в цивілізаційному вимірі : публікації Інституту філософії імені Г. С.Сковороди НАН України 2005 рік / Н.В. Скотна // Мультиверсум. – К. : Центр духовної культури, 2005. – № 48. – С. 18.

12. Современная теория цивилизации [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.civil.newparadigm.ru/civil2.htm>.

13. Бех В.П. Фантом планетарного організму: погляд у майбутнє : [монографія] / В.П. Бех, І.А. Грицак, О.Г. Рябека. – К. : «МП Леся», 2015. – 500 с.

14. Бех В.П. На порозі сингулярності: планетарна спільнота у вирі Всесвіту : [монографія] / В.П. Бех, Ю.В. Бех ; Мін-во освіти і науки України ; Нац. пед. ун-т імені М.П. Драгоманова. – К. : «МП Леся», 2014. – 220 с.

15. Рябека О.Г. Дрейф планетарного світу: погляд у третє тисячоліття : [монографія] / О.Г. Рябека ; Мін-во освіти і науки України ; Нац. пед. ун-т імені М.П. Драгоманова. – К. : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2015. – 588 с.

16. Чайка І.Ю. Феномен інформаційної єдності: соціально-філософський аналіз : [монографія] / І.Ю. Чайка. – Запоріжжя : КСК-Альянс, 2013. – 330 с.

#### Анотація

**Романкова Л. М.** Глобалізація як детермінанта модернізаційних змін у системі виховання вищої професійної освіти. – Стаття.

У статті розглядається поява «суспільства знань» як закономірного продукту еволюційного розвитку, яке варто прив'язувати до рис соціально-економічної еволюції. Проаналізовано рівні функціонування суспільства й зазначено, що суспільство знань – складний багатопаровий компонент вищого порядку, який входить до складу принципово нового утворення – планетарного соціального організму, що виникає у взаємодії особистості й суспільства. Розглянуто глобалізаційний підхід щодо походження цього явища. Мова йде про становлення онтологічної, інформаційної та організаційної єдностей планетарної спільноти, що реалізуються в горизонті структури, функціональних можливостей і організаційної взаємодії, зливаються в єдиний процес трансформаційних перетворень світосистеми, в основі якої лежить процес соціального метаболізму, що обслуговує якісно новий тип організації життєдіяльності планетарної спільноти – Світове суспільство знань. Розглянуто морфологію світосистеми, що сьогодні проходить етап становлення. Для вирішення змісту процесу виховання особистості майбутнього фахівця в системі вищої професійної освіти важливо встановити не тільки сукупність і зміст провідних глобалізаційних та інформаційних процесів-тенденцій, про які мова йшла вище, оскільки саме в них має брати участь майбутній фахівець, а й установити більш конкретні процеси і продукти, у виробництві яких вони будуть професійно задіяні протягом ХХІ століття.

**Ключові слова:** глобалізація, суспільство знань, особистість, виховання, еволюційний процес, світосистема, інформаційне суспільство.

#### Аннотация

**Романкова Л. М.** Глобализация как детерминанта модернизационных перемен в системе воспитания высшего профессионального образования. – Статья.

В статье рассматривается появление «общества знаний» как закономерного продукта эволюционного развития, которое следует привязывать к особенностям социально-экономи-

ческой эволюции. Проанализированы уровни функционирования общества и указано, что общество знаний – сложный многослойный компонент высшего порядка, который входит в состав принципиально нового образования – планетарного социального организма, что возникает во взаимодействии личности и общества. Рассмотрен глобализационный подход к происхождению данного явления. Речь идет о становлении онтологического, информационного и организационного единств планетарного сообщества, что реализуются в горизонте структуры, функциональных возможностей и организационного взаимодействия, сливаются в единый процесс трансформационных преобразований системы мира, в основе которой лежит процесс социального метаболізма, что обслуживает качественно новый тип организации жизнедеятельности планетарного сообщества – Мировое общество знаний. Рассмотрено морфологию системы мира, которая сегодня проходит этап становления. Для решения содержания процесса воспитания личности будущего специалиста в системе высшего профессионального образования важно установить не только совокупность и содержание ведущих глобализационных и информационных процессов-тенденций, о которых речь шла выше, поскольку именно в них должен принимать участие будущий специалист, но и установить более конкретные процессы и продукты, в производстве которых они будут профессионально задействованы в течение ХХІ века.

**Ключевые слова:** глобализация, общество знаний, личность, воспитание, эволюционный процесс, система мира, информационное общество.

#### Summary

**Romankova L. M.** Globalization as the determinant of modernization-induced changes in fostering professional awareness in the system of higher education. – Article.

The article discusses the emergence of “the knowledge society” as a natural product of evolution, which should be regarded as a feature of social and economic evolution. The author analyzes the functional levels of society and argues that the knowledge society is a complex multi-level higher-order component of a total novel phenomenon – the planetary social organism, which results from the interaction of personality and society. The origin of this phenomenon is regarded from the perspective of globalization. The author discusses the development of the ontological, informational and organizational unity of the planetary community, which results from the structure, functional potential and organizational interaction and merges into a single process of transformational changes of the global system on the basis of social metabolism, which characterizes a qualitatively new type of organizing the planetary community – the Global Knowledge Society. Additionally, the author considers the morphology of the global system, which is constantly developing nowadays. It is argued that in order to develop the methods of fostering professional awareness in future specialists at tending high educational establishments, it is important to identify not only the number and content of the leading tendencies in globalization and information mentioned above (since future specialists will have to deal with them), but also to explore more concrete processes and products in which future specialists will be involved professionally throughout the 21st century.

**Key words:** globalization, knowledge society, personality, personality development, evolution process, world system, information society.

УДК 316.652

С. А. Скриль

кандидат юридичних наук, доцент,  
докторант кафедри політичних наук і права  
Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського

## ВПЛИВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ НА ФУНКЦІОНУВАННЯ ТА РОЗВИТОК ПОЛІТИЧНИХ ПРОЦЕСІВ У РІЗНИХ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ СИСТЕМАХ

Цивілізаційний і глобалізаційний підходи до розвитку та функціонування політичних систем є одними з найбільш глибоких наукових поглядів на фундаментальні основи існування держави та суспільства.

**Актуальність** дослідження полягає у визначенні тенденцій впливу глобалізації на функціонування та розвиток політичних процесів у різних цивілізаційних системах.

Об'єкт дослідження – політичні системи країн сучасних цивілізацій.

Предмет дослідження – спільне та особливе у формуванні та розвитку політичних систем, що існують у різних цивілізаційних умовах.

Тенденції світової глобалізації досліджувались у працях Дж. Біллінгтона, Д. Белла, З. Бжезинського, І. Валлерстайна, А. Вебера, С. Гантінгтона. Серед українських дослідників слід виділити О. Білоруса, В. Воронову, К. Градова, О. Довгала, В. Зінченко, С. Наумкіну, Ю. Яковця та інших.

Проблематика цивілізаційного виміру сучасного світового порядку та глобальної взаємодії націй-держав знайшла глибоке обґрунтування в працях С. Кримського, Ю. Павленка, Ю. Пахомова, В. Седнева, А. Шморгуна та інших. Серед зарубіжних дослідників цивілізаційній тематиці приділяли увагу Ф. Фукуяма, Е. де Фреде, С. Гантінгтон та інші авторитетні вчені.

У науковій спільноті не існує єдиної точки зору на причини глобалізації. Економісти стверджують, що глобалізація є результатом транснаціоналізації фінансових ринків. Культурологи вважають, що глобалізація пов'язана з вестернізацією культури. На думку політологів, її причиною є «експансія демократичних цінностей» [1, с. 45]. Беззаперечним є лише визнання глобалізації об'єктивним процесом, що має системний характер та охоплює всі сфери суспільного життя. У результаті глобалізації світ стає більш пов'язаним і більш залежним від усіх його суб'єктів. У політиці глобалізація полягає в послабленні національних держав, трансформації їх політичних систем у напрямі уніфікації політичних режимів, формування єдиних стандартів функціонування інститутів політичних систем, тотальної імплементації норм міжнародного права в національні правові системи.

Як зазначає В. Зінченко, глобалізація припускає зрощення економік (і водночас інститутів політики, ідеології, системи управління) усіх країн в одну-єдину економічну систему з перспективою подібної політичної та ідеологічної уніфікації та можливої (хоча й не завжди бажаної) культурно-духовної стандартизації. Глобалізація сприяє взаємозв'язку та взаємозалежності всіх країн, «спресовує» світ у єдине ціле, перетворює планету на «світове село» («global village») зі спільними проблемами [2, с. 29].

Слушно є думка С. Наумкіної та Ю. Ткачук, які стверджують, що, оскільки країни світу значно відрізняються за масштабами і рівнем соціально-економічного розвитку, результати впливу глобалізації на окремі держави та групи держав також не однакові. Крім того, створюючи сприятливі умови для кооперації та співробітництва, які «звужуються» під впливом глобалізації, світ водночас стає «вразливішим» для конфліктів і насилля. І хоча глобалізація та демократизація, здавалося б, тільки підтверджують кантівську теорему «демократичного світу» (демократичні держави не воюють одна з одною), сам процес транзитиву, переходу та трансформації внутрішньополітичних режимів може бути фактором дестабілізації міжнародного порядку [3, с. 122, 128].

За переконанням Ф. Фукуяма, сьогодишній глобалізм – це глобалізм по-американськи, який має всеосяжний характер [4, с. 14–15].

Поступова американізація (вестернізація) сучасного світового порядку значно трансформує культурно-цивілізаційні вектори розвитку різних народів. У цьому сенсі обґрунтованими є міркування М. Покровського про те, що глобалізаційні процеси підривають фундамент націоналізму в усіх його проявах – хай то нації-держави, національні соціокультурні традиції чи певні типи свідомості. Національно-державний фактор, безперечно, зберігається (зокрема, у вигляді окремих держав, урядів тощо), але перестає бути визначальним. Суспільства починають створювати свої конгломерації, які мають наскрізні горизонтальні структури [5, с. 38].

Глобалізаційні процеси в сучасному світі призводять до певного конфлікту, протистоянню цивілізацій, оскільки західні моделі політичної та економічної систем не можуть «підкорити» традиційні форми функціонування інших культур. Проблематика зіткнення цивілізацій в умовах глобалізації глибоко досліджена відомим американським політологом С. Гантінгтоном.

Цивілізаційний вимір політичних, соціально-економічних процесів у світі виступає фундаментальною міждисциплінарною методологією в умовах глобалізації.

У сучасній науці існує багато визначень цивілізації. Так, на думку С. Кримського, цивілізацію слід розглядати як окрему, відносно автономну, здатну до самоорганізації та саморозвитку поліетнічну соціокультурну систему, яка має свої географічно-часові виміри, базові духовно-культурні цінності та відносно стійкі структури економічних, суспільно-політичних та культурних форм. За визначеними ознаками та критеріями класифікації виділяються такі сучасні цивілізації, як західна, східнохристиянсько-євразійська, латиноамериканська, мусульмансько-афразійська, індійсько-південноазійська, китайсько-східноазійська, японсько-далекосхідна та Тропічна Африка як квазіцивілізаційна спільнота [6, с. 8].

С. Гантінгтон визначає цивілізацію як певну культурну спільноту. На його переконання, ідентичність на рівні цивілізації стає все більш важливою. Дослідник вказує на існування таких цивілізацій, як західна, індієтська, ісламська, конфуціанська, латиноамериканська, православно-слов'янська, японська, африканська [7].

Цивілізацію як обгороджену культуру визначає Е. де Фреде. А культура, на його думку, – це сукупність поведінкових практик, що набуваються та змінюються в межах певної групи і забезпечують можливість комунікації між ними [8, с. 17].

У контексті історичного розвитку визначає цивілізацію В. Якунін. Зокрема, він вказує, що цивілізаційний підхід в історії є реальністю майже протягом 150 років, однак вивчення історії продовжує будуватись на лінійній парадигмі, успадкованій від епохи Просвітництва Гегелем і Марксом. Цивілізація розглядається в цьому аспекті як поняття, що визначає усе людство в цілому, тобто як синонім поняття «культура». Але існує й інший спосіб трактування цивілізації – як сукупності самостійних планів історичного розвитку, що виникли на особливій національно-територіальній основі [9, с. 9].

Т. Орлова виділяє такі сучасні цивілізації: індійську, китайську, японську, європейську, латиноамериканську, північноамериканську, євразійську, арабо-мусульманську, тропікоафриканську [10].

У релігійному аспекті можлива така класифікація цивілізацій: біблейська (охоплює усі християнські конфесії), конфуціанська, індійська (заснована на індуїзмі та буддизмі) і мусульманська цивілізації.

Значна кількість наведених визначень поняття цивілізації дозволяє виокремити ключові її елементи, а саме просторово-часовий вимір; базові духовні цінності, що формують сталі моделі поведінки в політичній, економічній і побутовій сферах; «стратегічний план» розвитку та взаємодії з іншими локальними цивілізаціями. Важливим цивілізаційним елементом є також право, яке формує нормативну (а тому й мотиваційно-поведінкову) сферу функціонування великих спільнот.

Як зазначає С. Гантінгтон, відмінності між цивілізаціями не просто реальні, вони найбільш суттєві. Цивілізації відрізняються своєю історією, культурою, традиціями і, що найголовніше, релігійним складником. Люди різних цивілізацій по-різному дивляться на відносини між Богом і людиною, особистістю і колективом, громадянином і державою, батьками і дітьми, чоловіком і дружиною, мають різні уявлення про права та обов'язки, свободи та примуси, рівність та ієрархію. Ці відмінності склалися століттями і не зникнуть у майбутньому. Вони більш фундаментальні, ніж відмінності між ідеологіями та політичними режимами [7].

Кожна цивілізація має свої особливі політичні форми, які характеризуються певною стійкістю та здатністю до відновлення, протидії впливу протилежних політичних моделей.

Аналізуючи особливості європейської локальної цивілізації як автономної самодостатньої частини західної цивілізації, деякі вчені акцентують увагу на таких її ознаках:

- раціоналізм та ідеї про громадянство і юридичні права, успадковані з часів античності;
- персоналістичне ставлення до Бога за наявності релігійного санкціонування активної діяльності, перейнятої з іудейсько-християнської традиції;
- індивідуальний характер економічної діяльності, сформований як традиції античності та варварських народів Західної Європи;
- суспільно-політична самостійність голів домогосподарств – від варварських народів;
- плюралізм, взаємодія та конкуренція основних соціальних сил;
- формування релігійно освяченого ставлення до праці як обов'язку перед Богом [6, с. 9].

В історичному ракурсі взаємодія світоглядних принципів, правових традицій і господарського укладу народів – представників європейської локальної цивілізації сформувала певні параметри уніфікованих політичних систем. Важливо зазначити, що розвиток політичних систем у державах європейської цивілізації відбувся у тісному зв'язку з розвитком економічної та правової систем. Порівняння реформ у державах Західної, Східної, Центральної та Південної Європи, що майже синхронно проводились у другій половині ХХ століття, дозволяє сформулювати певний універсальний алгоритм і методологію трансформацій.

Ліберальна економічна та персонорентристська правова парадигма обумовили формування в багатьох європейських державах, пов'язаних між собою ідеєю створення «Європи без кордонів», схожих політичних систем, які будуються на таких класичних ознаках полікратичної держави:

- 1) соціальним середовищем її існування є відносно однорідне (наскільки це можливо практично) суспільство з численним і міцним середнім класом;
- 2) органи державної влади формуються в результаті застосування певних демократичних процедур, а стосунки між ними складаються на основі принципів поділу державної влади, системи стримувань і противаг, взаємодії гілок влади;
- 3) територіальна структура держави складається з урахуванням балансу інтересів центру та місцевих територіальних спільнот різних рівнів;
- 4) у діяльності органів держави особливу увагу звертають на демократичні форми і методи (зокрема, пошуки компромісу, консенсусу), хоча не виключається й примус за умов загрози конституційному ладу, демократичному порядку;

5) проголошуються та здійснюються на практиці основні демократичні права і свободи громадян, засновані на визнанні загальнолюдських цінностей [11, с. 171–172].

Загальноєвропейські цінності, обумовлені історичним формуванням і розвитком локальної європейської цивілізації, стали «матрицею» функціонування політичних систем у країнах Європейського Союзу. Західна цивілізація (європейська та північноамериканська) за своєю сутністю є відкритою, інтенсивною та інноваційною.

Спроба держав інших локальних цивілізацій імпортувати західні інституційні політичні зразки не завжди мала успіх. Як зазначає С. Кримський, нав'язані Заходом незахідним державам (Японії, Індії, Пакистану, Єгипту, Нігерії, Танзанії, а також Україні та Росії) форми парламентаризму та багатопартійності за умов збереження там традиційних соціальних відносин та орієнтацій не можуть бути цими країнами адекватно сприйняті. Ці суспільства не пройшли школи Ренесансу, Реформації та Просвітництва, не розробили західного ідеалу громадянина-власника – раціоналіста, індивідуаліста та прагматика. По суті, вони мають з аналогічними західними інститутами лише зовнішню, формальну схожість. Західна форма наповнюється принципово іншим (а в різних цивілізаційних регіонах значно відмінним) змістом, що особливо спостерігається на прикладах пострадянських держав [6, с. 3].

Повною протилежністю західним зразкам розвитку є традиційні цивілізації – китайська (конфуціанська), японська та мусульманська, а також тропікоафриканська квазіцивілізаційна система. Перші три засновані на системорентристській (колективістській) моделі організації суспільних форм. Така модель не визнає людину, її права та інтереси найвищою соціальною цінністю. Первинними є держава, релігія (у мусульманстві), інтереси цілісних соціальних спільнот як фундамент сталого, але закритого для зовнішнього впливу функціонування та «розвитку» суспільства. Тропікоафриканську модель організації суспільства можна визнати «недоцивілізацією», що пов'язано з історичними особливостями розвитку африканських народів після розпаду колоніалізму на континенті.

Китайська цивілізація як найбільш «стійка та незламна» у світовій історії (за визначенням К. Ясперса) є «динамічною традиційною цивілізацією», яка ефективно копіює західні економічні інновації, залишаючись при цьому патріархальною моделлю політичної організації.

За твердженням Конфуція, гармонійне існування держави можливе, якщо зберігати закони традиційної китайської сім'ї. Правитель – це батько в сім'ї, він має поводити себе по-батьківськи у ставленні до підданих, а чиновники – то старші сини з відповідними правилами поведінки. Таким чином, і в родині, і в державі має зберігатися суворая ієрархія в стосунках. Людина сприймається крізь призму виконання нею численних правил. Дотримуватися лі (норми і правила) означало «зберігати обличчя», а отже, і свій статус у суспільстві. Порушення лі було рівноцінним «втраті обличчя» і статусу. Також на перший план висувалися сінь – відданість (підданих – правителю, підлеглих – начальнику, дітей – батькам) і чжи – знання, що закарбувалося в надзвичайно шанобливому ставленні китайців до освіти. Отже, у конфуціанстві основне місце займають питання етики, моралі та моральності, що визначає особливості менталітету [10, с. 129].

Китайська політико-правова специфіка – це етатизм, партократія, відмова від принципу поділу влади, невизнання концепції природних прав на конституційному рівні, домінування зобов'язальних і заборонних норм на галузевому рівні, морально-етичний характер правових приписів («хто не працює, той не їсть»), відсутність опозиції в політичному середовищі, фіктивність багатопартійності (політичні партії є «філіями» Комуністичної партії Китаю).

Мета китайської «соціалістичної держави народної диктатури» – побудова сяо кан (конфуціанського «середньозаможного суспільства»). Важливим є також стійкий імунітет проти імпорту західних політичних і культурних



цінностей, що виділяє Китай серед інших традиційних цивілізацій. Глобалізація охопила лише економічну складову китайської самодостатньої соціальної системи. При цьому китайці, запозичуючи західні інновації, поступово захоплюють передові позиції у світовій економіці.

Ще однією традиційною цивілізацією, яка здійснює опір вестернізації, є мусульманська. На відміну від згуртованих конфуціанством китайців, мусульманська спільнота характеризується значною етнічно-релігійною напруженістю. З одного боку, тривалі релігійні протиріччя підривають цілісність та стійкість умми (мусульманської общини). З іншого боку, внутрішня конфліктність впливає на зовнішньо-цивілізаційну агресивність.

Так, події в деяких мусульманських країнах на початку другого десятиріччя XXI століття, відомі як «арабська весна», свідчать про певну залежність мусульманської цивілізації від глобалізаційного впливу вестернізації, а також про заострення внутрішніх соціальних, етнічних і релігійних суперечностей. «Пладдармом» для демократичних експериментів у мусульманському світі стала Лівія після повалення режиму М. Каддафі. Спроба побудувати в цій країні класичну парламентську республіку є викликом для історично сформованого в регіоні авторитаризму.

Вплив глобалізаційних процесів на китайську та мусульманську цивілізації є діаметрально протилежним. Китайці відкинули західні політичні зразки, демонструючи свою духовну непохитність, але запозичили найкращі економічні досягнення європейців та американців. Мусульмани, навпаки, «закрили» економічну систему, не утримавши при цьому політичну стабільність під впливом вестернізації та релігійних конфліктів.

Підсумовуючи аналіз особливостей політичних систем держав трьох сучасних цивілізацій (західної, конфуціанської та мусульманської), слід зазначити, що процеси глобалізації, які мають «американське обличчя», більш прийнятні на європейському континенті, тобто глобалізаційні цінності мають спільні північноамериканські та європейські корені. Китайська цивілізація запозичує в Заході найкраще, модернізує його під свою культурну специфіку (у сфері економіки), непохитно відсікаючи політичні новачки вестернізації. Найбільш агресивно сприймають «глобалізаційну руйнацію» своєї культури (перш за все політичної) країни мусульманського світу.

### Література

1. Дергачев В. Глобалистика / В. Дергачев. – М. : Наука, 2005. – 430 с.
2. Зінченко В. Глобалізація і глобалістика : [навч. посібник] / В. Зінченко. – Л. : «Новий Світ-2000», 2014. – 428 с.
3. Наумкіна С., Ткачук Ю. Глобалізація: тенденції інтеграції, універсальності та поляризації сучасного світу / С. Наумкіна, Ю. Ткачук // Політичний менеджмент. – 2005. – № 6. – С. 121–128.
4. Переосмысливая современность // Политические исследования. – 2003. – № 3. – С. 12–33.
5. Глобализация. Модернизация. Россия // Политические исследования. – 2003. – № 3. – С. 34–52.
6. Цивілізаційні моделі сучасності та їх історичні корені / [С. Кримський, Ю. Павленко, Ю. Пахомов, С. Сіденко, А. Шморгун]. – К. : НАНУ, 2002. – 630 с.
7. Гантінгтон С. Столкновение цивилизаций / С. Гантінгтон. – М. : АСТ, 2003. – 360 с.
8. Фреде Э. де. Культура, цивилизация, идентичность / Э. де Фреде // Политические исследования. – 2010. – № 4. – С. 17–23.
9. Якунин В. Диалог цивилизаций для построения мирных и инклюзивных обществ / В. Якунин // Политические исследования. – 2010. – № 4. – С. 8–16.
10. Орлова Т. Всесвітня історія. Історія цивілізацій : [навч. посіб.] / Т. Орлова. – К. : Знання, 2012. – 446 с.
11. Актуальні проблеми теорії держави та права. Ч. 1. : [навч. посібник] / [С. Тимченко, С. Бостан, С. Легуша, Н. Пархоменкота ін.]. – К. : КНТ, 2007. – 288 с.

### Анотація

**Скриль С. А. Вплив глобалізації на функціонування та розвиток політичних процесів у різних цивілізаційних системах.** – Стаття.

У статті розглянуті цивілізаційні особливості формування політичних систем в умовах глобалізації. Досліджуються базові цінності, які впливають на світогляд представників європейської, китайської та мусульманської локальних цивілізацій, а також на особливості організації політичних інститутів.

*Ключові слова:* локальна цивілізація, політична система, духовні цінності, глобалізація, демократія, Євросоюз, інтеграція.

### Аннотация

**Скриль С. А. Влияние глобализации на функционирование и развитие политических процессов в различных цивилизационных системах.** – Статья.

В статье рассмотрены цивилизационные особенности формирования политических систем в условиях глобализации. Исследуются базовые ценности, которые влияют на мировоззрение представителей европейской, китайской и мусульманской локальных цивилизаций, а также на особенности организации политических институтов.

*Ключевые слова:* локальная цивилизация, политическая система, духовные ценности, глобализация, демократия, Евросоюз, интеграция.

### Summary

**Skryl S. A. Impact of globalization on the functioning and development of political processes in different civilizational systems.** – Article.

The article describes civilizational features of the formation of political systems under the influence of globalization. The author explores basic values that influence the outlook of representatives of the European, Chinese and Muslim local civilizations, as well as the particularities of the organization of political institutions.

*Key words:* local civilization, political system, spiritual values, globalization, democracy, European Union, integration.

УДК 316.343.652+316.485.26

**В. М. Слюсар**  
кандидат філософських наук, доцент,  
докторант кафедри філософії  
Житомирського державного університету імені Івана Франка

## ИНТЕЛІГЕНЦІЯ ЯК ОБ'ЄКТ НАСИЛЛЯ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Трансформаційні суспільні процеси, викликані тривалими конфліктами й необхідністю затвердити нові громадські порядки, супроводжуються, як правило, комплексним насиллям (тобто одночасною реалізацією різних форм, де одна підсилює дію іншої) з переважанням найбільш гострих форм, серед яких можна виділити агресію, залякування, терор, застосування збройної сили. У принципі, усі радикальні соціальні звершення (перебудови, революції, системні реформи) супроводжуються або прямим насиллям у формі терору й репресій, або непрямим насиллям у формі структурних перетворень соціальних інститутів, що впливають на формування світоглядних установок. Насилля з боку новоутвердженої влади або соціальних груп, що ініціюють соціальні трансформації, спрямоване передусім на певні соціальні спільноти і групи, визнані цим суб'єктом насилля основними «перешкодами», «гальмом» змін. Ці групи і є відповідною жертвою, принесеною на вівтар перетворень, вона виконує інтегративну функцію, акумулюючи всю руйнівну енергію суспільства для здійснення якісного стрибка в розвитку суспільства. Тенденційно таким об'єктом насилля постає інтелігенція. Виникає питання: чому саме ця соціальна спільність найчастіше зазнає насилля? Фізичне винищення та моральне приниження інтелігенції завершується початком формування «нової інтелігенції», яка першочергово приноситься в жертву наступним соціальним трансформаціям.

Насилля як соціальний і духовний феномен було предметом філософських роздумів ще з епохи Античності. Наростання його сили й масштабів реалізації, утвердження тотальності насилля, що спостерігається в останні два століття, актуалізували необхідність переосмислення цього феномена та пошуку методів подолання його практичної реалізації. Проблема насилля відображена в роботах П'єра Аснера, Етьєна Балібара, Вальтера Беньяміна, Абдусалама Гусейнова, Володимира Денисова, Славоя Жижека, Рене Жирана, Мішеля Фуко та ін. Специфічною рисою сучасних досліджень можна визначити відхід від вузького розуміння насилля виключно з позицій соціологічного об'єктивізму або із суб'єктивістських позицій. У статті ми будемо виходити з метапарадигмального підходу, сутність якого полягає в інтегральному аналізі соціальної реальності в її структурно-функціональному аспекті і єдності суб'єктивного та об'єктивного.

**Мета статті** – проаналізувати причини й підстави для утвердження образу інтелігенції як об'єкта насилля в період структурних соціальних трансформацій.

У філософських науках поняття «насилля» позначається як невинуватене й несправедливе використання сили з метою вирішити певні соціальні завдання (це, як правило, призводить до перекручення поставлених, у т. ч. найближчих, цілей), так і примус (дія), що використовується особливою групою або державою для досягнення поставлених цілей (використання сили зводиться до прямого заповдіння фізичної, психічної або моральної шкоди іншій особі чи державі), а також загроза використання сили [1, с. 114]. Насилля є видом суспільних відносин, у яких одні індивіди чи соціальні групи та класи застосовують до інших примус, завдаючи фізичної, психічної чи моральної шкоди іншим шляхом застосування сили чи погрози її застосування з метою спонукати об'єкт впливу до визначеної поведінки, до певних дій; воно стигматизоване суспільством як «необхідне» та водночас «небажане» застосування сили [2, с. 247]. Насильство, отже,

постає особливим видом впливу людини на людину, метою якого є примус останньої до певної поведінки [3, с. 18]. Хоча неможливо звести насилля лише до комплексу певних дій суб'єкта, оцінених суспільством як такі, що мають негативний характер. Насилля – це насамперед соціокультурний феномен, який є, за визначенням В. Денисова, трансісторичною формою соціального життя, загальним модусом існування людства [4, с. 43]. Насилля в такому трактуванні є іманентно наявним у багатьох соціальних процесах феноменом, виконуючи й деструктивну, і конструктивну функції.

Найбільш гострих форм насилля набуває в період структурних соціальних трансформацій, що супроводжуються масштабними актами насильства щодо тих чи інших соціальних груп і спільнот, визначених суб'єктами насилля як головна причина, що перешкоджає здійсненню успішних соціальних змін. Насилля відбувається у формі як непрямой, так і прямої дії. Об'єктом насилля може бути інтелігенція. Історія, особливо в ХХ столітті, рясніє прикладами масового знищення інтелігенції. Наприклад, «буржуазна» інтелігенція названа В. Леніним «попутниками», тобто людьми, із якими пролетаріат іде разом (здійснюють революцію) до першого перехрестя, а далі, як показала практика, після виконання запропонованого соціального призначення представники інтелігенції були масово винищені. Українізація радянської України в кінці 20-х рр. ХХ століття сприяла зростанню активності національного культурного руху, відродженню спадкоємності формування майже знищеної в громадянській війні інтелігенції. Але вже на початку 1930-х років відбулося тотальне знищення цієї сформованої інтелігенції (в історію воно увійшло під назвою «Розстріляне Вівродження»). Одним із найбільш жорстоких прикладів знищення інтелігенції в сучасній історії можна назвати «культурну політику» демократичної Кампучії (1976–1979). За 3 роки правління червоних кхмерів під проводом Пол Пота в країні було зруйновано 5 857 шкіл, 796 госпіталів, фельдшерських пунктів і лабораторій, 1 968 храмів, 108 мечетей; під гаслом необхідності подвоїти революційну пильність щодо тих, хто служив у старому апараті влади (техніків, учителів, лікарів, інженерів та ін.), партія проголосила відмову від їхніх професійних послуг, що мало на увазі їх масове винищення; у результаті в живих залишилися одиниці викладачів вищих шкіл (з 725), 207 викладачів ліцеїв (з 2 300), 2 717 шкільних учителів (з 21 311), 54 лікарі (з 487), 15 фармацевтів (з 196), 121 артист (із 1 241) [5]. Утім насилля щодо інтелігентів може відбуватися в більш лояльних, некривавих формах, наприклад, у формі люстрації.

Ці та безліч інших типових історичних фактів актуалізують необхідність аналізу соціальної ролі інтелігенції в період трансформацій. Утвердження нових соціальних норм супроводжується насамперед сакралізацією влади. Це полягає в перетворенні держави й відповідної державної влади в об'єкт, який володіє та роздає благо, що має на меті побудову суспільства загального благоденства. Такий об'єкт ідентифікується як особливий сакральний феномен: Великий Жрець, який має інтимний зв'язок із «темною» сутністю історії, прихованою від усіх інших [6, с. 46]. Але реалізація цієї мети передбачає вирішення побутових, повсякденних проблем, а це стає загрозою втрати сакрального змісту влади. Для посилення ефекту сакралізації новоутвердженої влади актуалізується необхідність створення нової інтелігенції, що інтегрує в собі

як найвищий рівень компетентності, так і святість (непогрішність, чесність, благодійність тощо). Наявна інтелігенція ототожнюється з архаїчними, консервативними порядками, у яких втрачено інтегральний соціальний сакральний зв'язок, із невідповідним рівнем компетентності згідно з новими порядками.

У роботі «До критики насильства» Вальтер Беньямін, аналізуючи проблему встановлення нових соціально-правових відносин, визначив дві форми реалізації насилля: «міфічну» й «божественну». «Міфічне» насилля – правостановлювальне, воно криваве, викликає провину, розплату, діє заради самого життя й вимагає жертв, а «божественне» – правознищувальне, воно смертельне без пролиття крові, діє з метою спокути заради живого, приймаючи жертви [7, с. 196]. Відповідно до запропонованого В. Беняміном закону коливання насилля, структурні суспільні трансформації являють собою дію «міфічного» насильства, мета застосування якого – встановлення нових соціальних порядків на підставі нових норм (навіть якщо певні норми не змінюються, вони повинні бути знову артикульовані і пройти процедуру правостановлення). Старі норми заперечуються, якщо не відповідають вимогам часу, епохи. Установлені нові соціальні норми функціонують у суспільстві завдяки «божественному» насиллю, використання якого виправдовується необхідністю досягнення цілей, а не як у «міфічному» – причинами використання засобів. «Божественне» насилля стає таким собі символом, знаком, печаткою, затверджується як владне, актуалізуючи організацію й діяльність незгодних верств суспільства, чії представники стають носіями «міфічного» насильства, яке з часом змінить «божественне».

Основною рисою інтелігенції як утвореної, критично мислячої частини суспільства, за визначенням Л. Новікової та І. Сізьомської, можна назвати «творчість культурно-моральних цінностей (форм) і пріоритет суспільних ідеалів, орієнтованих на загальну рівність та інтереси розвитку людини» [7]. Отже, з одного боку, інтелігенція і є основним «хранителем» гуманістичних соціальних порядків, що здійснює «божественне» насилля, протидіючи «міфічному». А з іншого – інтелігенція, здатна навіть на радикальні заходи, є джерелом народження нового «міфічного» насильства в антигуманних суспільних умовах. Затвердження нових соціальних норм завжди вимагає використання коштів, спрямованих проти свободи й навіть життя людини, що, у свою чергу, не відповідає ідеології інтелігенції, котра позиціонується як «інтелектуальна опозиція». Інтелігенція, якщо тільки не зводить це поняття до поняття «народна інтелігенція», що розуміється як особлива соціальна верства, яка складається зі службовців, викладачів, учителів, лікарів, інженерів і діячів мистецтва, на практиці не здатна вчинити тотальне «міфічне» насилля.

Як «інтелектуальна опозиція» інтелігенція приречена стати одним із перших об'єктів «міфічного» насильства, учиненого новою владою. Соціальні трансформації відбуваються з виробництва насилля, як уже зазначалося, з метою зруйнувати чинні норми й установити «свої» нові. Але насилля міметичне (взаємне), воно викликає у відповідь подальшу ескалацію насилля, що викликає «жертвовну кризу». Автор концепції «мім етичної» та «жертвовної» кризи Рене Жирар у своїх роботах «Брехня романтизму і правда роману», «Насилля і сакральне» і «Козел відпущення» висловив припущення, що якщо в суспільстві закінчується інерція дії початкової жертви, яка виконує інтегральну соціальну функцію, оскільки вбирає в себе всі вияви насилля (тобто всі члени товариства «одностайні» в насильстві до жертви), виникає необхідність здійснити ритуальне жертвопринесення. Воно «захищає одразу весь колектив від його власного насильства, воно звертає весь колектив проти жертв, йому сторонніх» [9, с. 15]. Певна спільність проголошується винуватцем соціальних проблем, що виникають, і «призначається» основним об'єктом насилля. Суб'єкт насилля (Р. Жирар називає його

«гонитель») перекопує себе і громадськість, що, незважаючи на свою слабкість, об'єкт насилля шкідливий, а «стереотипне обвинувачення, яке санкціонує й полегшує це вірування, слугує свого роду посередником, мостом між дециєю індивіда та величезністю соціального тіла» [10, с. 33]. Визнання існує в природі й кризи, і насильства, дозволяє перекласти на жертву, визнану причетною до кризи (тобто «цапом-відбувайлом»), відповідальність за нього.

Базовою є ознака, яка має транскультурний характер, за нею вибирається жертва, соціальна, фізична або духовна «ненормальність» («аномалія»). «Ненормальну» інтелігенцію в капіталістичному суспільстві можна визначити за Фроммівською націленістю на «бути», на відміну від споживчої спрямованості на «мати» іншої частини суспільства. Наступною ознакою можна виділити належність. Жертва («цап відбувайло») повинна бути одночасно і «своїм», і «чужим», а також, відповідно, і ні «своїм», і ні «чужим». Це досить точно визначає соціальний стан інтелігенції, що генерується самим суспільством, але водночас, завдяки креативній здатності щодо соціальних цінностей, відділяється від нього. Отже, інтелігенція як спільність має основні ознаки «жертви» в акті громадського «ритуального» жертвопринесення.

Однією з основних цілей «міфічного» насилля, особливо при затвердженні тоталітарного типу суспільства, також є культивування в соціумі стану загального страху й панування рабського духу. Це дає змогу прискорити затвердження нових соціально-правових норм і перейти до наступної форми насилля – «божественної». Цьому сприяють, з одного боку, силові методи, наприклад, терор, геноцид, введення надзвичайного стану, комендантської години, і заміна моральної оцінки насильства моральною демагогією. Інтелігенція – це «страж моральних параметрів людського буття» [11, с. 4], вона компетентно продукує певні моральні норми, санкціонуючи ті чи інші дії індивідів, груп, влади з позиції добро – зло. Це насамперед стосується насилля, асоційованого в суспільстві зі злом. Але насильницька дія може бути спрямована на благо людини, наприклад, необхідно силою зупинити людину, котра намагається в стані афекту скоїти суїцид. Така дія не вважається насиллям і не несе на собі негативних характеристик, оскільки отримала етичну санкцію на вчинення. Вимушене усунення інтелігенції від моральних санкцій призводить до панування в суспільстві моральної демагогії, сутність якої полягає в забезпеченні самого насилля. У такій спосіб засуджуються будь-які дії проти «нас» (це насилля) і знаходять виправдання будь-які дії проти «них» (це необхідність). У такій ситуації, зазначає А. Гусейнов, «певні суб'єкти узурпують право виступати від імені добра, а своїх опонентів відзначають чорною міткою, перетворюючи їх тим самим у ворогів» [12, с. 10].

Одним із ключових моментів утвердження «божественного» насилля є домінування компетентного насильства над усіма іншими його формами. Тільки компетентність, на думку Г. Гофмайстера, здатна надати насиллю позитивних конотацій [13, с. 45]. Адже якщо пряма дія насилля здатна зламати волю об'єкта, до якого воно звернено, то раціональне (у т. ч. й компетентне) має на меті підпорядкувати його волю. Компетентне насилля залишає за об'єктами можливості відстоювати свою свободу, приймати власні рішення, навіть передбачає спільну участь об'єкта й суб'єкта в скоєнні насилля (наприклад, це чітко простежується в навчальному процесі у взаємодії «вчитель – учень»). Ця форма насилля – один із найефективніших інструментів влади. Разом із тим компетентність є однією з характерних соціально значущих ознак інтелігенції. У ситуації, коли цілі влади та інтелігенції не збігаються, виникає конфлікт, який розв'язується шляхом виключення з механізму компетентного насилля суспільства однієї зі сторін. Як правило, влада, маючи своєму розпорядженню більше ресурсів, монополізує й цю форму насилля.



Глобалізаційні процеси та супутні їм зростання загальної освіченості через продукування в масовій культурі способів спільного прийняття рішень створюють відчуття загальної компетентності. Отже, роль інтелігенції вже незначна, її думка ігнорується. Завдяки різного роду ток-шоу із залученням «фахівців» (досить часто ними можуть бути просто відомі «зірки» шоу-бізнесу) виробляється загальне компетентне «експертне» рішення щодо різних сфер соціального, політичного й культурного життя. Наприклад, завдяки політичним ток-шоу, кожен українець знає мало не напам'ять умови російсько-українських газових угод і механізм розрахунку формули ціни на газ, має власну компетентну думку із цих питань. Заміщення в українському суспільстві інтелігенції, як відзначають П. Саух і Ю. Саух, представниками самообраної та самозакоханної еліти (її ще називають «ною інтелігенцією», «шоу-інтелігенцією», «кар'єрною інтелігенцією» або «декоративною інтелігенцією») призводить до того, що ці «упаковані «народні депутати, підкаблучні політехнологи, шоумени» та «відмічені перстом» артисти у вільний час між шиком Канар і Монако вправляються в софістичні дискусії про соціальні стандарти, витоки кризи й секрети алгоритму виживання українського народу. Вони розсипаються біблійними цитатами з телекранів, учать жити «малого українця» у своїх інтерв'ю, освячують сімейні будинки і Євроофіс, стоять поруч із владиками та поводяться так, нібито Бог тільки їм доручив вчити людей визнавати Його, інакше без них він не був би всесильним» [11, с. 3]. Це дає нам змогу проілюструвати форми вияву моральної демагогії в українському суспільстві, що трансформується. Подібну ситуацію можна спостерігати як у багатьох пострадянських суспільствах, так і в інших у період структурних соціальних змін.

Наслідком тотального фізичного або морального знищення інтелігенції є формування в суспільстві базового типу особистості, основними ознаками якої є здатність до повного й беззастережного підпорядкування, приреченість, масовий депресивний стан. Відомі ревізіоністи Голокосту Серж Тіоне та П'єр Гійом у дослідженні історії правління червоних кхмерів у Камбоджі вказують на загальний психічний стан камбоджійців після повалення режиму Пол Пота, коли багато тих, хто вижив, ховали свій сором бути мовчазними рабами, вони не зберегли власні моральні норми, впали в перманентну депресію [14]. Депресивністю певною мірою характеризується й українське суспільство в останні десятиліття, коли інтелігенція була усунена від виконання своїх соціальних ролей. Це надає нам можливість стверджувати, що глобалізація не привела до «кінця інтелігенції», а, навпаки, спонукає суспільство переосмислити її роль і призначення. Водночас перед інтелігенцією знову стоїть актуалізоване в кризові епохальні моменти історії проголошене ще М. Бердяєвим завдання: усвідомити власну винність того, що відбувається, звільнитися від внутрішнього рабства, покласти на себе відповідальність, перестати звинувачувати зовнішні сили [15, с. 193]. Відроджена душа інтелігенції здатна не тільки протистояти насиллю, а й змінити його вектор у протилежну сторону, від об'єкта назад до суб'єкта.

Отже, такі суспільні трансформації, як революції, системні реформи, «перебудови» характеризуються застосуванням комплексного насильства з боку ініціаторів перетворень. Як підтверджує історія, досить часто об'єктом насилля в такі моменти стає інтелігенція. Соціальні групи, які утверджуються як влада, намагаються створювати «нову інтелігенцію», більш компетентну, ніж попередня. Це пояснюється їхнім наміром через «міфічне» насильство встановити нові соціальні норми, «хранителем» яких є інтелігенція, чією характерною рисою є творчість культурно-моральних цінностей, тобто вона – суб'єкт «божественного» насильства. Також, маючи такі соціально-культурні характеристики, як, по-перше, Фроммівську націленість на «бути», що визнається суспільною «аномалією», по-друге, невизначене соціальне становище (ні «свої», ні «чужі»),

інтелігенція призначається жертвою в акті соціального «ритуального» жертвопринесення, здатного інтегрувати суспільство, подолати «міметичну» кризу. В умовах соціальних трансформацій інтелігенція, як правило, усувається від виконання соціальних функцій: видання моральних санкцій (це призводить до панування в суспільстві моральної демагогії) і здійснення компетентного насильства (цю функцію виконують засоби масової інформації, які створюють через ток-шоу відчуття загальної компетентності).

### Література

1. Геополітичний словник : [навч. посіб.] / [кол. авт. : П.Ю. Саух, Н.Ю. Бутковська, А.А. Герасимчук та ін.]; за заг. ред. проф. П.Ю. Сауха. – К. : МП Леся, 2010. – 327 с.
2. Слюсар В.М. Деякі зауваження до визначення поняття «насилля»: соціально-філософський аспект / В.М. Слюсар // Гілея: науковий вісник : збірник наукових праць / гол. ред. В.М. Вашкевич. – 2015. – № 98. – С. 245–248.
3. Hofmeister H. Der Wille zum Krieg oder Die Ohnmacht der Politik. Ein philosophisch-politischer Traktat / H. Hofmeister. – Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 2001. – 160 S.
4. Денисов В.В. Философия насилия / В.В. Денисов // Философия и общество. – 2008. – № 1. – С. 39–56.
5. Кампучия: жизнь после смерти / сост. Е. Кобелев. – М. : Политиздат, 1985. – 224 с.
6. Громадянське суспільство: ідеологія і реальність / відпов. редактор М.М. Мокляк. – К., 1997. – 59 с.
7. Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt / W. Benjamin // Gesammelte Schriften, vol. II. 1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1999. – S. 179–204.
8. Новикова Л.И. Интеллигенция / Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН ; Нац. общ.-науч. фонд ; Научно-ред. совет ; предс. В.С. Степин. – М. : Мысль, 2010. – Т. III. – 2009. – С. 130.
9. Жирар Р. Насилие и священное / Р. Жирар ; пер. с фр. Г. Дашевского. – М. : Новое литературное обозрение, 2000. – 400 с.
10. Жирар Р. Козел отпущения / Р. Жирар ; пер. с фр. Г. Дашевского. – СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. – 336 с.
11. Саух П. Інтелігенція: між місією і приниженням / П. Саух, Ю. Саух // Історія. Філософія. Релігієзнавство. – 2009. – № 4. – С. 2–8.
12. Гусейнов А.А. Моральная демагогия как форма апологии насилия / А.А. Гусейнов // Вопросы философии. – 1995. – № 5. – С. 5–12.
13. Hofmeister H. Der Wille zum Krieg oder Die Ohnmacht der Politik. Ein philosophisch-politischer Traktat / H. Hofmeister. – Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 2001. – 160 S.
14. Guillaume P. Revisionismus von ultralinks. Die anti-imperialistische Avantgarde / P. Guillaume, S. Thion. – Berlin : eignerverlag, 2006. – 358 S.
15. Бердяев Н. Философская истина и интеллигентская правда / Н. Бердяев // Духовный кризис интеллигенции. – М. : Канон, 1998. – С. 173–193.

### Анотація

**Слюсар В. М. Інтелігенція як об'єкт насилля: соціально-філософський аспект.** – Стаття.

У статті аналізуються причини й засади здійснення насилля над інтелігенцією в умовах соціальних трансформацій, серед яких можна виокремити такі соціальні функції інтелігенції, як творчість культурно-моральних цінностей, надання моральних санкцій, здійснення компетентного насилля. Показано, що інтелігенція є основним «хранителем» гуманістичних соціальних порядків, який здійснює «божественне» насильство, протидіючи «міфічному». А з іншого боку, інтелігенція здатна навіть на радикальні заходи, є джерелом народження нового «міфічного» насильства в антигуманних суспільних умовах. Доводиться, що інтелігенція як спільність має основні ознаки «жертви» в акті соціального «ритуального» жертвопринесення.

**Ключові слова:** насилля, інтелігенція, «міфічне» та «божественне» насилля, міметична й жертвна криза, компетентне насилля.

## Аннотация

*Слюсар В. Н. Интеллигенция как объект насилия: социально-философский аспект. – Статья.*

В статье анализируются причины и основания совершения насилия над интеллигенцией в условиях общественных трансформаций, среди которых можно выделить такие социальные функции интеллигенции, как творчество культурно-нравственных ценностей, выдача моральных санкций, совершение компетентного насилия. Показано, что интеллигенция есть основным «хранителем» гуманистических социальных порядков, совершающим «божественное» насилие, противодействуя «мифическому». А с другой стороны, интеллигенция способна даже на радикальные меры, является источником рождения нового «мифического» насилия в антигуманных общественных условиях. Доказывается, что интеллигенция как общность имеет основные признаки «жертвы» в акте социального «ритуального» жертвоприношения.

*Ключевые слова:* насилие, интеллигенция, «мифическое» и «божественное» насилие, миметический и жертвенный кризис, компетентное насилие.

## Summary

*Slyusar V. M. Intelligentsia as an object of violence: socio-philosophic aspect. – Article.*

This article analyzes the reasons and grounds for committing violence against intellectuals in the social transformation, among which are such as social functions as the work of intellectuals and cultural and moral values, moral issue of sanctions, the competent commission of violence. It is shown that intellectuals are the main 'keepers' of humanistic social orders who carries "the divine" violence, opposing "mythical". But on the other hand, intellectuals, who can even provide radical measures, are the source of the birth of the new "mythical" violence, in inhumane social conditions. It is proved that intellectuals as the community has the basic features of "victim" in the act of social "ritual" sacrifice.

*Key words:* violence, intellectuals, "mythical" and "divine" violence, mimetic and sacrificial crisis, competent violence.

УДК 31.316.46

Со Пюн Сун  
аспірант кафедри отраслевої соціології  
факультета соціології

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

## РОЛЬ ГЕНДЕРНОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ В ФОРМИРОВАНИИ ЖЕНСКОГО ЛИДЕРСТВА

Сущность лидерства универсальна безотносительно к фактору пола. Оно связано со способностью оказывать влияние и устанавливать устойчивые отношения доминирования в семье, группе, регионе, стране и т. д. Но вместе с тем существуют определенные особенности проявления данного качества у мужчин и женщин, точно так же как на житейском уровне мы наблюдаем различия в их поведении.

Актуальность исследования гендерных аспектов женского лидерства обусловлена существующими противоречиями между имеющимися представлениями о модели лидерского поведения мужчин и женщин и запросами на поведение лидеров женщин и лидеров мужчин. Научный дискурс, связанный с вопросом лидерства, диктует необходимость объяснения противоречивых эмпирических данных, потребность в создании системной концепции женского лидерства, которая имела бы практическое значение для современности. В различных сферах управленческой, политической деятельности и бизнеса за последние годы значительно возросла доля женщин, занимающих руководящие должности. Женщины активно участвуют в работе органов исполнительной и законодательной власти, в процессе принятия управленческих и политических решений. Сегодня женщины преобладают не только количественно, они также доминируют, составляя половину работающего населения. Численное превосходство женщин заметно в таких сферах, как медицина и здравоохранение, образование, социальная работа, гуманитарные науки, культура, сфера услуг и информации. Однако, как и раньше, женщины составляют меньшинство на средней и высшей сферах управления.

На пути женщин к лидерству серьезную роль играют препятствия, связанные с социализацией полов: большинство людей не видят в низком, например, политическом, статусе женщин социальной несправедливости. Несмотря на то, что по ряду качеств женщины-лидеры не отличаются от своих коллег-мужчин, представление об их непригодности для лидерской роли является устойчивым. Оно проявляется в осуждении близких и друзей, в предпочтении подчиненными мужчины в роли босса и в скептицизме мужчин-управленцев по отношению к женщинам-лидерам.

Вопросы власти и лидерства поднимались и поднимаются в работах философов (от Платона, Н. Макиавелли, Ф. Ницше, А. Шопенгауэра и к М. Фуко, Ж. Лакана, Ю. Хабермаса), социологов (М. Вебер, В. Парето, Г. Моска и др.). Приведенные примеры лишь подчеркивают значимость и актуальность данной проблемы как в былые времена, так и на современном этапе.

Р. Столлер ввел в науку термин «гендер», разграничив, таким образом, два понятия: sex – биологический пол, gender – социальный пол. Гендер обозначает социокультурный процесс формирования различий в мужских и женских ролях, поведении, ментальных и эмоциональных характеристиках [1, с. 71]. В ряде работ современных социологов гендер определяется как «комплексный механизм» или технология, которая определяет субъект в процессе нормативности и регулирования того, кем должен стать человек в соответствии с ожиданиями. Но, на наш взгляд, это определение упускает важную для нас возможность объяснения трансформаций гендерных отношений в современном обществе. Мы разделяем мнение исследователей, трактующих гендер, прежде всего, как социальный конструкт, результат воздействия на человека многообразных социальных институтов, которые в процессе социализации конструируют два различных гендера: мужской и женский.

В женской среде происходит трансформация сложившихся стереотипов, в том числе и гендерных, и поскольку гендер индивида конструируется социально, он формируется в процессе социализации. Социализация понимается нами как совокупность усвоения существующих и создания новых социальных норм в результате полученного опыта.

Гендерная социализация – это процесс усвоения норм, правил поведения, социальных установок в соответствии с культурными представлениями о роли, положении и предназначении мужчины и женщины в обществе. Поэтому целью статьи является создание комплексного представления по поводу роли гендерной социализации в формировании женского лидерства.

Социологи считают, что разница между мужчиной и женщиной не определяется автоматически, на основе биологических различий, а формируется на основе социальных и культурных норм, принятых в каждом отдельном обществе. В 1949 году французская писательница С.Д. Бовуар (S.D. Beauvoir) провозгласила: «Женщина не рождается, а вырастается», тем самым подчеркнув важность процесса социализации женщин. Мужской и женский пол является важной формой социальной классификации и фактором, оказывающим большое влияние на формирование жизненных планов и возможностей, с которыми сталкиваются индивиды и группы людей [6, с. 180].

Миру пока не известны примеры обществ, в которых женщина обладала бы большей властью, чем мужчина. Можно сказать, что такое явление, как гендерная дискриминация, происходит из патриархального уклада общества. Данная система систематически исключает женщин из общественной жизни и ограничивает труд и роль женщины за счет гендерного разделения труда. Кроме того, данная система ограничивает женскую сексуальность и является важной основой продолжающейся дискриминации женщин [11, с. 548]. В данном контексте можно сказать, что женские исследования подчеркивают социальную структуру гендерных вопросов, освещают дискриминированное положение женщины в обществе и ищут перспективы решения проблемы гендерной дискриминации в обществе.

Социология начала развиваться в XIX веке как дисциплина, в которой изначально доминировали мужчины, поэтому женщины всегда были отнесены к вопросам второго порядка. Социологи сосредоточили свое внимание на вопросах, связанных с общественной сферой жизни, государственным управлением, и не придавали большого значения личной сфере, например, отношениям в семье. Их интересовали социальные изменения, капитализм, отношения между разными социальными слоями и другие политические и экономические перемены. Социологические исследования, центром которых являлись мужчины, рассматривали женщин не совместно с мужчинами, а отдельно, в качестве приложения. Социологическое понимание женщины было представлено не с точки зрения самой женщины, а с точки зрения мужчины. Сторонники гинеократии критикуют традиционное общество по следующим четырем пунктам.

Во-первых, социологические исследования всегда концентрировались на мужчинах и проводились на основе теорий, предназначенных для мужчин.

Во-вторых, по результатам исследований, объектом которых были мужчины, делались обобщающие выводы обо всем населении в целом.

В-третьих, в этих исследованиях игнорировались вопросы и сферы жизни, связанные с женщинами.



В-четвертых, даже когда женщины были включены в исследование, пол как категория исключался из объяснения важных переменных.

Такое социологическое восприятие женщин начало меняться после 60-х годов XX века. Под влиянием индустриализации и капитализма женщины, которые в течение долгого времени были подчинены мужчинам в социальном и экономическом плане и не могли обрести независимость, смогли своими силами получить независимый социально-экономический статус. Женщины смогли независимо интерпретировать свой опыт и концептуально переосмыслить реальность, исходя из своих интересов и ценностей. Другими словами, женщины стали основными субъектами общественной деятельности и восстановили свою идентичность в качестве лидеров социальных изменений, происходящих в патриархальном обществе, которое их сформировало.

Социальная сила женщин состоит в том, чтобы поднять проблемы, связанные с патриархальными нормами и культурой, и создать новые механизмы, которые защищали бы женщин и другие подавленные социальные слои, а также распространить среди них осознание того, что они могут вести активную деятельность в этой сфере. Осознанность женщин должна начинаться не обязательно с официальных институтов, а с самих женщин, постепенно распространяясь на семью и общество. Счастливы люди, которые живут в обществе, в котором пол человека не ограничивает его участие ни в одной сфере общественной жизни, потому что человек не может выбирать пол, с которым рождается [4, с. 8].

Семья – это основная единица общества и неотъемлемый общественный институт. Большинство женщин являются членами более чем одной семьи. Семья – это биологическая группа, возникающая естественным путем и несущая характер общины, поэтому достаточно сложно применить к ней научный объективный подход. В современном обществе растет уровень участия женщин в экономической деятельности, вместе с этим постепенно улучшается положение женщины в семье и сохраняется тенденция демократизации отношений между мужчиной и женщиной. В семье женщине отводятся роли жены, матери, домохозяйки и другие важные роли. В качестве жены женщина поддерживает своего супруга в физическом и психологическом плане, присматривает за детьми и воспитывает их, выполняя роль матери. Также в качестве домохозяйки участвует в выполнении работы по дому. В последнее время с социологической точки зрения работа по дому, которую выполняют женщины, стала проблемой. Причина в том, что в общественном сознании укрепилась нормальное отношение к неоплачиваемому труду домохозяек, и это отношение не только принижает общественный и экономический статус домохозяйки, но и становится причиной дискриминации трудоустроенных женщин.

В капиталистическом обществе экономическая независимость индивида является необходимым условием для занятия положения в обществе и реализации свободы выбора. Трудности, с которыми сталкиваются женщины на рабочем месте, связаны с прерывистостью труда из-за домашней работы, беременности, рождения и воспитания детей и т. п. Кроме того, женщины зачастую оказываются на низкооплачиваемых должностях и в худшем экономическом положении, вынуждены терпеть пренебрежительное отношение к себе, потому что при устройстве на работу женщины рассматриваются как класс, который менее стабилен в своей занятости. Основная причина возникновения таких социальных явлений состоит в том, что женщины лишаются шансов на трудоустройство и подвергаются дискриминации, работая на низкооплачиваемых должностях.

Необходимо принимать меры против дискриминации женщин, предоставлять женщинам равные возможности для образования и трудоустройства и восстанавливать социальные и экономические позиции женщины в обществе.

Одна из функций семьи состоит в удовлетворении потребностей всех ее членов и создании отношений, которые

не подавляют, а способствуют развитию индивида. В семье, где женщины и мужчины выполняют домашнюю работу вместе, поровну распределяют родительские обязанности, все члены семьи могут наслаждаться свободой, равенством и счастьем [2, с. 179].

Ли Мун Сук предложил следующую парадигму изменения отношений в семье. Во-первых, отношения в семье должны быть демократичными и равноправными и учитывать склонности индивида. Во-вторых, на правительственном уровне необходимо обеспечивать людей с низким уровнем доходов всем необходимым, чтобы они могли вести достойную жизнь, гарантированную каждому человеку конституцией. В-третьих, нужно поддерживать близкие отношения с семьей и находить точки соприкосновения, позволяющие параллельно развивать семейные и общественные отношения. Наконец, чтобы предотвратить изоляцию семьи, которая происходит в городах, необходимо реализовывать программы, помогающие семьям, живущим в одном районе, поддерживать близкие отношения [8, с. 36].

Семья взаимосвязана с социальным институтом брака. Женщины можно классифицировать на одиноких и замужних в зависимости от статуса: замужем, в разводе, в повторном браке, вдова и т. д. Замужняя женщина посредством брака создает семью и выполняет роли жены для мужа, матери для детей и дочери для родителей. Обычно, замужние женщины в браке во время беременности и рождения детей испытывают состояния, связанные с женскими гормонами, в том числе синдром менопаузы, послеродовая депрессия, депрессия домохозяйки и др. Можно сказать, что женская депрессия является симптомом подавления бессознательного материнского инстинкта. Материнство для женщины является инстинктом, а не просто особенностью женского пола, иначе женщины не должны были бы испытывать этот синдром [7, с. 13]. Женщины-ученые рассматривают материнство не как природный женский инстинкт, а как явление, возникшее в процессе воспроизводства патриархальной семьи.

Среди молодых незамужних женщин, которые не считают брак необходимым условием жизни, растет вероятность выбора в пользу альтернативного образа жизни. В большинстве обществ считается нормальным, когда женщина по достижении подходящего возраста выходит замуж и рождает детей. Если же женщина отказывается от замужества и деторождения, то это воспринимается как сопротивление или угроза патриархальному общественному порядку. Возраст для вступления женщины в брак повысился до 30 лет, и вместе с тем повысился возраст перехода женщины в категорию старой девы.

Несмотря на такую тенденцию, в обществе всё еще преобладают предубеждения против одиноких женщин и система ценностей старшего поколения, сконцентрированная на мужчинах. Преимущество незамужних женщин в том, что они свободны от семейных обязательств и им проще выделять время для саморазвития. Кроме того, они тратят меньше денег на бытовые расходы и у них больше свободы для путешествий и хобби. С другой стороны, общество зачастую относится к незамужней женщине как к человеку с каким-то дефектом. Также незамужняя женщина может испытывать чувство одиночества, может стать эгоистичной и слишком своенравной, а также испытывать другие психологические проблемы. Незамужние женщины стремятся к тому, чтобы общество стало уважать разнообразие человеческой жизни и качество жизни одиноких женщин повысилось [16, с. 268].

Женщины осознают и усваивают свою идентичность путем повторения и принятия социальных традиций, поэтому идентичность можно назвать не врожденным, а приобретенным свойством. В обществе гендерные роли мужчины и женщины разделяются и стереотипируются по характерным особенностям. В обществе и государстве большинство важных постов занимают мужчины, потому что они обучены и социализированы таким образом, чтобы принять на себя решающую роль в обществе. Женщины же

по большей части заняты в частной сфере, важность которой недооценена, потому что в данной сфере не принимаются определяющие решения. Женщин с детства учат тому, что их роль в обществе отличается от мужской. Исторически женщины отвечали за воспроизводство общества: рождение и воспитание детей, работу по дому. Они представляли собой скрытую рабочую силу общества. В процессе осознания и оценки женского труда появилась концепция гендерного разделения труда, согласно которой женский труд является менее значимым, чем мужской [15, с. 165]. Основная причина того, что женский труд с самого начала был маргинализован, заключается в том, что патриархальная система общества стандартизировала идею о различающихся ролях мужчины и женщины. Женщины, в отличие от мужчин, испытывают трудности в социальной, экономической и политической сферах из-за этого неравенства. Они смогут достичь равноправия в обществе, только если отбросят идею о том, что мужчина должен отвечать за общественную жизнь, а женщина – за семью, и позволят каждому человеку реализовывать свои таланты и способности, вне зависимости от биологического пола.

На основании произведенного анализа можно сделать следующие выводы. Гендерные роли ориентируют мужчин и женщин на разные жизненные стратегии и способы самореализации. Они предписывают мужчинам реализоваться в профессиональной деятельности, а женщинам – в семье. Это определяет неравноценность социальных позиций, при которых лидирующую роль чаще играют мужчины. Женщина-лидер должна соответствовать собственной гендерной роли, чтобы быть принятой обществом.

Для развития женского лидерства необходимо преодолеть страх и давление внешних авторитетов. Многие женщины-лидеры стремятся к тому, чтобы совместить личные и карьерные цели, но не могут достичь гармонии и баланса между работой и личной жизнью. Поэтому для женщины-лидера важно самопознание. Оно позволяет женщине осознать ценности, необходимые для корректной жизни, и действовать соответственно, повышает способность строить межличностные отношения, дает шанс сделать выбор в пользу полноценной жизни и интегрированности в общество.

Наряду с процессом специализации и систематизации женского лидерства нужно освещать проблемы общественной системы, которые ставят женщин в зависимое положение, и искать практическое решение данных проблем.

Таким образом, неизученными остаются актуальные вопросы формирования личности женщины-лидера, условий актуализации и развития ее лидерского потенциала, влияния женщины на деятельность организации, мотивов поведения женщины-лидера, ее отношения к себе, проблемы и трудности, возникающие на пути к руководящим должностям и после их достижения. Дальнейшее изучение гендерных аспектов женского лидерства следует направлять на выявление существующих моделей лидерского поведения женщин, которые бы позволили выявить наиболее эффективную модель на данном этапе развития украинского общества. К тому же украинские традиции и реалии в отношении женщины нуждаются в проведении исследований именно в условиях современного украинского рынка, указывают на актуальность исследования гендерного лидерства.

#### Литература

1. Воронина О.А. Формирование гендерного подхода в социальных науках / О.А. Воронина // Гендерный калейдоскоп: [курс лекций] / под ред. М.М. Малышевой. – М., 2001. – С. 69–98.
2. Здравомислова Е. Дослідження жінок і гендерні дослідження на Заході і в Росії / Е. Здравомислова, А. Тьомкіна // Суспільні науки і сучасність. – 1999. – № 6. – С. 177–185.
3. Основы гендерных исследований: [хрестоматия] / под редакцией О.А. Ворониной (отв. ред.), Н.С. Григорьевой, Л.Г. Луныковой. – М.: МЦГИ/МВШСЭН, 2001. – С. 299–314.
4. Alice H. Eagly. Female leadership advantage and disadvantage: resolving the contradictions // Psychology of Women Quarterly Volume 31, Issue 1, pages 1–12, March 2007.

5. Chandler D.J. What Women Bring to the Exercise of Leadership / D.J. Chandler // Journal of Strategic Leadership. – 2011. – № 3 (2). – P. 1–12.

6. Denmark F.L. The older woman: myth and realities about ageing and death / F.L. Denmark // International Journal of Psychology: Abstracts of XXVII International Congress of Psychology. – Stockholm, 2000. – 191 p.

7. Tajik Women's NGOs Nurture Greater Civic and Political Participation. Give & Take. A Journal on Civil Society in Eurasia. Women and the Third Sector. Summer 2000. Vol. 3 / Issue 2. – P. 12–14.

8. Isabella Crespi. Gender socialization within the family: a study on adolescents and their parents in Great Britain // Department of sociology, Catholic university of Milan. – Italy, 2014.

9. Gender and perceptions of leadership effectiveness: A meta-analysis of contextual moderators. Paustian-Underdahl, Samantha C.; Walker, Lisa Slattery; Woehr, David J. Journal of Applied Psychology, Vol 99(6), Nov 2014, 1129–1145.

10. Gender Issues in Ukraine. Challenges and Opportunities. – Kyiv: UNDP, 2003. – 142 p.

11. Korean Association of Critical Sociology, 2012. – С. 548.

12. Landrum G.N. Profiles of female genius. Thirteen creative women who changed the world / G.N. Landrum. – N.Y., 1994.

13. Margaret Gonsoulin, "Women's Rights and Women's Rites: Religion at the Historical Root of Gender Stratification" Electronic Journal of Sociology (2005).

14. Helen E. Fisher, the natural leadership talents of women, 2005.

15. Rae Lesser Blumberg, "Toward a Feminist Theory of Development," in Feminism and Sociological Theory, ed. Ruth Wallace, 161–199 (Beverly Hills, CA: Sage, 1989).

16. World Bank. Engendering Development: Through Gender Equality in Rights, Resources, and Voice. A World Bank Policy Research Report. – New York: Oxford University Press, 2001. – 364 p.

#### Анотація

**Со Пюн Сун. Роль гендерної соціалізації в формуванні жіночого лідерства.** – Стаття.

В статті розглядається комплексне представлення по поводу ролі гендерної соціалізації в формуванні жіночого лідерства. Актуальність дослідження гендерних аспектів жіночого лідерства обумовлена існуючими протиріччями між існуючими представленнями о моделі лідерського поведіння чоловіків і жінок і запитом на поведінку лідерів жінок і лідерів чоловіків. Научний дискурс, зв'язаний з питанням лідерства, диктує необхідність пояснення протирічливих емпіричних даних, потребує в створенні системної концепції жіночого лідерства, яка мала б практичне значення для сучасності. Підкреслюється соціальна структура гендерних питань, освітлюється дискриміноване положення жінок в суспільстві і йде пошук перспектив рішення проблеми гендерної дискримінації в суспільстві.

**Ключові слова:** лідерство, жіноче лідерство, гендер, соціалізація, гендерна соціалізація.

#### Анотація

**Со Пюн Сун. Роль гендерної соціалізації у формуванні жіночого лідерства.** – Стаття.

У статті розглядається комплексне уявлення з приводу ролі гендерної соціалізації у формуванні жіночого лідерства. Підкреслюється соціальна структура гендерних питань, висвітлюється дискриміноване становище жінок у суспільстві, а також відбувається пошук тем для подальшого дослідження перспектив вирішення проблеми гендерної дискримінації в суспільстві. Актуальність дослідження гендерних аспектів жіночого лідерства зумовлена суперечностями між наявними уявленнями про модель лідерського поведінки чоловіків і жінок і запитом на поведінку лідерів жінок і лідерів чоловіків. Науковий дискурс, пов'язаний із питанням лідерства, диктує необхідність пояснення суперечливих емпіричних даних, потребує в створенні системної концепції жіночого лідерства, яка мала б практичне значення для сучасності.

**Ключові слова:** лідерство, жіноче лідерство, гендер, соціалізація, гендерна соціалізація.

### Summary

***So Piun Sun. The role of gender socialization in shaping women's leadership.*** – Article.

The article deals with the empirical studies on the gender aspects of leadership in the professional field and stereotypes that exist in society for the women management. The relevance of studying the issue of gender aspects of leadership in contemporary Ukrainian society is considered. There are four approaches to studying the leadership and gender. The gender inequality in the aspect of leadership is explained basically by the existence of gender and cultural stereotypes. That is why female-leader needs to be more competent than male-leader. In the groups where women dominate men are preferred (sometimes the key reason is gender). In – masculine society a woman with masculine features can be doomed to inner conflict which makes her activity less effective. Woman's leadership ambition

can be regarded as overcoming personal inferiority. Considering the fact that men status is generally higher in the society, the male-leader's primary perception would be higher. The promising research trends in the gender aspects of leadership are identified. Firstly, this is the question of forming the personality of female-leader, the conditions of actualization and development of her leader potential, the influence of woman to the activity of the organization, motives of her behavior, her attitude towards herself, troubles which appear on the way of achieving positions and after reaching them. Also it is mentioned that the further learning of gender aspects of leadership should be directed to detection of the existing models of female-leadership behavior which would allow detecting the most effective behavior on the given stage of Ukrainian society development.

*Key words:* leadership, gender, women's leadership, socialization, gender socialization.



УДК 316.722

*А. А. Согорін*  
кандидат соціологічних наук,  
докторант кафедри соціології та соціальної роботи  
Класичного приватного університету

## ОСОБЛИВОСТІ ВИКОРИСТАННЯ МЕТОДУ КОНТЕНТ-АНАЛІЗУ ДЛЯ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕКЛАМИ В ДРУКОВАНИХ ЗАСОБАХ МАСОВОЇ ІНФОРМАЦІЇ

У сучасному світі людина постійно зіштовхується з рекламною інформацією як із формою комунікації, яка спонукає індивіда купити той або інший товар, змушує його мислити відповідно до пропонованих зразків поведінки. Характер сучасної реклами відображає стан розвитку суспільства, соціальних і економічних відносин.

Вивчення впливу сучасних соціальних інститутів на особистість людини набуває все більшої значимості в суспільстві, яке, розвиваючись стрімкими темпами, утягує індивіда в безперервний інформаційний потік.

Реклама, володіючи здатністю спрямовувати масову (чи групову) активність, є сучасною соціальною технологією спрямованого інформаційного впливу й, безсумнівно, становить інтерес для соціологічного дослідження.

Реклама поширює моделі поведінки в інформаційному полі, які згодом слугують засобом формування певних цінностей і стереотипів у соціумі. Вона сприяє поширенню культури споживання та загальних норм поведінки у великих групах. Сприймаючи й оцінюючи реальний об'єкт, люди свідомо співвідносять свою оцінку з певною картинкою, образом, еталоном. Вищезказане є наслідком того, що поступово все більш активну роль у формуванні ідентичності, системи цінностей відіграє індустрія реклами.

Аналіз такого явища, як реклама, характеризується міждисциплінарним підходом. На закономірне питання про потенціал, який містить у собі реклама, неможливо знайти відповідь без якісного дослідження її сутності. Провідним методом дослідження змісту комунікації є контент-аналіз, являючи собою гібрид якісно-кількісного підходів. За правильного його використання контент-аналіз дуже добре допомагає вивчати рекламну практику, відслідковувати конкретні рекламні стратегії й робити висновки про ефективність або неефективність рекламних кампаній.

Головні операції кількісного аналізу були розроблені вченими-аналітиками В. Берельсоном і Х. Лассуеллом. Також вагомий внесок у розробку процедури контент-аналізу належить таким фахівцям: А. Алексееву, Ю. Вооглайд, Б. Грушину, Т. Дрідзе, М. Лаурістину. Цією проблемою займалися й українські вчені: Н. Танатар, В. Бондар, А. Федорчук та ін. [6; 8]. В Україні контент-аналіз як досить об'єктивний метод обділений увагою. Порівняно із солідним масивом праць американських учених, присвячених цьому питанню, кілька десятків досліджень українських авторів виглядають досить скромно [10, с. 42]. І сьогодні перед науковцями постає актуальне завдання подолання цього розриву.

**Мета дослідження** – аналіз особливостей використання методу контент-аналізу в межах соціологічного дослідження реклами.

Соціологія засобів масової інформації, аналізуючи базові закони існування преси, її вплив на аудиторію, методи та способи формування нею суспільної думки, активно користується різними соціологічними методами з метою дослідження всіх аспектів предмета уваги. Також вона досить активно залучає в зону наукового інтересу й усе громадянське суспільство, у якому функціонує сучасна преса. Зазначимо, що класичний метод контент-аналізу, власне, розроблявся для дослідження медіатекстів [10, с. 175].

Для вітчизняної наукової традиції більш прийнятним є визначення кількісного аналізу як методу. Під методом розуміється засіб досягнення цілі, сукупність прийомів із практичного (або теоретичного) вивчення дійсності, а також діяльності людей, організованої певним чином. Як метод контент-аналіз являє собою не лише сукупність загальних

теоретичних принципів дослідження текстів, а й володіє інструментарієм для опрацювання цих текстів.

В. Дудченко та А. Алексеева надають таке визначення: «Контент-аналіз – це комплекс дослідницьких дій, який включає в себе ланцюжок від формування об'єкта й формулювання завдань до інтерпретації результатів формалізованого спостереження і статистичних операцій» [1, с. 27].

О. Барішполец визначає контент-аналіз як соціологічний засіб вивчення елементів тексту, у ході якого зміст оцінюється за певними показниками, що в підсумку надають можливість визначити провідні тенденції розвитку [2, с. 154].

Інший вітчизняний науковець – В. Лізанчук – переконалий, що контент-аналіз загалом є аналізом змісту, що дає змогу комплексно досліджувати документи. Кількісний аналіз не обмежується тільки уважним читанням матеріалів і порівнянням їхніх складових. Він полягає в обранні кореспондентом із численної кількості документів необхідних даних, їх аналізу, порівняння, підрахунку та формулювання висновків. Застосовуючи цей метод, важливим є визначення одиниці дослідження – певних фактів чи їх сукупності. У підсумку створюється модель, яка уявно накладається на документ, і аналізуються збіг і відмінності, так перевіряються документи на достовірність і точність інформації.

Контент-аналіз надає дослідникові можливість робити висновки про соціальні феномени, досліджувати великий текстовий масив, виділяючи в ньому інформаційні аспекти, що не лежать на поверхні. Як метод контент-аналіз вимагає точності виміру й операціоналізації дефініцій абстрактних конструктів. Для того щоб виявити латентні аспекти змісту, що репрезентують у кількісних параметрах основні тематичні блоки, використовується кодування. Складові контент-аналізу визначаються в межах визначеної системи кодування – певної сукупності правил для виділення та запису змісту, який систематично виділяється з тексту.

Загалом вивчення певної аудиторії за допомогою методу контент-аналізу – справа дуже складна та серйозна. Вона ґрунтується на одному з базових положень: кількість інформації є мірилом певної кількості невизначеності, яка знищується з отриманням повідомлення.

Отже, необхідно досліджувати зміни, які відбувалися або ще мають відбуватися з певною аудиторією після отримання деякої інформації. Для забезпечення ефективності дослідження аудиторії певного видання необхідно чітко її визначити, тобто окреслити коло наявних і прихованих адресатів. Важливу роль контент-аналіз відіграє й у дослідженні комунікатора. Поширеною є думка, що з тексту іноді з більшою часткою впевненості можна здобути уявлення про комп'ютера, ніж про споживача, оскільки ймовірність появи в цьому випадку в аналізованому тексті характеристик автора істотно більша.

Контент-аналіз допомагає вирішувати питання визначення засобів впливу, напрямів потрапляння до відома споживача інформації. Досить цікавим є аналіз ефективності впливу на респондентів інформації, яка розміщена в аналізованому документі. Дослідження змісту документів є дуже важливим, бо контент-аналіз характеризує складові процесу комунікації, які гіпотетично могли б стати предметом аналізу.

З метою дослідження інтеграційного потенціалу у візуальній рекламі та вивчення особливостей впливу реклами на українське суспільство автором на основі блоків реклами в глянцевих журналах був проведений контент-аналіз, спрямований на виявлення інтеграційного потенціалу ре-

клами, а також на аналіз цінностей, мотивів, стилів життя, моделей поведінки, відображених у рекламних повідомленнях. Дослідження проводилося в м. Запоріжжя, усі журнали придбані в міських роздрібних мережах із продажу преси.

У реальній вибірковій сукупності було проаналізовано 250 рекламних повідомлень журнальної реклами.

В анкету контент-аналізу журнальної реклами була включена характеристика рекламного повідомлення за формальними і змістовими (гендерна, статусна, ціннісна та стильова орієнтація реклами, у якій зачіпаються споживчі мотиви) ознаками, а також використовувалися блоки, присвячені вербальним і невербальним виразним засобам. За одиницю аналізу було прийнято рекламне повідомлення, опубліковане в глянцевому журналі.

Для вибору журналів, що містять шукані одиниці аналізу, була використана методика цільового відбору з урахуванням наступного порівняльного аналізу результатів цього дослідження з результатами опитування. Було обрано шість глянцевих журналів. Елементом вибірки є журнал, наявний в ньому рекламні повідомлення аналізувалися без винятку. Однак доводилося враховувати можливе повторення, одночасну появу того самого рекламного повідомлення (а також його скорочених варіантів) у кількох журналах, тому зміст вибірки було додатково перевірено з метою виключення ідентичних одиниць.

За одиницю аналізу в дослідженні прийнято рекламне повідомлення, опубліковане в глянцевому журналі. Генеральна сукупність включає всі рекламні блоки, що були опубліковані в аналізованих глянцевих журналах.

Об'єктом аналізу стали такі журнали: «Власть денег», «Мой ребенок», «Малыш», «Наша свадьба», «Добрые советы», «Огородник», які мають невелику, порівняно з телебаченням, цільову аудиторію (жителі мегаполісів) і репрезентують рекламу у великих містах.

Збір даних для контент-аналізу проводився протягом одного місяця (грудень 2015 – січень 2016 рр.). Збір інформації за більш тривалий проміжок часу видається зайвим, оскільки дослідження ціннісного і стильового змісту реклами протягом місяця є зручним і економічним засобом для індуктивного висновку. Ціннісний і стильовий зміст реклами є стійким і не змінюється від місяця до місяця, що дає змогу екстраполювати отримані результати на більш тривалі часові періоди.

На думку А. Давтян, комунікація між персонажем реклами й аудиторією можлива завдяки механізму ідентифікації [3, с. 208].

У рекламній теорії споживач під час ідентифікації ставить себе на місце персонажа, при цьому дуже прагне бути схожим на нього. Ідентифікація неможлива без емоційної прихильності, вона є частиною проєктивної ідентифікації, за якої відбувається ототожнення з персонажем, із його думками та емоціями. Імітаційна ідентифікація є наслідком проєктивної, коли споживач розуміє, що йому хочеться додержуватися стилю життя персонажа. Отже, персонажі – одна з головних складових рекламного повідомлення, дослідження їхніх характеристик видається важливим критерієм оцінювання рекламних звернень.

Отже, рекламні матеріали в глянцевих журналах досліджувалися за такими категоріями: персонажі, відносини між ними; використання архетипів; стиль життя; стилі одягу героїв; трансльовані цінності; споживчі мотиви; характер слогану й використовувані мовні засоби; формування ілюзії доступності товару; орієнтація на вікові групи; соціальний статус цільової аудиторії; наявність контактної інформації про виробника товару.

Проведений контент-аналіз показав, що в журналах представлена якісна реклама, а також реклама, схожа, скоріше, на оголошення, які мають виключно інформаційний характер.

Крім того, результат дослідження довів, що вивчення особливостей реклами методом контент-аналізу дає уявлення про соціологічні особливості реклами.

Так, було виявлено, що реклама в журналах, які мають різну цільову аудиторію, відрізняється за своїм змістом, характером використовуваних прийомів, відзеркалює соціальну стратифікацію за характером діяльності, рівнем життя читача. Наприклад, реклама в журналі «Власть денег» – діловому виданні, орієнтованому на власників і керівників підприємств, здебільшого має офіційно-діловий стиль, у ній частіше використовуються раціональні аргументи. Відзначимо також, що використання іноземних слів у назвах, на нашу думку, пов'язане з тим, що в лексиці сучасних бізнесменів наявна безліч подібних запозичень. В основному в рекламі надається необхідний мінімум інформації, яка потенційно може бути корисна клієнтам: контактні телефони, сайт, де можна докладніше ознайомитися з товаром або послугою. Слогани лаконічні, але вони також мають раціональний характер.

Загалом високий соціальний статус цільової аудиторії цього журналу, а отже, і реклами, що в ньому розміщена, багато в чому визначає її характер – більш стриманий, раціональний, він базується на престижності споживання. Серед виділених архетипів у журналі наявні такі: герой (характеризується професіоналізмом, прагненням до перемоги, заповуєтливості, забезпеченістю); правитель (володар влади, статусу, престижу); шукач (прагне до свободи та пошуку індивідуальності); коханка (характеризується привабливістю, сексуальністю, пристрасністю й чуттєвістю); мудрець (відрізняється розумом, об'єктивністю, логічністю). Окремо необхідно відзначити рекламу в цьому журналі: як нам видається, вона має досить високу якість, у ній наявний інтеграційний потенціал.

Реклама має й гендерні особливості. Наприклад, серед цільової аудиторії журналу «Добрые советы» переважають жінки. Зокрема, цей журнал охарактеризований у такий спосіб: «Щомісячник для жінок. Його головні теми – секрети привабливості, гарного самопочуття, домашнього комфорту й гармонії у взаєминах із близькими».

В основному в ньому рекламуються модні магазини, косметика, брендовий одяг, салони краси, солярії, кафе, ресторани, лікарські засоби. Видання «Добрые советы» позиціонується як популярний журнал про дім, родину, дітей, тенденції моди і стилі життя в Україні.

У зв'язку з вищевикладеним відзначимо, що в рекламі, розміщеній у цьому виданні, переважають гедоністичні, споживчі мотиви, мотиви моди й краси. Основні архетипи, використувані в журналі, – хоронитель (цьому архетипу властиві комфорт, розслаблення, спокій, насолода); мудрець; шукач; дитина (відрізняється радістю життя, веселошамі); коханка. Відповідно, більшість реклами в журналі стосується всього того, що потрібно для ефектної зовнішності, від реклами стоматологічних клінік і магазинів нижньої білизни до салонів краси й бутиків ексклюзивного жіночого одягу.

Слово «мода» – лейтмотив значної частини реклами, причому це може стосуватися не тільки одягу для дорослих («Хутряні тренди Symbol», «Трикотажні будні Bershka») і дітей («Веселі ніжки Conte-Kids»), а й косметики. Окрім того, реклама в цьому журналі має і провокаційний характер.

Загалом для реклами журналу «Добрые советы» характерна популяризація таких стилів поведінки: матеріалістичний/споживацький (46%); сімейний (42%), гедоністичний (8%), соціально-активний (4%).

У рекламі цього журналу переважають індивідуалістські цінності (самоствердження, кар'єра, успіх, воля, впевненість у собі) – 46%, традиційні цінності (родина, здоров'я, любов) – 38%, менший відсоток у гедоністичних цінностей – 12%. Сімейні цінності характерні також для реклами в журналах «Наша свадьба», «Мой ребенок», «Малыш».

«Мой ребенок», «Малыш» – сімейні журнали, присвячені питанням виховання й освіти дітей, здоров'я, догляду за ними від народження до молодшої школи. При цьому варто відзначити, що основною цільовою аудиторією цього журналу є жінки. Отже, реклама в цій окремій категорії журналів звернена до традиційних цінностей. Основний архетип, що зустрічається в цій рекламі, – батько/мати (турбота про дітей, про старше покоління). У такому випадку реклама при-

щеплює молодим людям моделі поведінки турботливих батьків, сімейні цінності.

Контент журналу «Наша свадьба» становлять рекламні матеріали, при цьому реклама має характер оголошень, наприклад, готель «Перлина» – «Проведення виїзних реєстрацій. Літня площадка. Фуршет». У такій рекламі зазначений асортимент послуг, надані контактні телефони, фотографії залу, автомобілів, куль, квітів, молодят тощо.

«Огородник» – журнал для тих, хто любить займатися садівництвом, власників городів і дач. Кожен номер містить цікаві статті, корисні поради щодо догляду за різними культурами, а також стосовно дизайну ділянки. Реклама в цій категорії журналів також в основному має характер оголошень і звернена до читачів середнього віку та пенсіонерів. Основний архетип, що зустрічається в цій рекламі, – герой (характеризується професіоналізмом, перемогою, заповзятливістю).

Основне дослідницьке питання, що було поставлено під час аналізу, – зрозуміти, який потенціал несе в собі контент-аналіз як метод дослідження реклами в межах соціологічної науки. Підсумовуючи результати, відзначимо таке:

– контент-аналіз дає змогу зрозуміти тенденції впливу реклами на сучасне суспільство, зокрема диференціація об'єкта реклами за певними ознаками: віком, статтю, рівнем життя, характером зайнятості тощо; надає можливість виявити, яку саме «ідеальну картинку» створює рекламне повідомлення, які є моделі поведінки, архетипи, мотиви й цінності, що зустрічаються в друкованій рекламі та мають досить сильний вплив;

– з іншого боку, контент-аналіз рекламних повідомлень, що відповідають (у більшості адже саме цього прагнуть їхні замовники) потребам і очікуванням споживача, дає змогу виявити, які зразки прагнуть наслідувати сучасні українці, що є для них ідеалом життя.

Реклама як соціальний інститут на сьогодні стає найважливішим агентом соціалізації, проникаючи в усі сфери громадського життя. Вона вже не просто наповнена корисною, розважальною, негативною або позитивною інформацією, реклама стає новим потужним механізмом виробництва соціальних норм і цінностей.

### Література

1. Алексеев А.Н. О специфике контент-анализа как социологического метода / А.Н. Алексеев, В.С. Дудченко // Социологические проблемы семьи и молодежи : сб. ст. / под ред. И.И. Леймана. – Л. : Наука, 1972.
2. Барышполец О. Чинники впливу засобів масової інформації на аудиторію / О. Барышполец // Соціальна психологія. – 2006. – № 6. – С. 153–163
3. Давтян А. Коммуникативный потенциал персонажей телевизионной рекламы / А. Давтян // Реклама. Теория и практика. – 2006. – № 3 (15). – С. 207–209.
4. Иванов О.В. Класичний контент-аналіз та аналіз тексту: термінологічні та методологічні відмінності / О.В. Иванов // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». – 2013. – № 1045. – Вип. 30. – С. 69–74.
5. Куква Е.С. Идентичность современной молодежи и перспективы процесса консолидации общества / Е.С. Куква // Социально-гуманитарные знания. Общество вчера, сегодня, завтра. – 2013. – № 4. – С. 154–161.
6. Танатар Н.В. Контент-аналіз як дослідницький інструментарій / Н.В. Танатар, А.Г. Федорчук // Бібліотекознавство. Документознавство. Інформологія. – 2007. – № 2. – С. 75–80.
7. Лнзанчук В.В. Методи збирання і фіксації інформації в журналістиці / В.В. Лнзанчук, О.Д. Кузнецова. – К. : НМК ВО при Мінвузі УРСР, 1991. – 44 с.
8. Федорчук А. Особливості створення інформаційних ресурсів на основі традиційних та електронних ЗМІ / А. Федорчук // Бібліотечний вісник. – 2009. – № 4. – С. 21–25.
9. Семёнова А.В. Контент-анализ СМІ: проблемный аспект применения / А.В. Семёнова, М.В. Корсунская ; под ред. В.А. Мансурова. – М. : Институт социологии РАН, 2010. – 324 с.
10. Соціологія : [навчальний посібник] / С.О. Макеев (ред.). – К. : «Українська енциклопедія» ім. М.П. Бажана, 1999. – С. 175.

### Анотація

**Согорин А. А. Особливості використання контент-аналізу для дослідження реклами в друкованих засобах масової інформації.** – Стаття.

У статті подано результати контент-аналізу масиву рекламних повідомлень у глянцевиx журналах, проведеного з метою визначення особливостей і потенціалу застосування контент-аналізу для дослідження реклами в межах соціологічної науки. Об'єктом аналізу стали журнали: «Власть денег», «Мой ребенок», «Малыш», «Наша свадьба», «Добрые советы», «Огородник». Результатом дослідження є висновок про те, що контент-аналіз дає змогу зрозуміти тенденції впливу реклами на сучасне суспільство, серед яких диференціація об'єкта реклами за певними ознаками: віком, статтю, рівнем життя, характером зайнятості тощо. Контент-аналіз надає можливість виявити, яку саме «ідеальну картинку» створює рекламне повідомлення, які є моделі поведінки, архетипи, мотиви й цінності, що зустрічаються в друкованій рекламі й мають досить сильний вплив. Також з'ясовано, що контент-аналіз рекламних повідомлень, які відповідають потребам і очікуванням споживача, дає змогу виявити, які зразки прагнуть наслідувати сучасні українці, що є для них ідеалом життя.

*Ключові слова:* реклама, контент-аналіз, соціологічне дослідження, суспільство, архетип, модель поведінки.

### Аннотация

**Согорин А. А. Особенности использования контент-анализа для исследования рекламы в печатных средствах массовой информации.** – Статья.

В статье представлены результаты контент-анализа рекламных сообщений в глянцевых журналах, проведенного с целью определения особенностей и потенциала применения контент-анализа для исследования рекламы в рамках социологической науки. Объектом анализа стали журналы: «Власть денег», «Мой ребенок», «Малыш», «Наша свадьба», «Добрые советы», «Огородник». В результате исследования сделан вывод о том, что контент-анализ позволяет понять тенденции влияния рекламы на современное общество, среди которых дифференциация объекта рекламы по определенным признакам: возрасту, полу, уровню жизни, характеру занятости и др. Контент-анализ позволяет определить, какую именно «идеальную картинку» создает рекламное сообщение, какие модели поведения, архетипы, мотивы и ценности встречаются в печатной рекламе и имеют достаточно сильное влияние. Также установлено, что контент-анализ рекламных сообщений, которые соответствуют потребностям и ожиданиям потребителя, позволяет выявить, каким образом стремятся порадовать современные украинцы, что является для них идеалом жизни.

*Ключевые слова:* реклама, контент-анализ, социологическое исследование, общество, архетип, модель поведения.

### Summary

**Sogorin A. A. Features of the content analysis use for the study of advertising in the print mass-media.** – Article.

The article presents the results of content analysis of advertisements in magazines. The research was conducted in order to determine the characteristics and potential of content analysis applications for the study of advertising within social science. The object of the analysis were the magazines “Vlast Deneg”, “Moy Reblonok”, “Malysh”, “Nasha Svadba”, “Dobrye Sovety”, “Ogorodnik”. The next conclusions were made. It was found out that the content analysis allows to understand the impact of advertising trends in modern society, including the differentiation of the object of advertising by certain characteristics: age, sex, level of life, the type of employment and others. Content analysis reveals the features of the “ideal image” created by advertising messages as well as the behavior patterns, archetypes, motivations and values they are derived from the print advertising and have a strong influence. Also, it's found that the content analysis of advertisements that meet the needs and expectations of consumers, can clear up the models that modern Ukrainians would like to follow – so called ideal lifestyle.

*Key words:* advertising, content analysis, case study, society, archetype, model of behavior.



УДК 141:371

**І. О. Солдатенко***кандидат соціологічних наук, доцент,  
доцент кафедри прикладної соціології та соціальних комунікацій  
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна***А. В. Зінюк***кандидат соціологічних наук,  
старший викладач кафедри прикладної соціології та соціальних комунікацій  
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна***МЕДІАГРАМОТНІСТЬ ЯК СКЛАДОВА ІНФОРМАЦІЙНОЇ БЕЗПЕКИ**

Ми живемо у світі, де якість інформації, яку ми отримуємо, багато в чому визначає наш вибір і подальші дії, у тому числі нашу здатність користуватися основними свободами, розвиватися й самовизначатися. Мас-медіа широко визнані як основні інструменти, що допомагають громадянам приймати усвідомлені рішення. У сучасному світі необхідно володіти навичками, які дають людям змогу за будь-якими напрямками шукати, узагальнювати, використовувати і створювати інформацію для досягнення їхніх особистих, соціальних, професійних та освітніх цілей, що забезпечується здатністю особистості контролювати споживання медіа.

Завдяки технологічному телекомунікаційному розвитку мас-медіа, інші постачальники інформації мають змогу створювати й поширювати величезні обсяги інформації та знань, які швидко стають доступними масовій аудиторії. Це створює проблему оцінювання актуальності й достовірності інформації. Герберт Маклюен зазначив: «... Щоб бути по-справжньому грамотним, треба бути грамотним у світі медіа ...» [5, с. 44].

Компетенції, придбані через оволодіння медіаграмотністю, можуть забезпечити аудиторію навичками критичного мислення, що надає їй можливість домагатися якісних послуг від засобів масової інформації та інших джерел інформації. Пересічний громадянин отримує інформацію через медіа. Тому провідну роль у питаннях висвітлення подій відіграють журналісти.

Із кожним днем усе важче стає розібратися в тому інформаційному потоці, який постійно летить на нас з усіх боків. На думку Є. Кокоткіна [4], відбувається колосальне перенасичення інформацією, де перемагає той, що першим оголошує новину, часто навіть не важливо, наскільки вона відповідає дійсності. Уже зараз одна й та сама новина, донесена до аудиторії за допомогою різних носіїв, може обростати геть протилежними подробицями, якими навперей розяснюють газетні (журнальні та інші) сторінки й телепередачі.

Необхідно сказати про те, що потреба в інформації для різних соціальних груп різна, залежить від багатьох факторів, починаючи від культурного та освітнього рівня й закінчуючи економічним становищем. Унаслідок цього виникає парадокс «достатку/браку» інформації. З одного боку, завдяки досягненням «інформаційного суспільства», інформацією заповнено буквально все, а з іншого боку, зростає й кількість тих громадян, котрі внаслідок цього надміру не можуть розібратися в інформаційному потоці, у якому через наявність стороннього шуму дуже важко зорієнтуватися.

Г. Маркль уважав, що відбувається перехід від інформації до значення, від сприйняття до оцінювання [1, с. 10]. У багатьох сферах інформація зазнає трансформації в знання. При цьому знання перебуває в розпорядженні фахівця. Дилетант теж може наткнутися в Інтернеті на цікаві документи, однак він не може оцінити їх достовірність і стає жертвою обману. Отже, можливості доступу до знання істотно поліпилися. Але при цьому статус знань окремої людини виглядає по-іншому. Тобто, суспільство ділиться на інформаційну еліту та інформаційних паріїв. Причому кількісне споживання ними інформації відіграє лише другорядну роль. Головною залишається компетентність, і саме її не вистачає паріям. Медійні ж технології залишаються тільки інструментами, які потребують управління. Самі по собі вони

не забезпечують зростання знань. При цьому свідомість людини, на думку Г. Маркля, діє як фільтр, що захищає людину від затоплення інформацією [1, с. 10].

Зростання медіа не згуртовує, а швидше роз'єднує аудиторію, кожен із сегментів якої має можливість обрати собі інформацію до душі. Одночасно медіа породжують величезну кількість однотипних матеріалів на різних каналах. Стандартизація, орієнтація на середній смак призводять до подолання інформаційного плюралізму. Разом із тим велика кількість інформації просто не знаходить користувача. Ринок інформації не дає матеріалу для самоосвіти й не породжує більше індивідуальності. Той, хто звертається до медіа, уже приймає певні стандарти, уніфікується [1, с. 11].

Отже, сприймаючи реальність, ми звертаємося до посередників – мас-медіа. Саме вони формують наш світогляд, конструюють для нас реальність. Для того щоб мати чітке уявлення про межу між реальним світом і тим, що створили мас-медіа, людина має бути медіаграмотною.

Узагалі вважається, що термін «медіаграмотність» був утворений від терміна «критичне бачення». Автор досліджень у галузі медіа-освіти Р. Кьюбі визначив медіаграмотність як «здатність використовувати, аналізувати, оцінювати й передавати повідомлення в різних формах» [8, р. 2.].

Ідея медіаграмотності останнім часом стала популярною в Україні. Ідеться про необхідність володіння медіаграмотністю як професійними комунікаторами, так і споживачами інформації. «Професійні комунікатори мають добре володіти цим ефективним інструментом і орієнтуватися в небезпеках, на які вони, свідомо чи несвідомо, можуть наражати суспільство. Поряд із тим споживачі масової інформації також потребують знання теорії комунікації, щоб не стати жертвами маніпуляцій» [3, с. 31]. Через стрімке поширення та впливовість масової комунікації в суспільстві медіаграмотність заслуговує на увагу дослідників.

За останні роки виділилися різні рівні медіаграмотності: властиві й достатні для людей, які професійно або опосередковано пов'язані з масовими комунікаціями. Тому, окрім звичайної медіаграмотності, з'явився термін «критична медіаграмотність», який використовується для позначення більш жорсткої оцінки впливу засобів масових комунікацій на будь-які суспільні явища. Формування такої грамотності, по суті, ґрунтується на вмінні індивіда критично мислити й формувати відмінну від загальноприйнятих, власну позицію.

Критичне мислення людини зазвичай пов'язане з допитливістю, доброю обізнаністю, причиною довіри, неупередженістю, гнучкістю, справедливістю в оцінюванні, чесністю в зіткненні з особистими упередженнями, розсудливістю в судженнях, бажанням переглядати, вияснити проблеми та складні питання, ретельністю в пошуку потрібної інформації, розумністю у виборі критеріїв, постійністю в пошуку результатів, таких же точних, як і використані першоджерела. Ця комбінація пов'язує розвиток уміння критичного мислення з розумінням основ раціонального та демократичного суспільства [7, с. 63].

В умовах надлишку різноманітної інформації необхідно навчитися грамотно її сприймати, розуміти, аналізувати, мати уявлення про механізми й наслідки її впливу. Однібічна або перевернена інформація (яку передає, наприклад, телебачення, що володіє великою силою пропагандистського

навіювання), безсумнівно, потребує осмислення. Незалежно від політичного устрою тієї чи іншої держави, людина не підготовлена до сприйняття інформації в різних її видах і тому не може повноцінно її розуміти й аналізувати, не в змозі протистояти маніпулятивним медійним впливам, не здатна до самостійного висловлювання своїх думок і почуттів з приводу почутого або побаченого.

У. Еко говорив, що сучасний соціум не можливий без медіасвіту людини, наше суспільство розщепилося на тих, хто у своїх контактах із медіа обходиться без критичного добору отримуваної інформації, і тих, хто здатний добирати й обробляти. При цьому потрібно «навчити людей вибирати головне та корисне, бо якщо вони не навчаться цього робити, доступ до всієї цієї інформації виявиться повністю даремним» [7, с. 121]. Отже, селекція й осмислення – основа медіакомпетентності сьогодні.

Канадський науковець і президент Канадської асоціації медіаосвітніх організацій Джон Пандженте вивів вісім ключових принципів медіаграмотності, що дають змогу краще вивчати медіапродукти:

1. Будь-який медіапродукт – це сконструйована реальність. Він відбиває не реальний світ, а деякі суб'єктивні, ретельно відібрані уявлення про нього. Медіаграмотність допомагає руйнувати такі штучно створені конструкції та розуміти принципи їх створення.

2. Медіа конструюють реальність. Саме вони формують більше уявлень про навколишнє середовище й особисте ставлення до того, що відбувається. Ставлення до об'єктів реального світу формується на основі медіаповідомлень, які, своєю чергою, сконструювали фахівці, котрі переслідують визначені комунікативні цілі. Медіа певною мірою формують наше відчуття реальності.

3. Отримувачі медіаповідомлення інтерпретують його зміст. Медіа забезпечують свою аудиторію інформацією, на основі якої формується уявлення про реальність. Отримувачі повідомлення інтерпретують і осмислюють, ґрунтуючись на власному досвіді й таких індивідуальних характеристиках, як особисті запити та очікування, актуальні проблеми, сформовані національні й гендерні уявлення, соціальний і культурний досвід тощо.

4. Медіа мають комерційну підтримку. Медіаграмотність дає уявлення про те, що підтримує будь-які медіа з комерційного боку і як комерційний підтекст впливає на зміст медіапродукту, його якість. Створення медіапродукту – це передовсім бізнес, який має давати прибуток. За всяким медіабізнесом стоять конкретні люди зі своїми інтересами, саме останні й визначають зміст того, що дивиться, читає, слухає отримувач медіаповідомлення.

5. Будь-яке медіаповідомлення транслює ідеологію та інформацію про певні цінності. Будь-який медійний продукт – це в певному сенсі реклама способу життя й тих чи інших цінностей. Явно чи опосередковано медіа створюють в очах аудиторії уявлення про «гарне», «красиве» життя; формують споживацькі смаки та дають уявлення про загальну ідеологічну позицію.

6. Медіа виконують соціальні й політичні функції. Вони впливають на політичну ситуацію та провокують соціальні зміни. Телебачення впливає на результати виборів. Електронат ґрунтує свої рішення на уявленнях про кандидатів, тобто на сформованому іміджі. Медіа примушують нас задумуватися про події, що відбуваються в інших країнах.

7. Зміст повідомлення залежить від виду медіа. Різні медіа передають повідомлення про одну подію, наголошуючи на різних аспектах. Отже, аудиторія має змогу ознайомитися з різними поглядами та сформувані власну позицію.

8. Кожен медіаресурс має власну унікальну естетичну форму. Кожен медіапродукт має бути представлений аудиторії в естетичній формі, що дає змогу деякою мірою діставати задоволення від форми і змісту [6, с. 11–12].

Сучасні мас-медіа, особливо електронні, усе більше й більше починають створювати свого роду гіперреальність – симуляцію дійсності, яка починає набувати для споживачів більшого значення, ніж реальне життя. Це виявляється не

тільки в повсякденних, уже звичних фактах залежності від телебачення чи Інтернету, які починають підмінити реальні соціальні комунікації індивіда [2, с. 2].

Медіаграмотна людина здатна контролювати споживання медіа, легше орієнтується в медіасвіті, легше знаходить інформацію, запобігає повідомленням, що можуть завдати їй шкоду. Сила переконань особистості базується на кількості та якості структурованих знань, якими вона володіє.

Своєю чергою, якість структурованих знань базується на наявних навичках і досвіді конкретної особистості. Можна сказати, що люди, які діють на нижчих рівнях медіаграмотності, мають слабкі й обмежені погляди на медіа. Таким притаманні поверховіші та гірше організовані структури знань, що формують неадекватний погляд на значення медіаповідомлень.

Джеймс Поттер виділяє вісім ключових рівнів медіаграмотності:

- осягнення основних положень (розуміння, що це відбувається не з ним);
- усвідомлювання мови (розпізнавання мовного звучання та ототожнювання значень слів);
- усвідомлювання викладеної інформації (відрізнення вигадки від того, що може бути в реальності, відрізнення реклами тощо);
- розвиток скептицизму (оцінювання можливої брехні в рекламі, чітке розуміння, що подобається, а що не подобається, уміння побачити смішне в некомпічних героях);
- інтенсивний розвиток (потужна мотивація до пошуку конкретної інформації, вироблення чітких наборів інформації, якій надається перевага, високий рівень розуміння корисності отриманої інформації);
- емпіричне вивчення (пошук різних форм подання контенту й переказів, пошук сюрпризів і нових емоційних, моральних реакцій і почуттів);
- критичне оцінювання (сприймання повідомлень такими, якими вони є, і подальше оцінювання у відповідному середовищі, глибоке та детальне розуміння історичного, економічного й художнього контекстів систем, представлених у повідомленні, здатність уловлювати нюанси в поданні інформації та відмінність від форми подання інших повідомлень на цю тему, здатність зробити висновки про сильні й слабкі сторони повідомлення);
- соціальна відповідальність (розуміння, що певні повідомлення позитивніше впливають, ніж інші; усвідомлення, що чиясь власна думка впливає на суспільство, і не важливо, як сильно; визнання, що існують певні способи, завдяки яким особистість може конструктивно вплинути на суспільство [6, с. 13–14].

Критичне мислення та вирішення проблем лежать в основі не тільки сучасних методик навчання, а є атрибутом повсякденності. По-перше, усі медіа меседжі сконструйовані, тобто не є прямим відображенням «того, що є насправді». Недбалість, лінь, заангажованість, непрофесіоналізм кожного з учасників процесу створення медіа стають фільтром, який спотворює загальну картину подій, навіть якщо припустити, що певна чітка справжня картина існує. Сучасні медіа часто не подають усіх причин і наслідків проблеми, вони дають швидше привід зацікавитися ситуацією й ужити подальші кроки для того, щоб у ній розібратися. Постійно зростаюча швидкість передавання інформації обмежує можливість журналістів заглиблюватися в деталі й шукати в ситуації, яка висвітлюється, щось унікальне. Швидкість випуску новини превалює над усім іншим, звідси численні словесні штампи, не зовсім виправдані паралелі з іншими подіями та поверхові висновки.

По-друге, різні люди сприймають одні й ті самі медіамеседжі по-різному. Медіа не дають однозначної істини, навіть не завжди сприяють взаєморозумінню. Медіа також мають свої цінності й точки зору. Перш ніж читати і приймати на віру друковане слово, завжди варто подікатися, кому належить видання і в який бік імовірно зсування.

По-третє, медіамеседжі сконструйовані з метою отримати прибуток або владу. Функція інформування суспільства, яка в теорії залишається головною функцією журналістики,

на практиці поступається всьому, що забезпечує виживання видання. Найкраще забезпечує виживання «політично чистого» видання реклама, для інших засобів масової інформації це може бути поєднання якісних статей із замовними. Тому варто пам'ятати: насправді головне завдання телеканалу, журналу або газети – не більш повно і якісно інформувати вас, а вижити самим. В умовах досить дикого ринку всі методи гарні.

Отже, медіаграмотність формується завдяки критичному мисленню. Необхідність цього процесу зумовлена тим, що мас-медіа в умовах глобалізації та інформаційного суспільства часто вирішально впливають на те, яким люди сприймають навколишній світ. Медіаосвіта покликана надати особистості можливість самозахисту шляхом навчання критичного сприйняття медійних повідомлень.

#### Література

1. Вайшенберг З. Журналістика та медіа : [довідник] / З. Вайшенберг, Г.Й. Кляйнштойбер, Б. Пьорксен ; перекл. з нім. П. Демешко та К. Макеєв ; за загал. ред. В.Ф. Іванова, О.В. Волошенюк. – К. : Центр Вільної Преси, Академія Української Преси, 2011. – 529 с.
2. Гриценко О.М. Мас-медіа в процесах демократичних трансформацій українського суспільства (політико-культурологічний аспект) : автореф. дис. ... докт. політ. наук : спец. 23.00.03 / О.М. Гриценко ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. Ін-т журналістики. – К., 2003. – 31 с.
3. Квіт С.С. Масові комунікації : [підручник] / С.С. Квіт. – К. : Києво-Могилянська Академія, 2008. – 206 с.
4. Кокоткин Е.В. Информационное общество: постмодернистская парадигма изучения / Е.В. Кокоткин // Коммуникация в современном мире : материалы Всероссийской научно-практической конференции аспирантов и студентов «Журналистика, реклама и связи с общественностью: новые подходы», Воронеж, 31 октября – 1 ноября 2005 г. / под ред. проф. В.В. Тулупова. – Воронеж, 2005. – С. 71–73.
5. Маклюен Г. Розуміння Медіа: Зовнішні розширення людини / Г. Маклюен ; пер. з англ. В. Миколаєва ; закл. ст. М. Вавилова. – М. ; Жуковський : Кучково поле, 2003. – 244 с.
6. Медіаосвіта та медіаграмотність : [підручник] / ред.-упор. В.Ф. Іванов, О.В. Волошенюк ; за науковою редакцією В.В. Різуна. – К. : Центр Вільної Преси, 2013. – 352 с.
7. Федоров А.В. Медиаобразование в зарубежных странах / А.В. Федоров. – Таганрог : Кучма, 2003. – 238 с.
8. Kubey R. Media Education : Portraits of an Evolving Field. In / R. Kubey, ( E.) Media Literacy in the Information Age. – New Brunswick & London : Transaction Publishers, 1997. – P. 2.

#### Анотація

**Солдатенко І. О., Зінюк А. В. Медіаграмотність як складова інформаційної безпеки.** – Стаття.

У статті розглядається медіаграмотність як складова інформаційної безпеки. Особлива увага звертається на те, що

в умовах надлишку різноманітної інформації необхідно грамотно сприймати, розуміти, аналізувати, мати уявлення про механізми та наслідки її впливу. На думку авторів, сучасні мас-медіа створюють симуляцію дійсності, яка починає набувати для споживачів більшого значення, ніж реальне життя. Підкреслюється, що необхідність цього процесу зумовлена тим, що мас-медіа в умовах глобалізації й інформаційного суспільства впливають на те, яким люди сприймають навколишній світ. Отже, медіаграмотність покликана надати особистості інформаційну безпеку завдяки критичному сприйняттю медійних повідомлень.

**Ключові слова:** медіаграмотність, інформаційна безпека, критичне мислення, засоби масової інформації, медіатекст.

#### Анотация

**Солдатенко И. А., Зинюк А. В. Медиаграмотность как составляющая информационной безопасности.** – Статья.

В статье рассматривается медиаграмотность как составляющая информационной безопасности. Особое внимание уделяется тому, что в условиях избытка разнообразной информации необходимо грамотно ее воспринимать, понимать, анализировать, иметь представление о механизмах и последствиях ее влияния. По мнению авторов, современные масс-медиа создают симуляцию действительности, которая начинает приобретать для потребителей большее значение, чем реальная жизнь. Подчеркивается, что необходимость данного процесса обусловлена тем, что масс-медиа в условиях глобализации и информационного общества влияют на то, каким люди воспринимают окружающий мир. Таким образом, медиаграмотность призвана предоставить личности информационную безопасность благодаря критическому восприятию медийных сообщений.

**Ключевые слова:** медиаграмотность, информационная безопасность, критическое мышление, средства массовой информации, медиатекст.

#### Summary

**Soldatenko I. A., Zinyuk A. V. Media literacy as a component of information security.** – Article.

The article deals with media literacy as a component of information security. Special attention is paid to the fact that under conditions of excess miscellaneous information it is necessary to correctly perceive, understand, analyze, and have an idea of the mechanisms and consequences of its influence. According to the authors, the modern media creates a simulation of reality that becomes more important for consumers than their real life. It is emphasized that a necessity of the process is caused by the fact that media in the context of globalization and the information society influences on people's perception of the world. Thus, media literacy is intended to provide a person with the information security due to the critical perception of media messages.

**Key words:** media literacy, information security, critical thinking, media, media text.



УДК 241

R. P. Soloviy

Senior Researcher of the Center for the Study of Religion  
of National Pedagogical Dragomanov UniversityVIRTUE, CHARACTER AND COMMUNITY: THE PECULIARITIES  
OF THEOLOGICAL ETHICS OF STANLEY HAUERWAS

The purpose of this article is to explore the main categories of the theological ethics of Stanley Hauerwas, one of the most influential Protestant scholars in the area of theology and ethics in recent decades. In his work Hauerwas brings to notion the substantial characteristics of Christian moral life that are either pushed to the periphery of the Christian ethical discourse or ignored as non-essential in the contemporary context.

It should be noted that it is a difficult task to systematize Hauerwas' ethical thought or to locate it within the framework of contemporary theological ethics. The majority of his books are collections of essays prepared for specific situations and later collected into book form. Hauerwas' practice of co-authoring essays and co-editing books is another factor that makes a systematic analysis of his thoughts a difficult undertaking<sup>1</sup>. It is important to remember that his works generally are interdisciplinary; they reflect a wide interaction of theology, philosophy, literature and social theory. However, several prominent themes within his work are apparent, including such issues as vision, virtue, character, narrative, community and pacifism.

Though Hauerwas' ethics do not belong to any specific theological school, post-liberal theology could be considered as a theological tradition that most influenced his views.

Hauerwas's view of narrative as a key category along with his non-foundational epistemology and continual criticism of liberalism mark his engagement with post-liberalism. In his introduction to one of his early books, Hauerwas associates himself with those referred to by George Lindbeck as concerned to "renew in a post-traditional and post-liberal mode the ancient practice of absorbing the universe into the biblical world" [9]. Post-liberal theology is a highly differentiated movement that brings together many theologians whose aims, according to James Fodor, are mainly (1) a faithful yet creative retrieval of the Christian tradition; (2) ecumenically open renewal of the church; and (3) compassionate healing and restoration of the world [3, 229]. This theological methodology draws close attention to the intra-textual or narrative theology, given its crucial emphasis on biblical narrative.

Post-liberalism accepts a non-foundational epistemological stance, committing itself to offering "pragmatically superior and theologically fructifying conceptual redescriptions of the Christian faith, instead of attempting to ground those claims on purportedly universal principles or structures that can be accessed in a "neutral" and "objective" (i. e., framework-independent) manner" [Ibid., 231]. In opposition to epistemological foundationalism, which affirms that beliefs must be justified by relating to other justified beliefs, non-foundational theology attempts to do theology without such foundations.

Hauerwas does not develop a consistent reasoning for non-foundationalism; however, he proceeds on that basis. Hauerwas admits that his non-foundationalist posture and abandonment of attempts to anchor theology in some general account of human experience, is a result of his engagement with the philosophy of Wittgenstein [8, xxi]. According to Hauerwas, "The attempt to make God knowable separate from

how God has made himself known through Scripture makes a world without God thinkable. God could not help but become another 'thing' amid other metaphysical possibilities" [13]. The "Post-liberal mood" in theology, accepted by Hauerwas, does not require the translation of theology into terms of other systems of thought. Christian formation and sanctification are intelligible within the internal justifications of the Christian community. The church has an independent value in relation to other institutions [1, p. 293]. In the discussion of Hauerwas' relations with post-liberalism, Ronald Michener shows that Hauerwas accepted "George Lindbeck's stress on religion not being primarily about true or false propositions, but about skills and practices for living" [20, p. 75]. However, as Michener emphasizes, while Lindbeck's cultural-linguistic approach laid special emphasis on religious language as a possibility for religious life, Hauerwas considers the Church's narrative as creating possibilities for various expressions of the virtuous life.

Hauerwas' emphasis on the church as a community of moral vision reflects the influence of Alasdair MacIntyre' moral philosophy and that of John Howard Yoder<sup>2</sup>. In his influential "After Virtue" (1984) MacIntyre pessimistically evaluates the contemporary state of moral understanding and explores the potential of virtue for renewal of morality [18]. In his next important book "Whose Justice? Which Rationality?" (1988) MacIntyre, who positions himself as a Thomistic Aristotelian, demonstrates that rational enquiry at all times is embodied in a particular tradition [19]. MacIntyre's accounts of virtue, rationalities, and tradition are inextricably connected with the notion of community. The life of community exemplifies a specific ethical tradition.

Hauerwas' work reveals a continual drawing on MacIntyre's project. Hauerwas and MacIntyre are highly critical of modernism because it forgets that human nature is finite; they share the conviction that the Enlightenment project met with failure, causing ongoing disintegration of Western society.

While Hauerwas' affinity to MacIntyre's thought is substantial, the influence of Mennonite theologian Howard Yoder on his ethics is even more significant. Yoder's research field was very broad; it included ethics, theology, history, and biblical studies. However, Yoder is most famous for the volume "The Politics of Jesus" [23], in which he seeks to recover pacifist implications of the New Testament. Writing from the perspective of "biblical realism", Yoder promotes a reading of the Scripture that takes seriously the biblical view of reality and does not attempt to restrict it to any specific world outlook. Yoder's biblical realism give rise to a renewed attention to ecclesiology, eschatology and ethics. Jesus' vision of the divine order is able to address our age. According to Yoder, the message of Jesus, as well as his life, death and resurrection provide socially and politically relevant patterns for the church. An integral aspect of this vision is "Jesus' messianic pacifism", which calls the church to live in a world in accordance to a peace position. The Church as the special community with its own set of values is called to be distinguished from the world and faithful to God.

<sup>1</sup> Besides more than forty books and three hundred articles that Hauerwas has written, near thirty books and dissertations have been devoted to his work.

<sup>2</sup> In the introduction to his book *Wilderness Wanderings: Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy* (Colorado: Westview Press, 1997) Hauerwas explains that he doesn't include the chapters on MacIntyre and Yoder in this collections of essays on particular philosophers and theologians because he already have written on MacIntyre and Yoder in many other places. Then he acknowledges that that "every chapter in this book is so dependent on what MacIntyre and Yoder have taught me that the book is, from beginning to end, about them" (14).

Hauerwas theological ethics converge with Yoder's work in a number of ways. As Hauerwas admits, his understanding of the church is largely defined by Yoder's ecclesiological perspective. Yoder's influence is evident in Hauerwas' convictions that the church must hold a pacifist stance, that Constantinianism (subsuming of the church by the world) is a very important and long-standing heresy of the Christian faith. The function of the Church, in Hauerwas' view, is to act as an interpretive community. Both thinkers describe themselves primarily through adherence to non-violence, they argue against the use of war to advance state policies, and both are critics of advanced capitalism. Yoder's view of Christianity as a very specific community, formed by ethics and the declaration of Jesus to the coming of the kingdom, is important for understanding Hauerwas' emphasis on pacifist and the non-violent community.

Special attention must be given to the Hauerwas' understanding of vision and moral imagination as essential to morals. He discussed this subject in one of his early works [7]. In this collection of essays, he challenges the notion that the central elements within ethics are decision-making and the formation of general grounds for objectivity in judgment. In his engagement with Joseph Fletcher's work that articulates situational ethics most clearly, Hauerwas rejects the idea that decision plays the central role in ethical theory. He considers as a fundamental error situational ethics' disregard of the importance of a specifically Christian vision that describes reality in a certain way prior to any actions. Hauerwas believes that morality should not concentrate solely on decisions, choices or actions but on learning to perceive the world through the alternative imagination of the order, shaped mainly by symbols and notions. Moral description is prior to moral conduct.

In Hauerwas' view, the true moral life is not just a life of decision but also the life of vision, therefore, "we must learn how the world is to be properly 'seen'" [Ibid., 20]. Our vision of who and where we are determines our moral responses. We can only act in the world we can see [14, p. 611]. "Vision is the necessary prerequisite for ethics" [15, p. 84]. In this regard, Hauerwas points to an erroneous inclination of Christians to see themselves as actors and self-creators. The delusion of human power in conjunction with relegating God to the transcendent realm gives rise to the conviction that earthly life is in the hands of human beings. However, as Christians we should see and interpret reality "under the mode of the divine" [7, p. 45], taking into account fundamental biblical categories of fall, sin and redemption.

Hauerwas draws close attention to the category of virtue in Christian ethics. He comprehensively explains his view on virtue in a collection of essays, coauthored with Charles Pinches [17]. In this book, he explores Aristotelian notion of virtue and develops contemporary treatments of Christian virtue as well as its examples. In this work, Hauerwas does not offer one clear definition of virtue employing instead its various descriptions.

Hauerwas develops his virtue ethics as contrasting to duty-oriented ethical platform that accentuates the importance of action and decision, and principle-oriented ethic, which emphasizes the role of principles directing our actions and choices. Unlike these latter approaches, virtue ethics pays attention to the person, and sets the goal to promote a specifically Christian way of being and character. As Hauerwas states, "An ethic of virtue centers on the claim that an agent's being is prior to doing" [6, p. 113] Hauerwas connects virtue to vision, demonstrating that virtue determines how we see reality. Nevertheless, connection between vision and virtue is not always clear in Hauerwas' writings because of the complex nature of their interrelations.

The notion of character, closely connected with the notion of virtue, is also an important category of Hauerwas' project. Exploring the difference between virtues and virtue, he refers to virtue as "a general stance of the self that has more remote normative significance than do the individual virtues". Therefore a "person of virtue or character", for Hauerwas, describes a self "formed in a more fundamental and substantive manner

than the individual virtues seem to denote" [Ibid., p. 112]. Hauerwas also draws distinction between virtue and character. For instance, in his interpretation of happiness he considers virtue as a substance that is available to a person's character [17, p. 12]. In «Vision and Virtue», he defines character as the "qualification of our self-agency, formed by our having certain intention (and beliefs) rather than others" and "reality of who we are as self-determining agents" [7, p. 59]. The character has a "capacity to determine himself beyond momentary excitations in the acts" [Ibid., p. 54].

Hauerwas defines ethics as "a form of reflection in service to a community" [6, p. 54] that derives its character from the nature of that community's convictions. The virtue finds its content and motivation in the community's practices and traditions accumulated in the particular narrative that provides a specific identity to the community. As he affirms, "all significant moral claims are historically derived and require narrative display... Appeal to the narrative dependence and structure of moral rationality is... an attempt to illuminate, in a formal manner, the character of our moral existence as historic beings" [6, p. 99]. For the first time Hauerwas turns his attention to the notion of narrative in "Truthfulness and Tragedy" (1977). He continued to conceptualize the key role of narrative in his next books "Community of Character" and "The Peaceable Kingdom" (1983). Even though the notion of narrative is not the definitive theme of his more recent work, it remains important.

Hauerwas contends that the importance of Jesus for the development of Christian ethics does not consist in traditional Christological formulations of God becoming human in the person of Jesus, but precisely in the earthly life of Jesus of Nazareth, who proclaims the kingdom of God and makes present its reality. The Kingdom, which Jesus makes known, is the peaceable kingdom of God that is both present and eschatological reality.

The Church is a central constituent of Hauerwas' proposal for Christian ethics. According to him, "our capacity to be virtuous depends on the existence of communities which have been formed by narratives faithful to the character of reality" [6, p. 116]. Theological ethics requires a community of people with common habits and a shared belief in the story of God revealed in the people of Israel and in the life, death, and resurrection of Jesus Christ, the true source for moral formation. The only location for Christian ethics is the Christian community. The truth of Christianity is communicated by the community and cannot be "translated" into non-Christian language. Therefore, the development of the character of a person cannot be separated from the community. The individual who develops a Christian character within the believing community not only obtains a new vision, but also develops the virtues particular for that community. Consequently, it is not possible to judge the action of a Christian, right or wrong, apart from the believing community that bears witness of the story of God.

As noted, Hauerwas seeks to pursue ethical issues in the light of the Christian church. For a long time, the church as a moral category was ignored, so Hauerwas attempts to address this deficiency by arguing that the church does not have an ethic, but rather is an ethic. Developing the connection between the church and virtue, Hauerwas contends that the Church must publicly display and embody virtue. He explains that "if the Church, which after all is a public institution, can be the kind of community which manifests the political significance of virtue, then the Church may well have a political function not often realized" [10, p. 195]. However, as Hauerwas claims, the purpose of the Church is not to effect change in the world but to proclaim to this violent and fractured world that Jesus Christ has made possible a new social order, through the reality of the kingdom of God.

According to Hauerwas, the ethical category drawn out from the life of Jesus Christ is the peaceableness of the kingdom of God. Hauerwas points out that the Church is the only true polity of people who live the truthfulness of the story of God. Therefore, the Church is the real peaceable kingdom, con-

firming the trueness of the story that gives to the community the vision of peace. Hauerwas insists that the responsibility of the Christian is not to bring peace to the world. This had already become possible by the life, death, and resurrection of Jesus Christ, the fundamental source for Christian moral development. In the light of the narrative of Jesus Christ, the Christian's obligation is to live faithfully to the kingdom of peace, maintaining the eschatological perspective.

Hauerwas' focus on the Church as the truthfulness of the peaceable kingdom provoked criticism, seen as retreating into intellectual and moral sectarianism (James M. Gustafson) and promoting isolationism (Richard McCormick). Indeed, emphasis on specific Christian ethics and disregard of universal ethical principles may lead to neglect of the wider world of science and culture. However, in my estimation, Hauerwas' theological ethics is not sectarian. It appears that he develops an interesting and fruitful approach of engaging society in a responsible Christian way. I would express agreement with Hauerwas on his claim that the world, while still God's creation, is a realm that knows not God and is characterized by fears that constantly fuel the fires of violence [6, p. 109].

Hauerwas sees the church calling as living in the world and for the world, but without becoming the world. Only as clearly distinct from the world, the church is able to show the world that it is the world. Hauerwas asserts that the church as separate from the world functions as a transnational, transcultural, and global political community, always surrounded by the world.

Hauerwas is well known as a consistent pacifist. For him peace, particularly understood as nonviolence, is the foundation stone of Christianity. His earliest emphasis on the importance of nonviolence as the hallmark of Christian life comes in "The Peaceable Kingdom". Then he returns to this issue in numerous other texts. Hauerwas constantly emphasizes that the kingdom of God is the peaceable kingdom. Therefore, kingdom ethics requires from the believing community, formed by the story of Jesus, to be the community of nonviolence. Hauerwas maintains that the truthfulness of the Christian story is the peaceableness of the kingdom. The Christian community is the form of existence, which reveals the kingdom of God to the world. By founding and perpetuating a community based on non-violence, the Church reveals to the world that violence is not necessary [5, p. 413]. Through pacifism and non-violent life, the church displays the way toward the peaceable kingdom. This is not some idealistic belief that in some way by living non-violently the world will turn from its evil ways. It is rather the recognition that God's rule, embodied by Christ and expressed in the Sermon on the Mount, cannot take place any other way than non-violently [15, p. 84].

Hauerwas claims that non-violence is the path to truth: "There is, therefore, an inherent relation between truthfulness and peacefulness because peace comes only as we are transformed by a truth that gives us the confidence to rely on nothing else than its witness. A 'truth' that must use violence to secure its existence cannot be truth" [8]. Consequently, only those who live the pacifist life and resist the violence of the world are faithful to the narrative of God. All others live in the illusion and fragmentation of a world in which violence continues the fear and sinfulness that does not recognize its need for forgiveness.

Those people in the Christian community who do not follow the pacifist tradition are not living according to the truthfulness of the story of Jesus Christ, because they are misinterpreting the story according to their own erroneous understandings. By accepting or legitimizing violence the Christian community acts against its fundamental beliefs.

In Yoder and Hauerwas' view, pacifism is the only appropriate stance, because it comes from the very heart of the Christian understanding of God. Any interpretation of the kingdom of God that rejects the necessity of nonviolent life is a priori a repudiation of the narrative of God. The Church's calling is to be holy in the way of Jesus. Christians should resist any temptation to control the wider world, since any attempts

to establish such control results in creating some norm other than offered by Jesus. The use of violence is always evidence of a lack of faith in God and his ultimate revelation in Jesus Christ.

In accordance with his emphasis on pacifist, and the nature of the Church, Hauerwas does not accept the truthfulness in the lives of nonviolent people that do not belong to the Christian community. Their story is not coming from the narrative of Jesus Christ that is focused on the peaceable kingdom. The exceptionality of Jesus consists in his acceptance of the cross as the way of disarming the powers that repress us, and in the justification of his nonviolent witness in the resurrection. For this reason, Hauerwas does not consider as true disciples of Jesus those who live in accordance with the just war tradition.

This article has presented the context and basic characteristics of Stanley Hauerwas' theological ethics. First, it examined the influence of post-liberal theological tradition on Hauerwas' ethics. Then we explored Hauerwas' dialogue with MacIntyre's regarding the failure of the Enlightenment project because of its rejection of human nature's finitude, ongoing fragmentation of Western society; focus on the virtue as the necessary aspect of moral life, and the stress on tradition and community. An attempt was made to prove that Hauerwas is following Yoder's nonviolent kingdom ethic in such areas as ecclesiology, the conviction that pacifism is the cornerstone of Christianity, the rejection of Constantinianism, and understanding Church as an interpretive community. Further the main categories of Hauerwas theological ethics were examined; his views on vision and moral imagination; the role of character and virtues in the moral life, on narrative as a radical new vision of the world, and on the believing community as ethics together with pacifism as the cornerstone of Christianity.

#### Bibliography

1. Anderson V. The Narrative Turn in Christian Ethics: A Critical Appraisal / V. Anderson // *American Journal of Theology and Philosophy*. – 1998. – No. 3. – P. 293–312.
2. Esbensen L.A. The centrality of Jesus Christ for moral theology: A critical appraisal of the distinctively religious-moral theology of Bernard Haering. Ph.D. dissertation / L.A. Esbensen. – Notre Dame, Indiana, 2008. – 454 p.
3. Fodor J. Postliberal Theology / J. Fodor // *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918* / D.F. Ford, R. Muers. – Malden : Blackwell Publishing, 2005. – P. 229–248.
4. Gingerich M. The Church as Kingdom: The Kingdom of God in the Writings of Stanley Hauerwas and John Howard Yoder / M. Gingerich // *Διδασκαλία*. – 2008 (Winter). – P. 129–143.
5. Gray P. W. Peace, Peace, but There Is No Peace: A Critique of Christian Pacifist Communitarianism / P.W. Gray // *Politics and Religion*. – 2008. – №. 3. – P. 411–435.
6. Hauerwas S. A Community of Character: Towards a Constructive Christian Social Ethic / S. Hauerwas. – Notre Dame : University of Notre Dame, 1981. – 312 p.
7. Hauerwas S. Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection / S. Hauerwas. – Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1981. – 264 p.
8. Hauerwas S. Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics / S. Hauerwas. – Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1983. – 208 p.
9. Hauerwas S. Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society / S. Hauerwas. – San Francisco : Harper and Row, 1985. – 240 p.
10. Hauerwas S. Christian Existence Today: Essays on Church, World and Living in Between / S. Hauerwas. – Durham : Labyrinth, 1988. – 266 p.
11. Hauerwas S. Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics / S. Hauerwas. – Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994. – 238 p.
12. Hauerwas S. Wilderness Wanderings: Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy / S. Hauerwas. – Colorado : Westview Press, 1997. – 272 p.
13. Hauerwas S. A Better Hope: Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity / S. Hauerwas. – Grand Rapids, MI : Brazos Press, 2000. – 292 p.



14. Hauerwas S. *The Hauerwas Reader* / S. Hauerwas. – Durham : Duke University Press, 2001. – 729 p.
15. Hauerwas S. *Resident Aliens: Life in the Christian Colony* / S. Hauerwas, W. Willimon. – Abingdon Press, 1989. – 198 p.
16. Hauerwas S. *Theology Without Foundations: Religious Practice and the Future of Theological Truth* / S. Hauerwas, N. Murphy, M. Nation. – Nashville : Abingdon Press, 1994. – 359 p.
17. Hauerwas S. *Christians among the Virtues: Theological Conversation with Ancient and Modern Ethics* / S. Hauerwas, Ch. Pinches. – Notre Dame : University of Notre Dame, 1997. – 230 p.
18. MacIntyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory* / A. MacIntyre. – Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1983. – 252 p.
19. MacIntyre A. *Whose Justice? Which Rationality?* / A. MacIntyre. – Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1988. – 410 p.
20. Michener R. *Postliberal Theology: A Guide for the Perplexed* / R. Michener. – London : Bloomsbury, 2013. – 176 p.
21. Reno R. *Stanley Hauerwas* / R. Reno // *The Blackwell Companion to Political Theology* / P. Scott, William T. Cavanaugh. – Oxford : Blackwell, 2004. – P. 302–316.
22. Wells S. *How the Church performs Jesus' story: improvising on the theological ethics of Stanley Hauerwas*. Ph.D. Dissertation / S. Wells. – Durham University, 1995. – P. 264.
23. Yoder J. *The Politics of Jesus* / J. Yoder. – Grand Rapids : Eerdmans, 1994. – 271 p.

#### Summary

**Soloviy R. P. Virtue, Character and Community: The Peculiarities of Theological Ethics of Stanley Hauerwas.** – Article.

The context and basic characteristics of Stanley Hauerwas' theological ethics is investigated. The influence of post-liberal theological tradition on Hauerwas' ethics is examined. Then we explored Hauerwas' dialogue with MacIntyre's regarding the failure of the Enlightenment project. The main categories of

Hauerwas theological ethics were examined; his views on vision and moral imagination; the role of character and virtues in the moral life, on narrative as a radical new vision of the world, and on the believing community as ethics together with pacifism as the cornerstone of Christianity.

*Key words:* Stanley Hauerwas, theological ethics, virtues, person, vision, character, moral imagination, pacifism.

#### Анотація

**Соловій Р. П. Чеснота, характер і спільнота: особливості теологічної етики Стенлі Хауерваса.** – Стаття.

У статті досліджено основні характеристики й контекст теологічної етики Стенлі Хауерваса. Розглянуто вплив постліберальної теологічної традиції на етику С. Хауерваса. Розкрито діалог С. Хауерваса з Макінтайром про провал проекту Просвітництва. Розглянуто основні категорії богословської етики С. Хауерваса: його погляди на бачення та моральну уяву; на роль і характер чеснот у моральному житті, на нарратив як радикальне нове бачення світу, на спільноту віруючих як етичну разом із пацифізмом сутність християнства.

*Ключові слова:* Стенлі Хауервас, теологічна етика, чесноти, особа, бачення, характер, моральна уява, пацифізм.

#### Аннотация

**Соловий Р. П. Добродетель, характер и община: особенности теологической этики Стэнли Хауерваса.** – Статья.

В статье исследованы основные характеристики и контекст теологической этики Стэнли Хауерваса. Рассмотрено влияние постлиберальной теологической традиции на этику С. Хауерваса. Раскрыт диалог С. Хауерваса с Макинтайром о провале проекта Просвещения. Рассмотрены основные категории богословской этики С. Хауерваса: его взгляды на представление и моральное воображение; на роль и характер добродетелей в нравственной жизни, на нарратив как радикальное новое видение мира, на общину верующих как этическую вместе с пацифизмом сущность христианства.

*Ключевые слова:* Стэнли Хауервас, теологическая этика, добродетели, личность, представление, характер, нравственное воображение, пацифизм.

УДК 130.2(347.211)+340.12(316.32)

О. В. Стовпець

кандидат філософських наук,

слухач докторантури на кафедрі філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності  
Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського**СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РОЗВИТКУ СУЧАСНОЇ КОНЦЕПЦІЇ  
ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ВЛАСНОСТІ: УКРАЇНСЬКІ ТА СВІТОВІ РЕАЛІЇ**

**Актуальність** досліджуваної тематики визначається поступовими якісними змінами в сучасній структурі світової соціально-економічної системи. В Україні також, навіть незважаючи на нинішній період нестабільності в умовах реальних зовнішніх загроз і гострих гуманітарних проблем, все ж проявляються глобальні тенденції, серед яких зміщення акцентів від індустріальної економіки в бік інформаційної.

У соціально-економічній площині таке зрушення можна простежити, проаналізувавши вітчизняний ринок праці за критерієм попиту на тих чи інших спеціалістів і особливо за критерієм рівня оплати праці. Так, середньостатистичний інженер, задіяний у «класичній» індустріальній сфері, отримує за свою працю істотно меншу винагороду, ніж інженер, який працює в сфері інформаційних технологій (основою існування котрої є виробництво та споживання інформаційних благ). Іншими словами, розвивається процес інноваційного розподілу праці, коли наука та інформаційна технологія стають не стільки новими, скільки універсальними засобами виробництва. Трансформація господарчої системи сприяє розвитку нових механізмів суспільної взаємодії та виникненню новітніх соціально-економічних інститутів (таких, як інтелектуальна власність), що, зрештою, неминуче впливає на образ життя, психологію та суспільну свідомість, на правову систему та культуру в цілому.

Проблематичність соціально-філософського дослідження інституту інтелектуальної власності підсилюється тим, що подібні пошуки вимагають звернення одразу до декількох суміжних областей. Зокрема, необхідно брати до уваги дослідження інституту власності як правової та соціально-філософської категорії, сфер інтелектуальної діяльності та створення інтелектуального продукту, тенденції інформатизації глобальної соціально-економічної системи, а також питань трансформації традиційної робочої сили та подальшого розвитку людського капіталу.

**Метою статті** є дослідження сутності сучасної концепції інтелектуальної власності в соціально-філософському ракурсі, а також системне предствалення суперечностей у відносинах інтелектуальної власності (як рушійної сили в розвитку цих відносин) і вивчення впливу глобальних факторів на динаміку розвитку інституту інтелектуальної власності.

Оснoву методології дослідження обраної проблематики складають системний підхід, а також компаративний, діалектичний і структурно-функціональний методи. Зокрема, теоретико-методологічну базу нашого дослідження становлять наукові праці вітчизняних і зарубіжних спеціалістів з теорії та філософії інтелектуальної власності, з проблем права інтелектуальної власності та управління ефективністю розвитку інноваційної сфери.

**Аналіз останніх наукових досліджень** з окресленої проблематики свідчить про те, що ступінь розробленості власне філософсько-правових аспектів сучасної концепції інтелектуальної власності не можна вважати достатнім, хоча окремі проблеми філософії права інтелектуальної власності висвітлені в роботах таких науковців, як В. Базилевич, Дж. Бойл, О. Бутнік-Сіверський, В. Іноземцев, О. Підопригора, О. Святоцький, В. Потехіна та ін. Теоретичне осмислення інтелектуальної власності як економічної категорії має місце в роботах таких авторів, як О. Амеїна, Н. Бойко, М. Васюнін, Н. Колесов, В. Черковець, і деяких ін.

Однак проблема концептуалізації інтелектуальної власності в соціально-філософському ракурсі в роботах згаданих авторів спеціально не розглядалася. Отже, феномен інтелектуальної власності та її концепція, відіграючи значну роль у динаміці розвитку сучасного суспільства, потребують більш детального аналізу і тому мають стати в цій статті предметом *соціально-філософської рефлексії*.

Водночас право як таке (зокрема, право інтелектуальної власності) має прикладне значення щодо соціально-економічних процесів, оскільки обслуговує останні та надає учасникам правовідносин передбачені законодавством інструменти для охорони та захисту суб'єктивних інтересів. Тому, усвідомлюючи зв'язок і підпорядкованість юриспруденції економіці, у дослідженні сучасної концепції інтелектуальної власності ми не маємо змоги абстрагуватися від панівного соціально-економічного змісту інформації та інтелектуальної продукції.

У процесі ускладнення та диференціації засобів виробництва як самостійного елемента виокремлюються інформаційні засоби (пакети прикладних програм, бази даних тощо). Процес повсякденного впровадження інновацій значно ускладнює й сам інститут інтелектуальної власності, раніше відомий індустріальному суспільству в спрощеній формі.

Основними об'єктами інтелектуальної власності, як і раніше, є знання та інформація, а також матеріальні результати всіх видів творчості. Однак у процесі розвитку суспільства в технологічному та гуманітарному аспектах названі об'єкти набувають різноманітних організаційно-правових форм, котрі і міжнародне законодавство, і національні правові системи зводять до окремих універсальних категорій. Так, Цивільний кодекс України [1] і Закони України «Про авторське право і суміжні права» [2], «Про охорону прав на винаходи і корисні моделі» [3], «Про охорону прав на промислові зразки» [4], «Про охорону прав на знаки для товарів і послуг» [5], «Про охорону прав на сорти рослин» [6], «Про інформацію» [7], «Про наукову і науково-технічну діяльність» [8] тощо вводять у вітчизняну юридичну термінологію окремі види об'єктів інтелектуальної власності.

Водночас відповідні поняття існують і в міжнародному законодавстві про інтелектуальну власність: у Всесвітній конвенції про авторське право [9], Бернській конвенції про охорону літературних і художніх творів [10], Женевській конвенції про охорону інтересів виробників фонограм від незаконного відтворення [11], Паризькій конвенції про охорону промислової власності [12], Угоді про торговельні аспекти прав інтелектуальної власності [13] тощо. *Юридичний зміст* і статус таких понять, як твори, винаходи, виконання, товарні знаки, селекційні досягнення, та інших об'єктів у міжнародному законодавстві про інтелектуальну власність, природно, корелюють зі статусом, встановленим вітчизняним законодавством для аналогічних об'єктів. Як відомо, національні норми щодо інтелектуальної власності були сформульовані на основі міжнародних стандартів у цій галузі. Однак *аксіологічні аспекти* інтелектуальної власності, на відміну від формально-правових, не є ідентичними в Україні та інших країнах світу.

Показовим у цьому сенсі можна вважати ставлення до предметів сучасного мистецтва, наприклад, в США. У Музеї сучасного мистецтва Нью-Йорка (МоМА) представ-

лені експозиції визнаних класиків імпресіонізму, постімпресіонізму та інших авангардних напрямів – П. Гогена, В. ван Гога, К. Моне, П. Сезанна, А. Матісса тощо. Жодному відвідувачу не забороняється фотографувати їхні картини. Водночас у цьому ж музеї експонуються малюнки та інші твори другої половини ХХ століття, вигляд і зміст яких інколи викликає відверте незрозуміння: що мав на увазі автор, яка взагалі художня цінність цього «твору» і чому подібна вульгарність (а інколи й відверта непристойність, до того ж виконана невміло, без жодного натяку на мистецьку техніку) прирівнюється до полотен К. Моне, О. Ренуара, С. Далі та інших митців? Між тим, такі сумнівні твори в зазначеному музеї знаходяться під особливою охороною, концентрація співробітників музею в зоні їхньої експозиції значно вища, ніж в залах із визнаними шедеврами, а фотографування цих незрозумілих творів – під суворою заборобою. Іншими словами, ставлення до сучасного мистецтва (незалежно від його соціальної, художньої або культурної цінності) в Україні не можна назвати тотожним із наведеним вище прикладом, і це не є ані негативною, ані позитивною характеристикою. Це лише демонструє відмінність менталітетів і є наслідком різноманітності культур, що також позначається й на ставленні до інтелектуальної власності.

Знання та інформація є не тільки факторами виробництва, але й неречовими результатами функціонування інтелектуальної робочої сили, що дозволяє спроециувати на об'єкти інтелектуальної власності деякі характеристики людського капіталу, зокрема інтелект як засіб виробництва. Саме «інтелект» названий складником, котрий доповнює раніше заявлені в Концепції гуманітарного розвитку України «соціальні інститути», «інвестиції», «інфраструктуру» та «інновації» [14].

Втілення об'єктів інтелектуальної власності в продуктах матеріального виробництва, а також у професійному, науковому, духовному й культурному потенціалі суспільства визначає ступінь адаптованості національної соціально-економічної системи до глобальних ринкових умов і сприяє виведенню її, у кінцевому рахунку, на нову якісну ступень. Трансформація відносин інтелектуальної власності в державі чинить вплив на приватноправову сферу в цілому, наповнюючи її новим соціально-економічним змістом. Відбувається і процес зворотного впливу права на економіку, суспільну ідеологію та рівень життя через трансформації чинної концепції інтелектуальної власності. Тобто, з філософсько-правового погляду, інститут інтелектуальної власності здатен бути інструментом соціальних змін і підвищення рівня життя, однак лише за умови втіленості в національній продукції та структурі ВВП результатів інтелектуальної праці населення (інновацій, винаходів, ноу-хау тощо).

Інтелектуальна власність не випадково знаходиться у фокусі досліджень зарубіжних економістів, таких як Ф. Махлуп, що розглядав проблеми інтелектуального виробництва та обігу інформаційних продуктів, а також С. Еліас і Дж. Стігліц, які досліджують інтелектуальну власність із погляду концепції «прав власності» в руслі інституціональної теорії.

Соціальні філософи також працюють над теоретичним осмисленням проблеми інтелектуальної власності. Так, П. Дракер, досліджуючи постіндустріальні тенденції у світовій економіці, формулює тези, надзвичайно важливі для розуміння сутності сучасної концепції інтелектуальної власності. Зокрема, він констатує, що якісна трансформація цивілізованих суспільств відбувається під впливом радикальних змін у самій концепції знання. І на Заході, і на Сході знання завжди співвідносилося зі сферою *буття*, існування, тобто мало екзистенціальні, філософсько-онтологічні конотації. І раптом – майже миттєво – знання стали розглядати як сферу *дій*. Воно перетворилося на реальний вид ресурсів, на одну зі споживацьких послуг. В усі часи знання було приватним товаром. Тепер майже одразу воно стало товаром загальносуспільним [15].

З останнім твердженням П. Дракера про суспільний характер знань можна дискутувати. Все залежить від того, у якому контексті вживати цей термін. Безсумнівно, знання стандартизовані, усереднені (наприклад, ті, що складають зміст навчальних, робочих програм середніх і вищих закладів освіти) є загальносуспільним товаром. Або сама держава, або ж приватні особи оплачують процеси передачі таких знань суспільству в різних формах: шляхом фінансування загальнодержавних освітніх програм і підтримки функціонування системи навчальних закладів різних рівнів з бюджету, шляхом самофінансування (надання освітніх послуг на контрактній, договірній основі) тощо. Водночас залежно від класу та рівня навчального закладу стандартні знання повинні зазнавати постійної модернізації. Нова інформація, впроваджувана в освітні програми, найчастіше і є об'єктом інтелектуальної власності або безпосередньо авторів з науково-педагогічного складу, або авторів із навчальних закладів, науково-дослідних установ (на спільних правах). У решті випадків знання, як і раніше, залишаються *приватним* товаром, що лежить у сфері виключних, монополістичних інтересів корпорацій.

Оскільки цінність зазначеного товару значно підвищилася за останні десятиліття та продовжує зростати в інформаційному суспільстві, корпорації та інші подібні структури докладають колосальних зусиль щодо збереження монополії на користування певними знаннями та подальшої приватизації комерційно цінної інформації. Головним їхнім інструментарієм в обмеженні суспільного доступу до нових знань на сьогодні є інститут «копірайту» і патентне законодавство, які дозволяють зацікавленим суб'єктам оперувати такими правовими категоріями, як «комерційна таємниця», «бренд», «виключні майнові права» на використання об'єктів інтелектуальної власності тощо.

Так чи інакше, імовірно, саме в активізації інноваційної діяльності як сфери створення об'єктів інтелектуальної власності й полягає одне з найпотужніших джерел соціально-економічного відродження суспільства. Саме тому раціоналізація відносин інтелектуальної власності на основі теоретичного їх осмислення чинить позитивний вплив на задоволення інтересів усіх суб'єктів інтелектуальної власності. Як було вдало визначено, виграє не та нація, яка просто має багато природних ресурсів на своїй території – навпаки, як правило, у лідерах немає ресурсних націй, тому що конкуренція виграється не цим ресурсом, а ресурсами освіти, науки та рівнем реалізованості національного інтелектуального потенціалу [16].

Стає дедалі очевиднішим, що конкурентні переваги країн усе менше визначаються багатством природних ресурсів чи дешевою робочою силою та все більше – спроможністю продукувати знання, технології, інновації в усіх сферах життя країни. Тому конкурентоспроможність сьогодні – це результат роботи національного інтелекту набагато більшою мірою, ніж сто чи навіть п'ятдесят років тому. Коли національний продукт домінує в інформаційному та культурному просторі, коли конкурентну перевагу приносять власні технології та ноу-хау в бізнесі, тоді нація стає спроможною увійти до числа регіональних чи навіть світових лідерів. Якщо країна здатна продавати свою інтелектуальну продукцію (наприклад, новітні технології, матеріалізовані у промислових виробках), то освіта й кваліфікація дійсно стають соціальним капіталом, який активно діє.

Юридичне закріплення й охорона права інтелектуальної власності, по суті, означають усвідомлення державою важливості збереження матеріальних стимулів для розвитку культури та інноваційної діяльності в суспільстві. Охорона результатів творчості та іншої інтелектуальної діяльності так чи інакше пов'язана із захистом прав людини. При цьому дуже важливо враховувати дуальну природу права інтелектуальної власності – духовний та економічний складники. Для сучасності характерні одно-



часно дві тенденції: посилення захисту особистих немайнових («моральних») прав творців інтелектуальних цінностей та активна комерціалізація матеріальних, тобто майнових, відчужування, «економічних» прав.

З філософсько-правового погляду, концепція інтелектуальної власності демонструє досить тривалу історію свого розвитку, як, по суті, будь-який інший цивільно-правовий інститут, зобов'язаний своїм виникненням загальним закономірностям розвитку суспільства, яке має домінують еволюційний шлях. Етапи розвитку інституту інтелектуальної власності визначаються насамперед економічними умовами та правовими традиціями конкретної країни. Загалом їхнє формування обумовлене розподілом труда, виокремленням інтелектуального труда в особливий різновид ринкової діяльності. Історично можна виділити такі етапи:

– «фрагментарний розвиток» інституту інтелектуальної власності (з 1474 р. аж до XVIII ст.: виникнення перших патентів у Венеціанській Республіці, а пізніше – в Англії);

– «розвиток авторського законодавства» в епоху індустріальної економіки (XVIII ст. – середина XX ст.),

– «новітній розвиток» інституту інтелектуальної власності при переході до «економіки знань» та інформаційного суспільства (друга половина XX ст. – наші дні).

Феноменом сучасності стала стратифікація країн на успішні та недостатньо успішні безвідносно до традиційно використовуваних факторів природи й капіталу. Виявляється, що бідність здатна стало відтворюватися, репродукуватися за наявності неефективних форм, які домінують в організації економіки, а багатство, як уже зазначалося раніше, – стати досягненням країни навіть за повної відсутності природних ресурсів і за умов відносно малоефективної роботи капіталу. Роль ринку (у старому розумінні) у новітніх реаліях стає другорядною, оскільки він не має визначального значення в процесах інтелектуалізації економіки.

Інтелектуалізація економіки проявляється насамперед у тому, що на основі впровадження накомістких інноваційних технологій кінцева продукція значною мірою сама стає накомісткою. При цьому, на думку деяких науковців, центральне місце в системі інтелектуальної власності поступово займають мережеві блага, а самі інтелектуальні продукти набувають «сітьового» (мережевого) характеру [17]. Названі особливості виникають з огляду на специфіку процесу створення інтелектуальної продукції, де найбільш важливим предметом труда є інформація.

Об'єктивоване в речах і послугах знання формує більшу частину створюваної вартості. Не кажучи вже про такі традиційно накомісткі сфери, як космічні дослідження, зв'язок і військово-промисловий комплекс, зазначимо, що все більш технологічним стає споживацький сектор ринку (включаючи медицину та біотехнології, аграрний сектор, технології масових комунікацій тощо). Таке явище породило проблему оцінки інтелектуального складника в товарі.

Узагальнюючи вищезазначене, можливо зробити певні висновки.

Говорячи про сутність сучасної концепції інтелектуальної власності, варто розуміти, що, з точки зору класичної економічної теорії, сутнісний зміст інтелектуальної власності як соціально-економічного та правового інституту полягає у приватизації публічного знання, у створенні, так би мовити, дефіциту та обмеженні доступу до певних інформаційних продуктів. У юриспруденції цей механізм має назву виключних майнових та особистих немайнових прав, що витікають з самої природи права власності. Такий правовий режим надає авторові винаходу, твору або іншого інтелектуального продукту (чи його правонаступникам) можливість контролювати споживання зазначеної продукції та отримувати винагороду за інвестиції в «людський капітал». Тобто інститут

інтелектуальної власності має виконувати стимулюючу функцію – спонукати авторів до подальшої новаторської діяльності, тим самим підсилюючи загальний інтелектуальний і гуманітарний потенціал суспільства (зростання «людського капіталу»).

З позицій неінституціональної теорії сутність концепції інтелектуальної власності в сучасних умовах виражається в обміні «пучками прав» на інтелектуальні блага, котрий здійснюється згідно з системою правил, які регламентують приналежність інтелектуальних продуктів визначеним суб'єктам.

Внаслідок зміння ключових факторів, інституційних норм і структур інтелектуальної власності, таких як співвідношення приватних і суспільних інтересів, природа прав користувачів, технології створення інформації, параметри мережевої взаємодії, трансакційні витрати тощо, перед дослідниками постають нові проблеми філософського характеру. У пошуках інструментів для розв'язання окремих суперечностей інноваційної сфери науковці звертаються до принципів неінституціоналізму як новітнього підходу в переосмисленні теорії прав інтелектуальної власності. Однак вже зараз очевидно, що найближчим часом варто очікувати на певну трансформацію інституціональної структури суспільства внаслідок розвитку інституту інтелектуальної власності.

У нинішні часи нації стають успішними лише тоді, коли їхній національний інтелектуальний продукт охоплює всі основні сфери життя країни. З огляду на такий стан речей метою гуманітарного розвитку має стати не зростання видобутку корисних копалин та експорту природних ресурсів чи аграрної продукції, а формування людини, спроможної до інноваційного мислення, до творення нової якості життя держави та суспільства. Концепція інтелектуальної власності в контексті імперативів сучасного гуманітарного розвитку передбачає постійне зростання інтелектуального складника в національному продукті, утвердження інноваційності як панівної моделі економічної поведінки.

Розвиток ринку інтелектуальної власності, віддзеркалюючись на можливостях отримання нових властивостей товарів і послуг, які мають підвищений попит споживачів, відіграє велику соціальну роль у будь-якій державі, оскільки сприяє наповненню бюджету через системи оподаткування доходів і прибутків від реалізації інноваційної продукції. З соціально-філософського ракурсу інститут інтелектуальної власності цілком здатен стати інструментом соціальних змін і підвищення рівня життя, однак лише за умови втіленості в національній продукції та структурі ВВП плодів інтелектуальної праці суспільства.

Розмірковуючи про системні суперечності у відносинах інтелектуальної власності, котрі також можна розглядати як рушійну силу в розвитку цих відносин, видається необхідним сформулювати такі тези.

По-перше, власне, та обставина, що знання стають головним, а не просто одним із видів ресурсів, і перетворює попереднє цивілізоване суспільство, індустріальне, на нинішнє, постіндустріальне, «посткапіталістичне», інформаційне. Цей процес докорінно змінює структуру суспільства, створюючи нові рушійні сили для соціально-економічного та культурного розвитку, а також і нові суперечності. Україна має здійснити перехід від індустріального суспільства до інформаційного, у якому людина та її інтелект, що продукує інновації, цікаві світові, є одним із головних ресурсів конкурентоспроможності держави.

Роль держави полягає у створенні простору для творчості, стимулюванні та гарантуванні престижу інтелектуальної праці. На жаль, поки що державний апарат в Україні не справляється з цією стратегічною задачею, адже дуже часто інтелектуальні перемоги здобуваються українцями під чужими прапорами, в інших країнах і, відповідно, на їхню користь.

По-друге, існує дисбаланс між можливостями українських споживачів інтелектуальної продукції та бажаннями суб'єктів інтелектуальної власності (і в Україні, і особливо за її межами) щодо прибутків від реалізації відповідних прав. У вітчизняних соціально-економічних реаліях особливо актуалізується стратегічна роль держави в додержанні балансу інтересів суспільства щодо доступу до інноваційних ресурсів і приватних комерційних інтересів суб'єктів права інтелектуальної власності.

Таким чином, інтелектуальна власність як ключовий інститут інноваційної економіки вимагає адекватного управління впливу на процеси, пов'язані з його функціонуванням. Подібний вплив може бути ефективним за наявності не тільки розвинутої правової бази у сфері інтелектуальної власності, але й адекватних юридичних механізмів реалізації прав на охорону та захист об'єктів, які підпадають під категорію інтелектуальної власності. Не менш складною та важливою задачею держави є виховання в своїх громадян правової ідеології поваги до створюваної інтелектуальної продукції. І тут ми знову зі сфер економіки та юриспруденції зсуваємося у філософську царину, головним чином в області філософії права та аксіології, соціальної філософії та етики.

Нарешті, вивчаючи *вплив глобальних факторів* на інститут інтелектуальної власності, можна констатувати, що розвиток національної господарської системи в умовах економіки, заснованої на знаннях та інформаційних технологіях, не позбавлений певних суперечливих моментів. Проте глобалізація як об'єктивний процес все ж здається каталізатором розвитку інституту інтелектуальної власності з вдосконалення механізмів її оцінки та захисту. У свою чергу, ефективна законотворчість у сфері охорони та захисту інтелектуальної власності залежить від глибини відповідного соціально-філософського дослідження інституту інтелектуальної власності.

#### Література

1. Цивільний кодекс України : Закон від 16 січня 2003 р. № 435-IV (в чинній поточній редакції від 11 червня 2016 р.) // Офіційний вісник України. – 2003. – № 11. – Ст. 461.
2. Про авторське право і суміжні права : Закон України від 23 грудня 1993 р. № 3792-XII (в чинній поточній редакції від 13.01.2016) // ВВР України. – 1994. – № 13. – Ст. 64.
3. Про охорону прав на винаходи і корисні моделі : Закон України від 15 грудня 1993 р. № 3687-XII // Відомості Верховної Ради України. – 1994. – № 7. – Ст. 32.
4. Про охорону прав на промислові зразки : Закон України від 15 грудня 1993 р. № 3688-XII // Відомості Верховної Ради України. – 1994. – № 7. – Ст. 34.
5. Про охорону прав на знаки для товарів і послуг : Закон України від 15 грудня 1993 р. № 3688-XII // Відомості Верховної Ради України. – 1994. – № 7. – Ст. 36; 2001. – № 8. – Ст. 37.
6. Про охорону прав на сорти рослин : Закон України від 21 квітня 1993 р. № 3116-XII // Відомості Верховної Ради України. – 1993. – № 21. – Ст. 218; Офіційний вісник України. – 2002. – № 7. – Ст. 278.
7. Про інформацію : Закон України від 2 жовтня 1992 р. № 2657-XII (в чинній поточній редакції від 21 травня 2015) // Відомості Верховної Ради України. – 1992. – № 48. – Ст. 650.
8. Про наукову і науково-технічну діяльність : Закон України від 26.11.2015 № 848-VIII // Відомості Верховної Ради України. – 2016. – № 3. – Ст. 25.
9. Всесвітня конвенція про авторське право 1952 р. (переглянута в Парижі 24 липня 1971 р.) : набула чинності для України 17 січня 1994 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995\\_052](http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_052).
10. Бернська конвенція про охорону літературних і художніх творів (Парижкий Акт від 24 липня 1971 р., змінений 2 жовтня 1979 року) : набула чинності для України 25 жовтня 1995 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995\\_051](http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_051).

11. Женевська конвенція про охорону інтересів виробників фонограм від незаконного відтворення їхніх фонограм від 29 жовтня 1971 року : Закон України від 15 червня 1999 року № 738-XIV про приєднання до Конвенції про охорону інтересів виробників фонограм [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995\\_124](http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_124).

12. Паризька конвенція про охорону промислової власності від 20 березня 1883 року (переглянута та змінена у Стокгольмі 2 жовтня 1979 року) : набула чинності для України 25 грудня 1991 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/995\\_123](http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/995_123).

13. Угода про торговельні аспекти прав інтелектуальної власності TRIPS / прийнята СОТ 15 квітня 1994 р. // Інтелектуальна власність – 1999. – № 5-7; Офіційний вісник України від 12.11.2010. – № 84. – Ст. 2989.

14. Проект Концепції гуманітарного розвитку України на період до 2020 р. // Стратегічні пріоритети: журнал Національного Інституту стратегічних досліджень при Президенті України. – 2009. – № 3 (12). – С. 11–30.

15. Дракер П. Посткапіталістическое общество / П. Дракер // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / под ред. В. Иноземцева. – М. : Academia, 1990. – 712 с.

16. Амелина О. Интеллектуальная собственность в условиях формирования хозяйственной системы нового типа : дис. ... канд. эконом. наук : спец. 08.00.01 / О. Амелина. – Москва, 2009. – 220 с.

17. Иноземцев В. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы / В. Иноземцев. – М. : Логос, 2000. – 304 с.

#### Анотація

**Стовпець О. В.** Соціально-філософські аспекти розвитку сучасної концепції інтелектуальної власності: українські та світові реалії. – Стаття.

Стаття присвячена висвітленню сутнісного змісту сучасної концепції інтелектуальної власності в соціально-філософському ракурсі з огляду на тенденції, що спостерігаються в Україні та цивілізованому світі в цілому. Робиться спроба системного представлення суперечностей у відносинах інтелектуальної власності як рушійної сили в розвитку цих відносин. Наголошується на ключовій ролі держави в управлінні різними аспектами розвитку інноваційної економіки. Аналізується вплив глобальних факторів на динаміку розвитку інституту інтелектуальної власності, що дає змогу називати глобалізацію каталізатором трансформації інтелектуальної власності як ключового соціально-економічного, правового та культурного інституту сучасності.

*Ключові слова:* інтелектуальна власність, неінституціоналізм, інноваційна економіка, гуманітарний розвиток, людський капітал, приватизація знань.

#### Анотация

**Стовпец А. В.** Социально-философские аспекты развития современной концепции интеллектуальной собственности: украинские и мировые реалии. – Статья.

Статья посвящена изучению сущности и содержания современной концепции интеллектуальной собственности в социально-философском ракурсе в свете наиболее ярко выраженных социальных, экономических, культурных, политических и правовых тенденций, имеющих место в Украине и в цивилизованном мире в целом. Предпринята попытка системного представления противоречий в отношениях интеллектуальной собственности как движущей силы в развитии этих отношений. Делается акцент на стратегической роли государства в управлении разными аспектами инновационной экономики. Анализируется влияние глобальных факторов на динамику развития института интеллектуальной собственности, что даёт основания характеризовать глобализацию в качестве катализатора трансформации интеллектуальной собственности как ключевого социально-экономического, правового и культурного института современности.

*Ключевые слова:* интеллектуальная собственность, неинституционализм, инновационная экономика, гуманитарное развитие, человеческий капитал, приватизация знаний.

### Summary

**Stovpets O. V. Social-philosophic aspects of development of modern conception for intellectual property: Ukrainian and global dimensions.** – Article.

The article is devoted to explication of the nature and content of contemporary conception in respect of intellectual property in socio-philosophic perspective, considering most pronounced social, economic, cultural, political and law tendencies at Ukraine and the rest of civilized world. There was made an attempt of systematic presentation of the contradictions in the intellectual property relations, and these contradictions treated

as a driving force of development of the intellectual sphere. It was also made an emphasis on the strategic state role in the management of innovation economics' different aspects. At last the article analyzes the global factors' impact upon the dynamics of intellectual property institution development. That gives a reason to characterize globalization as a catalyst for the transformation of intellectual property as a substantial socio-economic, legal and cultural institution of our present time.

*Key words:* intellectual property, new institutional theory, innovation economics, humanitarian development, human capital, privatization of knowledge.



УДК 141.319.8/333+279.99А

Н. О. Стратонова

кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри філософії

Національного університету водного господарства та природокористування

## АНТРОПОЛОГІЯ ВІДЕОГРИ: СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ АСПЕКТ ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ

Кінець ХХ століття ознаменував собою початок виникнення нового буттєвого виміру, який дослідники окреслили терміном «віртуальна реальність». Власне, сам термін «віртуальний» пройшовши довгий шлях у своїй семантичній історії, отримав статус наукового поняття, що призвело до «технічної» й «наукової» міфологізації терміна в повсякденному дискурсі. «Віртуальне», яке першопочатково позначало суто фізичні явища та процеси, змінило свою площину, утративши на якийсь час семантичну глибину та специфіку своєї складності. Процес перетворення комп'ютерної мережі на комунікативний простір був неочікуваним, а його ефект – непередбачуваним для перших ідеологів концепції інформаційного суспільства (Д. Белла, Й. Масуди, Д. Тапскота, Т. Стоун'єра).

Що стосується, власне, самої комп'ютерної гри й проблеми ідентифікації людини в ній, варто зазначити, що більшість робіт західних науковців присвячені технічним, а не гуманітарним аспектам. Основні підходи до дослідження комп'ютерних ігор в Україні з гуманітарного погляду – психологічні. У них розглядається проблема формування залежності від комп'ютерної гри та психологічні передумови ігрового процесу (В. Чарушнікова, М. Гарагуля, О. Макаренко, О. Постова, Т. Пеккер Т. та ін.). Серед російських дослідників комп'ютерних ігор доцільно згадати Д. Галкіна. Так, зокрема, у статті «Комп'ютерні ігри як феномен сучасної культури» науковець використовує міждисциплінарний підхід і розглядає відеогру як складний, багатограний феномен, що має у своєму підґрунті історично-культурний, естетичний, комунікативний, філософський, прагматичний та етичний виміри [1].

Серед західних дослідників віртуальних комп'ютерних ігор, які використовують гуманітарний підхід, варто відмітити О. Геллоуея, який займався витоками комп'ютерних ігор, проблемою реалізму в них і співвідношенням феноменів віртуальних комп'ютерних ігор і театру [8]. Дж. Фромм займалась вивченням змін у структурі дозвілля дітей із розповсюдженнями комп'ютерних ігор [7]. Проблеми наявності нарративу в віртуальних комп'ютерних іграх вивчали у своїх працях Дж. Джуул [9, с. 10] та А. Ліндлі [11].

Разом із тим у роботах дослідників усе ще залишається місце для вивчення самоідентифікації геймера в грі, відсутнє співвідношення віртуальної гри з феноменом гри загалом і з традиційними культурними реаліями, такими як міфологія та ритуал. До того ж недостатнім є вивчення комп'ютерної гри як культурного тексту. Отже, вважаємо, що ця тема є актуальною й потребує свого подальшого дослідження.

Метою статті є аналіз особливостей формування ідентичності в комп'ютерному ігровому просторі. Ураховуючи надзвичайно розгалужену класифікацію комп'ютерних ігор, ми зупинились на двох їх типах – ММОРПГ (масові рольові он-лайн ігри, які передбачають багато користувачів) і РПГ (комп'ютерні рольові ігри, у яких наявність багатьох користувачів не обов'язкова). Ці типи ігор, на нашу думку, більш повно відображають етапи формування ідентичності геймера.

Завданнями статті є такі:

- окреслити основні характеристики поняття «віртуальна комп'ютерна гра», проаналізувати особливості ММОРПГ і РПГ-ігор;
- охарактеризувати процес самоідентифікації гравця в символічному просторі гри;
- розкрити типи ідентичності суб'єкта як вияв множинності в просторі віртуальних комп'ютерних ігор.

Фундаментальним фактом стосовно комп'ютерних ігор є те, що вони існують для того, щоб у них грали. З-поміж ба-

гатьох досліджень, присвячених цій темі, виділяються два основних питання. Перше: у чому полягає природа комп'ютерної гри – у діяльності чи в практиці? Чим комп'ютерна гра відрізняється від гри в її звичному розумінні? Друге: як саме гравець ідентифікує себе під час процесу гри, а також як саме він використовує набутий досвід у реальному житті.

З-поміж підходів до гри найбільш важливою для нас є ідея про те, що гра в її природному розумінні відокремлюється від інших видів діяльності тим, що Й. Хейзінга назвав «магічне коло». В основі цього виду діяльності знаходиться домовленість діяти згідно із задалегідь встановленими правилами [6].

Поняття «віртуальна комп'ютерна гра» потрібно розглядати використовуючи міждисциплінарний підхід, адже сама комп'ютерна гра – феномен складний і багатограний. Це поняття має філософсько-культурологічне, естетичне, етичне, інноваційно-освітнє, соціально-комунікативне та інші підґрунтя. Д. Галкін справедливо зазначає, що «комп'ютерні ігри є частиною широкого світу ігор зі своєю історією ігрових форм та особливим змістом досвіду, що його набуває людина в грі» [1]. Вони є частиною групи явищ, пов'язаних із гібридизацією художніх і технологічних об'єктів. Власне, сама комп'ютерна гра і є тим техніко-художнім гібридом, у якому технологічна основа є не лише інструментом для створення художнього продукту, а включена в художній зміст і естетику твору. Недооціненим на сьогодні є і культурологічний аспект сучасних комп'ютерних ігор як феномена електронної культури – явища кінця ХХ – початку ХХІ ст., пов'язаного з інтенсивним розвитком інформаційно-комп'ютерних технологій. У цьому контексті ґрунтовний аналіз віртуальних світів комп'ютерних ігор дав би змогу краще дослідити цю нову галузь сучасної культурології.

Комплексна міждисциплінарна концептуалізація поняття гри надає можливість експлікувати його на феномен віртуальної комп'ютерної гри. Цей підхід не надає можливості обмежитись лише розважальною сутністю ігрової активності, адже будь-яка гра, у тому числі й віртуальна, є універсальним механізмом пізнання, творчості, самовираження, освоєння світу. Комп'ютерна гра як техніко-художній гібрид [1] набула нових естетичних рис, і це відкриває широкі перспективи для її філософського дослідження.

Процес формування ідентичності є двобічним: з одного боку, референтні групи впливають на самоідентичність особистості, з іншого – самоідентичність особистості є критерієм вибору групи з певною субкультурою. При цьому важливими критеріальними характеристиками групової субкультури є не всі, а лише ті, що відповідають значимим цінностям.

Ураховуючи змістовий характер комп'ютерної гри та специфіку віртуальних ігрових світів, можна виділити два параметри впливу на самоідентифікацію гравця: наявність/відсутність елемента розвитку ігрового персонажа; масштабність віртуального світу, що моделюється грою.

Звичайно, ці критерії не єдині характеристики комп'ютерних ігор, проте вони є умовою для дослідження самоідентифікації геймера у віртуальному світі в контексті цього дослідження.

Як референтні субкультури в контексті дослідження розглянемо молодіжні ігрові спільноти, зорієнтовані на рольові ігри (RPG). Вибір цієї категорії зумовлений особливостями її характеру. По-перше, молодіжні RPG-спільноти виникають стихійно, самоорганізовано, мають широке розповсюдження в сучасному світі. По-друге, ці спільноти існують як у реальному, так і у віртуальному просторах, ві-

дображаючи всю можливу різноманітність цих субкультур і зберігаючи специфіку рольових ігрових спільнот. Диференціювати характеристики цих субкультур можна виходячи із самої сутності гри. Виділимо два плани буття особистості в самій грі: план реальних дій, вчинків, переживань і план ігрових (віртуальних) образів, відносин, дій, вчинків. Важливо зрозуміти в цьому контексті, наскільки сильно віртуальний ігровий план впливає на самоідентифікацію особистості.

З-поміж основних характеристик, які об'єднують усі віртуальні комп'ютерні ігри, виділимо **імерсію**, що полягає у втраті відчуттів зовнішньої реальності й зануренні у віртуальне оточення (т. зв. візіонерство). Власне, через імерсію користувач сприймає віртуальне оточення як «справжнє». У цьому контексті можна розрізнити дієгетичну імерсію, де гравець заглиблюється в сам процес гри на комп'ютері, та інтрадієгетичну (ситуативну) імерсію, де гравець занурюється в гру, у її просторовий і наративний простір. Імерсія тут виявляється в тому, що гравець захоплюється відеогрою так само, як читач захоплюється читанням книги або глядач – переглядом фільму. Інтра-дієгетична імерсія у відео-гри, завдяки атрибутиці останньої, дає гравцю змогу глибоко зануритись у простір пережитого досвіду гри.

Комп'ютерний світ, завдяки імерсії, стає світом візіонерського переживання з власною казуальністю й темпоральністю. У результаті віртуальна реальність стає культурно-детермінованою формою сприйняття та конструювання, сповненою відомими користувачу образами тієї чи іншої культурної традиції (наприклад, середньовічний антураж фентезійних комп'ютерних ігор). Багато комп'ютерних ігор пропонують нетривіальну форму досвіду – яскраві візуальні переживання, об'ємний звук, «казкові» світи в 32 млн кольорів і музику. Це надає їм чуттєвої достовірності, що дає змогу провести паралель між світом віртуальним і візіонерським. Інтеграція візіонерства у сферу віртуальної реальності допомагає гравцю «перенестись» від щоденних турбот у віртуальний світ. Зрештою, тут можна говорити про певний терапевтичний ефект комп'ютерної гри й водночас, за О. Хакслі, про можливість «перевершити себе, свою самоусвідомлювальну самість» [5], що виявляється за допомогою отримання візіонерського досвіду. Не будемо забувати й про те, що деякі комп'ютерні ігри дають змогу реалізувати прагнення «бачити себе в казковому світі» (Новаліс). Це реалізується через наявність/створення альтер-его (вибір зовнішності власного персонажа, наділення його надприродними силами та здібностями). Гра створює всі умови для того, щоб гравець повністю ідентифікував себе зі своїм героєм. Це пов'язано з тим, що персонаж гри, роль якого перебирає на себе гравець, є засобом реалізації його потреб, мотивів і цінностей. Задля характеристики геймера в процесі гри використовується термін «Я-віртуальне». Це поняття є зручним для аналізу комплексу змін, що впливають на самоідентифікацію особистості у віртуальному просторі гри, і вагомим у процесі окреслення меж реальності людини, яка моделює світ у віртуалі. «Я-віртуальне» – людина, яка відчуває ефект «присутності» у віртуальному світі комп'ютерної гри, перебирає на себе роль ігрового персонажа та діє в умовах реальності, яку можна моделювати. «Я-віртуальне» як вигадана людина й особистість має фізичні та психологічні властивості. Фізичні особливості, як правило, моделюються за допомогою створення комп'ютерного образу, роль якого перебирає на себе гравець. У силу своєї уяви гравець має можливість щось домислювати, проте фізичні параметри героя й інших об'єктів і предметів віртуального світу, як правило, є чітко заданими. Отже, «Я-віртуальне» є проекцією людини на віртуальний світ комп'ютерної гри і частково отожднюється з «Я-реальним».

Відповідно, наступним фактором впливу комп'ютерної гри на самоідентифікацію особистості є «*віртуалізація Я*». Віртуальний світ комп'ютерної гри створює альтернативне середовище для життя й діяльності людини. Це середовище наділене всіма властивостями, мінімально необхідними для віртуального існування. У рольових, не комп'ютерних,

іграх ігровий простір заданий правилами і гравець повинен їх дотримуватись. У противному випадку гра втратить свій зміст. Людині, яка грає в комп'ютерну гру, не потрібно свідомо окреслювати ігровий простір, тримати правила в голові, у комп'ютерній грі порушити правила неможливо, адже межі припустимого суворо окреслені ігровою програмою так, що в ній неможливо зробити щось таке, що не передбачено програмою. Відповідно, «Я-реальне» та «Я-віртуальне» на цьому етапі розділяються завдяки імерсії, більш сильному прийняттю образу віртуального Я, що посилює переживання від процесу гри. Цьому процесу сприяє елемент, властивий RPG, – «прокачування» персонажа. Цей елемент забезпечує необхідність покращення різноманітних якостей ігрового персонажа в процесі гри – фізичних, психічних, «магічних», а також різноманітних здібностей, умінь і навичок. Можна припустити, що величезна популярність ігор у жанрі RPG пов'язана саме з наявністю можливості покращити свій персонаж. Розбіжності «Я-віртуального» з «Я-реальним» спостерігаються саме в тому, що ігрові досягнення не є реальними досягненнями людини. Власне, тут можна говорити про кризу в процесі самоідентифікації людини в реальному житті.

Результатом вищезгаданої кризи є своєрідний *ескапізм* як відхід індивіда від реального буття через його симуляцію в розвагах. Ескапізм формується в умовах екзистенційного вакууму, являє собою спробу вийти з тотальної симуляції реальності, пригнаній сучасній культурі, побудови власної Я-ідентичності, що здійснюється в ситуації втрачання смислу та унеможливлення самотрансценденції. Зауважимо, що термін «екзистенційний вакуум» запроваджений у ХХ ст. В. Франклом [4, с. 242–259]. Основним його значенням є відчуття втрати смислу життя й внутрішня порожнеча. Ескапізм є причиною того, що гравець надає перевагу віртуальній реальності, поступово емігруючи в себе. У цьому випадку сутність ескапізму полягає в заміні реальної життєвої активності її симуляцією.

Ще однією не менш важливою ознакою комп'ютерної гри є її *опція збереження/завантаження (save/load)*. Ця опція дає гравцю змогу заново переіграти, «пережити» ту чи іншу ситуацію, що для реального життя неможливо, хоча й бажано. Завдяки цьому гравець має можливість пережити як смерть, так і відродження, змінити час у грі (поставити на паузу, завантажити спочатку, перейти одразу до фіналу, прискорити чи вповільнити час), змінити ігровий простір (наближати, віддаляти об'єкти гри). У таких випадках ми спостерігаємо певну мінімізацію значення часу та простору у зв'язку з тим, що гравець «відключається» від оточуючої його дійсності. Гравець акцентує увагу на характерному для візіонерства спостереженні й непереборному бажанні продовжити цей нетривіальний досвід. До того ж реальність самої гри насичена цитатами, що відсилають до попередніх культурних традицій (наприклад, до Середньовіччя).

Структурування ідентичності означає певну цілісність і впорядкованість розсортування ідентичності як феномена функціонального та екзистенційного буття. Під час дослідження цієї проблеми варто враховувати соціальні явища та процеси. У цьому аспекті ідентичність можна розглядати у двох аспектах: «ідентичність у собі» та «ідентичність для себе».

«Ідентичність у собі» не потребує наявності зовнішнього суб'єкта (комунікатора, спостерігача). «Ідентичність у собі» породжується первинною онтологією й похідною від неї первинною аксіологією людини, що формуються в певному інформаційному полі, утвореному соціумом. Простіше кажучи, це набір певних знань і цінностей, який формує первинну картину світу й ставлення до неї. «Ідентичність для себе» – це «ідентичність у собі», що виявляється в процесі взаємодії з іншою ідентичністю. Для її вияву необхідною є соціальна взаємодія, організована групова діяльність.

Пошук комунікативної успішності здійснюється як у реальному, так і у віртуальному просторі через «пошук своїх». Причому у віртуальній реальності його здійснити набагато складніше. Це пов'язано, по-перше, з обмеженістю

територіальних і часових можливостей реального простору (у реальному просторі вибір «своєї» групи, як правило, обмежений), по-друге, з факторами великої кількості ідентичностей (цінностей), що умовно відповідають відповідним вимогам. Не будемо випускати з поля дослідження й того факту, що людина в грі перетворюється на карикатуру самої себе: вона поводить себе так само, як у реальності, проте дуже примітивно та узагальнено. Якщо людина не вміє спілкуватися в реальному житті, вона не зможе це робити й у віртуалі. Якщо в неї є проблеми із взаєминами в реалі, то в грі це виражатиметься у формі фантазмагорії. «Порятунок» гри тут виявляється в тому, що одну й ту саму ситуацію людина може програвати кілька разів (вибираючи іншого персонажа, реєструючись під іншими ніками, змінюючи аватар тощо) і в цьому процесі самовдосконалюватись, виправляти здійснені помилки, соціалізуватись. Виникає парадокс: людина вбиває багато часу на ілюзію, і ця ілюзія повинна була б порушити комунікацію в реальному житті, але часто трапляється навпаки: люди, яких часто називають «неадекватними», стають певною мірою нормальними в спілкуванні саме через те, що користувальницька гра «вчить» адекватно поводитись у колективі. Звичайно, у цьому процесі є своя інтоксикація. Людина поступово втрачає відчуття реальності, і якщо в грі вона є «суперменом», то, переносячи ці сили на реальне життя, стикається в кращому випадку з нерозумінням оточуючих.

Отже, вплив віртуальних комп'ютерних ігор на самоідентифікацію особистості є безперечним. Геймери є повноцінними представниками певних субкультур, належність до яких визначається не зовнішніми атрибутами, а станом особистості. Віртуальна гра має однакові архетипи та бінарні опозиції з міфологією. Вона виступає в якості квазіміфології, квазірелігії в десакралізованій час. Рольові ігри тією чи іншою мірою здійснюють ресакралізацію світу й водночас не порушують її духовність, а, навпаки, певною мірою відновлюють її в людей, які живуть у техногенному світі.

З-поміж основних факторів, що впливають на самоідентифікацію людини в грі, можна виділити імерсію, віртуалізацію «Я», ескапізм і опцію збереження/завантаження (save/load). Варто наголосити на тому, що ескапізм у цьому випадку є компенсацією надмірної раціональності сучасного світу. Відповідно, комп'ютерна гра, будучи феноменом сучасної культури, ресакралізує раціоналізм ХХ–ХХІ ст. Гравець так «утікає» до віртуальної реальності до природи й традицій, яких так часто не вистачає в сучасному світі.

Можливість керувати своїм персонажем, моделювати власний світ, давати вихід негативній енергії, заявляти про себе є джерелом утечі у віртуальний світ, певним типом відпочинку. Щоправда, не будемо заперечувати того факту, що комп'ютерна гра може стати джерелом для кризи самоідентифікації людини, результатом якої є певне розділення «Я-реального» та «Я-віртуального» на користь останнього. Розвиток особистості, суспільства й цивілізації залежить від багатьох факторів, проте безперечним залишається одне – комп'ютерній грі належить значна роль, і ця роль буде збільшуватись, що й має стати предметом подальших досліджень

### Література

1. Галкин Д.В. Компьютерные игры как феномен современной культуры: опыт междисциплинарного исследования / Д.В. Галкин // Открытый междисциплинарный электронный журнал «Гуманитарная информатика». – Вып. 4 – Томск : Томский государственный университет, 2002. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://huminf.tsu.ru/e-journal/magazine/4/gal2.htm>.
2. Витгенштейн Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн // Философские работы. – М., 1994. – Ч. 1. – 1994. – С. 23.

3. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант. – М. : Искусство, 1994. – 367 с.

4. Франкл В. Доктор и душа / В. Франкл. – М. : Ювента, 1997. – 287 с.

5. Хаксли О. Вечная философия / О. Хаксли. – М. : Профит Стайл, 2010. – 384 с.

6. Хейзинга Й. Homo ludens: Статьи по истории культуры / Й. Хейзинга. – М. : Прогресс-Традиция, 1997. – 417 с.

7. Fromme J. Computer Games as a Part of Children's Culture / J. Fromme // Game Studies. – V. 3. – Issue 1. – 2003. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.gamestudies.org/0301/fromme/>.

8. Galloway A.R. Gaming. Essays on Algorithmic Culture / A.R. Galloway // Social realism in gaming. – New York, 2006. – 137 p.

9. Juul J. Games Telling stories? / J. Juul // Game Studies. – 2001. – V. 1. – Issue 1. – P. 1–12. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://gamestudies.org/0802>.

10. Juul J. Half real: Videogames between real rules and fictional worlds / J. Juul // Cambridge. – MA : MIT Press, 2005. – 233 p.

11. Lindley A.C. The Semiotics of Time Structure in Ludic Space as a Foundation for Analysis and Design / A.C. Lindley // Game Studies. – 2005. – V. 5. – Issue 1. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.gamestudies.org/0501/lindley/>.

12. McLuhan M. Understanding Media. The Extension of man / M. McLuhan // Routledge. – London-New York, 2001.

13. Salen, Katie, and Eric Zimmerman. 2003. Rules of play: Game design fundamentals. – Cambridge, MA : MIT Press, 2004. – 672 p.

### Анотація

**Стратонова Н. О. Антропология видеоигр: социокультурный аспект формирования идентичности.** – Статья.

Мета статті – проаналізувати особливості формування ідентичності в комп'ютерному ігровому просторі. У статті окреслено основні характеристики поняття «віртуальна комп'ютерна гра», проаналізовано особливості ММОРПГ і РПГ-ігор. Подано аналіз процесу самоідентифікації гравця й розкрито типи ідентичності суб'єкта як вияв множинності в просторі віртуальних комп'ютерних ігор.

*Ключові слова:* віртуальна реальність, комп'ютерна гра, РПГ, ескапізм, квазірелігія.

### Аннотация

**Стратонова Н. О. Антропология видеоигр: социокультурный аспект формирования идентичности.** – Статья.

Цель статьи – проанализировать особенности формирования идентичности в компьютерном игровом пространстве. В статье изложены основные характеристики понятия «виртуальная компьютерная игра», проанализированы особенности ММОРПГ и РПГ-игр. Представлен анализ процесса самоидентификации игрока и раскрыты типы идентичности субъекта как проявление множественности в пространстве виртуальных компьютерных игр.

*Ключевые слова:* виртуальная реальность, компьютерная игра, РПГ, эскапизм, квазирелигия.

### Summary

**Stratonova N. O. Anthropology of video game: sociocultural aspects of the identity formation.** – Article.

The purpose of this article is to analyze the particular properties of identity formation on computer gaming space. This study outlines the main characteristics of the concept of 'virtual computer game', analyzes the features of RPG and MMORPG games. The author analyzes the process of gamer's self-identification and reveals the subject's types of identity as a manifestation of multiplicity in virtual space of computer games.

*Key words:* virtual reality computer game, RPG, escapism, quasi-religion.



УДК 111

Л. Н. Сумарокова  
кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри філософії  
Національного університету «Одеська юридична академія»

## О ДИАЛОГИЧНОСТИ ФИЛОСОФИИ

**Постановка проблемы.** Вопрос о соотношении философии и науки, о месте философии и философских дисциплин в системе современного образования не является чисто теоретическим или «слишком абстрактным». Он тесно связан с «вращением геополитической оси», меняющим «топографию культурного мира», о которой в последнее время мы должны задумываться гораздо более серьезно, если нас интересует будущее Украины и ее культуры. Опять будем «диким Востоком Европы» или нам грозит опасность стать «деградирующим Югом»? [1, с. 174–175]. Вопрос о том, является ли философия мировоззрением или наукой, представляется некорректным, как некорректно противопоставление «антрополого-гуманистического украинского шестидесятилетия» украинскому же варианту «методологии и философии науки» [2, с. 17]. А между тем элементы такого противопоставления до сих пор имеют место при исследовании состояния философских исследований.

**Целью статьи** является осмысление предмета философии и ее отношения к науке в рамках коммуникативной парадигмы. И в этом смысле – защитить «украинское шестидесятилетие»: признать философию теоретической формой мировоззрения, в которой с необходимостью присутствует научная составляющая и – шире – рациональная составляющая.

**Изложение основного материала.** В качестве исходного примем тезис о том, что предметом философии как формы мировоззрения является отношение «человек – мир» [3, с. 15]. Это отношение имеет много аспектов, измерений: человек – природа; человек – космос; человек, природа – бог (абсолют); человек – общество; человек – история; человек – другой человек и т. д. В любом случае точкой отсчета при изучении указанного отношения является человек как одна из его сторон, а потому философия неизбежно становится формой самосознания человека [3, с. 17].

Различие между философией и наукой при таком подходе состоит в том, что наука делает предметом своего изучения *одну из сторон* отношения «человек – мир», а философия фиксирует внимание *на самом отношении*. При этом различные философские системы различаются между собой трактовкой данного отношения или как несимметричного (детерминация, иерархия, «первичность – вторичность» и т. п.), или как симметричного (гармония, тождество, взаимодействие, взаимодетерминация и т. д.). В первом случае возникает вопрос об установлении главной и подчиненной стороны отношения, а во втором фиксируется внимание на симметрии, равноценности обеих сторон взаимодействия, об основаниях их единства и взаимопроникновения. Известный философский принцип «все во всем», по-видимому, релевантен именно второму подходу.

*Отношение «человек – мир» как диалог.*

Мне бы хотелось обратить внимание на возможность интерпретации отношения «человек – мир» как *диалога*, в котором каждая сторона «задает вопросы» другой и каждая сторона каким-либо образом отвечает на «вызов», «вопрос», «реплику», «сигнал» другой стороны. Жизненно важной для сохранения диалога становится способность «услышать», понять вопрос, терпеливо дожидаться «ответов» на свои «вопросы», понять их и отразить это понимание в последующем диалоге. При этом диалог понимается очень широко и, конечно, не сводится к словесным формам, к «разговору». Речь идет о *коммуникативном взаимодействии* в самом широком смысле и о знаковости также в широком смысле.

Подобное понимание отношения «человек – мир» высказывалось неоднократно, хотя до сих пор не является общепринятым. Например, В. Лекторский ставит вопрос

об интерпретации процесса познания как «диалога познающего и познаваемого, каждый из которых играет роль самостоятельного партнера» [4, с. 11]. Цель такого диалога «в том, чтобы с помощью своего оппонента выяснить реальное положение дел» [4, с. 68]. К этому следует добавить, что категория Диалога в широком ее понимании может быть распространена на всю философию, а не только на гносеологию.

Ю. Лотман, например, представляет отношение «человек – мир» вслед за И. Кантом как отношение того, что представимо и выразимо с помощью человеческого языка, с тем миром, который находится вне сферы языка (с трансцендентальным, ноуменальным миром) [5, с. 12]. Это отношение, по И. Канту, взаимонепроницаемо, а с точки зрения Ю. Лотмана, вполне проницаемо для вторжения и с одной, и с другой стороны; более того, оно предполагает «проблему перевода» содержания языка «на вняющую, запредельную для языка реальность» [5, с. 13]. При этом Ю. Лотман считает принципиально важным признать:

1) необходимость более чем одного (минимально двух) языков для отражения запредельной реальности;

2) неизбежность того, что пространство реальности не охватывается ни одним языком в отдельности, а только их совокупностью [5, с. 13].

Как представляется, эти идеи Ю. Лотмана вполне применимы при осмыслении сущности философии как формы освоения мира, включенной в Диалог: с самого возникновения философии в ней сосуществовали разные языки как разные системы базовых категорий; ни одна философская система не может претендовать на роль единственной, достаточной; только их совокупность создает возможность продуктивного диалога с миром. В этом смысле можно говорить о Диалоге «многоязычного» Человека с Миром. Однако ведущей стороной Диалога являются не языки, а Человек, генерирующий их в процессе взаимодействия с Миром. А это значит, что обязателен учет целей, ценностей, интересов, «жизненных миров» и «жизненных ситуаций» человека как участника Диалога – от конкретного «Я» до субъекта ноосферного уровня.

В «ноосферном диалоге», как отмечает И. Дмитриевская, главной целью является «создание целостности человека и природы», духовной целостности человечества, что достигается с помощью «диалога поколений и культур» [6, с. 58]. Такой диалог многим представляется утопией; однако его возможность становится все более реальной при практическом осуществлении любого конструктивного диалога культур, социумов, а также личностей, их представляющих. В процессе конструктивного диалога уменьшается или исчезает неопределенность информации, появляется возможность креативного синтеза, консенсуса. Немаловажную роль при этом играют виртуальные диалоги представителей разных школ философии, разделенных во времени и пространстве, но включенных в общее смысловое поле, вступающих во взаимодействие с помощью новых субъектов, выполняющих роль своего рода медиумов.

Обычно обращают внимание на то, что при всем разнообразии философских систем они реализуют *рационально-критический стиль* мышления, и общения, что объединяет философию с наукой. Однако с этим можно согласиться лишь отчасти. Стиль мышления философии не укладывается полностью в стиль критического рационализма. В противном случае философия не могла бы быть метаязыком межкультурных диалогов, разных форм мировоззрения и практического освоения мира.

Проблема языка философии – отдельная и непростая проблема. Следует обратить внимание на то, что филосо-

фия не может не быть рациональной, она всегда реализует определенный уровень рациональности Человека; но она не может быть только *критически* рациональной (существуют позитивные функции). Более того, философия не может быть только и исключительно рациональной. Философия представляет в Диалоге целостного человека, а не только его разум; как бы ни была важна роль рационального начала в бытии человека, оно всегда предполагает взаимодействие рационального со вне- и сверхрациональным и всегда противостоит иррациональному. Ко внерациональному относятся волевая и чувственно-эмоциональная сферы жизни человека, а также части сферы бессознательного, а к сверхрациональному – сфера высшей духовности, включающая концепты, идеи, установки и принципы, ценностные ориентиры, идеалы, отражающие положительное, желаемое в отношениях с миром, а также табу, запреты, ограничения в этих же отношениях, предостерегающие от всего опасного, нежелательного, разрушительного для человека. Иррациональное соотносится с неуправляемым и непредсказуемым хаосом, разрушением, смертью, со всем тем, что враждебно самой сущности человека (античеловечно).

И бытие, и сам человек содержат иррациональное, но без противовеса, без противостояния этому иррациональному ни бытие, ни человек невозможны. Вне сферы рациональности человек обречен на гибель. Вот почему одна из главных функций философии – защита рациональности, ее укрепление и развитие. При этом рациональность следует понимать в широком смысле: как предполагающую единство разума со вне- и сверхрациональными сферами сознания человека; как результат взаимодействия разных рациональностей (коммуникативная рациональность).

Внутри каждой философской системы есть некий разумный «каркас», своя логика. Это не мешает тому, что категории философии всегда больше, чем мыслительные конструкции; они всегда *концепты культуры*, и в качестве таковых по своему содержанию и индивидуальны, и сверхиндивидуальны, рациональны и сверхрациональны. Но никогда не иррациональны. Даже будучи примененными к осмыслению иррационального или мистического, они остаются инструментами разума человека, инструментами самопознания, самосохранения человечества и всего человеческого в этом мире. Категории философии не просто понимаются – они переживаются, они экспрессивно окрашены, их интуитивно принимают или не принимают, соотнося с некоторой шкалой ценностей, с уже принятыми данной личностью образцами, идеалами, целями, установками, базовыми смыслами культуры. Категории философии, будучи инструментами теоретического и – шире – рационального освоения мира, в то же время сохраняют ту эмоционально окрашенную «ауру», которая *возникает в общении с миром* и которая является обязательной частью ментальности любой культуры.

*Философия – продукт конфликтного диалога.*

Если признать, что философия направлена на осознание отношения «человек – мир» как Диалога, то следует согласиться и с тем, что далеко не каждый вариант диалога человека и мира продуцирует постановку философских проблем, их последующие анализ и разрешение. Философия – продукт *конфликтного диалога*. Человек, живущий в гармонии с миром, в благополучии, согласии, любви и счастье, как правило, менее склонен к философским размышлениям, чем человек, который по-настоящему осознал ценность истины, любви, счастья и гармонии, лишь пережив горе, непонимание, отчаяние, ненависть, страх, катастрофы, кровавые войны и т. п.

Конфликтность философской коммуникации часто усматривают также в том, что «философия, несмотря на свои тысячелетние усилия, не открыла еще, кроме нескольких логических аксиом, никаких положений, признаваемых всеми философами в качестве очевидных [цит. по 10, с. 10]. Эта особенность философии осознается как отклонение от нормы, соблюдаемой в научном познании, что, в свою очередь, ставит под вопрос как наличие диалога между субъ-

ектами философствования, так и возможность его успешности.

Конфликт, по А. Ишмуратову [7], – это «сбой в коммуникации», некоторая болезнь, патология общения, неизбежно возникающая и требующая реакции коммуникантов, их некоторых усилий для понимания, разрешения (или преобразования) конфликтной ситуации. Без этого дальнейшее общение затруднено или даже невозможно.

Конфликт проходит в своем развитии несколько стадий, начиная с появления отдельных элементов непонимания сторонами друг друга и кончая войной «на уничтожение». Каждая стадия предполагает свои пути и возможности как для разрешения, так и для продолжения конфликта. Ю. Лотман считал конфликтность, «напряженность», «силовое сопротивление», «взрыв» не патологией общения, а его нормой, его нормальным механизмом, поскольку у коммуникантов всегда разные смысловые пространства, разная смысловая память и постоянно возникает необходимость в урегулировании взаимодействия смысловых полей и поведения коммуникантов.

В культурном развитии присутствуют и постепенные, и взрывные процессы (соответственно, «спокойные» и «конфликтные» диалоги и полилоги). Уничтожение одного из этих полюсов привело бы к исчезновению другого, а следовательно, «подобное уничтожение было бы губительно для культуры, но, к счастью, оно неосуществимо» [5, с. 17]. Коммуниканты не только имеют свое видение, осмысление ситуации, свою смысловую память, но и осуществляют определенную мысленную реконструкцию смыслового поля оппонента, при этом вольно или невольно «вносят *свою* личность, *свою* культурную память, коды и ассоциации» [5, с. 219].

По мнению Ю. Лотмана, фиксация непонимания не менее важна, чем установление понимания: именно непонимание включает механизмы, регулирующие коммуникацию. Каждая сторона диалога перестраивает свой образ ситуации и свою программу действий в пределах тех возможностей, которые порождает объективное соотношение смысловых полей коммуникантов, определенного и неопределенного в них. Стремление к большей определенности – естественная цель любой философской коммуникации.

Одна из важнейших функций категориального базиса философских систем – дать опору, базу для взаимопонимания, сделать его возможным, *повысить определенность смыслов* знаковых конструкций, используемых в общении. Язык философии в некотором смысле – поучительный образец для лингвистов, в частности для участников давнего спора «менталистов» и «формалистов», опирающихся на приоритет то семантики, то синтаксиса языка. В настоящее время спор разрешается в коммуникативной парадигме, исходящей из того, что синтаксис языка зарождается внутри первичных, неструктурированных смысловых образований; «развертывание» исходных смыслов в синтаксические линейные конструкции возможно только как результат сотрудничества автора и адресата, их коммуникативного опыта.

У. Чейф отмечает, в частности, что мысль состоит из единиц, сопоставимых с понятиями, идеями, которые включают одновременно как образы, так и эмоции. Языковые универсалии обычно ищут в синтаксисе, но «они должны в наибольшей мере присутствовать в мышлении, несколько в меньшей степени – в семантике и в намного меньшей – в синтаксисе [8, с. 79–81]. Язык философии никогда не вызывал сомнений в том, что именно исходные идеи (смыслы), исходные понятия (категории) задают диапазон возможностей для будущих текстов – философских концепций, курсов. Философский термин «монада» позволяет лучше понять роль слова в любом языке: слово содержит в себе свойства целого, отражает и хранит их. Может быть, поэтому весьма ограниченными в их философском применении оказались те варианты современной логики, которые базировались преимущественно на синтаксисе используемых формализованных языков, оставляя семантику исходных

«термов» за скобками, отводя им роль произвольных зна- ков, в том числе переменных. А между тем именно выбор исходных для логического анализа единиц мысли играет решающую роль в плане возможностей логики при разреше- нии проблем вывода, доказательства, принятия решений.

Без повышения степени ясности, понятности, опре- деленности исходных смысловых единиц любого языка, представляющих мыслительную деятельность человека, трудно добиться успеха в коммуникации, а тем более раз- решения возникающих «сбоев», «патологий» в общении. В этом плане исчезновение учения о понятии из логики XX века – явление трагическое, особенно если учесть, что логика (аналитика) в философии XX века занимала далеко не последнее место. Ограниченность логики синтаксически- ми универсалиями не может не сопровождаться ограничен- ностью философских учений, частью которых эта логика является, и, соответственно, непониманием в философской коммуникации.

Впрочем, диалогический характер философии создает условия для разрешения конфликтов, поскольку форми- рует определенную симметрию в устройстве и функцио- нировании ее текстов: с одной стороны, исходные смыслы («начала») определяют направленность и диапазон фило- софствования, любого философского дискурса; с другой сто- роны, смысл философских категорий меняется в зависимо- сти от того, в какую философскую систему они включены.

На языке теории систем любое философское учение – сильная система, поскольку она меняет свойства вхо- дящих в нее элементов [9, с. 171]. Но можно утверждать и обратную зависимость: каждая философская категория обладает собственной «силой», оказывая «сопротивле- ние» системе, сохраняя некоторую «ядерную» часть своего смысла; более того, она может быть субстратом далеко не каждой философской системы, а при вхождении в новую систему меняет ее.

*Философия как предмет личностного выбора.*

Одним из отличий философии от науки выступает, с точки зрения А. Умова, то, что она является «царством свободы», дает право свободного выбора той или иной фило- софской позиции: наука может обосновывать свои поло- жения до такой степени, что делает их общезначимыми, даже обязательными. Философия не отличается принуди- тельностью, она предоставляет свободу [10, с. 5–6]. Однако «свободный выбор» не означает «произвольный выбор». Философская мудрость состоит в том, что любой выбор, во-первых, должен быть обоснован и, во-вторых, должен соотноситься с конкретными «жизненными мирами», пер- спективами, целями, возможностями человека; в-третьих, выбор оценивается как с точки зрения выполнения функ- ций описания, объяснения и прогнозирования реальных от- ношений человека и мира, так и с точки зрения сохранения и развития самого Диалога.

Выбор исходных философских смыслов и создание си- стемы философских взглядов имеют личностный харак- тер. Человек как сторона Диалога универсален, это един- ство составляющих его индивидов и социума в целом. Но вместе с тем он реализуется только через индивидуальную, личностную активность, через интересубъектные взаимо- действия. В этих взаимодействиях проявляется как вну- тренняя, так и внешняя детерминация. Внутренняя свя- зана с личным жизненным опытом, с его переживаниями, противоречиями, конфликтами. Этот опыт формирует, скорее, *возможность*, способность философского мышле- ния, появление некоторых фрагментов философских идей. Внешнее воздействие оказывают знакомство с философ- скими взглядами других людей и, главным образом, изу- чение истории философии. Значимость второго (внешнего) источника возрастает по мере возрастания масштаба дея- тельности человека. Иными словами, значимость фило- софской культуры человека возрастает пропорционально тому, насколько от его деятельности будет зависеть судьба других людей и общества, в котором он живет. Это важно учитывать, потому что, в отличие от физического мира,

мир человеческого бытия таков, что он «делает уникаль- ными некоторые акты, которые обозначаются словом «от- ветственность», «решение», «выбор», «понимание» и пр.» [11, с. 22].

Необходимым логическим условием успешности любо- го выбора является полнота учета альтернатив. Насколько полно представлены альтернативные варианты философ- ских идей и концепций в том или ином обществе, зависит от господствующего интеллектуального климата, от степени свободы субъектов коммуникации, от того, какие авторите- ты влияют на определение критериев выбора.

Следует согласиться с В. Кебуладзе, который указывает на новые смысловые коннотации известного афоризма «зна- ние – сила»: «знание не только дает нам силу, которая, кста- ти, может обернуться против нас самих. Сам процесс позна- ния является проявлением силы и реализуется с позиции признанного в научном обществе авторитета» [12, с. 8]. Как формируется этот авторитет? Всегда ли авторитет достоин доверия? Всегда ли он ориентирует на объективность и пол- ноту информации? Ответы на подобные вопросы «очерчива- ют интеллектуальное пространство, в котором происходит конкуренция различных взглядов, подходов, методологий и парадигм. В цивилизованном мире такая конкуренция делает невозможным длительное доминирование одной из позиций – подобно тому, как политическая конкуренция отводит угрозу авторитаризма и тоталитаризма». И далее: «Претензия на единственность противоречит претензии на научность» [12, с. 8].

Это очень важный вывод, естественный для нас еще и потому, что все богатство отношений «человек – мир» не мож- жет быть охвачено какой-либо одной философской концеп- цией с использованием одного специализированного языка. Множественность философских учений неизбежна, а про- блема выбора всегда должна сопровождаться уточнением «системы координат»: «жизненных миров» коммуникан- тов, класса решаемых задач, принятых ценностей, «жанра» коммуникации и т. п.

В процессе изучения философии как учебной дисци- плины часто возникает дилемма: можно ли строить свои философские взгляды «по себе», с учетом личностной биографии, интересов, индивидуальных вкусов, устано- вок, целей и ценностей, или надо находить «объективно наилучший» вариант философии, наиболее релевантный логике развития философии, личности, общества? Легко заметить, что дилемма построена логически неправиль- но, поскольку в ней не учтены все возможные варианты, в частности исключается возможность объединения, сов- падения индивидуально ценного и социально ценного, не учитывается существование коммуникативной рациональ- ности, отличной от рациональности каждого отдельного субъекта коммуникации.

Система образования, будучи и государственной, и со- циокультурной сферой деятельности, должна четко опре- делиться относительно целей включения философии в су- ществующие образовательные программы. Тоталитарное государство подчиняет изучение философии своей идеоло- гии; либерально-демократическое государство предостав- ляет свободу выбора путей формирования своей интеллек- туальной жизни студентам и преподавателям.

Оптимальным вариантом для демократических госу- дарств или государств, развивающихся в демократическом направлении, по-видимому, является такой, в котором:

а) создаются возможности для качественного образова- ния, в данном случае для изучения наиболее значимых фило- софских идей, направлений;

б) на основе демократических и гуманистических ценно- стей формируются критерии оценки и выбора философских взглядов, рассмотренных в контексте реального или вирту- ального диалога друг с другом.

Диалогичность самой философии, как представляется, должна сопровождаться и диалогичностью форм и способов ее изучения, а также выработкой навыков разрешения кон- фликтов в коммуникации.



**Литература**

1. Кебуладзе В. Постколониальные исследования в современной украинской гуманитаристике / В. Кебуладзе, Т. Дзядевич // Политики знания и научные сообщества. – Вильнюс : ЕГУ, 2015. – С. 174–176.
2. Козаченко Н. Аналитическая философия / Н. Козаченко, О. Панафилина, Я. Шрамко // Политики знания и научные сообщества. – Вильнюс: ЕГУ, 2015. – С. 14–48.
3. Шинкарук В. Мировоззрение, философия, культура / В. Шинкарук, Ж. Абдильдин и др. // Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики / отв. ред. В. Шинкарук, А. Яценко. – К. : Наукова думка, 1981. – 368 с.
4. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая / В.А. Лекторский. – М. : Эриториал УРСС, 2001. – 256 с.
5. Лотман Ю. Культура и взрыв // Ю. Лотман / Семиосфера. – СПб. : Искусство СПб, 2004. – С. 12–148.
6. Дмитриевская И. Системная герменевтика. Концепты, смыслы, тексты : [монография] / И. Дмитриевская. – Иваново : ИГСХА, 2014. – 384 с.
7. Ишмуратов А. Конфликт і згода / А. Ишмуратов. – К. : Наукова думка, 1996. – 190 с.
8. Чейф У. На пути к лингвистике, основанной на мышлении / У. Чейф / Язык и мысль: современная когнитивная лингвистика. – М. : ЯСК, 2015. – 848 с.
9. Уемов А. Системный подход и общая теория систем / А. Уемов. – М. : Мысль, 1978. – 272 с.
10. Уемов А. Системные аспекты философского знания / А. Уемов. – О. : Студия Негоциант, 2000. – 160 с.
11. Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности / М. Мамардашвили – СПб. : Азбука, 2010. – 288 с.
12. Кебуладзе В. Знание и сила / В. Кебуладзе // Политики знания и научные сообщества. – Вильнюс : ЕГУ, 2015. – С. 7–12.

**Анотація**

**Сумарокова Л. Н. О диалогичности философии.** – Стаття.

Статья направлена против противопоставления разных философских парадигм на основании «научное и мировоззренческое (ненаучное)». Мировоззренческое отношение «человек – мир» интерпретируется автором как Диалог, а философия –

как продукт конфликтного диалога человека и мира. Обосновывается вывод о неизбежной множественности философских систем, языков философии, объединяемых принадлежностью к смысловому полю коммуникативной рациональности. Личностный выбор философской позиции происходит в контексте постоянно меняющихся коммуникативных взаимодействий, соотносящихся с осью «человек – мир».

*Ключевые слова:* философия, диалог, конфликт, коммуникативная рациональность, множественность философских концепций.

**Анотація**

**Сумарокова Л.М. Про діалогічність філософії.** – Стаття.

Стаття спрямована проти протиставлення різних філософських парадигм за критерієм «наукове та світоглядне (ненаукове)». Світоглядне відношення «людина – світ» інтерпретується автором як Діалог, а філософія – як продукт конфліктного діалогу людини і світу. Обґрунтовується висновок про неминучу множинність філософських систем, мов філософії, що об'єднуються належністю до змістового полю комунікативної раціональності. Особистісний вибір філософської позиції відбувається в контексті постійно мінливих комунікативних взаємодій, що співвідносяться з віссю «людина – світ».

*Ключові слова:* філософія, діалог, конфлікт, комунікативна раціональність, множинність філософських концепцій.

**Summary**

**Sumarokova L.N. About dialogicity of philosophy.** – Article.

The article is directed against the opposition of different philosophical paradigms on the basis of scientific / worldview (unscientific). Worldview attitude “human – world” is interpreted by the author as a Conversation, and philosophy – as a product of human conflict dialogue and world. The conclusion of the inevitable multiplicity of philosophy systems, languages of philosophy, united by belonging to the semantic field of communicative rationality. Personal choice of philosophical position occurs in the context of ever-changing communicative interactions correlated with the relationship “human – world”.

*Key words:* philosophy, dialogue, conflict, communicative rationality, multiplicity of philosophical conceptions.

УДК 7.01:730

**Г. Г. Фесенко**  
кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри історії і культурології  
Харківського національного університету міського господарства імені О. М. Бекетова

## ЕСТЕТИКА ПУБЛІЧНОГО ПРОСТОРУ МІСТА В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ СУБ'ЄКТА ТВОРЧОСТІ

Сучасні міста по мірі розвитку постіндустріального суспільства стикаються з питаннями: як на місці «кам'яних джунглів» спроекувати неантагоністичні агломерації міських кварталів, задовольнити інтереси їхніх мешканців не тільки щодо зручності, корисності, а й естетики урбанізованого середовища, як забезпечити атмосферу для розвитку творчого потенціалу всіх мешканців. Під впливом різних течій постмодерну відбувається пошук нових форм ревіталізації міст, актуалізувалася тенденція імплементації сучасного мистецтва у відкриті міські простори [10].

Культурфілософія, розглядаючи ціннісно-сміслові аспекти міських просторів, актуалізує передусім вивчення не культурних об'єктів, а суб'єктів культури. Концептуальні рамки урбан-антропології охоплюють питання ролі людини в просторі міста як об'єкта, що змінюється під впливом міських культурних умов, так і активного суб'єкта, який своєю творчою діяльністю змінює навколишнє середовище.

На сьогодні актуальною стає ідея про необхідність засобами філософського дискурсу «розширити горизонт» розуміння феномена «людина творча». Через творчість людина привносить у місто власне сприйняття, розуміння того, як «бути», «існувати», «значити». Місто постає своєрідним способом творення культури, «окультурення простору».

«Творчі» дискурси міста набувають значимості не тільки на теоретико-методологічному рівні, а й у зв'язку з важливими практичними завданнями культурних трансформацій публічних просторів українських міст. Зокрема, відзначається естетична бідність публічних просторів індустріальних міст, соціальна «законсервованість» через використання їх майже як у радянські часи: переважно для певних санкціонованих владою типів громадської активності [7].

Аналіз останніх досліджень і публікацій засвідчив, що питання естетики міського простору осмислювалося як на філософсько-теоретичному рівні, так і культурологічно-прикладному. Філософсько-естетичні ідеї М. Хайдеггера, висловлені в його роботі «Мистецтво та простір» [11], спонукають дослідників застосовувати концепт простору-топосу для окреслення творчої суб'єктивності в публічних просторах міста. А вже філософ мислить простір як «творення місць» і пропонує власну інтерпретацію ролі скульптури в трансформації простору: скульптура – тілесне втілення місць. М. Хайдеггер розглядає скульптуру й художній простір через «оволодіння» загальним об'єктивним простором. Така філософсько-естетична позиція підтримується й вітчизняними розмислами С. Кримського [3], Л. Левчук [5] та ін.

Утім спеціальних науково-практичних досліджень із творчості в публічному просторі міста існує небагато, частіше творчість розглядається в загальнофілософському контексті [1]. Н. Мусякєнко описує можливості публічного мистецтва в збереженні історико-культурного та паркового простору Києва [7], О. Куценко – особливості вуличного мистецтва Львова [4].

Заслугує на увагу дисертаційне дослідження З. Кайс, присвячене ролі графіті в семантичному просторі міста [2]. Звертається увага не те, що простір не може бути нейтральним: той, хто творить простір, змінює саме місце, крім того, значимим є й глядач цього місця. Варто зазначити, що європейський досвід трансформації публічних просторів узагальнений в окремій колективній праці, головним редактором якої виступив британський дослідник міського дизайну Алі Маданіпур [13]. У ній публічні простори розглядаються як «місця зустрічі» політики й культури, соціального та індивідуального, інструментального й експресивного, а також пропонуються способи зміцнення публічних просторів

і міської культури загалом. Разом із тим поза увагою дослідників залишилися суттєві аспекти філософсько-естетичного підходу в розумінні публічних просторів міст, зокрема ідея про істинну творчість як приріст буття, а не звичайну його трансформацію.

Також важливими для дослідження стали розмисли практиків публік-арту, зокрема американської художниці Сюзан Лейсі, авторки есеїв про зміни в мистецьких стратегіях за останні десятиліття [12]. Її розмисли торкаються проблеми відносин між мистецтвом і «соціальним втручанням», бар'єрів між високим і «народним» мистецтвом. Авторка виступає за зміщення мистецьких кордонів і вихід у громадський простір.

У результаті проведеного джерелознавчого огляду з'ясовано, що, незважаючи на певний дослідницький інтерес до питань творчості, багато аспектів залишаються невисвітленими. Актуальними залишаються філософсько-антропологічні пошуки «культурних кодів» міст, теоретичне підґрунтя яких складається «на межі» естетичного судження, філософської антропології, критики культури, філософії присутності. Попри потужний інтерес різних дисциплін до питань творчості, у сучасній культурній урбаністиці бракує інструментарію для осмислення творчих виявів суб'єкта в просторі міста.

**Метою** дослідження є філософсько-антропологічний аналіз феномена творчості на матеріалі публічних просторів міста.

Для її досягнення пропонується розв'язати такі завдання: по-перше, висвітлити філософсько-антропологічний контекст феномена творчості міста; по-друге, дослідити особливості суб'єктів творчості публічних міських просторів.

Філософські уявлення про творчість як спосіб існування, спосіб розкриття сутності людини розвиваються разом з історією європейської філософської думки. Найважливіші принципи творчості, викладені в ученнях Платона, Горация, Цицерона, Демокрита, спонукали до подальшого їх осмислення [5]. Кожна світоглядна система та філософська теорія виробила власний унікальний погляд на місце творчості в просторі людського, визначаючи три основні питання у творчості: місце й функція того, хто творить (суб'єкт творчості), того, що твориться (воріння), і в який спосіб процес творчості відбувається [1, с. 2].

Часто люди сприймають міське середовище як «сірі вулиці», що є частиною їхніх повсякденних маршрутів на роботу й додому. У містах є «порожні місця», які для перехожих залишаються незрозумілими. Утім сучасні вимоги до міста як креативного спонукають до активної трансформації міських територій і так, щоб утворювати середовище для інноваційної активності мешканців. Оскільки загальновідомо, що творчий режим мислення потребує відкритості ментального простору, то серед чинників, здатних істотно підвищити творчий потенціал людей, є креативне середовище. Саме тому сьогодні здійснюються різноманітні проекти щодо утворення нової топографії міста для мешканців-суб'єктів творчості.

Потреба в самоактуалізації посідає найвищий рівень у ціннісній шкалі постіндустріального міста, формуючи креативну спільноту [10]. Публічний простір креативного міста має бути не лише безпечним і забезпечувати «повсякденну впевненість», а й здатним підтримувати культурно-творчу діяльність мешканців/нок. Своєрідним аналітичним інструментом, що дає змогу критично висловлюватися про місто, трансформувати його, долати відчуженість, зрушувати граничні межі просторів, є публічне мистецтво. Публік-арт стає не просто «мистецтвом у місті», а інструментом розвитку самосвідомості містян щодо їхніх цілей і цінностей.

Залежно від того, який нас цікавить «масштаб присутності» креативного суб'єкта, може змінюватися фокус локалізації під час опусу публічних просторів міста. У такій ситуації стають цінними «втручання» художника в простір і його здібності до творчого перетворення міського простору. Творчість постає простором презентації себе, місцем звучання свого голосу. Водночас художники намагаються здійснювати ревіталізацію публічних просторів, орієнтуючись на врахування просторових інтересів мешканців. Митці шукають оригінальні дизайн-рішення для перетворення щоденних життєвих практик міського життя.

У такій ситуації значення публічного мистецтва виходить за межі «чистої» естетики. У просторі вулиць як спільному середовищі містян вибудовуються зв'язки з іншими, із соціумом. І вуличне мистецтво стає одним із каналів комунікації. Публічне мистецтво «оживляє» такі місця та спонукає перехожих до активності [8].

І в результаті знайомий простір мешканці сприймають по-новому, він «оживає». Форми включення художника в публічний простір міста різноманітні, найпершою серед них є вулична скульптура. У такій формі, по суті, відбувалося монументальне й публічне визнання творів у широкому діапазоні, від митців класичного мистецтва (укрупнення відомих творів Мікеланджело, П. Пікассо та ін.) до анонімних художників-постмодерністів [12]. Актуалізується «ефект присутності», співпричетність містян до естетизованого середовища.

Публічні простори покликані об'єднувати людей, зокрема вони стають місцями зустрічей для тих, чий «життєвий маршрут» по-іншому ніяк не перетинаються. У сучасну епоху, коли залишається сегрегація міських районів і розшарованість робочих місць, публічні простори можуть долати соціальну ізоляцію містян. Відкриті громадські простори можуть слугувати своєрідними форумами, де люди різного віку, походження, доходів взаємодіють між собою. Ці «міські салони» не тільки пропонують рівний доступ для відпочинку та перепочинку, а й забезпечують життєздатність міст загалом [13].

Арт-митці сповідують рухливий дизайн із первинним наміром повернути просторову зацікавленість містян. Подібні арт-проекти являють собою живу скульптуру, що складається з людей, зайнятих у їхній діяльності. У такій урбан-антропологічній перспективі містяни постають у ролі як суб'єктів, так і об'єктів творчості.

Публічне мистецтво вирішує завдання творчої трансформації одноманітних міських просторів за рахунок використання широкого спектру художніх практик, від традиційного монументального мистецтва до новітніх, актуальних, нефігуративних форм. Часто вуличне мистецтво поживляє міське середовище за рахунок монументальних розписів (муралів). Художники керуються «параметрами» свого художнього самовираження, спираючись, наприклад, на «уявлення про прекрасне» місцевих мешканців, уявні етичні межі, інтелектуальний рівень аудиторії тощо. Переважно ці яскраві масштабні роботи несуть радість і добро, вони деполітизовані, проте, на думку О. Куценка, у них «відчувається якась регламентація і самоцензура художника» [4].

Варто зазначити, що однією з особливостей стріт-арту є те, що кожен мешканець міста є потенційним вуличним художником і має право на власне висловлення. Вихідна теза про те, що творчість стосується насамперед права на суб'єктність, права висловлення, отримує подальший розвиток в естетико-філософській думці. У тому числі висуваються ідеї про розділення концепцій творчості на «позитивні» (такі, що «додають буття») й «негативні» (такі, що «віднімають буття») [1, с. 8]. Ці ідеї набувають своєрідного контексту в оцінці мистецтва графіті. Тоді, як графітісти сприймають свою практику як спосіб перетворення суспільного простору й відкрити демонстрацію своїх «творів», їхні опоненти вважають графіті актом вандалізму, що спричиняє значні матеріальні витрати на відновлення ушкодженого майна. Одним із найпоширеніших різновидів стріт-арту є теги – своєрідні підписи, які автори залишають на будівлях, сті-

нах, в електричках, аби в такий спосіб заявити про себе. Заявляючи про своє існування, залишаючи слід у спільному просторі вулиці, стріт-артист ніби захоплює територію. Візуально велика кількість написів спреем, надлишок кольорів роблять вулицю бруднішою. Так стріт-артисти впливають на спільну територію соціуму, змінюючи межі зони комфорту місцевих мешканців. І, відповідно, це викликає супротивний рух: боротьбу з художнім вандалізмом [1; 8].

Деякі дослідники називають розповсюдження графіті в містах барометром занепаду громадянськості, «візуальним забрудненням», деякі вбачають у практиці графіті прелюдію до радикальніших відкритих дій. Практики графіті дають містянам змогу включитися в комунікаційний процес і здійснити переосмислення цінності продуктів графіті, подолання вандалістичних виявів. Так, О. Куценка наводить приклад, як графіті стають простором для діалогу у Львові (напис «Слава Україні, тільки слава» було виправлено іншим автором на «Слава Україні, тільки слава») [4]. У цьому прикладі очевидно, що перший автор посунув чийсь межі переконань. І ця переписка не є боротьбою за реальну територію конкретної вулиці, це боротьба за свободу думки.

Варто також звернути увагу на таку функцію публічного мистецтва, як «соціальне втручання». Історики сучасного мистецтва зазначають, що художники стали брати активну участь у громадянській діяльності з 1970-х років, з'явилися «нові жанри публічного мистецтва»: контекстне мистецтво, реляційне мистецтво, мистецтво участі, діалогічне мистецтво тощо. Замість метафоричного обговорення соціальних питань, як це робили попередні жанри публічного мистецтва, арт-исти, що практикують «нові жанри», фокусуються на розширенні прав і можливостей маргінальних груп. Це мистецтво інтерактивне, яке залучає різні аудиторії та підключається до політики ідентичності й громадянської активності (community-based art).

Поєднання політики та естетики змінює граничні межі, що відокремлювали високе мистецтво від участі публіки. Зокрема, з'являється феміністська концепція мистецтва, завдяки художниці С'юзен Лейсі [12]. Вона досліджувала повсякдення жінок із врахуванням характеристик раси, етносу, статі, віку, майнового стану та досвіду насилля.

Презентуючи жіночу суб'єктивність як іншу щодо чоловічого типу суб'єктивності в культурі, феміністське публічне мистецтво торкається питань створення місць «присутності» жінки. Фемінна тілесність рефлексується через прорив установлені маскуліної гегемонії в публічному просторі міста. Цікавим прикладом екстатичного виходу фемінного в публічний простір міста була інсталяція Паскаль Мартін Тау, присвячена жінкам Донбасу, у вигляді гігантської помади, що увінчувала заводську трубу. Автор інсталяції привніс у символічний простір міста ідею про роль українських жінок у відродженні міст після Другої світової війни.

Зрозуміло, що мова йде і про можливі форми врахування жіночого досвіду у творенні міського простору. Феміністки наголошують, що, крім традиційного «жіночого простору турботи», актуальності набуває питання жіночої екстеріоризації на публічні простори. Просторові «претензії» жінок спрямовані як на трансформацію своїх «домашніх» просторових практик, так і модернізацію інших публічних просторів (традиційно чоловічих) через практики «привласнення» [9].

Важливим індикатором творчо-чутливого міста є просторова зацікавленість мешканок (поки що мало виявлена в українських мегаполісах), що виявляється в турботі не тільки про власну квартиру, будинок, а про й те, що зовні, за їхніми межами. Містяни мають широко використовувати художні практики, щоб робити місто привабливим. Це особливо важливо для українських міст, які отримали в спадок від радянського минулого «стерильну архітектуру», візуально бідне міське середовище. Важливо, щоб у сучасному міському дизайні був присутній і «жіночий голос», наприклад, через їх участь у художньому оформленні архітектурних об'єктів з метою реорганізації простору, збільшення його соціокультурної значимості, зняття візуального та психоемоційного напруження містян.



Досвід жінки, її повсякдення часто відтворюються в художніх практиках стріт-арту (в'язане графіті, зелений стріт-арт тощо). Наприклад, в Україні вуличне в'язання здобуло популярність у Луцьку. Завдяки техніці в'язання можна прикрасити як невеликі об'єкти (стовпці, ліхтарі), так і великі (мости, пам'ятники, автобуси). У межах зеленого стріт-арту виконується озеленення пустирів, занедбаних об'єктів, двори перетворюються на сади.

Паблік-арт «відвойовує» ментальний і фізичний простір для важливих висловлювань. Зокрема, авторки луцької ініціативи в'язаного графіті зазначають, що хочуть додати кольорів у життя Луцька та показати, наскільки простими можуть бути позитивні зміни. Вони прагнуть «зробити міські вулиці теплішими та яскравішими, прикрасити місця, які дарують радість і надихають» [9]. Такі форми творчого самовираження віднаходять міські простори, що стають «місцем звучання свого голосу».

Загалом паблік-арт практики мають антропологічну цінність не стільки через творення естетичного в місті, а завдяки моделям артикуляції «інших» голосів у публічній сфері шляхом художніх проєктів. Залежно від того, який нас цікавить «масштаб присутності» людини, може змінюватися фокус локалізації публічного простору. Важливим стає «ефект присутності», оскільки він передбачає співпричетність до цілого.

Також звертає на себе особливу увагу публічний простір, де художник поєднує політику й естетику. Подібні мистецькі інтервенції здійснюються в міському просторі без згоди влади. В історії українського паблік-арту з'явився свій Бенксі (Сергій Захаров), його відповідь на військовий конфлікт на Сході України – серія графіті в Донецьку, які висміювали бойовиків самопроголошеної ДНР [6]. Тут ми бачимо, що художник, пропонуючи свою відповідь на конфлікт, демонструє громадянську відповідальність за «інформаційне заповнення» спільного простору вулиці.

Публічне мистецтво через творчість пов'язане не тільки із простором свободи, а й із колективною пам'яттю. О. Куценко, описуючи стріт-артівський досвід Львова, відзначає мистецький факт, коли «на початку Майдану львівські райтери за власний кошт зафарбували стіну чорною фарбою і написали на ній «Україно, вставай!». У цьому випадку стіна відіграла роль трансляції настроїв мешканців, передання духу вулиці. А 26 лютого 2014 року стіна перетворилася на місце шани героїв Небесної Сотні. Новий напис виконаний українським шрифтом «Нарбут» у синьо-жовтих кольорах на чорному тлі, кожна літера складається із близько 40 прізвищ» [4]. Так мистецький простір свободи стріт-артистів трансформувалася в публічний простір пам'яті.

Знаковим для українців стало «місце зустрічі» мистецтва й політики – Євромайдан, що постав потужним, не тільки суспільно-політичним, а й творчим простором. Творчий досвід Майдану різноманітний за формами, серед характерних – «бриколажність», активне творче використання підручних матеріалів і уламків звичних міських об'єктів, найяскравішим символом якої була «Йолка» [8]. Майданівський громадсько-політичний паблік-арт не обмежувався фізичними об'єктами, а супроводжувався різноманітними перформансами під відкритим небом вуличних музикантів, акторів та ін. Через залучення громадян до мистецьких практик простір Майдану творив креативні способи ідеологічних висловлювань. Важливо, що Майдан став місцем зміни – свідомості, шкали цінностей і життєвої орієнтації.

Проведений філософсько-антропологічний аналіз творчого контексту публічних просторів міст засвідчує таке:

– по-перше, паблік-арт змінює відносини між художником і суспільством, між творчим змістом і аудиторією, зміщує акценти на користь якості творчого обміну з аудиторією, «доступності» мистецтва, його потенціалу в залученні широкої спільноти містян;

– по-друге, у фокусі філософії суб'єкта творчості естетика публічних просторів постає як заклик до творчої актив-

ності людини, подолання пасивного розуміння свого місця в місті (у т. ч. як споживача культури, творчості, естетичного). У цьому сенсі містяни, долучаючись до мистецьких практик, «розширюють» життя в собі й за його індивідуальними межами, оживляючи міський простір;

– по-третє, естетизація урбан-просторів дає змогу висвітлювати значимі соціальні смисли: проблеми дискримінації в «праві на місто» (зокрема мистецтво стає способом соціального втручання в простір з метою подолання дискримінації за ознакою раси, статі, економічного статусу тощо), а також громадянсько-політичної відповідальності.

Естетика публічних просторів міста, на нашу думку, потребує подальшого поглибленого осмислення крізь призму «творчої присутності» людини. Перспективи подальших розвідок можуть бути пов'язані з розробкою вітчизняними філософами урбаністичної типології публічних просторів залежно від форм творчої суб'єктності. Включення до культурної урбаністики проблематики суб'єкта творчості надасть можливість містам формувати життєтворчі ідеї та відповідні культур-антропологічні координати міського буття. Також нагальними є вітчизняні експансії мистецтва в публічний простір українських міст з метою актуалізації культурної пам'яті й локальної історичної ідентичності.

### Література

1. Білик Г.О. Суб'єкт творчості в дискурсивних трансформаціях (антропологічний аналіз) : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / Г.О. Білик. – Х., 2014. – 18 с.
2. Кайс З.В. Соціальна семантика урбаністичного світу: символіка графіті : дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 / З.В. Кайс. – К., 2015. – 192 с.
3. Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. – К. : Парапан, 2003. – 240 с.
4. Куценко О. Львівський стріт-арт: розширити територію свободи / О. Куценко // Українська правда. – 2016. – 14 січня. – [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://life.pravda.com.ua/culture/2016/01/14/206353/>.
5. Левчук Л.Т. «Творити світ зі своєї власної глибини...» / Л.Т. Левчук // Психологія творчості : [навчальний посібник]. – 2-ге вид., доп. – К. : Либідь, 2001. – 288 с.
6. Мамченкова О. Бенксі з Донбасу: автор скандальних графіті на вулицях окупованого Донецька кидає виклик своїй малій батьківщині / О. Мамченкова // Новое время. – 2016. – 5 лютого. – [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://nv.ua/ukr/publications/benksi-z-donbasu-sergij-zaharov-avtor-skandalnih-grafiti-na-vulitsjah-okupovanogo-donetska-96392.html>.
7. Фесенко Н. Public art у просторі сучасного міста: Київська практика / Н. Мусієнко // Сучасні проблеми дослідження, реставрації та збереження культурної спадщини. – 2010. – Вип. 7. – С. 136–149.
8. Тищенко І. Майдан як вічна втрата і вічне повернення публічного простору / І. Тищенко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://mistosite.org.ua/uk/articles/yevromaidan-yak-v%D1%96chne-povernennya-publ%D1%96chnogo-prostoru>.
9. Фесенко Г. Гендерночутливі локації в урбанізованому просторі / Г. Фесенко // Гендерний журнал «Я». – 2015. – № 1 (37). – С. 4–6.
10. Фесенко Г. Креативні трансформації культурного ландшафту мегаполісів / Г. Фесенко // Наукові записки НаУКМА. – 2013 – Т. 140 : Теорія та історія культури. – С. 59–64.
11. Хайдеггер М. Искусство и пространство / М. Хайдеггер // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе : сб. ст. – М. : Политиздат, 1991. – С. 95–99.
12. Lacy S. Leaving Art: Writings on Performance, Politics, and Publics, 1974–2007 / S. Lacy. – Duke University Press, 2010. – 424 pp.
13. Public space and the challenges of urban transformation in Europe / edited by Ali Madanipour, Sabine Knierbein, Aglae Degros. – London : Routledge, 2014. – 232 pp.

## Анотація

**Фесенко Г. Г. Эстетика публичного пространства города в контексте философии субъекта творчества. – Статья.**

У статті досліджено особливості творчої присутності людини в урбанізованому просторі. Запропоновано філософсько-естетичну інтерпретацію міських просторів, а також зазначається, що для культурологічного розуміння естетики міста властивий особливий взаємозв'язок світу мистецтва й буття людини. Наголошується, що публік-арт змінює відносини між художником і суспільством, між творчим змістом і аудиторією, зміщує акценти на користь якості творчого обміну з аудиторією, «доступності» мистецтва, його потенціалу в залученні широкої спільноти містян. Окреслюються естетичні перспективи осмислення питання «права на місто» як права на власний голос за допомогою художніх форм публичного мистецтва (вулична скульптура, монументальний живопис, графіті тощо). Продемонстровано, що естетизація урбан-просторів дає змогу висвітлювати значимі соціальні смисли: проблеми дискримінації в «праві на місто» (зокрема мистецтво стає способом соціального втручання в простір з метою подолання дискримінації за ознакою раси, статі, економічного статусу тощо), а також громадянсько-політичної відповідальності.

*Ключові слова:* публічне мистецтво, міський дизайн, творчість, топос, мистецтво вулиці.

## Аннотация

**Фесенко Г. Г. Эстетика публичного пространства города в контексте философии субъекта творчества. – Статья.**

В статье исследованы особенности творческого присутствия человека в урбанизированном пространстве. Предложена философско-эстетическая интерпретация городских пространств, а также отмечается, что для культурологического понимания эстетики города присуща особая взаимосвязь мира искусства и бытия человека. Акцентируется, что публік-арт меняет отношения между художником и обществом, между творческим содержанием и аудиторией, смещает акценты в пользу качества творческого обмена с аудиторией,

ей, «доступности» искусства, его потенциала в привлечении широкой общественности. Определяются эстетические перспективы осмысления вопроса о «праве на город» как праве на собственный голос с помощью художественных форм публичного искусства (уличная скульптура, монументальная живопись, граффити и др.). Продемонстрировано, что эстетизация урбан-пространств позволяет освещать значимые социальные смыслы: проблемы дискриминации в «праве на город» (в частности искусство становится способом социального вмешательства в пространство с целью преодоления дискриминации по признаку расы, пола, экономического статуса и т. п.), а также гражданско-политической ответственности.

*Ключевые слова:* публичное искусство, городской дизайн, творчество, топос, искусство улицы.

## Summary

**Fesenko G. G. The aesthetics of urban public space in the context of the philosophy of creativity subject. – Article.**

The article provides the features of the creative presence of human in urban spaces. The philosophical and aesthetic interpretation of urban spaces is proposed, and it is noted that cultural understanding of the aesthetics of the city has a special interrelation of the art world and the human being. It is noted that public art changes the interrelation between the artist and society, creative content and audience and shifts the emphasis to the quality of the creative exchange with the audience, “accessibility” of art, its capacity to attract the general public. The aesthetic perspectives of understanding the issue of “right to the city” as a right to your own voice using artistic forms of public art (street sculpture, mural painting, graffiti, etc.) are determined. It has been demonstrated that the aesthetization of urban spaces allows to highlight important social meaning: the problem of discrimination in the “right to the city” (in particular, art becomes a way of social intervention in the area in order to overcome discrimination based on race, gender, economic status, etc.) as well as civil and political responsibility.

*Key words:* public art, urban design, creativity, topos, street art.

УДК 599.9 : 2

М. А. Халіман  
аспірант кафедри філософії  
Запорізького національного університету

## РЕЛІГІЙНІ КОНФЛІКТИ: СВИТОГЛЯДНИЙ АСПЕКТ

Турбулентність сучасного світу зумовлена зіткненням інтересів багатьох соціальних суб'єктів, що відбивається в зростанні конфліктів між ними. Одним із таких конфліктів є релігійне протистояння, яке набуває все частіше терористичного забарвлення. Це може виглядати на перший погляд доволі дивно, але навряд чи можна заперечувати, що внаслідок щонайменше двохсот років невинної секуляризації на порозі третього тисячоліття Захід (як маркер загальної соціокультурної орієнтації, сформованої під впливом християнської традиції передусім у межах Європи, а також пізніше поступово «експортованої» в інші географічні регіони) опинився перед цивілізаційним викликом численних терористичних загроз з боку екстремістських угруповань (більшість ісламістського спрямування) і демографічної експансії країн так званого «третього світу», який загрожує «поглинути» й асимілювати своїх приймачів. Усі ці тривожні тенденції мають суттєву конфліктно-релігійну складову, ступінь вияву якої може варіюватися (від гранично артикульованої у випадку терористичних атак ісламістів до відносно прихованої в разі поступової культурної асиміляції заможних країн Заходу численними групами етнічних меншин), але в будь-якому випадку зберігає неабияку значущість. Ураховуючи вищезгадане, особливо актуальним постає питання прояснення світоглядних витоків сучасних релігійних конфліктів, як міжрелігійних, так і внутрішньорелігійних (тобто між різними конфесіями в межах однієї релігії). Останні часто призводять до не менш жорстоких і масштабних наслідків, аніж перші, як про це яскраво свідчать, наприклад, релігійні війни між католиками та протестантами в християнстві або багатовікова ворожнеча між сунітами й шиїтами в ісламі).

Певний вклад у дослідження світоглядних аспектів релігійних конфліктів внесли такі науковці, як І.В. Васильєва [1], Л.А. Вигovskyкий [3], Т.В. Євдокимова [4], А.М. Колонний [6]. Що стосується закордонного досвіду дослідження зазначеної проблеми, тут можна згадати як праці, що вже давно й заслужено стали класикою соціальної та гуманітарної думки [2; 12], так і нові цікаві розвідки [5; 7; 10]. Але за цього різноманіття ще досі, вочевидь, бракує досліджень, які були б сфокусовані саме на ретельному висвітленні проблеми ймовірного взаємозв'язку між розбіжностями в релігійних світоглядах і релігійними конфліктами, які за певних умов можуть бути цими розбіжностями спровоковані. Це і є метою статті.

Оскільки всі наші міркування обертаються навколо понять світогляду та релігійного конфлікту, необхідно спочатку стисло визначити зміст цих базових концептів. Світогляд – це «система уявлень про світ і місце людини в ньому, про ставлення людини до навколишньої дійсності й до самої себе, а також зумовлені цими уявленнями основні життєві позиції та установки людей, їхні переконання, ідеали, принципи пізнання й діяльності, ціннісні орієнтації» [9, с. 374]. Релігійний конфлікт – це такий тип соціального конфлікту, що виникає або всередині релігійного «життєвого світу», або в протиставленні зі світом секулярним (тобто конфлікт «священного» і «світського») [8, с. 10]. Оскільки в дослідницькій літературі релігійний світогляд традиційно виділяється в окремий тип, можна відзначити такі його основні риси: 1) «подвоєння світів» на духовний і тілесний, земний і небесний, гірський і долиний, природний і надприродний; 2) релігійна віра як безпосередня та безумовна переконаність людини в існуванні надприродних сил, які визначають долю природного світу; 3) гармонічне поєднання почуттів і розуму, матеріального й ідеального, розвиненого світовідчуття з не менш розвиненим світорозумінням як атрибуту невід'ємної практичної спрямовано-

сті будь-якого релігійного світогляду [11, с. 13–15]. Отже, можна резюмувати, що релігійний світогляд, незалежно від конкретної версії своєї реалізації, формує в людини цілісне уявлення про сенс її життя і її місце у світобудові, причому вищий сенс здобувається за рахунок звернення людини до надприродних джерел.

Формування релігійної ментальності (нехай вона й має певні загальні риси, щойно стисло відзначені) забезпечується різними шляхами та за допомогою різних теоретичних і практичних засобів, які істотно варіюються залежно від соціокультурного контексту, у якому це формування відбувається. Саме ці розбіжності між різними світоглядними формаціями релігійного походження можуть породжувати відповідні розбіжності в ціннісних і поведінкових орієнтаціях, які за певних умов перетворюються на своєрідні культурні «тригери», що запускають процеси соціальних конфліктів різного розміру та ступеня гостроти – аж до гранично деструктивних і масштабних. Які саме особливості притаманні тому чи іншому релігійному світогляду в його конкретній реалізації?

На нашу думку, релігійні конфлікти можуть виникати безпосередньо внаслідок світоглядних розбіжностей у представників конфліктуючих сторін, тобто певні розходження в базових світоглядних установках можуть бути прямою причиною релігійної ворожнечі (причому не обов'язково з обох сторін, як, наприклад, у випадку стосунків між іудеями та християнами, коли для агресії з боку останніх було достатньо простого небажання іудеїв приймати християнський закон). Ми повинні пам'ятати, що специфіка релігійних конфліктів визначається насамперед тим, що вони зачіпають найважливіші цінності (які мають для віруючих статус абсолютних) і найбільш принципові питання, що стосуються вищих сенсів буття, тому навіть відносно незначні розходження можуть стати каталізатором непримиренної ворожнечі: там, де йдеться про абсолютні цінності, значення навіть найменшої поступки може бути занадто великим для того, щоб пожертвувати нею заради компромісу.

Серед світоглядних уявлень, що є підґрунтям релігійних конфліктів, особливо місце посідає розуміння Бога. Як відомо, концепт «Бог» використовується віруючими монотеїстичних релігій для опису надприродної, верховної, духовної субстанції або ества. Послідовники політеїстичної релігії використовують множини цього поняття, і боги для них – це надприродні, могутні та впливові істоти. Існує різноманітність імен (або титулів) Бога. Так, християнство запровадило вчення про Святу Трійцю, згідно з яким Бог – єдиний, але люди можуть його бачити і сприймати у вигляді різних виявів (іпостасей) у матеріальному (видимому) й духовному (невидимому) світах, серед яких найважливіші Бог-Отець (Господь і Володар Всесвіту), Бог-Син (який утілює в Ісусі Христі) і Бог-Дух Святий. Завданням кожної людини вірити і розуміти, що за всіма виявами дійсності є лише один Бог. У християнстві Бог має такі властивості, як всюдиприсутність, усезнання, усемогутність, вічність, незмінність, святість, праведність-справедливість, доброта і правда. Завданням християнської теорії протягом століть було й обґрунтування доказів існування Бога, п'ять найбільш відомих належать Фомі Аквінському. В ісламі існує вчення про 100 основних імен Аллаха (Бога), із яких 99 відомі й виражають різні його ознаки, лиш одне – таємне, яке, на думку одних богословів, не знає ніхто, а на думку інших, знають лише великі святі і праведники (наприклад, такі як біблійний цар Соломон). Ці 99 імен Аллаха висловлюють його якості: милосливий, милосердний, захисник, творець усього сущого, всевидячий, суддя, справедливий, щедрий,



вічний тощо. В ісламі Аллах – це передусім старозавітний Бог, Всевишній, Творець і Господар світу, щодо якого люди мають виявляти покір (іслам), слухатися й беззаперечно виконувати його повеління. Релігійні конфлікти між сунітами та шиїтами в ісламі зумовлені, зокрема, різним тлумаченням законного послідовника пророка Мухаммеда, тобто нащадків пророка. Між сунітами, шиїтами й салафітами виникають суперечки, зокрема, через проблему внесення в іслам елементів світського суспільства та ідей філософських рухів. Так, салафісти виступають проти цього й позиціонують себе як проповідники початкового розуміння ісламу, сенсу, який спочатку був закладений у Коран Аллахом. Ідеї салафізму є складовими ідеології та соціальної практики ДАШ (організація «Ісламська держава»), асоціюються з буквальним, суворим і пуританським підходом до ісламу й повсякденного життя мусульманина. Деякі течії салафізму підтримують насильницький джихад проти цивільного населення як законний вияв ісламу. Саме салафізм має найшвидші темпи зростання в ісламському русі в сучасному світі.

Суперечки точаться й щодо розуміння принципів функціонування та подальшого розвитку суспільства й людської спільноти. Християнська спільнота у своїй соціальній доктрині суттєве місце відводить світському облаштуванню суспільства, базується на гуманістичній, а не догматичній культурі. Соціальна доктрина християнства викриває численні вияви кризи цивілізації, зокрема, і з огляду на глобалізаційні проблеми сучасності. Звідси йдуть песимістичні та есхатологічні світоглядні настанови. Для сучасної соціальної доктрини християнства характерне визнання в повсякденному житті людини віротерпимості, толерантності, милосердя у взаєминах із представниками інших релігій, надання людині соціального простору для вибору нею власного стилю життя й індивідуальної репрезентації свого творчого потенціалу. На сьогодні всі течії християнства є значним фактором впливу на уряди найбільших країн, на їхні стратегії розвитку держави та суспільства. В ісламі більш поширеною є концепція «усуль аль-фікх», згідно з якою всі обов'язки й норми, що регулюють людські стосунки, відносини держави з її підлеглими, розвиток суспільства, державно-правові режими мають формуватися на основі правил, установлених Кораном і Сунною, а також на основі мусульманських традицій (таклід), загальних рішень, визнаних усією мусульманською громадою (іджитхад). У сучасному мусульманському світі наявний різний рівень дотримання цих вимог. І хоча в ісламі як релігійній доктрині не існує відмінностей між політичними та релігійними сферами, між світськими й духовними світами, але в соціальній практиці існування ісламського світу під впливом глобалізації поширюється світська складова життєдіяльності соціуму, створюються інституції громадянського суспільства та впроваджуються демократичні принципи функціонування соціального простору. Але низький рівень життя, соціально-економічні негаразди, міжплеменні суттєві, «війни цивілізацій», геополітична гра країн-лідерів зумовили масову підтримку соціального проекту організації ДАШ (ІД) щодо створення всесвітнього халіфату (Ісламської Сунітської держави), що відбувається не рахуючись із людськими жертвами, у тому числі й з боку прихильників цієї ідеї. Останнє спричинило масштабне зростання терористичних погроз у світі.

Релігійна сфера виявляється особливо чутливою щодо найменших світоглядних нюансів, а тому й потенційно найбільш вразливою щодо суперечностей, які можуть виникати внаслідок розбіжностей між цими нюансами. Але, якби там не було, подібний розвиток подій (перетворення світоглядних розбіжностей на світоглядне протистояння, на тлі якого виникає релігійний конфлікт) трапляється далеко не завжди, тобто світоглядні розбіжності виявляються хоча й необхідним, але все ж таки недостатнім фактором ескалації світоглядного розходження в релігійний конфлікт, інакше історія релігії перетворилася би повністю на історію релігійних війн (але ж очевидно, що це не так).

Відповідно, ми не можемо беззаперечно вважати релігійний конфлікт необхідним наслідком світоглядних роз-

біжностей: останні виявляються не більше ніж можливою (але аж ніяк не необхідною) передумовою першого. Або, якщо переформулювати цей висновок по-іншому, релігійні конфлікти не детерміновані повністю своїми світоглядними джерелами: зв'язок між світоглядними розбіжностями й релігійними конфліктами має не каузальний, а ймовірнісний характер. Це робить проблему дослідження такого зв'язку особливо складною.

Оскільки, як ми встановили, це питання має розглядатися в модальності кореляції (міра якої істотно варіюється залежно від певних умов), а не детермінації, особливого значення набуває аналіз «зовнішніх», позасвітоглядних чинників релігійного конфлікту, у контексті яких останній може загострюватися або, навпаки, нейтралізуватися. Зрозуміло, що можливість свідомого керування цим процесом завжди була й залишається величезною спокусою для тих, хто так або інакше намагався й намагається такою можливістю скористатися (і, на жаль, далеко не завжди у бік нейтралізації соціальних конфліктів релігійного походження, а скоріше навпаки). Ми маємо на увазі насамперед політиків, котрі прагнуть використовувати засоби, що традиційно асоціюються з релігійною сферою, як сильнодіючий політичний засіб. Коли ми ведемо мову про політичний вимір релігії, подібний підхід зазвичай не викликає жодних сумнівів у своїй доречності: ми з легкістю можемо згадати, наприклад, Католицьку Церкву як одного з найпотужніших політичних агентів світової історії. Але якщо ми «обернемо» цю тезу й заявимо про релігійний вимір політики, скоріше за все, це буде сприйматися вже не так легко, можливо, навіть як щось безглузде на кшталт «дерев'яного заліза», але це не так: наприклад, коли мова йде про «релігієфікацію» політики як своєрідне мистецтво перетворювати практичні (і мирські) цілі на «священну справу» [12, с. 21], або про «політичну теологію» як перетворену форму релігійного, коли «всі точні поняття сучасного вчення про державу являють собою секуляризовані теологічні поняття» [13, с. 57], або про загрозу «скандальної інструменталізації трьох монотеїзмів у «безсоромному» змішанні релігійного й політичного в панівному геополітичному дискурсі» [7, с. 263], у всіх цих (і в усіх інших не згаданих тут) випадках дослідники звертають нашу увагу на вкрай важливий (хоча й не досить очевидний на перший погляд) релігійний вимір політики.

Політична інструменталізація релігійних засобів стає особливо небезпечною, коли йдеться про монотеїстичні релігії (як це, власне, і відбувається протягом кількох останніх десятиріч, коли спроби використання іудейсько-християнського протистояння ісламу як потужного геополітичного засобу спровокували нову хвилю релігійного насильства по всьому світу), тому що саме монотеїстичний дискурс із притаманним йому принциповим ексклюзивізмом і запереченням Іншого стає своєрідним *perpetuum mobile* релігійного насильства [7; 14], яке в сучасному суспільстві набуває статусу однієї з головних глобальних проблем.

Отже, необхідно усвідомлювати, що релігійна проблематика вписана в загальний контекст культури й соціуму. Тому, розглядаючи питання релігійних конфліктів і їхніх можливих передумов, навряд чи є сенс намагатися ізолювати досліджуваний феномен у межах певної наукової дисципліни (релігієзнавство, соціологія, соціальна психологія, політологія тощо): така дослідницька стратегія приречена на неповноту й однобічність, що, в кінцевому підсумку, неминуче призводить до спотвореного уявлення про це складне явище, одним із важливих (але не єдиним і, можливо, навіть не найголовнішим) чинників якого є світоглядний вимір.

#### Література

1. Васильєва І.В. Людина у релігійному вимірі: методологічні аспекти : автореф. дис. ... докт. філософ. наук : спец. 09.00.11 / І.В. Васильєва ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2010. – 37 с.
2. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер ; пер. с нем. ; сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова ; предисл. П.П. Гайденко. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.

3. Виговський Л.А. Релігія як суспільно-функціонуючий феномен : автореф. дис. ... докт. філософ. наук : спец. 09.00.11 / Л.А. Виговський ; Ін-т філос. ім. Г.С. Сковороди НАН України. – К., 2005. – 34 с.

4. Євдокимова Т.В. Взаємовідносини політики і релігії в соціокультурному просторі (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.03 / Т.В. Євдокимова ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2002. – 21 с.

5. Зеленков М.Ю. Религиозные конфликты: проблемы и пути их решения в начале XXI века (политико-правовой аспект) / М.Ю. Зеленков. – Воронеж : Воронежский государственный университет, 2013. – 244 с.

6. Колодний А.М. Академічне релігієзнавство / А.М. Колодний. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.

7. Корм Ж. Религиозный вопрос в XXI веке. Геополитика и кризис постмодерна / Ж. Корм ; пер. с фр. Д. Кралечкин ; ред. М. Тресвятский. – М. : Институт общегуманитарных исследований, 2012. – 288 с.

8. Ним Е.Г. Специфика проявления конфликтности и деструкции в религиозной жизни общества : автореф. дисс. ... канд. социол. наук / Е.Г. Ним. – Барнаул : Изд-во АГУ, 1999. – 19 с.

9. Спиркин А.Г. Мировоззрение / А.Г. Спиркин // Философский энциклопедический словарь. – М. : Советская энциклопедия, 1983. – С. 374–375.

10. Уразметов Т.З. Мир религий в XXI веке: противоречия и конфликты / Т.З. Уразметов // Педагогический журнал. – Уфа : Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, 2013. – 36 с.

11. Філософія : [навчальний посібник] / [Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.] ; за ред. І.Ф. Надольного. – 3-те вид., стер. – К. : Вікар, 2003. – 457 с.

12. Хоффер Э. Истинно верующий: Мысли о природе массовых движений / Э. Хоффер. – Мн. : ЕГУ, 2001. – 200 с.

13. Шмитт К. Политическая теология / К. Шмитт ; пер. с нем. А.Ф. Филиппов. – М. : КАНОН-пресс-Ц, 2000. – 336 с.

14. Assmann J. The Price of Monotheism / J. Assmann. – Stanford : Stanford University Press, 2010. – 152 p.

#### Анотація

**Халиман М. А. Релігійні конфлікти: світоглядний аспект.** – Стаття.

У статті аналізуються сутність релігійного конфлікту, його види, загальне та відмінне у світоглядній картині світу релігійних конфесій і громад. Виокремлюються такі розбіжності, як розуміння Творця, його атрибути й вплив, стратегії

здійснення соціальних змін. Зазначається, що ці розбіжності між різними світоглядними настановами релігійного походження породжують відповідні розбіжності в ціннісних і поведінкових орієнтаціях, які за певних умов перетворюються на своєрідні культурні «тригери», що запускають процеси, а на їхньому підґрунті релігійні конфлікти, які зумовлюють соціальні конфлікти різного розміру і ступеня гостроти, аж до гранично деструктивних і масштабних.

*Ключові слова:* світогляд, релігія, конфлікт, суспільство.

#### Аннотация

**Халиман М. А. Религиозные конфликты: мировоззренческий аспект.** – Статья.

В статье анализируются сущность религиозного конфликта, его виды, общее и различное в мировоззренческой картине мира религиозных конфессий и общин. Выделяются такие расхождения, как понимание Творца, его атрибуты и влияние, стратегия осуществления социальных изменений. Отмечается, что разногласия между различными мировоззренческими установками религиозного происхождения порождают соответствующие разногласия в ценностных и поведенческих ориентациях, которые при определенных условиях превращаются в своеобразные культурные «триггеры», что запускают процессы, а на их основе и религиозные конфликты, которые обуславливают социальные конфликты разного размера и степени остроты, до предельно деструктивных и масштабных.

*Ключевые слова:* мировоззрение, религия, конфликт, общество.

#### Summary

**Khaliman M. A. Religious conflicts: the worldview aspect.** – Article.

The article analyzes the essence of religious conflict, its types, similarities and differences in the worldview picture of the world of religions and communities. The author points out discrepancies such as the understanding of the Creator, the attributes and the impact the implementation of the strategy for social change. It is noted that the differences between the different world outlook of the religious origin of produce corresponding differences in values and behavior orientations, which under certain conditions turn into a kind of cultural “triggers” that trigger processes, and based on them, and religious conflicts that cause social conflicts of different sizes and degree of severity – to extremely destructive and widespread.

*Key words:* worldview, religion, conflict, society.

УДК 141.4:291.1

О. О. Хахалін  
асистент кафедри філософської антропології  
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

## СУЧАСНИЙ СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНИЙ ПАЛОМНИЦЬКИЙ ДИСКУРС

Контекст рефлексії щодо паломництва продукує фундаментальне питання про те, коли саме починається та формується сучасний соціально-культурний паломницький дискурс. Сама категорія сучасності є однією з проблематичних. Набагато простіше сказати, коли виникає постсучасність, тобто постмодерністський дискурс. Сучасність, особливо у вимірі, що пов'язується з паломництвом, навряд чи можна визначати суто хронологічними межами. За цим словом стоять досягнення тієї верхівки в осмисленні проблеми, яка є інваріантною впродовж століть. На наше переконання, це досягнення здійснилось на межі XIX – XX століть під час утворення Імператорського Православного Палестинського Суспільства.

До того часу існували інші інституції, проте необхідні були широка демократизація й широка діяльність щодо формування в Єрусалимі необхідних і достатніх умов для здійснення паломництва Російській імперії. Тому мова буде йти про те, як формуються, генеруються й удосконалюються традиції паломництва, відомі з ранніх часів, із часів, коли перше паломництво на Святу Землю здійснила княгиня Ольга [4].

Княгиня Ольга здійснила паломництво в Константинополь, де прийняла святе хрещення під іменем Олени та поклонилась царгородським святиням. Із цих часів починається період тих мандрів і тих довгих неспішних шляхів, які визначаються як паломництво та як проща. Літопис доніс до нас історію паломництва преподобного Антонія Печерського на Афон, а промова про паломництво Антонія до Святої Гори на Афоні свідчить про те, що вже в VI столітті формувались певні поодинокі пустелі й невеличкі обителі та що саме в цьому столітті візантійський імператор Костянтин офіційно визнав чернечі громади півостровом.

Проблема філософсько-культурологічних визначень із формування дискурсу паломництва досліджувалась у роботах С. Житеньова, І. Кучмаєвої, В. Расторгуєва [4; 5; 6] та інших учених. Однак недостатньо розглянуто генезу дискурсу сучасного паломництва.

**Метою статті** є визначення культурологічних вимірів проблеми комунікативної презентації паломницького дискурсу в сучасній культурі.

Афон із X століття стає надзвичайно напруженим джерелом духовного життя й паломництва, пов'язаним культурними зв'язками з грецькими, слов'янськими, грузинськими, сирійськими та іншими монастирями. Уже в XIII столітті весь півострів було перетворено на один суцільний монастир зі скитами, і саме тут Руська православна церква з X століття починає формувати свою присутність. Історія Антонія має виток саме на Афоні, він прийшов на Афон, був тут пострижений у монахи, а потім посланий на Давню Русь. У 1013 році він оселився в печері неподалік Києва, із чого почався той поштовх і подвиг чернецтва, з якого має походження Києво-Печерський монастир. У 30-ті роки XI століття Антоній засновує монастир, після чого богомольці приїжджають у Києво-Печерську обитель, щоб отримати благословення у святих відхідників і сподвижників Печерська.

Фактично з того часу починається період формування святоотецької традиції, яка в Давній Русі, Печерських печерах дає поштовх святості, що зберігається й підтримується впродовж тисячоліть. Відома проща преподобної Єфросинії Полоцької, яку вона здійснила в 60–70-х роках XII століття. Цей подвиг закінчився тим, що її було поховано саме в Єрусалимі, а потім її мощі повернулись у Київську Русь. Це ходіння в один бік. Блаженна Єфросинія обійшла майже всі місця Єрусалиму та поклонилась усім святиням, важко захворіла в травні 1173 року й померла там, у Єрусалимі.

Досвід паломництва зберігається в різноманітних ходіннях. Верхівкою паломницького дискурсу є текст ходіння ігумена Данила. Можна стверджувати, що саме Антоній, Данило та інші особи здійснили вчинок паломництва, який не закінчився подорожуванням, а мав надзвичайно міцний зв'язок із Єрусалимом, Афоном, що саме сприяло формуванню святоотецької традиції в Київській Русі. У 1200 році в Константинополь приїхав син воєводи Добриня Ядрейкович, відомий як святий угодник Антоній, архієпископ Новгородський. Після здійснення прощі він написав працю «Сказання про Царград», у якій описав святі місця, чудотворні ікони та чудотворні речі в Царгороді. Будучи досить молодим, він здійснив прощу й описав досвід паломництва, зокрема, описав одного з таких паломників – русина Леонтія, який тричі побував у Єрусалимі та ходив туди пішки.

Цей діяч релігійного поштовху здійснив величезний паломницький подвиг, що згодом був оцінений християнами як у Константинополі, так і в Русі. Антоній описував нагорний монастир Пресвятої Богородиці в Пере, де він був приписаний.

Традиція паломництва в XIII столітті майже перервалася через навали монгольського нашествия, а згодом, за часів Сергія Радонезького, була відновлена – відновлюється шлях на Святу Землю. Отже, формуються досить розгорнута топонімія й традиційно усталені кола паломництва, які включають у себе давні святині, місця всесвітнього православ'я, до яких належать Свята Земля, Єрусалим, Віфлеєм, Назарет, Галілея, Хеврон, Єрихон, Яффа, гора Фавор, гора Спокуси, гора Блаженств, а також такі країни, як Йорданія, Єгипет, Сирія, Туреччина, Італія, Греція, Кіпр, Мальта, Іспанія, Франція, Германія, Австрія тощо. Це те широке коло, яке визначає фактично всі місця, у які йшли православні з Русі та поклонялися святиням.

На Русі сформувалися свої святині: Києво-Печерська Лавра, Троїцько-Сергіївська Лавра, Олександрівська Лавра, Почаївська Лавра, Святогорська Лавра. У Москві можна назвати собори Московського Кремля, Храм Христа Спасителя, Данилов монастир, Донський монастир, Новодівочий монастир, Микола-Угрешський монастир, Ново-Єрусалимський монастир, Покровський монастир, а в Києві – Софійський собор, Іллінський храм, Введенський монастир та інші. У наше завдання не входить визначити повний перелік (його загалом неможливо дати), ми спираємось на ту роботу, яку провів С. Житеньов, коли описав топографію святих місць, що, звичайно, не вичерпує місця паломництва, проте дає можливість уявити їх топографію [4, с. 132–133].

Проте формується й новітня історія, місця нових мучеників, які виникли саме під час тоталітарних тортур і винищення культури, що саму культуру паломництва усунуло з горизонту буття. Так, можна стверджувати, що цей процес перебуває в стані формування. Сучасна рефлексія паломництва формується по-різному: як конфесійні розробки та намагання сприяти розгортанню технологій паломництва, що певною мірою корелює з туристичною індустрією. Величезне значення при цьому має виховний аспект, пов'язаний із молоддю й збереженням паломницьких традицій.

Вагоме значення має демаркація між туристичною діяльністю та власне паломництвом. Поруч з офіційним дбанням про паломництво виникає протилежна лінія оцінки й осмислення паломництва в різних нетрадиційних церквах, які офіційна церква визнає сектами або розкольницькими угрупованнями. Адже звернення до новітньої історії християнства саме в такому загостреному режимі підбурює до осмислення досвіду паломництва, досвіду виникнення священних місць, регенерації минулих місць, досвіду збе-



реження традиції в цілому, більше того, досвіду шанування традиції або, навпаки, конфронтації конфесій, церков. Усе це є досвідом сучасного паломництва.

Поруч із православним рефлексією паломництва існує буддистське, мусульманське паломництво як традиційні сфери релігійного життя, що належать іншим релігіям. Найбільш інституалізований паломницький технологічний потік пов'язується з хаджем, який здійснюється в мусульманстві. Ця традиція має державну програму, структурується на підставі більш інституалізованого поштовху паломництва, який регулюється державою. Можна сказати, що досвід такого регулювання переймає православна церква, проте він залишається в межах паралельних бізнес-стратегій, планів, що виникають у контексті кореляції паломницької й туристичної діяльності.

Більше того, туристична діяльність намагається втягнути у своє коло паломництво та структурувати його саме на підставі економічних розрахунків, запровадити паралельну діяльність із паломницькою діяльністю, яку проводить церква. Туристична індустрія корелює з індустрією паломництва, що підтримується державою й мусульманськими громадами. Християнські реалії паломництва поки що перебувають у стані становлення, у стані узгодження економічних і релігійно-культурних програм. Так, одні монастирі здійснюють паломницьку діяльність майже безкоштовно, а інші економічно тяжіють до перебільшеного графіку здійснення паломницьких послуг, орієнтуються більше на іноземних туристів, мають нерівномірну систему заохочення й формування паломницьких послуг.

Розмови про це точаться на рівні єпархіальних та інших субструктур, які займаються паломництвом у православній церкві, проте це здебільшого господарські, економіко-організаційні розрахунки. Проблеми широкого культурологічного плану виникають саме в реаліях співвідношення туризму й паломництва. Це вже та реальність, яка потребує осмислення в контексті обміну думками не лише в релігійних колах, а й у межах міжконфесійного діалогу, у колах широкої громадської думки громадянського суспільства, яке виникає в незалежних країнах Співдружності Незалежних Держав. Проте виникають різні конференції, круглі столи та інші структури, які намагаються культивувати й підтримувати традицію паломництва, залучаючи досвід паломництва з перших часів християнства на Русі до виникнення нових святих, нових місць прощї.

Важливо також звернути увагу на формування новітньої іконографії паломництва в плані текстурального оформлення досвіду паломництва. Звичайно, добу ходіння як дискурс своєрідних щоденників і сценоскопів духовного злету має бути продовжено, проте в іншій формі – у формі електронних носіїв, аудіо- й відеозаписів, що здійснюються в місці паломництва. Це виглядає не завжди автентичним, не завжди потрібно фіксувати всі ці реалії, вони просто заперечуються в храмі, у святих місцях. Отже, така форма фіксації досвіду має суто об'єктний презентаційно-рекламний характер, у якому усувається суб'єктна реальність паломницького акту. Так, тотальна об'єктивізація, візуалізація не полегшує ситуацію, а навпаки, девальвує в контексті інших дискурсивних практик, що вписуються в досвід паломництва.

Документи, пов'язані з досвідом паломництва та самооцінки його стану, зокрема й відвідування новітніх місць постбільшовицького ареалу, залишаються в межах публікацій, пов'язаних з осмисленням цього досвіду в межах сильного критичного дискурсу. Паломники, які колективно відвідують Святу Землю в III тисячолітті, не схильні залишати документальні свідчення про ці відвідування. Такий досвід залишається сам у собі, не виходить назовні у вигляді традиції. Так, зникає феномен листування, феномен неаудіального письмового спілкування, усе менше залишається свідків письмового спілкування, на відміну від аудіального. Ця реальність потребує свого дискурсу; звичайно, аудіальні носії певною мірою компенсують відсутність письма, проте ходіння – це певний слід на землі, тому його аналогами є письмо, а не аудіальний чи аудіо-візуальний запис.

Тобто проблема зберігання традиції, реконструкції, регенерації паломницького дискурсу – це проблема комунікації та особистісного вчинку. Так, потрібно сформувати коло паломників, коли однією з головних потреб паломницької діяльності має стати щоденник, без чого паломництво дуже швидко мігрує й трансформується в туристичну діяльність. Тобто варто говорити про етику паломника, про певну відповідальність паломника перед святиною, перед часом і простором сакрального, перед іншими паломниками. Майже не відомо, хто зіткнеться з досвідом новітнього паломництва, як ми зараз, уже через 900 років, актуалізуємо досвід ігумена Данила. Ці проблеми є іманентними, тобто належать внутрішньому герметичному досвіду паломника; і навпаки, вони є світобудівними, вписуються в загальний комунікативний простір, що характеризується більш широкими програмами, проте в жодному разі не охоплюються туризмом як індустрією пересування, розваг та ознайомлення з різними культурами. Увесь цей контекст є надзвичайно складним, на слуху, осмислюється в різних площинах і різних сферах релігійної, культурологічної, релігієзнавчої й естетичної думки.

В. Хитрово, засновник і секретар Імператорського Православного Палестинського Суспільства, пише, що для істинного паломництва необхідні насамперед віра й молитва: «Адже цього ще не достатньо, потрібно ще глибоке усвідомлення того, що без волі Божої саме це бажання не здійсниться. Потрібно, щоб всепрощаюча милість Божа спонукала, як слушно говориться в народі, відвідати Святу Землю, притулитись грішними устами до місця триденного ліжка Боголюдин» [7, с. 93].

Саме цей досвід є сучасним, саме ці слова, написані на межі XIX – XX століть, за сто років не згасли, навпаки, актуалізуються в просторі сучасного релігійного відновлення. В. Хитрово пише: «Нам потрібні сильні удари й збудження, щоб заговорило серце. Чи часто ви відчували, заходячи в церкву, що молитва виливається з вашого серця, стає душевною потребою? Ми можемо молитись дома, проте чи молимося ми, як ми молимося – ось у чому питання. Коли ж у тиші нічній, стоячи на скелі Голгофській, ви самі собі говорите: «Отут піднісся Хрест, на якому був розп'ятий Спаситель, отут стояла, ридуючи, Його Пресвята Мати і Його улюблений учень, от куди, знявши з хреста, понесли Його бездиханне тіло», – вам здається, що ви бачите погребальну ходу, бачите мерехтіння тіней, які несуть тіло, а от і те ліжко, на котре Його поклали, ви переживаєте ту величну хвилину воскресіння, ви чуєте голос того, хто воскрес: «Марія!» [7, с. 94].

Ми бачимо патетично піднесений сучасний дискурс, написаний одним із тих, хто дбав про паломництво та займався цією культурно-релігійною спадщиною сто років тому. В. Хитрово говорив: «Як вас не здивує, потрібно сказати, що в паломника є свій ідеал, є прагнення до цього ідеалу. У кожної людини, як би вона не здавалась нам грубою чи несвідомою, є свій ідеал, який саме тому, що він ідеал, є недосяжним. І навіть у цього скромного паломника є також свій ідеал, можна думати, що за своєю чистотою та за своєю піднесеністю куди вищий, ніж ідеали багатьох із нас. Ідеал цей – солодке почуття, що підноситься від серця в молитві» [7, с. 95].

А. Дмитрієвський, академік, секретар Імператорського Православного Палестинського Суспільства, також пише: «Жар і холод, сніг і дощ, скудна їжа, відсутність теплої притулку на ніч, хвороби, що пригнічують, неприємні зустрічі, вчинки на шляху – ось на що себе прирікає той, хто, за висловом поета, є кращим «воїною Божої раті». Нерідко мати сира земля слугує їм ліжком, сумка за плечима із сухарями слугує подушкою, зіркове небо – покривом, а істинне хрестове знамення, яким огорожує себе паломник, відходячи до сну, є єдиним захистом від ворожих людських нападів. Неспішно йдуть Святою Руссю наші паломники із села в село, з міста в місто, годуючись інколи христовим іменем. Заходять вони попутно в усі обителі, які славляться своїми святинами, і зрештою доходять до

святого міста Києва, до руського Єрусалиму, проливаючи гарячу молитву перед угодниками київських печер і відпочиваючи після втомленого шляху в гостинних притулках Києво-Печерської Лаври. Від Києва до берегів бурного Євксинського понту з його красунею Одесою вже не так і далеко» [3, с. 98].

Можна сказати, що ці слова є тим взірцем сповідально-го дискурсу, який потрібний як естетичний щоденник, естетичні прописи для паломника, який уже в зовсім інших умовах, більш комфортних, у зовсім іншому просторі й інших часових відрізках пересувається, рухається до святих місць. Важливо, що паломництво здійснювалось у піст. А. Дмитрієвський вказував: «Піст великий – це страдна пора паломницького сезону. Паломники вдень і вночі проводять час при молитві в Єрусалимських храмах і на тих літанях і процесях, які майже кожен недільний (воскресний) день здійснюються патріархами та його численним духовенством у храмі Воскресіння. Паломнику в ці дні немає часу подумати про їжу й сон, навіть у звичайний час після приїзду до Святого Граду набожні паломники дають обітницю не їсти м'яса, проте, виходячи з важкості дістати рибу, їдять переважно лише хліб, злаки та плоди (наприклад, апельсини), запиваючи гарячим чаєм» [3, с. 99].

Сучасні шляхи паломника змінюються, також змінюються технологія пересування та сама ментальність подорожуючого, тоді як паломництво у своїх інваріантних мотиваціях і своєму внутрішньому соціокультурному просторі залишається тим самим. Соціокультурний дискурс – це єдність такої мотивації й певної сценограми молитовного ставлення до всього, що супроводжує паломника в просторі прощі, ставлення до інших людей, до святинь, до ритуалу, зрештою, до себе, оскільки саме цей час, особливо в піст, вимагає від нього власного вчинку.

Після величезного гоніння на християн, загалом релігійних людей, після досвіду неомученицьких страждань формується вже нова інституція, яка потребує осмислення паломництва як певного етичного, естетичного вчинку. Саме відбування паломництва стає проблемою, більше того, проблемою філософською, релігійною, естетичною, етичною, яка має головним завданням зберегти й реанімувати віру, реалізувати досвід паломництва. Перевірити вчинком кожного паломника, інституалізувати в дискурсі кожного паломника, навчити паломника говорити, писати, фіксувати свої почуття – завдання новітніх інституцій православної церкви.

Якщо цього не буде, паломництво просто перетвориться на туризм або буде редукуватись і вимирати, все більше нагадуючи атракціон споживацької культури, яка прищеплюється туристичними агенціями. М. Громов, завідуючий сектором історії російської філософії Інституту філософії, так озвучив цей процес: «Феномен відродження паломництва – це одна з прикмет загального духовного християнського православного відродження в Росії. У реставрації є такий термін, як «відродження пам'ятки». Реставрація – це коли пам'ятка втрачає справжні глибинні риси, якщо ж вона зовсім знищена, то говорять про регенерацію пам'ятки, як це було з храмом Христа Спасителя в Москві. Подібна велика соціальна реставрація або навіть регенерація відбувається в нашому суспільстві, коли ми намагаємось відродити все, що було втрачено в результаті катастрофічних подій ХХ століття. І православна церква, і наші національні символи, наші духовні скарби – усе це потроху відбудовується, розвивається та стає важливим для сучасного життя. Паломництво в межах цієї великої реставрації посідає одне з важливих місць» [2, с. 110–111].

Отже, реконструкція, реставрація й регенерація – це один із шляхів культурної екології, а паломництво як культурна практика стає однією з культурно-екологічних стратегій, яка є шляхом морального та релігійного відродження, що потребує аналізу як досвіду моління, прощі, так і досвіду формування нових місць, нових святих і нової прощі, посттоталітарної паломницької діяльності. Алексій II, Святіший патріарх московський і всієї Русі, пише:

«Паломництво здавна було та мало бути справою церкви, що здійснюється за її благословенням, мета паломництва полягає в поклонінні святиням. У зв'язку із цим варто згадати сьогодні забуте слово, що позначає сенс паломництва, – поклонство; проща до святих місць як усередині Росії, так і за її межами є для наших громадян дорогою до храму, і здійснення паломництва повинне пов'язуватись із живим літургичним досвідом. У зв'язку із цим виникає неспокій, пов'язаний із тенденцією, що намітилась, змішувати паломництво зі звичайною туристичною подорожжю. Нерідко паломництвом називають екскурсійні відвідини святих місць, монастирів, храмів. Унаслідок цього дискредитується сама ідея паломництва. Необхідно на єпархіальному рівні рекомендувати віруючим здійснювати паломництво за святими місцями, звертаючись за допомогою до структур, що мають благословення Руської православної церкви на організацію релігійної паломницької діяльності» [1, с. 116–117].

Проблему інституалізації паломництва саме в надрах церковної релігійної діяльності досі не вирішено, оскільки її було вирішено на межі ХІХ – ХХ століть у межах Єрусалимського Православного Суспільства. Відновлюється й сама фундація Імператорського Православного Палестинського Суспільства, яке разом із російською духовною місією в Єрусалимі продовжує свою справу. Справа не в тому, наскільки утворюються й повторюються традиційні іконографічні формульні схеми впровадження релігійної діяльності. Справа в тому, що досвід паломництва оновлюється та регенерується, проте вступає в широкі стосунки з туристичною діяльністю, а спокуса замінити паломництво «релігійним туризмом» є неодиначною та практично деформує паломництво.

Досвід взаємодії надзвичайно мізерний, а сама освіта паломницького кола виглядає необхідною потребою для здійснення своєрідного спецкурсу в межах тих туристичних дисциплін, які вже зараз читаються в різних вузах, що випускають спеціалістів із туристичної діяльності. Здається, що це проблема не лише спецкурсів, а й маркетингу, менеджменту, який має визначатись на рівні єднання туристичного комплексу, урахування всього комплексу традицій гостинності при монастирях. Так, готельний комплекс, що формується в контексті єпархіальних паломницьких служб, і готель туристичний поза межами цих служб мають бути одного класу, узгоджуватись у кількості та якості надання послуг, щоб здійснювати цю діяльність синтетично, системно.

При цьому не можна задовольняти лише протиставленням туризму й паломництва. Це та сфера, яка потребує спільного інтересу, спільного зацікавлення в тотальному досвіді повернення та відродження не лише паломницької діяльності, а й досвіду релігійного ставлення до світу, благоговіння перед Богом, яке формується насамперед у паломництві як в екстремальній фазі виходу з буденності та залучення до святинь, до священних місць.

### Література

1. Алексій II (Святіший Патріарх Московський і всея Руси). Доклад «Русская Православная Церковь на рубеже веков», произнесенный на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в 2000 г. / Алексій II // Православное паломничество : сб. – М. : Индрик, 2009. – С. 116–117.
2. Громов М. Духовное странничество / М. Громов // Православное паломничество : сб. – М. : Индрик, 2009. – С. 110–112.
3. Дмитриевский А. Современное русское паломничество в Св. Землю / А. Дмитриевский // Православное паломничество : сб. – М. : Индрик, 2009. – С. 96–101.
4. Житенев С. Религиозное паломничество в христианстве, буддизме и мусульманстве: социальные, коммуникационные и цивилизационные аспекты / С. Житенев. – М. : Идрик, 2012. – 263 с.
5. Кучмаева И. Православное паломничество как путь приобщения к святыням христианства / И. Кучмаева //

Сотериологический смысл паломничества : сб. матер. науч.-метод. конф. (г. Москва, 12 февраля 2007). – М., 2007. – С. 44–52.

6. Расторгуев В. Возвращение святынь и судьба России / В. Расторгуев // Церковь и время. – М., 2008. – № 2(43). – С. 243–255.

7. Хитрово В. Неделя в Палестине. Из путевых воспоминаний / В. Хитрово // Православное паломничество : сб. – М. : Индрик, 2009. – С. 109–110.

#### Анотація

*Хахалін О. О.* Сучасний соціально-культурний паломницький дискурс. – Стаття.

У дослідженні надається аналіз соціальних і культурних засад виникнення сучасного дискурсу паломництва. Аналізується генеза й еволюція дискурсу ходінь, оповідань паломників, які відвідували Святу Землю. Проводиться демаркація між паломництвом та релігійним туризмом.

*Ключові слова:* паломництво, туризм, святість, дискурс, церква.

#### Аннотация

*Хахалин А. А.* Современный социально-культурный паломнический дискурс. – Статья.

В исследовании предоставляется анализ социальных и культурных принципов возникновения современного дискурса паломничества. Анализируется генезис и эволюция дискурса хождений, рассказов паломников, которые посетили Святую Землю. Проводится демаркация между паломничеством и религиозным туризмом.

*Ключевые слова:* паломничество, туризм, святость, дискурс, церковь.

#### Summary

*Khakhalin A. A.* The current socio-cultural discourse pilgrimage. – Article.

The analysis of social and cultural principles of origin of modern stories of pilgrimage is given in the article. Genesis and evolution of stories of trips, stories of pilgrims, which visited the Sainted Earth, is analyzed. Demarcation is conducted between a pilgrimage and religious tourism.

*Key words:* pilgrimage, tourism, holiness, discourse, church.



УДК 141.7 329.733 323.111 39(477)

**О. П. Хлисту**  
здобувач кафедри філософії  
Запорізького національного університету,  
фахівець I категорії  
обласної академічної газети «Запорізький університет»

### ФЕНОМЕН АРІЇЗМУ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Продовжуючи тему дослідження аріїзму як соціокультурного феномена [1], який до сьогодні не втрачає своєї актуальності й, отже, безпосередньо чи опосередковано бере участь у формуванні сучасної ментальності етносів євразійського континенту, зосередимо увагу на світогляді українського козацтва і спробуємо виявити в його структурі елементи цієї філософії. У межах теми треба також констатувати факт, що цей концепт дослідниками напрямку «фольк-хісторі» іноді зводиться в ранг зразка (хоча не надається його визначення), отже, виступає як модний бренд, який слугує різноманітним ідеологічним цілям. Саме тому важливо визначити справжній контент цього поняття і специфіку його реалізації в різних соціокультурних системах, зокрема на сучасному етапі формування суспільно-філософських напрямів.

Базовою філософською основою аріїзму можна вважати ведичну спадщину [1]. Однак уже в індуїзмі відбувається розчленення основної ідеї (монотеїзму Агні-Брахми), її розвиток і адаптація до системи політеїзму, який зумовив подальший процес формування в Індії феномена монолатрії (вайшнавізм, крішнаїзм, шиваїзм) і політеїзму як такого. Аналізуючи спадок усєї західної частини індоєвропейської спільноти, треба констатувати факт розповсюдження авестійського варіанта філософії та міфології, а не суто ведичного. У цьому контексті доречно згадати, що у «Відеваті» міститься й так звана «Географічна поема», яка передає відомості про розташування території Аріана Ваеджа – перераховані держави Східного регіону, причому на той час уже досить розвинуті [2, с. 66–76], а також указується таке: «народи туїр'я та дахья» (кочовики туранці й дахи) прийняли зороастризм» [2, с. 122]. Відтак космогонічні знання та пов'язані із цим міфологеми як у більшості релігійно-філософських напрямів (теїзм), так і в міфології європейців (Едди, «Велесова книга» тощо) виглядають запозиченими або реконструйованими із залученням різнопланового історичного й сучасного матеріалу [3; 4; 5]. Водночас окремі елементи та ідеї аріїзму на певних етапах історичного розвитку були імплементовані в структуру світогляду різних суспільств, формуючи, отже, основу ментальності євразійства. Не виняток у цьому ракурсі – багатопланова структура козацького світогляду.

Козацьке бойове мистецтво «Спас» також бере початок у прадавньому військовому індоіранському звичаї. Адепти сучасного козацтва вказують, що в основі Спасу лежить арійська військова доктрина [6, с. 31] і традиція характерництва. Словом «хара» (гора) в іранських мовах позначали вершника: ратхешт/хар, ратайш/тар («вершник на колісниці») [7]. Дослідниками надаються при цьому численні факти присутності скіфської та булгарської культури: «Скупський переказ», «Супойський переказ», «Веда словена» містять елементи саме зороастрійського світогляду. Зокрема, тут є відомості про пращура Йіму, концепція Добра і Зла та інші елементи авестійської філософії (на противагу чому арії «Рігведи» сприймали світ як гармонійну єдність і суцільне благо). Можна передбачати, що після приходу різних мобільних спільнот на Україну ці відомості тісно впливають на канву місцевого світогляду, який базувався на первісній магії та землеробському звичаї (культура Трипілля). Таке поєднання традицій (магічного праслов'янського язичництва й військового небопоклонства), швидше за все, і створило нову синкретичну науку «воїнів-чаклунів» (за А. Скульським) – Спас.

О. Притула та Ю. Шилов також погоджуються, що кожного разу з приходом воєнізованих суспільств бере верх вій-

ськовий звичай над мирним жрецтвом, а потім поступово розчиняється в місцевій культурі. Так було за часів Скіфії, із приходом Рюриковичів, після навали золотоординців і навіть зі сприйняттям козаками християнської моралі збереглася подібна традиція: «... козацькі характерники ... займали при січових куренях особливе положення. Попи не перчили їм і визнавали їх зверхність» [6, с. 36]. Отже, повсякчас демонструється панування бойового звичаю над мирним, як і в «Махабхараті». Відтак можна побачити наявність кількох індоєвропейських хвиль на територіях Європи, у тому числі її східної частини.

Водночас треба вказати, що світогляд козацтва завжди був пов'язаний із релігією. Козацтво зазвичай свою історичну спадщину ідентифікує зі слов'янством і православ'ям, майже не згадується про традиції, які тягнуться до Серця Європи, де були одомашнені коні, а їхні володарі – грекоіндоіранці (термін Г. Бонграда-Левіна та Е. Грантовського) – отримали можливість бути мобільними й добре організованими військово-кочовими народами, які з часом на територіях осілих суспільств створили міцні, розвинуті держави.

Треба також зауважити, що традиції українського козацтва мають багатопланову ідейну структуру: тут поєдналися християнські та дохристиянські, автохтонні українські й привнесені ззовні ідеї. Зокрема, можна прослідкувати елементи небопоклонства й тенденцію обожнення героїв (порів. Индра/Одін/Вотан/Велес тощо). Спільні ідеї наявні також і в тенгріанстві номадів центру Євразійського континенту, що фіксують А. Атабек, Л. Гумільов, Н. Амрекулов, М. Артамонов, Ч. Валіханов, О. Сулейменов, А. Сейдимбеков, М. Ауєзов, А. Мухамбетов, А. Кодар, Р. Безертинов, М. Аджи, Д. Саригулов [8; 9; 10]. Можливо, цим фактом можна пояснити безапеляційне прийняття козацтвом християнства як основної релігії, яка, по суті, є спорідненою зі світоглядом аріїзму, а не слідуванням політеїстичному язичницькому звичаю.

Комплекс козацьких карбів, зібраний Л. Безклубим та іншими дослідниками, передає відомості про організацію й моральні засади козацького суспільства. З одного боку, вони спираються на суто християнський звичай: правда, совість, відсутність самотішення та заздрощів, спрямованість на розвиток особистісних якостей людини, незрадивість, відсутність лукавства, приборкання гордині тощо. А з іншого – продовжують комплекс ще найдавніших цінностей індоєвропейського суспільства («Рігведа»), яке також високо цінувало дружбу, чесність, згуртованість, зокрема у скіфів фіксується концепція братерства (обряд братання за Геродотом) [6, с. 42] тощо. Поряд із тим світоглядні засади Спасу суттєво відрізняються від християнських, адже передбачають розвиток у людини комплексу таких здібностей, як суперреакція, інтуїтивне передбачення подій, надшвидкість тощо. З одного боку, цей комплекс є давнішим за соціальні настанови і є ближчим до природних, тваринних інстинктів, аніж до соціалізованих людських звичок, а з іншого – у філософії воїна він формує якості «надлюдини», що забезпечує збереження її життя в бою. Подібну концепцію ми бачимо в традиції «Махабхарати», Еді і тенгріанства [3; 10; 11]. Відтак у світогляді козацтва парадоксально поєдналися християнська мораль і «непримиренне ставлення до суспільного зла», що свідчить про злиття різних етичних основ. Тому тут виникає морально-етичний компроміс (дуалізм) між християнським світорозумінням і козацьким бойовим звичаєм. Так, заповідь «не ввій», як зауважує О. Притула, «може привести до того, що воїн буде не здатний боронити свою Батьківщину. Бо за козацьким Звича-

ем нема нічого більш святого, ніж обороняти свою Землю-Матір, свій народ» [6, с. 14]. Як бачимо, так званий «шлях воїна» (порівняйте: традиція бушідо, кодекс честі народів Кавказу (Ездел), тенгрізм Центральної та Східної Азії, закон кшатрії) в українському козацтві поєднався з мирним християнським і землеробським звичаєм із залишками матриархату (образ Матері-землі) [6, с. 8], до яких додалися язичницькі вірування та первісна магія (характерництво) [6, с. 7].

Можна побачити, що філософія козацтва сформувалася на основі кількох культурних в світоглядних ліній: миролюбної землеробської й мобільної структурно-організованої військової. Подібний дуалізм відображений у тексті «Супойського переказу» (Л. Безклубий): народ український колись давно народив Батько-Коло Матір-Даж-земля (за казахським звичаєм у тенгріанстві їм відповідають Тенгі-Небо та Мати-Умай) [8].

Космогонічна концепція козацького Спасу також тяжіє до аріїзму. Батько-Коло в розумінні спасівців – це космос. Таке бачення чітко відповідає індоіранській традиції – закону вічного колооберту (Rtugraha, Сансара, Кала-чакра), який фіксують народи, що спостерігали оберт небесних світил і мали визначати за ними свій шлях: «Віз – це козацька назва сузір'я Великої Ведмедиці...» [6, с. 18].

Добром у козацькому природничому світогляді вважається невтручання в природний хід подій, життя в гармонії з оточенням (екологізм), що відповідає традиції небопоклонства й, відповідно, філософії аріїзму. Однак козацтво, як і теїзм, світ розділяє на матеріальний і духовний (соціально-орієнтована концепція Добра-Зла, споріднена з авестійською та християнською).

У козацькому світогляді, як і в аріїзмі, відмічається прагнення до суспільної єдності: акцент перенесений не на окрему людську індивідуальність, а на включеність людини в суспільні процеси, її відповідність вимогам Звичаю. Наявна також ідея волюнтаризму (козацька вольниця): «Козак – це насамперед вільна людина, яка за своєю Волею служить Вітчизні і народу» [6, с. 78]. Однак ця ідея теж обмежена певними умовами та вимогами з боку християнства й землеробського звичаю. З іншого боку, у козацтві існує певна елітарність (замкненість у межах козацької спільноти) і протиставлення себе іншим. Водночас немає доктрини елітаризму як такої (порівняно з фолькліш напрямками, германським неоязичництвом, расологією, новоказахським аріїзмом А. Атабека тощо) [8; 12; 13; 14; 15], тому ця межа умовна, а козацький світогляд характеризується демократичністю, незамкненістю, тому долучитися до спільноти може будь-хто, хто пройшов певну підготовку й виконує настанови Звичаю.

Традиційну козацьку ідеологію О. Притула називає «звичаєм гордої непокори, правди і совісті» [6, с. 5]. Відтак у центрі козацького світогляду стоїть концепція Істини. Однак вона суттєво різнилась від філософії аріїзму. Вимога Істини (Совісті) у Спасі стосується не істини всезагальної (космічного Закону), а замикається на соціумі, задля його гармонізації, що зближує Спас із зороастризмом (слідування соціальному закону). Тому до кожної людини, яка становить козацьку спільноту, висувається саме вимога відповідності високому моральному рівню. Концепція духовної чистоти, отже, відкриває душу людини для сприйняття істини і знання (ідея ведизму). Водночас знання для козацького суспільства має передусім практичний характер: задля збереження козацької спільноти й забезпечення виживання в період військових операцій. Як зазначають фахівці, спочатку комплекс знань козаків-характерників заборонялося записувати, аби ними не заволоділи вороги. Відтак серед козацтва розвинений інститут гуру-наставників, котрі передавали відомості про навколишній світ і заповіді молодому поколінню з вуст в уста. Спас містить знання з медицини, поведінки в суспільстві та під час воєнних конфліктів, сприяє духовному розвитку воїна тощо. Тож, як бачимо, усі настанови стосуються воєнізованого суспільства, хоча існують обмеження бойової спритності воїна в мирний час [6, с. 10–11].

Про стосунок до наук народного козацького світогляду свідчить також один із козацьких карбів: «Слову навчити не можна – воно повинно погукати тебе» [6, с. 13]. Відтак «козацька наука» первісно була спрямована не на науково-філософське осмислення дійсності (як в аріїзмі), а на розвиток природних здібностей людини, її інтуїтивне світосприйняття й усну форму передавання народної мудрості і знання. Незважаючи на існування в період пізнього середньовіччя освітянських і академічних закладів на територіях козацької спільноти, як такий розвиток науково-дослідницького напрямку, що був би подібний до давньоіндійської, грецької або давньоєгипетської наукової думки, не спостерігається. Наукова лінія тут сформувалася пізніше, як і на всіх європейських територіях, адже спочатку вона була запозиченою (Києво-могилянська наука). Отже, у здобутті знань козацький світогляд перевагу надає практичному знанню (досвід і тренування), а також професійним навичкам воїна.

Ідея батьківщини в козацтві концептуалізована, а от елітарно-расова відсутня. В аріїзмі світ сприймається як єдність, а відтак і суспільство є єдиним соціальним організмом. Цю традицію ми знаходимо й у світогляді козаків, що реалізується у формі братства (і саме це знімає етно-расові суперечності).

Через те що структура козацького товариства основана на тих самих морально-світоглядних засадах, що й суспільство «Рігведи», – угрупованість (братерство) та демократія, тут існує певна суспільна ієрархія. Називи козаки мають підпорядковуватися козацькій старшині задля гармонійної взаємодії всіх структурних підрозділів спільноти. При цьому усвідомлюється міцна єдність козацької громади як єдиного соціального організму, що відповідає традиції аріїзму.

Отже, у світогляді козацтва, як і в напрямі Спас, переплелися воедино кілька окремих світоглядних ліній, які належали зовсім різним народам і часам: бойові традиції скіфської, потім булгарської («Веда словена»), кайсак-ординської культури (єдність між братчиками, угрупованість, вимога дисципліни та підпорядкованості, ієрархії, яка гарантує злагодженість суспільних дій, досягнення суспільної гармонії, інститут гуру), стародавні тотемні родові традиції (орли/соколи/сколоти, шана до Роду) і слов'янські землеробські із залишками матриархату (ідея Землі-Матері як Батьківщини), а також найдавніших магійних культур (дерево роду, магія тощо). Ідея боротьби Добра і Зла, як й ідея гріховності/чистоти, імовірно, були запозичені від зороастризму та християнства, адже в аріїзмі й у язичництві вони відсутні. На сучасному етапі козацький світогляд утілюється в ідеї державності, яка також отримала різновекторні складові: принципи згуртованості і структурованості (аріїзм), а також патріотизму (землеробське язичництво). Відтак сутнісними елементами аріїзму у світогляді козацтва є такі: наявність «арійської військової доктрини» (доведичний період), спільної для всіх ідейних спадкоємців індоіранських народів, елементи небопоклонства, окремі космогонічні ідеї (Небо-Коло), глобальні концепти (істина-совість), які перейшли на рівень етичних вимог, суспільна структурованість (згуртованість, братерство, підпорядкування), екологізм (невтручання в природний хід подій, життя в гармонії із природою).

Відтак філософія козацтва (козацький світогляд) є на сьогодні окремим оригінальним українським напрямом, який ґрунтується на синтезі стародавніх так званих арійських традицій (зороастрійський варіант), культури землеробського язичництва та християнства із залученням сучасних знань і методик.

#### Література

1. Хлестун О.П. Сутнісні характеристики феномена аріїзму / О.П. Хлестун // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2015. – № 7. – С. 145–149.
2. Авеста. Закон против дэвов (Видевдат) / адаптований переклад, исследование и комментарии Э.В. Ртвеладзе, А.Х. Саидова, Е.В. Абдуллаева. – СПб. : Издательство Политехнического университета, 2008. – 301 с.

3. Стурлусон С. Младшая Эдда / С. Стурлусон ; изд. подгот. О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. – Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1970. – 254 с.
4. Данилевский И.Н. «Влесова книга» / И.Н. Данилевский // Православная энциклопедия. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. – Т. 9. – 2005. – С. 128–129.
5. Зализняк А.А. О «Велесовой книге» / А. А. Зализняк // Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов / отв. ред. А.Е. Петров, В.А. Шнирельман. – М. : ИА РАН, Гриф и К, 2011. – С. 97–114.
6. Притула О.Л. Світогляд в українському рукопаші «СПАС» : [навчальний посібник для студентів спеціальності «Фізичне виховання»] / О.Л. Притула, Ю.О. Шилов. – Запоріжжя : ЗНУ, 2013. – 136 с.
7. Бонгард-Левин Г.М. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история / Г.М. Бонгард-Левин, Э.А. Грантовский. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Мысль, 1983. – 206 с.
8. Атабек А. Сердце Евразии или Великий арийский каганат Алтын-Орда: (Евразийство и казахо-ариизм) : [историко-политическое эссе] / А. Атабек [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.aronatabek.ru/2012/11/emshan-i-kazaho-ariizm.html>.
9. Амрекулов Н. Тюркское Возрождение / Н. Амрекулов. – Алматы, 2006. – 536 с.
10. Безертинов Р.Н. Тенгрианство – религия тюрков и монголов / Р.Н. Безертинов. – 2-изд., доп. – Казань : Слово, 2004. – 448 с.
11. Ильин Г.Ф. Старинное индийское сказание о героях древности «Махабората» / Г.Ф. Ильин. – М. : Академия наук СССР, 1958. – 142 с.
12. Гудрик-Кларк Н. Окультные корни нацизма. Тайные арийские культы и их влияние на нацистскую идеологию: Ариософы Австрии и Германии, 1890–1935 / Н. Гудрик-Кларк. – М. : Эксмо, 2004. – 576 с.
13. Бранстон Б. Забытые боги Англии / Б. Бранстон ; пер. с англ. З.Ю. Метлицкой. – М. : Новый Акрополь, 2014. – 224 с.
14. Авдеев В.Б. Расология. Наука о наследственных качествах людей / В.Б. Авдеев. – 2-е изд., доп. – М. : Белые альвы, 2007. – 672 с.
15. Гюнтер Ганс Ф.К. Избранные работы по расологии / Ф.К. Ганс Гюнтер. – 2-е изд., дополн. и проиллюстр. – М., 2005. – 576 с.

#### Анотація

*Хлистун О. П. Феномен ариїзму: український контекст.* – Стаття.

У статті подано результати дослідження наявності складових ариїзму в структурі української ментальності, зокрема специфіка реалізації елементів цієї філософії у світогляді козацтва. З урахуванням актуальності відродження козацьких традицій і світогляду в сучасний період розвитку національних ідей досліджуються також окремі світоглядні аспекти, які впливають на формування реконструйованих ідей у системі сучасного Спасу. Зокрема, виявляються наявність «арійської військової доктрини» (доведичний період), спільної для всіх ідейних спадкоємців індоіранських народів, елементи небопоклонства, окремі космогонічні ідеї (Небо-Коло), глобальні концепти (істина-совість), які перейшли на рівень етичних вимог, суспільна структурованість (згуртованість, братерство, підпорядкування), екологізм (невтручання в

природний хід подій, життя в гармонії з природою). Водночас очевидним є той факт, що на специфіку функціонування цих елементів у межах козацького світогляду відчутний вплив справив не сам ариїзм, а передусім зороастризм, який соціологізував концепцію ариїзму й утілює її в ідеї Добра-Зла.

*Ключові слова:* ариїзм, козацький світогляд, структурованість, небопоклонство, євразійство.

#### Аннотация

*Хлистун Е. П. Феномен ариизма: украинский контекст.* – Статья.

В статье представлены результаты исследования присутствия элементов ариизма в структуре украинской ментальности, в частности специфика реализации элементов данной философии в мировоззрении казачества. Учитывая актуальность возрождения традиций казачества и его мировоззрения в современный период развития национальных идей, исследуются также отдельные мировоззренческие аспекты, которые влияют на формирование реконструированных идей в системе современного Спаса. Так, фиксируется наличие «арийской военной доктрины» (доведический период), общей для всех идейных наследников индоиранских народов, элементы небопоклонства, отдельные космогонические идеи (Небо-Коло), глобальные концепты (истина-совість), которые перешли на уровень этических требований, общественная структурированность (сплоченность, братство, иерархия), экологизм (невмешательство в естественный ход событий, жизнь в гармонии с природой). В то же время очевидным является тот факт, что на специфику функционирования данных элементов в рамках мировоззрения казачества ощутимое влияние оказал не ариизм непосредственно, а прежде всего зороастризм, который социологизировал концепцию ариизма и воплотил ее в идее Добра-Зла.

*Ключевые слова:* ариизм, мировоззрение казачества, структурированность, небопоклонство, евразийство.

#### Summary

*Khlistun E. P. Aryism phenomenon: Ukrainian context.* – Article.

The article presents the results of study of Aryism and presence its elements in the structure of the Ukrainian mentality, in particular, the specificity of the implementation of elements of this philosophy in the worldview of the Cossacks. Due to the relevance of revival of the Cossack's traditions and worldview at the modern period of development of national ideas, started research the philosophical aspects that influence the formation and reconstruction of modern system of ideas in the SPAS. So, here have the "Aryan military doctrine" (pre-Vedic period), common to all the ideological heirs of the Indo-Iranian peoples the elements of Tengriism, certain cosmogonic ideas (Sky-Colo), the global concept "truth-conscience" has been socialized and moved on the level of ethical requirements, structuring principle of society (solidarity, brotherhood, hierarchy), environmentalism (non-interference in the natural course of events, the life in accordance with harmony of the nature). At the same time obvious is the fact that had a tangible impact to the specifics of the operation of these elements within the worldview of the Cossacks not Arjism directly, but primarily Zoroastrianism, which have the concept of the Good-Evil. The Aryism Phenomenon forms the worldview of Eurasianism at the present stage of development of civilization.

*Key words:* Aryism, Cossack's worldview, structuring principle, Tengriism, Eurasianism.



УДК 124.4:159.955.4

**Л. В. Чорна**  
кандидат політичних наук, доцент,  
докторант кафедри філософії, теорії та історії державного управління  
Національної академії державного управління при Президентові України

### ІДЕАЛ У КОЛІ РОЗУМІННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ

Проблема ідеалу залишається не межі тисячоліть не менш актуальною для дослідження, ніж у попередні століття. Інтерпретація ідеалу й сьогодні є злободенною темою дискусій у сучасній філософії, культурології, політології та державному управлінні. Вивченню проблеми ідеалу присвятили роботи як науковці минулого (С. Булгаков, Е. Ільєнков, В. Краус, І. Кант, П. Новгородцев, С. Трубецької, С. Франк), так і сучасні українські філософи (В. Барков, В. Заблоцький, В. Корнієнко, Ю. Легенький, Т. Розова, З. Самчук, М. Степико, В. Шинкарук) та зарубіжні дослідники (М. Аверін, О. Величко, Г. Водолазов, Ю. Габермас, В. Лекторський, С. Мяснікова, І. Шатіло та інші).

**Метою статті** є перехід від всезагального бачення ідеалу до осмислення чи інтерпретації ідеалу в межах рефлексії. Тому спочатку спробуємо охарактеризувати рефлексію взагалі, типи рефлексії, імпліцитне й експліцитне визначення ідеалу в рефлексивному контексті, а потім розглянемо типи рефлексії в просторі культури та спробуємо реконструювати, як моделюється ідеал у тій чи іншій філософсько-рефлексивній матриці. Проаналізуємо ідеал як соціокультурну реальність саме тієї культури, у якій здійснюється рефлексія, а також загалом ті зазіхання, той проект, який передбачається, формується в тому чи іншому соціокультурному просторі.

Отже, розглянемо рефлексію як специфічний тип конструювання, відображення мисленнєвої реальності. Деться про те, що рефлексія є не просто розмислом, не просто мисленням, а певним симбіозом відображення (поняття «рефлекс») та активності мислення. Вона поєднує в собі реальність рефлексивного, відображеного типу з проєктивним потенціалом, який саме створює певний тип рефлексії. Надамо спочатку типологію рефлектуючого суб'єкта в історії культури й філософії. Його можна уявити як могутнє ество, абсолютне ество, що входить у свідомість можливих співчасників діалогу та розбудовує в собі багатоголосу тканину, агон (боротьбу), діалектику рефлексії в іншому, виходячи з кола своєї свідомості. Такою є формула вираження думки від першої особи в культурі Давнього Єгипту. Наприклад, «Я – той», хто існував як «Хепрі» (Бог Сонця, що сходить): існую «Я» та існує все існуюче [1]. Цей тип рефлексії характеризується узагальненням форми «Я – той». Така рефлексія діалогізує ество, де «Той» ніби має доступ у свідомість рефлектуючого, а агон (боротьба, постійне суперництво) розгортається між двома й більше іпостасями «Я». Названий тип рефлексії став базовим для осягнення трансцендентального суб'єкта класики і всіх діалогічних концепцій суб'єкта культури. Трансцендентальний суб'єкт має доступ до своєї свідомості лише зі свідомості індивіда, проте конструюється як певне надіндивідуальне «Я», яке рефлектує в собі іншу свідомість.

Діалогізуючий суб'єкт, що конструює свідомість у світ, який завжди є іманентним свідомості, – це гуссерлівський варіант рефлексії. Постмодерністська філософська практика розглядає роздільний діалогізуючий суб'єкт, який «збирається» в різних варіантах рефлексії над певним безструктурним культурним цілим. Так, професор Ю. Легенький намагається визначити рефлексію в контексті її суб'єктності як певні типи відносин людини та світу [3, с. 25]. За формулою «Я той, хто» ховається канон як ідеал, як похідний устрій, проте всі канони, як ми знаємо, упродовж 4 тисяч років існування єгипетської культури мали модифікатори, регіональні особливості й відхилення від епіцентру формотворчих інтенцій. Рефлексії при цьому визначалися формою субституції, тобто замісника ідеалу, абсолюту. Діячем у цій формі рефлексії є «Я», який приписував собі ті чи

інші якості: не ображав удів, сиріт, об'ґрунтував та створив Верхній і Нижній Єгипет тощо.

Отже, цей тип свідомості визначає ідеал як канон. А ця рефлексія є канонічною за суттю. Не можна сказати, що канони пішли з нашого життя. Вони залишились у вигляді імперативу в німецькій класичній філософії. Однак це вже інша реальність, яка десакралізується. Трансцендентальний суб'єкт – це не сакральний ідеал, не той, хто здійснив цей світ, а той, хто утворює шляхом гіпостазування, тобто проєкції абстракції на реальність, саме цю реальність [4]. Гіпостазис є подоланням безособового буття [2]. Саме в цьому розгортається найбільш складна драма, яка потім у рефлексії визначиться як відношення свідомості до буття, або проблема експлікації метафізики: відношення до буття як до граничної реальності відношення «Я» та «Ти». Трансцендентальний суб'єкт – це той конструкт або метареальність свідомості, яка імпліцитно (неявно, приховано) несе в собі ідеал. Проте цей ідеал є нездійсненим, доки не здійснюється уособлення категоричного імперативу та його повне визначення в реальності. Це, на думку І. Канта, неможливо. У «Критиці чистого розуму», яка пов'язана з критикою всього наукового потенціалу, він категорично заперечує метафізику. У «Критиці практичного розуму» можливість здійсненого ідеалу вже наявна, проте частково. У «Критиці здібності судження», присвяченій естетичному світу, також бачимо досить складний амбівалентний простір здійснення ідеалів [7, с. 661].

Якщо запитати про те, який простір і час формуються в цій концепції, то можна сказати, що у формулі «Я – той, хто» формується канон як одвічне існування, як непохитна цілісність, як зразок навіки. У формулі, що визначається як рефлексія між двома й більше іпостасями «Я», де трансцендентальний суб'єкт стає генералізатором, катализатором рефлексії, зазвичай зберігається модус вічності, оскільки при цьому залишається трансценденталізм як заданість вічного, непохитного «Я».

Здійсненність ідеалу потрапляє в ситуацію залежності від самоздійснення митця. Якщо ідеал у культурі Давнього Єгипту був здійсненим завжди, був непохитним, як канон, виступав як іманентивний (правлячий) абсолют, то нічого подібного немає в німецькій класичній філософії. Так, у Г. Гегеля він знаходить своє вирішення шляхом діалектизації, зняття об'єктних характеристик. Проте все це – інша реальність, де особистість, її індивідуальність і її вектор рефлексії стають явно домінуючими.

Гуссерлівський варіант рефлексії знов-таки проблематизує ідеал, однак він стає внутрішнім, конститутивним фактором, продуцентом світовтворення. Він стає тією ноемою, яка, відштовхуючись від ейдосу греків, суб'єктивується й утворює канон у каноні. Інакше кажучи, утворюється канон у свідомості як паліатив гармонії, що здійснюється шляхом тотальної суб'єктивації реальності. Давньогрецький ідеал як калокагатія, яка краса, як пайдейя виховання – надзвичайно гостра прагматика ідеального та надзвичайно гостра реальність, яка визначається як ейдос, розумний вид, проте він формується на підставі еманации (Плотін) і не набуває тієї активної трансцендентальності, яка існує, наприклад, у І. Канта. Звичайно, можна говорити, що в Платона, а далі вже у Плотіна формується ідеал як завдана реальність, однак вона не визначається так, як апіорі завдана трансцендентальність. Світ ідей у Платона існує раніше, проте не апіорі. При цьому активність рефлектуючого суб'єкта, який універсалізується до трансцендентального, не підкреслюється. Активними є єдине, числа, розум, душа, світова душа, космос, а потім вже людина в тій де-

градаційній стратегії. Фактично це також канон, однак не за формулою «Я – той», а за формулою, яка визначається в діалозі «Тимей» Платона як відсунення рефлектуючого «Я». Якщо є пропорція, не потрібен цінитель, який зазначив би, що вона гармонійна та якісна, оскільки сам космос самодостатній. Не потрібний метапогляд, а потрібний той, хто ззовні як трансцендентальний суб'єкт починає осмислювати пропорцію. Саме ця внутрішня самодостатність, тотожність цілездійснення, цілепокладання є внутрішнім нервом космологізму давнього грека, про що так багато писав О. Лосев [6].

Після Е. Гуссерля формується суб'єкт деконструкції, який сам збирає себе, рефлектує над шматками, над розірваними, неструктурованими уламками «Я» та намагається кожного разу сформувати «Я» інакше. Усю цю рефлективну схему можна окреслити чотирма іпостасями рефлектуючого «Я», розглядаючи «Я» як образ ідеальної людини, або нарциса. Так цей образ постав в історії культури.

Одним із перших феномен нарциса проаналізував Х. Ортега-і-Гассет. Він описує примата роду гоменід, який дивився у воду й дивувався, наскільки той, хто відображувався у воді, тобто продукт рефлексії, у цьому випадку продукт споглядання, «підкоряється» глядачу. Глядач махнув рукою – у відображенні візаві махнув рукою, глядач моргнув оком – те саме робить його візаві. Це повна єдність, це міфологічна єдність «Я» та «Ти», де цілепокладання, цілездійснення не розрізняється; їх просто не існує.

Ще одна іпостась суб'єкта – давньогрецький нарцис. У нього закохуються німфи, а він закохується в себе, у свою справу. Саме із цього виникає комплекс скульптора, який закохався у свою скульптуру. Він зрештою вмирає, оскільки нічого не бачить, йому нічого не потрібно, окрім його справи. Це самодостатній естетичний, а також етичний калокагатійний суб'єкт рефлексії Давньої Греції, який дорівнює статуарному пластичному космосу, на переконання О. Лосева [6]. Такий суб'єкт не вбачає нічого іншого, крім «Я» космосу.

Наступний суб'єкт, близький до німецької класики, – це суб'єкт, який був зазначений як «Наркисс» Г. Сковороди. Він закохався у своє «Я», яке існує в ньому як дихотомія двох сердець, серед яких є серце-мотор (серце-механізм) і справжнє серце, надане згори від абсолюту. Саме воно визначає цю проблему закоханості в краще «Я». При цьому імпліцитно постає в саморефлексії проблема ідеалу, що вже визначається персонально як певна персоналіфікація суб'єкта діяльності, суб'єкта споглядання.

Останній нарцис як суб'єкт рефлексії – це суб'єкт А. Жида (постмодерністський суб'єкт), який дивиться на воду, проте по воді йдуть хвилі. Він бачить себе частково, роздрібно, закохується на одну мить у своє обличчя, відображене у хвилі, що відразу зникає, і забуває це кохання. Ідеал потрапляє в темпоритм кліпового атракціону. У цьому вже немає вічності, яка існувала аж до діалогу «Наркисс» Г. Сковороди [7, с. 154–200]. У цьому немає абсолютного виміру, проте є вже той профанний вимір, який є майже деструкцією темпоральності та існує на межі руйнування всесвіту.

Отже, цього достатньо, щоб визначити типи рефлексії вже не як культурно-історичні типи предикації самовизначення ідеалу, а як типи, що існують у реалії культурних практик. Їх можна характеризувати таким чином:

1) рефлексія із середини практики, під якою ми розуміємо будь-яку професійну рефлексію. Представники цього типу рефлексії – ті, хто перебувають у професійному колі майстерності та не хочуть свідомо вбачати інший досвід або не зацікавлені в ньому. Їм важливіше донести до реципієнтів свій досвід. Ця рефлексія притаманна доби Відродження, це художня, архітектурна рефлексія. Митці Ренесансу мислили як такі, що самі є універсумом, створюють універсум як пропорційно-гармонійну систему, як систему категоріальних відображень, порад, конструкцій. Цей тип рефлексії походить від еллінського типу рефлексії, він замикається в просторі універсалізму й титанізму доби Відродження;

2) рефлексія надприроди – той тип рефлексії, який порівнює рефлексію окремих, одиничних митців, якими б універсальними вони не були. Цей тип рефлексії намагається знайти або генетичний алгоритм, або еволюційну систему зв'язку, або антитетичні, протилежні відносини систем. Завдяки цьому утворюється цілий сонм інтерпретаторів. Така рефлексія й нині є дією, акумулюючи досвід окремих практик, намагається вийти на узагальнення. По-перше, якщо це філософська рефлексія, вона утворює свій світоустрій. Тому практики стають просто ґрунтом, щоб створити свою парадигму, свій гносеологічний ідеал, ейдос, ідею, ноєму, а це вже залежить від філософських концепцій. По-друге, якщо це мистецтвознавча, політологічна або правознавча рефлексія, вона не тяжіє до такої генеральності, а намагається визначити модус особливого на підставі одиничного. Так утворюється певна регіоналізація практик, які адаптують культурний досвід, опрацьовують ідеальні спонуки, конструкти, нормативи, пропорційні системи. Ця регіональна надбудова дає можливість порівняльного аналізу, який здійснюється в межах антихолоїзму. Якщо філософська система завжди тяжіє до холізму, до певної однієї системної матриці, то антихолоїзм професійної рефлексії, порівнюючи різні системи, намагається розбудувати свою метареальність або метапарадигму;

3) рефлексія в іншому, що походить від німецької класичної філософії. При цьому спосіб узагальнення «знизу вгору» інвертується, знаходиться один загальний імперативний принцип, який ще походить від рефлексії, що формувалась як рефлексія всередині практики. Цей імперативний принцип не детермінується практикою, а, навпаки, детермінує практику. Він походить від абсолюту, від філософської школи, від тієї чи іншої парадигми, яка може носити ознаки ідеалізму чи матеріалізму, проте в будь-якому разі принцип структурує саму практику. Це рефлексія в інше, яка позначається вертикаллю, що діалектизується, змінює верх і низ, інвертує їх. Утворюється той спосіб мислення й вбачання реальності, що формується в межах діалектизації рефлексії, і взагалі мислення, починаючи від давніх філософів і закінчуючи пізніми діалектичними конструкціями, аж до негативної діалектики Т. Адорно та М. Горькаймера. [9, с. 16–60]. Такий вертикалізм і монізм фактично ставлять будь-яку практику під сумнів;

4) рефлексія в себе, коли той, хто осмислює, той, хто рефлектує, зондує свій досвід, своє підсвідоме, що визначається як «Я», «Мета-Я», «Над-Я», «Его», «Суперего» (за З. Фрейдом), а інколи позначається як знову той візаві, який завжди потрібний рефлексії, оцінює відношення «Я» та світу [8].

Узагальнюючи наведене щодо типів рефлексії в культурно-історичному процесі, типи рефлексії саме у вимірі світо-відношення, здійснення мисленнєвої реальності, можна дійти висновку, що рефлексія може бути здійсненою тоді, коли відносини «Я» та світу потребують будь-який раз «Мета-Я», того оцінювання «Я» або абсолюту, що визначає саме цей тип рефлексії. «Мета-Я» в Давньому Єгипті – абсолют, від якого утворювалась будь-яка рефлексія. У теорії Е. Гуссерля цей абсолют елімінується й переноситься в саму свідомість; у вченні І. Канта «Мета-Я» є трансцендентальним суб'єктом; у Г. Гегеля – це дух, ідея, ідеал як ступені визначення ідей; у К. Маркса – практика, діяльність, праця. Загальна праця як всезагальна категорія в марксизмі навіть розумілась як субстанція культури. Отже, від типу рефлексії залежав сформований у межах тієї чи іншої культурної практики домінуючий у межах культурної парадигми ідеал.

### Література

1. Видеман А. Религия древних египтян / А. Видеман ; пер. с англ. Л. Карповой. – М. : ЗАО «Центрполиграф», 2009. – 245 с.
2. Карачевцева Л. Подія гіпостазису у філософській думці Емануеля Левінаса / Л. Карачевцева // Мультиверсум: філософський альманах. – К. : Центр духовної культури, 2006. – № 56. – С. 17–21.

3. Легенький Ю. Мир как культура. Культура как мир (очерки дифференциальной культурологии) / Ю. Легенький. – К. : НПУ им. М.П. Драгоманова, 2012. – 488 с.

4. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 217 с.

5. Лосев А. Бытие. Имя. Космос / А. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 958 с.

6. Розова Т. Культуротворче осягнення людини у філософії Іммануїла Канта / Т. Розова, Л. Чорна // Гілея : зб. наук. праць / за ред. В. Вашкевича. – К. : ВІР УАН, 2013. – Вип. 72. – № 5. – С. 658–664.

7. Скворода Г. Повне зібрання творів : у 2 т. / Г. Скворода. – К. : Наукова думка, 1973– . – Т. 1. – 1973. – 532 с.

8. Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет / З. Фрейд. – Тбилиси : Мерами, 1991. – 397 с.

9. Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. – М. : Медиум ; СПб. : Ювента, 1997. – 312 с.

#### Анотація

**Чорна Л. В.** Идеал у колі розуміння філософської рефлексії. – Стаття.

У статті аналізується ідеал крізь призму розуміння філософської рефлексії. Проблема ідеалу залишається на межі тисячоліть не менш актуальною для дослідження, ніж у попередні століття. Інтерпретація ідеалу й сьогодні є злободенною темою дискусій у сучасній філософії, культурології, політології, теорії державного управління. Мета статті – перейти від всезагального бачення ідеалу до його інтерпретації в межах філософської рефлексії. Тому основним методом дослідження є метод герменевтики. Сучасне полісистемне бачення проблеми ідеалу дає можливість розкрити ідеал крізь призму інтерпретації рефлектуючого суб'єкта. На цьому базується визначення типів рефлексії, які існують у реаліях культурних практик та впливають на формування ідеалу.

**Ключові слова:** ідеал, культурна практика, рефлексія, типи рефлексій, суб'єкт, «Я».

#### Аннотация

**Черная Л. В.** Идеал в кругу понимания философской рефлексии. – Статья.

В статье анализируется идеал сквозь призму понимания философской рефлексии. Проблема идеала остается на рубеже тысячелетий не менее актуальной для исследования, чем в предыдущие столетия. Интерпретация идеала и сегодня является злободневной темой для дискуссий в современной философии, культурологии, политологии, теории государственного управления. Цель статьи – перейти от всеобщего видения идеала к интерпретации его в рамках философской рефлексии. Поэтому основным методом данного исследования является метод герменевтики. Современное полисистемное видение проблемы идеала дает возможность рассмотреть идеал сквозь призму интерпретации рефлексирующего субъекта. На этом базируется определение типов рефлексии, которые существуют в реалии культурных практик и влияют на формирование идеала.

**Ключевые слова:** идеал, культурная практика, рефлексия, типы рефлексий, субъект, «Я».

#### Summary

**Chorna L. V.** Ideal in the range of understanding of philosophical reflection. – Article.

The article analyzes the ideal in the light of philosophical reflection understanding. The problem of ideal at the turn of the millennium is no less important for research than it was in previous time. Ideal interpretation is still a topical subject of debate in modern philosophy, cultural studies, political science, public administration theory. The purpose is to move from general ideal comprehension to interpretation within the philosophical reflection. Therefore, the main method of research is a method of hermeneutics. Modern multisystem vision allows to explore the ideal in the light of interpretation of subject that is reflecting. So, this is the base for determination of reflection types that exist in reality of cultural practices and affect the creation of the ideal.

**Key words:** ideal, cultural practices, reflection, reflection types, subject, "I".



УДК 115

И. В. Шамша

кандидат философских наук, доцент,  
доцент кафедры философии

Национального университета «Одесская юридическая академия»

## ВРЕМЯ КАК ПРОШЛОЕ В КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИИ Ж. ЛЕ ГОФФА

**Постановка проблемы.** Являясь важнейшим конститутивом присутствия человека в мире, время остается загадкой. Его загадочность объясняется тем, что время содержит в себе двойное отрицание: оно способно как уничтожать, отбрасывать, так и синтезировать. Задача философии – приоткрыть загадочность времени, чтобы обеспечить человеку такое присутствие в мире, которое адекватно последнему. Философия должна предложить такое понимание времени, которое ляжет в основу синтеза между сущностью и существованием человека. Только в этом случае человек сможет достичь человеческого бытия.

Однако философский дискурс о времени отнюдь не отличается единообразием. Во многих онтологиях времени баланс между модусами времени (прошлым-настоящим-будущим) нарушается, и вся картина мира выстраивается вокруг настоящего, которое уничтожает, отбрасывает прошлое-будущее (так сказать, «время»), или вокруг прошлого-будущего, которое отбрасывает настоящее (так сказать, «бытие»). Эти одинаково однобокие способы понимания времени являют собой время как первое отрицание, время в его разрушительной ипостаси. Время, конечно, является также первым отрицанием, однако останавливаться на приведенных пониманиях времени нельзя. Авторы, которые опираются на такие понимания, вольно или невольно противопоставляют модусы времени (или их части) друг другу. Эти способы понимания времени игнорируют *единство* модусов времени, которое и лежит в основе понимания времени как второго отрицания, как синтеза. Именно такое понимание времени может позволить синтезировать сущность и существование человека, обеспечив его гармоничное присутствие в мире.

Так что проблема такова: правильное понимание времени обеспечивает синтез сущности и существования человека. Этот синтез является важнейшим условием достойного присутствия человека в мире.

Размышления над возможностью указанного синтеза приводят к изучению понимания времени не только в философском, но и в историческом дискурсе. Особенно интересна в этом отношении методология истории. Именно последнюю представляет Ж. Ле Гофф в своей работе «История и память». Анализ этой работы позволяет задуматься над сущностью и существованием человека, представлениями о времени в разных видах человеческого знания.

**Состояние исследования.** Изучением времени с древности занимались многие философы: Платон, Аристотель, Блаженный Августин, Г. Лейбниц, Г. Гегель, А. Бергсон, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартр и другие. Среди современных исследователей можно назвать П. Гайденко, Н. Трубишкова, А. Чернякова, В. Молчанова, Ж. Деррида, Дж. Мида, Ж. Ле Гоффа и других. Исследования этих ученых в той или иной степени ориентированы на целостное понимание времени и его модусов, однако эта ориентированность не всегда достигается автором. Вот нас и интересует, достигает ли целостности в понимании модусов времени Ж. Ле Гофф.

**Целью статьи** является анализ концепции исторического времени Ж. Ле Гоффа. Эта цель нужна для того, чтобы определить способ понимания времени историей, выяснить, обеспечивает ли историческое понимание времени понимание его как целостного феномена, как двойного отрицания. Также очень важно выяснить, что именно добавляет историческое понимание времени к философскому пониманию последнего, насколько история может приблизить исследователя к синтезу сущности и существования человека.

**Изложение основного материала исследования.** То, что Ж. Ле Гофф является представителем «третьего поколе-

ния» исторической школы «Анналов», обуславливает философский и антропологический интерес к его пониманию времени. Необходимость, возникающая перед историком – вживаться в прошлое, а не просто понимать его, – должна предполагать по крайней мере некоторый синтез между настоящим и прошлым. Мы имеем в виду, что нужно почувствовать прошлое так, как будто оно – настоящее.

Однако удивительно, что в своей работе «История и память» Ж. Ле Гофф демонстрирует откровенное неприятие философии и философского понимания времени. Он уверен, что философия и ее понимание времени убивает историю, делает ее ненужной. Поэтому нужно говорить о двух временах: «историческом» и «философском».

Из текста Ж. Ле Гоффа видно, что он понимает одинаковую недостаточность тех пониманий времени, которые мы выше назвали «абстрактными», «однобокими». Правда, эту однобокость он видит прежде всего в психологическом дискурсе. Так, мыслитель пишет: «Поляризация по отношению к настоящему характерна для совсем маленьких детей, которые даже «перестраивают прошлое в зависимости от настоящего», для слабоумных, для маньяков, для бывших ссыльных, чья личность была деформирована; обычно она встречается у стариков и некоторых лиц, страдающих манией преследования и потому боящихся будущего» [3, с. 23]. Другая сторона неправильного понимания времени такова: «У других больных ужас перед лицом времени принимает форму либо *бегства в будущее*, либо *спасения в прошлом*» [3, с. 23]. Ж. Ле Гофф отмечает также необходимость целостного понимания времени: «Из анализа патологии индивидуальных подходов к времени мы знаем, что «нормальное» поведение является сохранением равновесия между осознанием прошлого, настоящего и будущего, где в определенной степени преобладает поляризация по отношению к будущему, вызывающему страх или желанному» [3, с. 23]. Сказанное заставляет читателя ожидать последующих попыток автора избежать как того, так и другого однобокого понимания времени, однако эти попытки так и не увенчиваются успехом.

С первых страниц «Истории и памяти» в тексте Ж. Ле Гоффа витает идея «освобождения от настоящего» [3, с. 22], базирующаяся на различении настоящего и прошлого, без чего история невозможна. Уже из этой идеи видно, что первое абстрактное понимание времени (связанное с уничтожением настоящим прошлым и будущим [4, с. 43]) подлежит нападкам Ж. Ле Гоффа. Создается впечатление, что, по мнению этого выдающегося французского историка, было бы неплохо избавиться от настоящего совсем.

Причина такой позиции состоит в философском отношении к настоящему: бытие, как известно со времен Парменида, пребывает в настоящем, а главной задачей философии является изучение загадки бытия. По мнению Ж. Ле Гоффа, именно это убивает историю: детерминированность прошлого настоящим, зависимость истории от настоящего, узурпация прошлого настоящим.

Настоящее, как известно, разделяется на два настоящих: на вечность и на момент «теперь». Уничжительной критике Ж. Ле Гоффа подлежит роль в истории обоих видов настоящего. Обратимся к этой критике.

*Настоящее как момент «теперь»* критикуется через критику позитивистского мировоззрения, которое сводит время к совокупности моментов «теперь». Ж. Ле Гофф пишет: «Позитивистская история, которая, казалось бы, благодаря становившимся все более научными методам датировки и критики текстов делала возможным изучение прошлого, обездвиживала историю в конкретном событии

и изгоняла из нее длительность» [3, с. 38–39]. Результат в данном случае не удивляет, поскольку позитивизму свойственно представлять время в качестве совокупности «стоп кадров», сводя феномен времени к совокупности моментов «теперь». Так что с выводом Ж. Ле Гоффа о том, что позитивизм «обездвиживает историю», вполне можно согласиться. А вот можно ли в гуманитарном знании обойтись временем, понимаемом исключительно как длительность, которая никак не соотносится (в терминологии А. Бергсона) с одновременностью, – это большой вопрос. И ответ на этот вопрос, на наш взгляд, должен быть отрицательным.

Критика позитивизма приводит Ж. Ле Гоффа к интересной для нас мысли: «Позитивизм занял иную позицию, которая, в особенности во Франции, привела к отрицанию того самого прошлого, которое намеревались почитать. А именно: «стремление к вечности» предстало в мирской форме» [3, с. 39]. Тут очень удачную формулировку, на наш взгляд, обрел смысл позитивистского отношения к проблеме времени: время сводится к мирской форме стремления к вечности. Как было сказано, и позитивизм, и философия в качестве центра онтологии времени мыслят настоящее. Если классическая философия ориентирована на вечность, то позитивизм – на момент «теперь». Ж. Ле Гофф полностью прав в том, что настоящее «обездвиживает» историю, да и время как таковое. Однако, понимая этот недостаток, важно выработать такое понимание времени, при котором настоящее не окажется выброшенным из списка модусов времени вовсе. К чему приведет игнорирование настоящего? Если учитывать мысли Ж. Ле Гоффа в начале книги, там, где он бегло рассматривает логику развития представлений о времени, то в плоскости психологии это означает отклонение от нормы, регрессию [3, с. 23].

*Настоящее как вечность* также подлежит критике в концепции Ж. Ле Гоффа. Так, понятие настоящее и классический философский дискурс, ориентированный на такое настоящее, критикуются очень резко. Причем настолько резко, что Ж. Ле Гофф выражает мысль о невозможности какой-либо философии истории: «Я охотно сказал бы вместе с Н. Фюстелем де Куланжем: «Есть философия и есть история, но нет философии истории», – или присоединился бы к Л. Февру: «Философствовать – это слово в устах историка означает <...> самое главное преступление». – Однако я также сказал бы вместе с ним: «Понятно, что существуют два типа разума, представленные философом и историком. Два не сводимых друг к другу разума. Но речь не идет именно о том, чтобы «свести» один к другому. Нужно устроить все таким образом, чтобы каждый из них, придерживаясь собственных принципов, не пренебрегал бы позицией соседа до такой степени, чтобы относиться к ней пусть и не враждебно, но по меньшей мере как к чему-то чуждому» [3, с. 197]. Вроде бы, приведенные слова (особенно вторая часть рассуждения) звучат очень убедительно. Что плохого в наличии двух типов мышления и в уважении этих типов друг к другу? Проблема в том, что эти «два типа разума» направлены на осмысление одного и того же предмета – человека. А человек, как удачно выразился С. Ежи Лец, – единое целое. Каждый человек одновременно является и историческим, и философским. Если бы речь шла о двух людях («историческом» и «философском»), то мы вслед за Ж. Ле Гоффом согласились бы с мыслью Л. Февра. Однако в том-то и дело, что речь идет об одном и том же человеке. Получается, что «Я» в своем прошлом должно ориентироваться на историческую методологию, а в своем настоящем – на философскую? Однако прошлое-настоящее-будущее представляется собой единство. Причем единство, на котором основывается личность, а если верить словам самого Ж. Ле Гоффа, то не просто личность, а личность вмняемая. Какой же смысл противопоставлять двух человек, отдельность которых носит весьма условный характер, необходимый только для того, чтобы обеспечить автономность областей предметного интереса различных отраслей знания? Но эти отрасли знания говорят об одном и том же. На наш взгляд, историк даже не будет знать, что именно ему изучать, если не будет философии. Философия же истории направлена на изучение

*смысла* исторического процесса. Смысл, конечно, в известной степени является вневременным, однако если историк захочет выбросить вневременность, на которую опирается смысл, то он рискует изучать бессмысленное.

Непонимание того, что человек – это единое целое, не дает Ж. Ле Гоффу сформировать такое понимание времени, которое позволит избежать однобокости, а значит обеспечить синтез сущности и существования человека. Стремясь избежать крена в сторону сущности, которая среди модусов времени представлена настоящим, Ж. Ле Гофф впадает в другую крайность: человек как предмет исторического дискурса оказывается чистым существованием, которое представлено прошлым-будущим, переходящими друг в друга без всякого настоящего.

Определенное выражение получает у Ж. Ле Гоффа идея «отдельности» исторического. Характеризуя понимание истории Ф. Гвичардини, он пишет: «Ф. Гвичардини, напротив, был сторонником автономии истории и реализовывал эту идею, исходя из той же констатации изменения (о которой в шутку говорят, что она является единственным *законом* истории, который может быть сформулирован)» [3, с. 205]. Следует отметить, что идея любой отдельности и отделенности является позитивистской в своей основе. Как сведение времени к совокупности *отдельных* моментов «теперь» убивает саму идею времени, так и сведение гуманитарного знания к совокупности «отдельных» истории, философии, юриспруденции и подобного уничтожает идею человека. Такое понимание знания делает человека невозможным, а само это знание (хоть историческое, хоть философское) превращается в «кабинетное знание», совершенно никак не соотносящееся с реальностью. Мир оказывается «отдельным» от знания о мире.

Критика любого всеобщего приводит Ж. Ле Гоффа к критике и такого понятия, как «закон». Говоря об историзме К. Маркса, Ж. Ле Гофф пишет: «Концептуализировав исторический процесс в понятиях, он, однако, не сформулировал общие законы истории, при этом сам иной раз употреблял столь опасный термин «закон» или допускал, чтобы его мысль была выражена в подобных терминах» [3, с. 217]. Остается только догадываться, насколько опасен закон как реальность, с которой имеет дело философ, если даже термин «закон» является настолько опасным для историка. Однако бывает ли история без законов? Что делать, если человек признает «закон» опасным термином, однако в реальности подпадет под его действие?

Уничжительной критике у Ж. Ле Гоффа подлежит хайдеггеровское понимание истории. Он пишет: «История, согласно М. Хайдеггеру, – это не просто осуществленная человеком проекция настоящего в прошлое, но и проекция в прошлое в наибольшей степени вымысленной части его настоящего; это проекция в прошлое будущего, которое он выбрал для себя, это история-вымысел, история-желание, обращенная вспять. <...> П. Вен прав в своем осуждении этой точки зрения, говоря, что М. Хайдеггер «всего лишь встраивает в антиинтеллектуальную философию националистическую историографию прошлого века» [3, с. 147–148]. Проблема в том, что критика фундаментальной онтологии М. Хайдеггера ведется зачастую по линии критики трансцендентального субъекта, на который ориентирована эта онтология и который репрессивен по отношению к психофизиологическому. Эта критика осуществляется со стороны антропологии [2, с. 33], а в данном случае – истории. Логика этой критики такова: трансцендентальный субъект репрессивен по отношению к психофизиологическому; государство, ориентированное на трансцендентальный субъект, бесчеловечно по отношению к своим гражданам; следовательно, любая ориентированность знания на трансцендентальный субъект приводит к тоталитаризму и фашизму. Далее следует параллель между фашизмом и философией М. Хайдеггера.

Что критикуют Ж. Ле Гофф и П. Вен у М. Хайдеггера? Они критикуют философский трансцендентальный субъект. Они указывают на то, что сущность узурпировала существование,

поэтому гармония нарушена. Однако они не понимают проблемы двух субъектов. Философия традиционно ориентирована на трансцендентальный субъект, без него она перестает быть философией. Однако это не значит, что политическое поле должно выстраиваться вокруг трансцендентального субъекта. Идея демократии, конечно, предполагает определенный уровень компетентности своих граждан, но в целом предполагает психофизиологический, а не трансцендентальный субъект. Проблемы начинаются именно тогда, когда философия выстраивается вокруг психофизиологического субъекта, а политика – вокруг трансцендентального. Это и произошло в Германии первой половины XX века, и это трагедия. Однако виноват ли М. Хайдеггер, который создал одну из наиболее грандиозных онтологий современности, в том, что он жил, когда германское государство пыталось выстроить политический дискурс вокруг *не того* субъекта? Конечно же, опыт существования тоталитарных режимов XX века не должен привлекать философов к отказу от трансцендентального субъекта.

Однако является ли критика Ж. Ле Гоффа конструктивной? Можно сказать, да: французский историк очень высоко оценивает вклад М. Фуко в методологию истории. Он пишет, ссылаясь на П. Вена, что «археология знания» М. Фуко не специализируется на практике; «дискурс, невидимая часть айсберга, или скорее невидимая часть дискурса и практики, неотделимы от видимой их части» [3, с. 227]. Однако, как ни пытаются Ж. Ле Гофф и П. Вен избежать всеобщего, оно «прокрадывается» в проект истории М. Фуко через понятие дискурса. Как справедливо отмечает А. Ермоленко, характеризующий сущность коммуникативной практической философии, в последней эквивалентными понятию трансцендентального субъекта с определенными теоретическими оговорками можно считать понятия «идеальная коммуникация» Ю. Хабермаса и «трансцендентальное коммуникативное сообщество» К.-О. Апеля [1, с. 38]. Это означает, что даже философия, ориентированная на дискурс и коммуникацию, не может полностью отказаться от трансцендентального субъекта. Такая коммуникация просто потеряет смысл.

**Выводы.** Таким образом, хотя Ж. Ле Гофф и признает необходимость синтеза прошлого, настоящего и будущего (по крайней мере на уровне психологии), однако в своих мыслях, изложенных в «Истории и памяти», он от этого синтеза очень далек.

Возможно, историкам действительно необходимо понимание прошлого, полностью освобожденного от настоящего, однако в таком понимании прошлого полностью теряется проблема человека. Зачем же нужна история, если исчезает ее творец и центр?

На наш взгляд, одинаково невостребованными являются как «антиисторическая философия», так и «антифилософская история». Они, а не философия и история, на самом деле являются теми двумя «отдельными» типами мышления, о которых говорит Л. Февр.

### Литература

1. Ермоленко А. Коммуникативна практична філософія : [підручник] / А. Ермоленко. – К. : Лібра, 1999. – 448 с.
2. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / С. Жижек ; пер. с англ. С. Щукиной. – М. : ИД «Дело» РАНХиГС, 2014. – 528 с.
3. Ле Гофф Ж. История и память / Ж. Ле Гофф ; пер. с франц. К. Акопяна. – М. : РОССПЭН, 2013. – 303 с.
4. Мид Дж. Философия настоящего / Дж. Мид ; пер. с англ. В. Николаева, В. Кузьмина; под ред. А. Мерфи. – М. : ИД Высшей школы экономики, 2014. – 272 с.

### Аннотация

**Шамша И. В. Время как прошлое в концепции истории Ж. Ле Гоффа.** – Статья.

Статья посвящена анализу понимания времени в концепции Ж. Ле Гоффа. Это понимание соотносится с мышлением времени как двойного отрицания. Автор высказывает мысли о том, что исторического понимания времени недостаточно для осмысления времени как целостного феномена. Проблема состоит в том, что главным предметом исторического и философского дискурсов выступает человек, причем человек как единое целое. Речь идет не об отдельном «историческом человеке» и «философском человеке». Поэтому понимание времени должно быть по возможности универсальным.

Высказываются мысли о недопустимости противопоставления любого модуса (модусов) времени другим модусам (или модусу), а также мысли о недопустимости уничижительного отношения к любому модусу времени или его частям. Вместе с тем выясняется, насколько исторический дискурс может приблизить исследователя к целостному пониманию времени, позволяющему синтезировать сущность и существование человека.

**Ключевые слова:** Ж. Ле Гофф, понимание времени, прошлое, модусы времени, человек.

### Анотація

**Шамша І. В. Час як минуле в концепції історії Ж. Ле Гоффа.** – Стаття.

Статтю присвячено аналізу розуміння часу в концепції Ж. Ле Гоффа. Це розуміння співвідноситься з мисленням часу як подвійного заперечення. Автор висловлює думку про те, що історичного розуміння часу недостатньо для осмислення часу як цілісного феномена. Проблема полягає в тому, що головним предметом історичного й філософського дискурсів виступає людина, причому людина як єдине ціле. Мова йде не про окрему «історичну людину» та «філософську людину». Тому розуміння часу має бути за можливості універсальним.

Висловлюються думки про неприпустимість протиставлення будь-якого модусу (модусів) часу іншим модусам (або модусу), а також думки про неприпустимість зневажливого ставлення до будь-якого модусу часу чи його частин. Водночас з'ясовується, наскільки історичний дискурс може наблизити дослідника до цілісного розуміння часу, що дає змогу синтезувати сутність та існування людини.

**Ключові слова:** Ж. Ле Гофф, розуміння часу, минуле, модуси часу, людина.

### Summary

**Shamsha I. V. Time as the past in concept of history of the J. Le Goff.** – Article.

This article analyzes the understanding of the concept of time in J. Le Goff. This understanding is related to the time thinking like a double negative. The author expresses the idea that historical understanding is not enough time for thinking about time as a holistic phenomenon. The problem is that the main subject of the historical and philosophical discourses serves man and man as a whole. We are not talking about a single “historical man” and “philosophical man”. Therefore, the time understanding should be universal as possible.

It was suggested on the inadmissibility of any opposition modus (modes) time another modus (or modus), as well as thoughts about the inadmissibility of derogatory attitude to any modus time, or portions thereof. However, it turns out, as far as historical discourse can bring researchers to the holistic understanding of time, which allows to synthesize the essence and existence of man.

**Key words:** J. Le Goff, understanding of time, past, modes of time, human.



УДК 316.35

**В. Е. Шедяков**  
доктор соціологічних наук,  
кандидат економічних наук, доцент,  
незалежний дослідник

## МИФОТВОРЧЕСТВО В «УМНОМ ОБЩЕСТВЕ» КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС: ОСНОВАНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Привычная ранее трактовка: мифическое знание характеризует донаучный этап представлений о мире – оставляет очень мало места для мифа в настоящем и будущем, низводя его чуть ли не на уровень соответствия отсталым культурно-цивилизационным мирам, маргинальным группам населения и косным обскурантам. Однако и тенденции формирования «умного» общества знаний «информационной эпохи» отнюдь не вытеснили социального мифа на задворки мировоззрения. Более того, понимание ценности гаммы самых разных культур в общем калейдоскопе общечеловеческого социального наследия порождает и более глубокое, голографическое восприятие природы и функций социального мифа, а также диапазона возможностей, опасностей и границ процессов создания мифов, столь востребуемое в условиях кардинальных трансформаций человечества. Так, и группы «прогрессоров» из числа когнитариата могут содержать людей, которые, с одной стороны, являются высококвалифицированными специалистами своего профиля, с другой же, – активно исповедуют, а то и распространяют социальные мифы.

Сущность и свойства мифов анализировались авторами в разных аспектах (см., например, работы Р. Барта, В. Вундта, Ж. Дави, Э. Дюркгейма, Дж. Кемпбелла, Ж. Лакана, Л. Леви-Брюля, К. Леви-Стросса, А. Лосева, М. Мосса, Ж. Сореля, Дж. Фрезера, Э. Фромма, М. Фуко, К.-Г. Юнга). Использование характеристик мифа в информационном воздействии, переструктурировании общественного и индивидуального сознания базируется, прежде всего, на выводах Э. Аронсона, М. Бахтина, Н. Бердяева, С. Бухарина, А. Воеводина, Н. Волковского, Б. Гарта, С. Гриняева, Е. Донченко, С. Каннингема, С. Кара-Мурзы, Х. Лассвела, Э. Люттвака, Р. Мак-Чесни, С. Московичи, Э. Пратканиса, Э. Цветкова, В. Цыганова, Ю. Шайгородского, Дж. Шарпа. Теоретико-методологическую основу статьи составили также труды таких исследователей логики глобальных трансформаций, как И. Барыгин, В. Вазюлин, В. Василькова, И. Гердер, Л. Гумилёв, А. Зарубин, Н. Кондратьев, Н. Моисеев, С. Меньшиков, В. Мошков, Ю. Осипов, Ю. Соколов, А.Дж. Тойнби, И. Черникова А. Чижевский, А. Шлезингер, И. Яковлев и др.

В статье изложены авторские взгляды на миф как социальное явление, сочетающее в себе элементы статики и динамики и очень важное (порой ключевое) для управления общественными процессами.

Характер мифа обладает рядом признаков, позволяющим его выделение и исследование как относительно самостоятельного социального явления [1–3]. Причём подмечено, что раскрытие природы социального мифа – не столько в объяснении при его помощи природы, сколько в «переносе в обобщённом виде на природу и весь космос чисто человеческих отношений в определённый период человеческой истории» [4, с. 458]. Так, у Ф. Кессиди сущность «мифов не в объяснении, а в объективировании субъективного (коллективно-бессознательного) переживания и впечатления, при котором порождения фантазии, как результат этого объективирования, принимаются за подлинную реальность внешнего мира» [5, с. 44]. Таким образом проявляются возможности мифа как социального явления, помогающего становлению исторически определённых форм развития метаязыка как средства коммуникации. Соответственно, миф как социальное явление транзитивен; он не уничтожается интеллектуальным развитием, наукой, но взаимодействует с ними, дополняя их. И, разумеется, «логос не

устранил мифа, а лишь ограничивал сферу его действия. Рациональное мышление и его продукты, возникнув, не смогли заменить мифа, и это свидетельствовало о том, что оба явления отвечали нуждам общества, удовлетворяли определённые жизненные потребности человека» [6, с. 25]. Существенно в данном контексте то, что значимая социокультурная специфичность может быть присуща не только вещному, но и рефлексивному сознанию и иметь основание в подсознании (что, в частности, повышает роль мифического уровня обеспечения информационных воздействий благодаря освещению содержания констант подсознания и возможностям трансформации мировосприятия). Вместе с тем опора на ведущие системные символы позволяет не только закрепить информацию в подсознании человека, но и соответствующим образом окрасить её. Одновременно его функционирование видоизменяется соответственно трансформациям условий, определяемых, прежде всего, общественными отношениями, достижениями в духовной и материальной культуре, социальной структурой, соотношением общественной психологии и идеологии [7–9]. Характер как стихийного, так и целенаправленного создания/распространения мифов крайне показателен для анализа уровня социокультурных полей в обществе: в частности, склонность к мифотворчеству демонстрирует потенциал манипулируемости и готовность к ней как отдельного человека, так и более крупных величин социальной структуры общества. Вместе с тем каждый культурно-цивилизационный мир содержит пласты и агрессивного меньшинства, задающего вектор изменений, и пассивного меньшинства, трансформациям подвергаемого, и внутренних оппонентов любой конкретной динамике. Актуальное тело социокультурного поля предопределяет характер господствующих (фиксируемых в предметах внешней культуры) мифов исторической эпохи. Соотношение актуального тела и фундаментальных потребностей культурно-цивилизационного мира в безопасности и развитии во многом предопределяет затраты и результат его исторических свершений.

В частности, взаимоналожение черт формирования постсовременности и умного общества особенно взыскивает развитие таких сторон освоения действительности при помощи модели мифа, которые связаны с его синкретностью, взаимной владеленностью эмоционального и рационального [10–12]. В свою очередь, это создает нужную установку, перестраивает под себя все другие сведения и закрепляет нужным образом их интерпретацию. Таким образом, формируется «информационный якорь» и «информационная установка» восприятия и реакции. Соответственно, подчиняясь доминантной установке, человек сам встраивает в свое восприятие и свою жизнедеятельность необходимые фрагменты, домысливает то, чего не достает, и интерпретирует происходящее. Люди, как правило, не видят того, чего не ожидают увидеть. Так что могут быть заранее созданы и заложены ситуации («социальные и индивидуальные автоматы»), предусматривающие стандартные решения объектов воздействия и способные изменять векторы желаний, их силу и направленность.

В умном обществе каждый ответственно делает свой выбор и никто никому ничем не обязан; принуждение же расценивается как несправедливое и, в конечном итоге, неэффективное, что значимо отражается на характере общественных трансформаций и важно для выбора стратегии постмодернизации. При этом полиструктура мирохозяйственных связей как целостность, основанная

на выработанных и взаимоприемлемых нормативах отношений, а вовсе не блок из идентичных атомов-элементов, приобретает вид формируемой действительности. Но ни одна система ценностей в постмодерных моделях развития уже не может рассматриваться как единственно возможная для человечества. Когда нет стабильной внешней опоры в виде общей идеологии, единой культуры, общепризнанной науки, тогда следует быть терпимым ко всему, признавать право на существование непохожего. В данном контексте и само понятие развития нуждается в обновлении: кроме стабильного и сбалансированного роста, оно должно ориентироваться на такие максимы, как солидарность, свобода выбора, убеждений и слова, терпимость. Исчезает понятие периферийной культуры: они равноценны и равноправны. Соответственно, необходимо переходить от привычки к навязыванию глобальных стандартов крайне разнородным культурно-ценностным мирам к ориентации на культивирование собственных условий продуктивности и долговременной стабильности жизнедеятельности. Вместе с тем заведомо должны быть исключены стратегии социально-экономического оздоровления, несущие риски ухудшения качества жизни широких слоёв или социально-демографических показателей.

Социокультурные поля умного общества не менее уязвимы для манипуляций сознанием, более того, арсенал ресурсно-методологического обеспечения информационных воздействий возрастает [13–17]. Мифосимволические структуры, собственные базовым ценностно-смысловым комплексам культурно-цивилизационных миров, по-прежнему предоставляют надёжные пути внушения и самовнушения. Эрозия же нравственности наносит удар по интеллектуальному творчеству, сопоставимый с оттоком одарённых и активных кадров. Так, деградация трудовой этики при глобализации потребительства и наживы не только стимулирует антисоциальное поведение, но и прямо разлагает общество. Это усиливает предпосылки изменения управления в направлении повышения его гибкости на основе социокультурных доминант. Соответственно, их регулятивное значение кардинально возрастает в условиях институциональной неопределённости. К XXI веку длительная эпоха приоритета гонки за уровнем удовлетворения растущих материальных потребностей на базе расходования простого труда зримо выявила свои пределы, связанные с неравномерностью концентрации возможностей, атомизацией общества и угрозами всей планетарной экосистеме. Причём достигнутый уровень потребления и отходов, характерный для привилегированных регионов, даже близко не может быть распространен на всех из-за уровня давления на среду обитания. На первый план формирования умного общества зримо выходит духовно-информационная мотивация жизни. Нарастает значение морально-нравственных ориентиров и научно-интеллектуальной активности в осуществлении деятельности. Из каждого вида модели (традиционной, современной, постмодерной) развития конкретный культурно-цивилизационный мир может получить свою конкретику, соответственно, как глубинным пластам своих ценностно-смысловых комплексов, так и динамике трансформаций. Таким образом, осуществление продуктивной настройки всего «большого сообщества» предполагает повышение внимания к сформированным социокультурным традициям, развитию вокруг них и на их основе культурно-цивилизационных миров. Соответственно, ресурсы как коллективного бессознательного, так и общественной психологии переплетаются с общественной идеологией, рождая и мириады переходов, и дополнительные возможности социокультурного уровня осуществления информационного влияния. В частности, напряжённая эмоциональность, вовлечённость в восприятие мифических интерпретаций и направленное их распространение (как индивидуальное, так и социальное) резко расширяет диапазон возможностей манипулирования сознанием [18–22].

При этом анализ свойств мифа в контексте ресурсно-методологических баз управления общественными про-

цессами предполагает различение трансформационного поля, с одной стороны, различных фаз, ступеней, стадий исторического процесса, с другой – самой переходности между ними. Например, отличаются закономерности, случайности, коридор свободы воздействия на общие циклы развития и на собственно циклы перемен [24–29]. Соответственно, *метаморфозы ресурсно-методологических баз управления* общественными процессами базируются на изменениях определённости самого общества, где, кроме всеобщих и общих черт, есть и специфические, характеризующие особенности трансформации менталитета данного культурно-цивилизационного мира. Цикличность как фундаментальная характеристика общественного развития предполагает завершение определённых ступеней, стадий социального изменения. Категория цикла (от древнегреческого *kuklos* – круг) фиксирует один из наиболее универсальных социальных процессов. Социогенез предполагает ритмическое возникновение, развитие, изменение и исчезновение его элементов (индивидов, орудий труда, социальных групп, классов, общественных отношений), то есть и развитие, и деградацию, относительные прогресс и регресс культурно-цивилизационных миров, являющихся неотъемлемой частью всякого периодического процесса. Анализ ритмичности общественных перемен, востребованности определенных черт характера лидеров, политической и экономической конъюнктуры проводился многими авторами. В них разные исследовательские школы выделяют, в соответствии со своими подходами и научными задачами, различные этапы, фазы, ритмы, волны и циклы.

Нужно учитывать, что под влиянием разнородных ценностно-смысловых комплексов социальная структура – носитель разных циклов и ритмов, выделение которых требует преодоления субъективизма и личных пристрастий. Именно поэтому крайне важно обеспечить положение продуктивных ценностно-смысловых комплексов как определяющих трансформацию культурно-цивилизационного мира. Самодвижение системы обеспечивается контуром самоуправления (задание и поддержание выходных характеристик системы) и координации (задание и поддержание характеристик отношений связи между элементами), взаимовлияние которых рождает циклы. Поначалу ограниченная общность людей на основе социального нововведения и культурной самоидентификации (переход к скотоводству, религиозное подвижничество, политическое объединение, военное новшество и др.) переструктурирует все свои социальные отношения, их содержание и формы. Затем достигнутые преимущества ложатся в основу включения окружающих народов в орбиту ее влияния и распространения миропонимания на ойкумену. Наконец, естественные границы известного мира либо непреодолимое сопротивление останавливают натиск. Специфические черты и ранние находки сакрализуются, признаются единственно верными и неизменными. Хотя процессы социально-экономические, социально-политические и технологические, проходят идентичные изменения, тем не менее, их фазы зачастую не совпадают хронологически. Механистическая наука изображала биосоциальные процессы как уникальное явление противодействия второму закону термодинамики. В целом же предполагалось абсолютное доминирование тенденции к росту случайности и энтропии. Выявление периодов цикла позволило перейти к более конструктивному изображению биосоциальной динамики. Теперь объединительный принцип можно усмотреть скорее не в стабильном состоянии, а в динамизме неуравновешенных систем, «стабильной нестабильности». Именно открытые системы всех уровней – носители всеобщей эволюции, обеспечивающие приобретение все более новых динамических режимов сложности. Причём сам механизм данных изменений становится все более причудливым, сложным. Причиной и условием саморазвития структурированных целостностей выступает нарастание их неустойчивости на уровнях более высокой организации и компенсация этого через ускорение функционирования и развития. Механизм саморазвития дает возможность под-

ходить к циклу как к определённой инварианте ступеней (в т. ч. ступеней неупорядоченности). В целом эволюция трактуется как многоаспектная коэволюция (сопряжённая эволюция), как закономерный естественно-исторический процесс, названный Э. Янчем «универсальная развёртываемость» [23, с. 307]. Особое место в совершенствовании эволюционирующих систем стратегии занимает функция автопоэзиса (auto-poiesis), означающая способность к самовоспроизводству и сохранению автономии по отношению к окружающей среде. Противоположность автопоэтическим системам представляет «allopoietic sistem», функционирование которой задаётся извне.

Есть различия в восприятии и использовании разнокачественной информации из различных источников и каналов конкретными культурно-цивилизационными мирами, что влияет на характер и степень уязвимости. Существенно в данном контексте также то, что более/менее открытые/закрытые социокультурные системы характеризуются разницей ритмов и колебаний, формируют различия в циклах. Более/менее открытые/закрытые социокультурные системы тяготеют к более/менее агрессивному/консервативному поведению (в том числе в информационном взаимодействии). Повышение же агрессивности (моментов экспансии) ведёт к повышению темпов старения системы, усиливает её перенапряжение.

Эффективной методологией создания и осуществления организационно-управленческих стратегий (в том числе мифотворчества) в данной ситуации становится отнюдь не попытка культуртрегерского переноса чужих шаблонов, «модернизации насильно» (результаты которой заведомо затратны, непрочны и сметаются ходом истории в дальнейшем), а подбор прогрессивных форм имеющимся привычкам и традициям, «вписывание» их в контекст перемен. Вместе с тем опыт убедительно доказывает, что гораздо продуктивнее не пытаться переломить ситуацию, идя вразрез с объективными процессами, а использовать их энергетику в свою пользу. Давно известно, чтобы кого-то поступать соответственно своим желаниям, действовать в своих интересах, его можно попросить, заставить или манипулировать им, заинтересовав в нужном поведении (действии или бездействии), доказать привлекательность данных поступков. Таким образом, оптимальной является методология, нацеленная на использование ведущих мировоззренческих установок человека, при которой за счет близости к системообразующим ценностям и смысловым подходам информационное влияние способно преодолевать барьеры критичности и запускать самоубеждение. При этом зачастую выигрыш – следствие именно преодоления искусственных ограничений и использования конкретики.

Для стабильности прогрессивных изменений, обеспечения устойчивого состояния развития культурно-цивилизационного мира необходимо и формирование вектора общественных трансформаций, и поддержание социального тонуса (драйва, напряжения). Для этого нужен новый Проект развития, базирующийся на социальном опыте, ценностях и традициях, придавая им прогрессивную направленность, а не взламывая их, сочетающий рациональные и иррациональные факторы социальной жизни в творческой энергии народа, формируя в качестве крепкого мотиватора действий чувство соучастия в исторических свершениях времени. Активность в навязывании обществу своих узких интересов в качестве общих во многом коррелирует с кристаллизацией социально-профессионального движения трансформаций. С одной стороны, право на свободу научного и научно-технического творчества входит в число неотъемлемых и важнейших конституционных прав. С другой – без активизации творческой активности членов общества не будет устойчивого развития страны. При этом особенно важно то, чтобы направленность творчества была прогрессивной, соответствующей требованиям морали и укрепляющей идеалы добра, истины и справедливости. Соответственно, в процессе реализации права на свободу научного творчества не должны нарушаться права и свободы иных лиц, не должна возникать

угроза ущерба для здоровья и жизни людей, окружающей среды, интересов государства и общества. Так, право на свободу творчества естественно оборачивается рядом сопутствующих обязанностей и усилением элементов меритократии. Трудовой капитал общества (форма, принимаемая потенциалом в пору зрелых общественных отношений всеобщей капитальности) может расхищаться либо концентрироваться, растрачиваться попусту или культивироваться. Осуществляется это, соответственно, как по характеру господствующих социальных отношений, так и по особенностям этапа развёртывания конкретного культурно-цивилизационного мира. *Обеспечение средствами мифотворчества создания как общей развитой среды для проявления, наращивания и применения задатков каждого в социальном творчестве, так и точек развития – центров кристаллизации перспективных перемен, выступает важным средством обеспечения трансформаций* [30–37].

Причём требования к элите и народу начинают расходиться в такой мере, что заставляют вспомнить классическое разграничение «двух наций». В тоже время призывы лидеров культурно-цивилизационного мира являются действенными исключительно в случае высокого уровня их самодисциплины: требования ко всем должны опираться на требовательность к себе. Результат участия в конкуренции часто предопределяется самодисциплиной, готовностью работать на своём месте с предельной самоотдачей, на грани и за гранью возможного, а также командной слаженностью, согласованностью, когерентностью. При этом, разумеется, чем выше общественное положение человека, тем жёстче требования к нему. Вместе с тем серьёзной общественной проблемой становится подмена «политикообразующих слоёв», субъектов трансформаций как отдельного направления в осуществлении «покушения невидимыми средствами». И в первую очередь это касается представителей «станового хребта» общества – его среднего класса, а также управленческих (в политике – властных и оппозиционных, элитных и контрэлитных) пластов. Маргинализация же общества, размывание примет среднего (и «нового среднего») класса и элиты становятся угрожающими развитию тенденциями. В частности, понятие элиты связано не столько с «находящимися у власти» или «теми, кто борется за власть», сколько с «лучшими представителями народа», его наиболее достойными членами. Кризис среднего класса также переживается сегодня в мировом масштабе. В нём наряду с «интеллектуальными тружениками» все заметнее влияние «интеллектуальных потребителей». Конечно, и офисные работницы, и рантье предпочитают самоназвание «креативного класса», однако часто тяготеют к выбору консьюмтариата, потребителей благ (впрочем, не только материальных, но и духовных). Напротив, научно-интеллектуальный потенциал общества формируется, развивается и реализуется вокруг стержня ценностно-смысловых комплексов творчества. Восхождение ложных социальных образований, свойственное развитой форме общественного устройства, потворствует разнообразию квазиъявлений и псевдоъявлений, переход субъектности к которым может непоправимо изменить вектор движения. Расползается не только государство, но и социокультурные поля общества, чему способствует направленность мифотворчества [38–43].

Задействование же спусковых крючков механизмов позитивных изменений во всём культурно-цивилизационном мире требует приоритетного внимания к управлению знаниями, эффективным путям улучшения отношения к труду (в частности умственному), повышению уровня и разнообразия форм материального и нематериального стимулирования развития и реализации научно-интеллектуального потенциала. Вместе с тем обостряется противостояние основных форм и моделей социализации человека, в частности государственных и корпоративных (последние порождают в качестве своего инструмента олигархат). Выбор сегодняшнего дня: обеспечение государством полноты реализации эгоистических, узкокорыстных интересов некоторых или же решение гораздо более широких задач – опирается в том числе и на частную заинтересованность, и на индивидуальную творческую инициативу. Создание культурно-циви-



зационному миру идеалов и задач связано с умением оперировать интеллектуальным активом общества и базовыми ценностно-смысловыми комплексами, которые могут стать основой отсета и направленного изменения в мифотворчестве. Актуализация интеллектуального капитала позволяет создать духовное (и нравственное, и идеологическое) оправдание нужных трансформаций, а ценностно-смысловые комплексы – обеспечить формирование как точек концентрации изменений, так и общей среды перемен.

Таким образом, диалектика осуществления стратегии, тактики и оперативки управления общественными явлениями и процессами требует опоры как на человека творческого (прежде всего научно-интеллектуальный потенциал культурно-цивилизационного мира) и меритократию, так и на мифотворчество, укорененное в базовых ценностно-смысловых комплексах. Соответственно, аккультурация/социализация формирует две альтернативные стратегии: борьбы либо за свою цивилизацию, либо за себя (с присоединением к ценностям и смыслам наиболее успешной в данный период истории). Совершенствование социокультурных полей общества, связанная с этим постмодернизация форм реализации идеалов Истины, Добра и Красоты выступают необходимым элементом обретения адекватных задачам и возможностям умного общества производительных баз. При этом разлом происходит не столько между слоями, приверженцами идеологий, сколько в душе каждого. Все мы зависли в промежуточном состоянии, задача – перейти к решительному созиданию будущего, в том числе с применением ресурсно-методологических баз мифотворчества.

По нашему мнению, перспективы дальнейших исследований избранного феномена связаны с анализом взаимовлияния динамик мифа и средств социальной коммуникации.

#### Литература

1. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев. – М. : Мысль, 2001. – 558 с.
2. Гулыга А.В. Абсолютная мифология (Лосев) / А.В. Гулыга // Алексей Фёдорович Лосев. Из творческого наследия: современники о мыслителе. – М. : Русский мир, 2007. – С. 590–593.
3. Фромм Э. Забытый язык. Введение в науку понимания слов, сказок мифов / Э. Фромм // Фромм Э. Душа человека / Э. Фромм. – М. : Республика, 1992. – 429 с.
4. Лосев А.Ф. Мифология / А.Ф. Лосев // Философская энциклопедия. – М. : Государственное научное издательство «Советская энциклопедия», 1964. – Т. 3. – 1964. – 588 с.
5. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. Становление греческой философии / Ф.Х. Кессиди. – 2-е изд., испр. и расширенное. – СПб. : Алетей, 2003. – 316 с.
6. Келле В.Ж. Культура истории. Методологические заметки / В.Ж. Келле // Новая и новейшая история. – 2006. – № 1. – С. 23–32.
7. Якуба Е.А. Социология / Е.А. Якуба. – Х. : Константа, 1996. – 192 с.
8. Изменение социально-классовой структуры общества в условиях его трансформации / [Е.А. Якуба, О.Д. Куценко, Л.М. Хижняк и др.] – Х. : Основа, 1997. – 228 с.
9. Уледов А.К. Общественная психология и идеология / А. . Уледов. – М. : Мысль, 1985. – 268 с.
10. Барт Р. Миф сегодня / Р. Барт // Избр. работы: Семиотика. Поэтика. – М. : Прогресс, Универс, 1994. – С. 72–130.
11. Войтович В. Українська міфологія / В. Войтович. – К. : Либідь, 2002. – 664 с.
12. Богомолец О. Хрест і його місце в процесі історичного розвитку подорожніх образів / О. Богомолец // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2015. – № 8. – С. 14–17.
13. Дрожжинов В.И. Информационное общество 4.0: умное общество, умный город, умное правительство / В.И. Дрожжинов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.el-government.ru/download/programme.pdf>.
14. Горц А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал / А. Горц. – М. : Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – 208 с.
15. Sakaiya T. The Knowledge-Value Revolution or a History of the Future / T. Sakaiya. – Tokyo ; N. Y. : Kodansha America, 1991. – 379 p.
16. Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга. – М. : Прогресс, Прогресс-академия, 1992. – 464 с.
17. Шедяков В.Е. Достижения и утримання конкурентоспроможності в умовах посилення ролі економіки знань / В.Е. Шедяков // Формування ринкових відносин в Україні. – 2015. – № 4 (167). – С. 22–29.
18. Шедяков В.Е. Специфика формирования и использования мифа в системе социальной регуляции / В.Е. Шедяков // Публичное управление: теория и практика : сб. научн. работ. – 2013. – Спецвыпуск. – С. 263–272.
19. Шедяков В.Е. Міфічність розвитку contra використання мифу з метою розвитку / В.Е. Шедяков // Мультиверсум. – 2013. – № 3 (121). – С. 21–30.
20. Шедяков В.Е. Миф постсовременности: препятствие или помощь развитию общества? / В.Е. Шедяков // Эффективность функционирования и развития региона как социально-экономической системы: модернизация подходов, методов, инструментов управления : материалы Междунар. заочн. научно-практ. конф. – Пермь, 2013. – С. 539–549.
21. Шедяков В.Е. Діагностика постсучасного мифу / В. Е. Шедяков // Політичний менеджмент. – 2010. – № 2 (41). – С. 17–28.
22. Шедяков В.Е. Ренесанс мифу в соціокультурному середовищі розвитку / В. Е. Шедяков // Гілея. – 2012. – Вип. 67. – С. 526–531.
23. Jantsch E. The Self-organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution / E. Jantsch. – N. Y., Oxford : Pergamon, 1980. – 343 p.
24. Чижевский А.Л. Физические факторы исторического процесса / А.Л. Чижевский. – Калуга : 1 Гостиполитография, 1924. – 72 с.
25. Кондратьев Н.Д. Большие циклы конъюнктуры / Н.Д. Кондратьев, Д.И. Опарин. – М. : Институт экономики: Дело, 1928. – 269 с.
26. Соколов Ю.Н. Цикл как основа мироздания / Ю.Н. Соколов. – Ставрополь : ЮРКИТ, 1995. – 123 с.
27. Шедяков В.Е. Ритмы постсовременной модернизации: Содержание и управление / В.Е. Шедяков // Бизнес Информ. – 1995. – № 41–42. – С. 6–9; № 43–44. – С. 11–16; № 47–48. – С. 52–54.
28. Шедяков В.Е. Хозяйственная конъюнктура и циклы / В.Е. Шедяков // Экономическая теория : [учеб. пособ.] / [Е.М. Воробьев (рук. авт. кол.), А.А. Гриценко, М.М. Гуревичев, В.Е. Шедяков и др.]. – Х. : Фортуна-пресс, 1997. – Гл. 17. – С. 264–287.
29. Меньшиков С.М. Длинные волны в экономике. Когда общество меняет кожу / С.М. Меньшиков, Л.А. Клименко. – М. : Международные отношения, 1989. – 272 с.
30. Шедяков В.Е. Социальное управление циклическими процессами трансформации общества: поиск оптимальности / В.Е. Шедяков // Циклы природы и общества : тез. III Междунар. конф. / под ред. В.Д. Чурсина, Ю.Н. Соколова, В.Е. Шедякова. – Вып. 1, 2. – Ставрополь, 1995. – С. 284–286.
31. Шедяков В.Е. Постсовременная трансформация Украины: проблемы социального управления / В.Е. Шедяков // Бизнес Информ. – 1996. – № 13. – С. 7–15.
32. Бард А. НЕТократия: новая правящая элита и жизнь после капитализма. /А. Бард, Я. Зодерквист. – СПб. : Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2005. – 252 с.
33. Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция / Г. Рейнгольд. – М. : ФАИР ПРЕСС, 2006. – 416 с.
34. Стэндинг Гай. Прекариат: новый опасный класс / Гай Стэндинг. – М. : Ад Маргинем Пресс, 2014. – 328 с.
35. Шедяков В.Е. Технології соціального управління в практиці постсучасності / В.Е. Шедяков // Соціальна психологія. – 2008. – № 6 (32). – С. 25–34.
36. Шедяков В.Е. Використання крайню діапазону можливостей інформаційної сфери при глобальному переході до шостого технологічного укладу / В.Е. Шедяков // Політологічний вісник. – 2010. – Вип. 50. – С. 128–138.
37. Шедяков В.Е. Можливості використання специфіки інформаційної взаємодії соціальних систем та безсистемних цілісностей / В.Е. Шедяков // Сучасні інформаційні технології у сфері безпеки та оборони. – 2010. – № 1 (7). – С. 79–84.
38. Шедяков В.Е. Міфічно-символьні конструкції в здійсненні інформаційних впливів на основі ресурсної бази м'якої влади / В.Е. Шедяков // Гілея. – 2013. – № 72 (5). – С. 781–787.

39. Шедяков В.Є. Організація асиметричних впливів інформаційних систем / В.Є. Шедяков // Сучасні інформаційні технології у сфері безпеки та оборони. – 2010. – № 2 (8). – С. 71–75.

40. Шедяков В.Є. Стратегические трансформации методологий социального управления в осуществлении общественных интересов культурно-цивилизационного мира / В. Е. Шедяков // Гілея. – 2013. – № 76 (9). – С. 190–194.

41. Шедяков В.Є. Використання міфологічних конструкцій в інформаційному впливі: можливості та обмеження / В.Є. Шедяков // Політологічний вісник. – 2012. – Вип. 65. – С. 422–433.

42. Шедяков В.Є. Public Relations інформаційної ери: використання постсучасних соціально-політичних комунікацій / В.Є. Шедяков // Наукові праці : науково-методичний журнал. – Вип. 246. – Т. 258 : Соціологія. – Миколаїв : Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2015. – С. 14–21.

43. Шедяков В.Є. Ресурсний потенціал методології: піар в соціальному просторі / В.Є. Шедяков // Розбудова іміджу інститутів сектору безпеки України: *viribus unitis*. – К. ; Женева ; Луганськ : Янтар, 2013. – С. 76–117.

#### Аннотация

**Шедяков В. Е. Мифотворчество в «умном обществе» как социальный процесс: основания и перспективы.** – Статья.

В статье соответственно постглобальным тенденциям формирования умного общества анализируются наиболее важные для культурно-цивилизационных миров черты мифа как социального явления, помогающего становлению исторически определённых форм развития метаязыка как средства коммуникации. Миф рассматривается как трансисто-рическое социальное явление с изменчивыми общественными формами. При этом, с точки зрения автора, социокультурные поля умного общества являются не менее уязвимыми для манипуляций сознанием. Анализ свойств мифа в контексте ресурсно-методологических баз управления общественными процессами предполагает различение трансформационного поля, с одной стороны, различных фаз, ступеней, стадий исторического процесса, с другой – самой переходности между ними. Например, отличаются закономерности, случайности, коридор свободы воздействия на общие циклы развития и на собственно циклы перемен. Перспективы мифотворчества связываются с активной социальной субъектностью. Для качества трансформаций важным является закрепление (в т. ч. средствами мифотворчества) общей среды и точек кристаллизации позитивных изменений. Метаморфозы ресурсно-методологических баз управления общественными процессами базируются на изменениях определённости самого общества, где, кроме всеобщих и общих черт, есть и специфические, характеризующие особенности трансформации менталитета данного культурно-цивилизационного мира.

**Ключевые слова:** миф, создание мифов, мифотворчество, социальное явление, общественные процессы, циклы, социальное управление.

#### Анотація

**Шедяков В. Є. Мифотворчість у «розумному суспільстві» як соціальний процес: підстави й перспективи.** – Стаття.

У статті відповідно до постглобальних тенденцій формування розумного суспільства аналізуються найбільш

важливі для культурно-цивілізаційних світів риси міфу як соціального явища, що допомагає становленню історично визначених форм розвитку метамови як засобу комунікації. Міф розглядається як трансісторичне соціальне явище з мінливими суспільними формами. При цьому, на думку автора, соціокультурні поля розумного суспільства є не менш уразливими для маніпуляцій свідомістю. Більше того, арсенал ресурсно-методологічного забезпечення інформаційних впливів зростає. Аналіз властивостей міфу в контексті ресурсно-методологічних баз управління суспільними процесами передбачає розрізнення трансформационного поля, з одного боку, різних фаз, ступенів, стадій історичного процесу, з іншого – самої перехідності між ними. Наприклад, відрізняються закономірності, випадковості, коридор свободи впливу на загальні цикли розвитку й на власне цикли змін. Перспективи мифотворчості пов'язуються з активною соціальною суб'єктивністю. Для якості трансформацій важливим є закріплення (в т. ч. засобами мифотворчості) загального середовища й точок кристалізації позитивних змін. Метаморфози ресурсно-методологічних баз управління суспільними процесами базуються на змінах визначеності самого суспільства, де, крім загальних і спільних рис, є і специфічні, що характеризують особливості трансформації менталітету цього культурно-цивілізаційного світу.

**Ключові слова:** міф, мифотворення, мифотворчість, соціальне явище, суспільні процеси, цикли, соціальне управління.

#### Summary

**Shedyakov V. E. Creation of myths in “the smart society” as social process: principles and perspectives.** – Article.

The most important for the cultural and civilizational world's features of myth as a social phenomenon, which helps the formation of a historically specific form of metalanguage as a means of communication, are analysed accordingly to the post global trends forming Smart Society. Myth is considered as transhistorical social phenomenon with volatile social forms. At the same time, from the point of view of the author, the socio-cultural fields of intelligent society are no less vulnerable to the manipulation of consciousness. Moreover, the arsenal of resource and methodological support information impacts increases. Analysis of myth's characteristic traits in the context of the resource and process control methodology public databases involves transformation distinction field, on the one hand, the various phases, stages, stage of history, on the other – between itself transitivity. For example, different patterns, random, freedom corridor impact on the overall development cycles and cycles of change itself. Prospects of production of myths are associated with an active social subjectivity. For the quality of transformation it is an important to consolidate (including by means of myth) the total environment and the crystallization points for positive changes. Metamorphosis of resource and methodological bases of management of public processes are based on changes in certain of the society, where in addition to the general and common features, there are specific, especially describing the transformation of the mentality of the culture and civilization of the world.

**Key words:** myth, production of myths, creation of myths, social phenomenon, social processes, cycles, social management.

УДК 261.7

С. О. Шкіль  
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії  
Національного університету біоресурсів і природокористування України

## ІДЕОЛОГІЧНА ОЦІНКА РОСІЙСЬКОЮ ПРАВОСЛАВНОЮ ЦЕРКВОЮ УКРАЇНСЬКИХ ПОДІЙ 2013–2015 РОКІВ

Кінець 2013 р. ознаменувався політичними подіями, які ані російська влада, ані керівництво Російської Православної Церкви (далі – РПЦ) жодною мірою не могли очікувати. Масові акції протесту, що розпочалися в листопаді в Києві, зробили справжній вибух в інформаційному просторі Росії та викликали необхідність формування нового порядку денного як у державній, так і в церковній риторичі. З огляду на спрямованість магістрального вектору російської державної пропаганди на репрезентацію Сочинських олімпійських ігор, які хронологічно збіглися з подіями на Майдані, російська влада певний час не артикулювала конкретної ідеологічної лінії щодо українських подій. Головну роль у створенні негативного образу масових акцій протесту, що мали місце в Києві й інших українських містах, відігравали федеральні ЗМІ, які й формували «ідеологічно правильну» картинку в масовій свідомості росіян. Певні коментарі щодо подій на Майдані давали й представники РПЦ. Оцінки церковних спікерів коливалися від достатньо нейтральних до відверто радикальних. Так, на Різдво 2014 р. патріарх заявив таке: те, що відбувається в Україні, тяжко ранило його серце, адже він вважає цю країну та цей народ своєю паствою. Також ієрарх додав, що поява священників, які збуджують народ на барикадах, – не церковне послання. На його думку, церква повинна дистанціюватися від політики [14]. Протоієрей Всеволод Чаплін у своїй риторичі апелював до ідеологічної доктрини «Руського світу», стверджуючи, що хибні богословські й суспільні точки зору окремих груп людей не дають їм права гвалтувати історичний вибір і волю всього народу [5]. Використовуючи популярну в РПЦ «мову смислів», офіційний речник патріархії давав зрозуміти, що керівництво церкви сприймає події на Майдані як провокацію з боку «релігійних маргіналів» або навіть «ворогів православ'я», до яких у РПЦ традиційно прийнято зараховувати представників неканонічних українських церков, греко-католиків і внутрішніх церковних опозиціонерів, не згодних з ідеологічною лінією патріархії. Згідно з риторикою керівників РПЦ, свій історичний («цивілізаційний») вибір на користь єдності з Росією (та Митним союзом) Україна зробила ще 988 року, коли князь Володимир прийняв православне християнство (!). Отже, реакцією РПЦ на українські події кінця 2013–2015 років стало формування чіткої ультраправої риторичі.

**Мета статті** – дослідити риторичу РПЦ в оцінюванні українських подій 2013–2015 років.

Зважаючи на те, що предметом статті є дослідження поточних риторичних трансформацій РПЦ, які змінюються досить відчутно залежно від спроб модифікації патріархією своєї ідеології з виразним прагненням слідувати політиці Кремля й намагання покращити свій авторитет серед віруючих і в суспільстві загалом, основними джерелами наших наукових висновків слугуватимуть передусім матеріали з офіційних інтернет-джерел, у яких оприлюднені виступи, висловлювання, інтерв'ю патріарха Кирила, протоієреїв Всеволода Чапліна, Дмитра Смірнова, Андрія Ткачова, а також експертні судження журналістів Катерини Щоткіної, Олега Морозова, Сергія Чапніна.

На тлі загострення політичного протистояння в Україні виникла необхідність формування чіткої риторичі, яка б дала змогу пояснити віруючим РПЦ бачення конфлікту ієрархії церкви. Але будь-яка ситуація, пов'язана з українською тематикою, заводила керівництво патріархії в глухий кут: проти неї грав складний політико-соціальний контекст української дійсності. Каменем спотикання стала ідеологічна доктрина «Руського світу», яку Кирило активно нав'язував українським віруючим, починаючи з 2009 року.

Майдан наглядно продемонстрував, що ця ідеологія в жодному разі не прижилася в Україні. Більше того, саме вона сприяла поширенню антиросійських настроїв і почала сприйматися в українському соціумі як загарбницька. Водночас процес поширення ідеології «Руського світу» в інших пострадянських країнах ішов повним ходом, і керівництво РПЦ не мало бажання його зупиняти. З іншого боку, підконтрольна московському патріархату Українська православна церква залишалася найчисленнішим православним згромадженням, значна частина віруючих якого лояльно ставилася до ідеї євроінтеграції та підтримувала Майдан. До того ж ідеологія «Руського світу» не була суттєво популярною серед більшості віруючих Української Православної Церкви (далі – УПЦ), постійно критикувалась як у доколацерковному середовищі, так і в українських ЗМІ. Кістяк підтримки «Руського світу» в Україні становили радикально налаштовані прихильники так званого «політичного православ'я», що гуртувалися довкола відверто проросійських ієрархів, на кшталт одеського митрополита Агафангела (Саввіна) [18, с. 285].

Під час найактивнішої фази протистоянь представники УПЦ одразу дистанціювалися від конфлікту, заявивши про виключно молитовну підтримку мирного урегулювання конфлікту. Деякий час така позиція залишалася актуальною, аж поки нейтралітет не був порушений провокаційною проповіддю відомого протоієрея Андрія Фома, яка набула широкого резонансу в українському інформаційному просторі. У межах цієї проповіді о. Ткачов у доволі різкій формі засуджував прагнення до євроінтеграції, Майдан і його учасників [6]. Ключові тези цієї проповіді, але в дещо менш різкому тоні, священник повторив у кількох статтях та інтерв'ю, риторика яких суттєво розбігалася із магістральною лінією керівництва УПЦ. Говорячи про участь у протестах священників невідконтрольних Москві церков, він заявив: «На Майдан ідуть люди, які у звичайному житті не працюють зі своєю паствою, не керують нею. Туди йдуть бездарі, які тільки там і можуть знайти для себе тимчасове заняття, тому що звичайний священник, звичайний викладач, доктор, пілот, машиніст зайняті роботою в повсякденності, їм не потрібна революція, щоб реалізуватися. Реалізуватися на Майдан ідуть ті, хто абсолютно бездарний у повсякденному житті» [22]. Така позиція священника багато в чому збігається з риторикою патріарха часів російських масових акцій протесту в грудні 2011 р. Схожу точку зору проголошували й найбільш радикальні представники російського православного духовенства, зокрема протоієрей Дмитро Смірнов, який побачив в українських подіях чергову змову ворожих до Росії сил [7].

Важливо зазначити, що мірою розвитку подій патріархія виробила найбільш оптимальну риторичу, що полягала в засудженні обох сторін конфлікту. Особисто патріарх Кирило, будучи заручником зазначених вище політичних обставин, намагався максимально дистанціюватися від коментування подій, пов'язаних з українським конфліктом. Право коментувати українські події та здійснювати «духовну підтримку» прихильників так званої «Російської весни», що стала реакцією на перемогу Майдану, було віддано представникам консервативного крила церковних спікерів на чолі з протоієреями Всеволодом Чапліним і Дмитром Смірновим. Але вже влітку 2014 р. в офіційній риторичі РПЦ знов актуалізувався старий наратив про «напад на православ'я», який на тлі українсько-російського збройного протистояння наповнювався новим змістом. Особливо резонансним можна вважати випадок із публікацією на офіційному сайті патріархії послання Кирила до Вселенської



патріарха Варфоломія. Лейтмотивом листа стало намагання інтерпретувати події на Сході України як релігійний конфлікт [15].

На думку українського релігієзнавця й публіциста Катерини Щоткіної, патріарху Кирилу було конче необхідно оголосити на весь світ про те, що в Україні «під виглядом АТО» йде Варфоломійська ніч і відбувається різанина «церкви-мучениці» бандою уніатів і схизматиків, яких підтримує київська влада [26]. Цікаво зазначити, що у випадку з використанням наративу про «церкву-мученицю» можна наглядно простежити еволюцію метанаративу про «напад на православ'я», логіка якого була доведена до своєї емоційної кульмінації. У своїх листах Кирило зумисно опустив низку важливих подробиць, звинувачуючи лише українську владу, армію, українські церкви в насиллі на Донбасі, але замовчуючи про захоплення Криму, роль ідеології «Російського світу», активну діяльність на Сході України так званої «Російської православної армії» – воєнізованого формування, що складалося переважно з радикально налаштованих прибічників російського православ'я, а також про факт «духовної підтримки» сепаратизму священиками РПЦ та УПЦ [13]. К. Щоткіна відзначає, що внесення елемента релігійного протистояння у військовий конфлікт на Донбасі залишається на відповідальності РПЦ з її доктриною «Руського світу». «Не було б проповіді «Руського світу» – не було б переслідувань священиків МП, менше було б «ідейних» батюшок-бойовиків. Не було б «Російської православної армії». Можливо, загалом нічого цього не було б», – стверджує дослідниця [26].

Важливо зазначити, що протягом періоду 2014–2015 років офіційна риторика РПЦ щодо українсько-російського конфлікту поступово почала дрейфувати в бік офіційної позиції Москви стосовно цих подій. Найважливішою особливістю церковної риторики зазначеного періоду став факт остаточного зникнення доктрини «Руського світу» з інформаційного простору. Схоже, що колапс геополітичних намірів Росії щодо будівництва «Митного союзу», релігійно-ідеологічною складовою якого була доктрина «Руського світу», призвів до згорання пропагандистської кампанії. Замість цього, актуалізувалася нова риторика, ключовим елементом якої стала репрезентація конфлікту на Сході України як внутрішньої проблеми або навіть «громадянської війни». Слідом за російською державною пропагандою керівництво РПЦ почало інтерпретувати поточні події в зазначеному вище ключі, не забуваючи, попри те, і про старі наративи, що базувалися на концепції «нападу на православ'я». Так, 26 липня 2015 року з приводу чергового церковного ювілею, тисячоліття з дня смерті князя Володимира, патріарх Кирило наголосив [17], що події в Україні страшніші будь-якої агресії ззовні, тому що це агресія всередині (мається на увазі всередині суспільства). Саме до цієї агресії примкнули нещасні люди, котрі заблукали. Отже, українці, які звершили революцію та захищають свою батьківщину, є в принципі добрими й можуть ще виправитися, тобто в логіці наративу патріарха досягти духовної та політичної єдності з Росією. Зло – це не лише захопленість «агресією», а й «затмарення націоналізмом» і «створення церковного розколу». За такою наративною логікою, боротьба «добра» і «зла» має вирішитися через те, що герою, який проходить випробування (тобто в цьому випадку українському народові), допоможе «спаситель» («помічник»). Таким спасителем у наративній риторикі патріарха є церква, Московський патріархат. «Але ми віримо, що, як і за часів князя Володимира, наша єдина Церква сприятиме цілєнню всіх ран і хвороб народу», – зазначає у своєму виступі патріарх [17].

Цікаво, що використання концепції про «напад на православ'я» в контексті українських подій подекуди доходило до абсурду. Особливо суперечливими виглядали спроби окремим ієрархам підконтрольної московській патріархії УПЦ інтерпретувати будь-яку критику на їхню адресу як «напад на православ'я». Резонансним для українського інформаційного простору виявився скандал за участю намісника Києво-Печерської лаври митрополита Павла (Лебеда), у якого й

до того неодноразово траплялися конфлікти з українськими ЗМІ. Короткий відеоролик доволі емоційної перепалки ієрарха з працівником ДПС, що виставляв митрополита не в крапкому світлі, активно поширювався соціальними мережами, а потім був розтиражований провідними телевізійними каналами [4]. Відео викликало обурення в значній частині українського суспільства, ударило по авторитету УПЦ і престижу Києво-Печерської Лаври. Перша реакція церковного керівництва дуже нагадувала стиль реагування представників патріархії на скандали, пов'язані з особою патріарха Кирила. Так, голова Синодального інформаційного відділу УПЦ єпископ Ірпінський Климент (Вечера) намагався репрезентувати конфлікт за участю митрополита Павла як провокацію проти УПЦ і черговий «напад на православ'я». На прес-конференції, темою якої були довколацерковні скандали в Україні, єпископ відзначив, що інформаційні провокації проти Церкви створюють проблеми для її місії в суспільстві. Адже вони є частиною маніпуляцій зі свідомістю, а церква має на меті захистити душу і свідомість своїх віруючих від негативного впливу. На думку згаданого єпископа УПЦ, вони є жертвою інформаційної війни, яка відбувається в Україні [8].

Повертаючись до російського інформаційного простору, варто відзначити, що чи не найважливішою ідеологічною подією останніх чотирьох років став черговий ювілей перемоги у Великій Вітчизняній війні. Звісно, представники РПЦ мали що сказати із цього приводу. Використовуючи традиційну для себе «мову смислів», церковні спікери запропонували російському суспільству нове оригінальне бачення постаті Й. Сталіна. Так, під час свого виступу з нагоди Дня народної єдності 4 листопада патріарх Кирило заявив: «Успіхи того чи іншого державного керівника, який стояв біля витоків такого роду відродження та модернізації країни, не можна піддавати сумніву, навіть якщо цей керівник відзначився лиходійствами» [16]. Загалом риторика, що базується на ідеалізації СРСР, виправданні репресій та особистості Й. Сталіна, стала черговим етапом розвитку сучасної російської політичної ідеології, до формування якої долучилася й церква. Варто зазначити, що ідеалізація СРСР постійно залишалася популярним ідеологічним трендом у сучасній Росії. Для російського інформаційного простору стало нормою, коли особистості на кшталт лідера КПРФ Зюганова або ультраконсервативного Олександра Проханова виправдовують Й. Сталіна, мотивуючи свою точку зору «необхідністю побудови великої держави». Викликає подив, коли схожу риторіку використовують представники РПЦ, у літургійний календар якої останніми роками було внесено сотні імен новомучеників, що стали жертвами радянського тоталітарного режиму.

Виправдуючи сталінізм, протоієрей Всеволод Чаплін зробив доволі суперечливу заяву: «Не кожен священик у цей час був убитий за віру. Дуже багато насправді вважали, що потрібно відстоювати якісь застарілі політичні позиції. Але, так чи інакше, масові репресії насправді знищили тих, хто їх і породив. Так, у цей час багато загинуло віруючих, дуже багато загинуло священнослужителів і ченців, але не випадково багато й залишилися. Сталін відновив місце церкви в житті країни. Дуже акуратно, дуже поступово, але він це зробив» [21]. За логікою священика, сучасна РПЦ виглядає зовсім не тією церквою-мученицею, що пережила кілька хвиль жахливих репресій, навпаки, виходить, що нинішня РПЦ існує виключно завдяки Й. Сталіну, який «акуратно відновив» її діяльність у часи війни. Таке тлумачення радянського минулого перевертає з ніг на голову всю наративну традицію попередніх десятиліть життя церкви, що будувалася, окрім усього іншого, на підкресленні важливості жертви новомучеників. Варто згадати, що саме канонізація новомучеників стояла першою в списку умов щодо об'єднання РПЦ та Зарубіжної церкви [19]. Маємо суперечливу ситуацію: перед об'єднанням церков у 2007 році РПЦ задля отримання прихильності керівників РПЦЗ більше ніж півтора десятиліття канонізувала новомучеників і всіляко підносила їхні чесноти. А вже після підписання акта злуки знов повернулася до традиційної державної риторики з елементами радянського

ресентименту. При усій суперечливості подібну логіку зрозуміти все ж таки можна: риторика вихваляння подвигу новомучеників виглядає занадто ліберальною в умовах авторитарного режиму сучасної Росії.

Цю тенденцію в сучасній риторичі РПЦ дослідив релігієзнавець Олег Морозов. Експерт відзначає, що в останні роки все більше росіян вважає, що Й. Сталін зіграв скоріш позитивну роль в історії країни [12, с. 297]. Крім того, увіковічення пам'яті жертв репресій іде врозріз із милітаристичним пафосом перемоги в II Світовій війні, яка, на думку російського дослідника Віктора Мартянова, в останні кілька років стала сприйматися чи не центральною подією всієї російської історії [11]. Звісно, у таких умовах РПЦ просто змушена вибудовувати власну нарративну матрицю, орієнтуючись на соціальний запит, особливо якщо згадати факт низького рівня реальної релігійності росіян, котрі сприймають православ'я скоріше як ідеологічний додаток до власної національної ідентичності [23, с. 20]. В умовах, коли державна ідеологія робить індикатором національної ідентичності фактор особистого ставлення до подій II Світової війни, церква просто змушена вливатися в державну ідеологічну лінію та нагадувати про визначну роль державної влади в сакральній справі перемоги над фашизмом.

Друга половина 2015 року ознаменувалася черговою еволюцією російської ідеологічної риторики. Найважливішим фактором, що вплинув на процес зміни зовнішньополітичної риторики керівництва РФ і, як наслідок, на еволюцію нарративної матриці РПЦ, стала військова кампанія російських збройних сил у Сирії. Зміна фокусу уваги російського суспільства спричинила зміну риторики церковних спікерів, які традиційно зорієнтувалися в напрямі розвитку офіційної державної ідеології. Особливо резонансною із цього приводу видалася чергова репліка протоієрея Чапліна. Коментуючи початок російської військової операції на Близькому Сході, священник сказав: «Ця боротьба, пов'язана з нашим обов'язком щодо захисту людей, які страждають від терористичної загрози. Росія завжди цей борг відчувала й завжди прагнула того, щоб сприяти встановленню справедливого миру в різних регіонах планети. І для нашої країни це, звичайно, моральний, священний обов'язок, який є вкоріненим у менталітет нашого народу» [3]. Слова отця Всеволода були сприйнятні доволі неоднозначно, хоча в наведеній вище цитаті не звучало словосполучення «священна війна», у масовій свідомості склалася стійка думка про сакральне розуміння РПЦ факту втручання регулярних російських військ у сирійський збройний конфлікт. Особливе обурення ця риторика викликала в радикальних ісламістів. Саме після слів протоієрея Чапліна про «священний обов'язок» ісламістське терористичне угруповання ІДІЛ оголосило джихад Росії, а в російському інформаційному просторі поширилася точка зору, згідно з якою каталізатором подібних заяв стали саме слова отця Всеволода [2].

Намагаючись реґулюватися, тодішній офіційний спікер РПЦ зробив спробу виправдати радикальних ісламістів, сказавши, що добре розуміє їхні мотиви. На думку священника, мешканці Близького Сходу стають бойовиками «Ісламської держави» через прагнення до справедливості, яке не можна реалізувати в сучасному світі. «Люди шукають справедливості, вищих смислів, перебудови світу. Нам потрібно надати їм можливість здійснити те, що вони хочуть, мирними, законними, але дуже прямими способами. Ми повинні об'єднати цих людей. Ми повинні тут, у Росії, здійснити крапці ідеали Святої Русі, халіфату, СРСР, тобто тих систем, які кидують виклик несправедливості й диктату еліти над волею народів», – сказав Чаплін [24]. Такий дещо утопічний погляд на Росію й раніше давав про себе знати в промовах отця Всеволода, але, схоже, до подій 2015 року ще не був сформований зовнішньополітичний контекст, у якому подібні твердження виглядали би актуальними.

Наприкінці 2015 року в російському інформаційному просторі все частіше стали з'являтися заклики до перегляду відносин між Росією та Україною. Схожий історіософський поворот у бік проукраїнської риторики відбувся й у політи-

ці РПЦ. Знаковою в цьому сенсі подією стала канонізація останнього кошового отамана Запорізької Січі Петра Калнишевського, яку очолив предстоятель УПЦ митрополит Онуфрій (Березовський). Важливим піар-ходом патріархії в цій справі стала безпосередня участь у процесі канонізації патріарха Кирила, який розпорядився відшукати на Соловках рештки отамана [1]. Звісно, така гучна подія, як канонізація відомої в Україні історичної постаті, мала власний ідеологічний меседж. На тлі зростання недовіри до УПЦ в українському суспільстві патріарх намагається за допомогою «мови смислів» зробити своєрідний «знак уваги» в бік України. Водночас ситуація не виглядає достатньо однозначною, адже П. Калнишевський являє собою максимально непривабливу з погляду російської пропаганди історичну постать. Політичний в'язень, котрий постраждав від свавілля царизму, до того ж канонізований невизнаним Московію Київським патріархатом, викликає асоціації з українськими політв'язнями сьогодення. Звісно, у патріархії власне бачення цієї історичної постаті: в інтерпретації РПЦ П. Калнишевський оптимально вписується в сучасну російську ідеологію. Близький до патріархії православний блогер Кирило Фролов, коментуючи канонізацію отамана, заявив: «Калнишевський – це російський святий. Чин його прославлення звершив митрополит Онуфрій. Адепти «єресі українства» будуть говорити, що Церква прославила «жертву російського царизму». Це брехня й нісенітниця. Запорізька Січ була російською, православною. Її ліквідація Катериною II ніяк не стосується національного питання» [10].

Останнє, на чому варто було б звернути увагу, – це низка ключових кадрових змін в апараті патріархії, якими завершився 2015 рік. 18 грудня з поста відповідального редактора «Журналу Московської Патріархії» було звільнено Сергія Чапніна, який більше ніж п'ять років керував головним періодичним виданням РПЦ. Причиною звільнення стала доповідь журналіста в Московському центрі Карнегі на тему «Православ'я в публічному просторі: війна і насильство, герої і святі», де висловив тривогу з приводу майбутнього церкви. Після звільнення С. Чапнін стверджував, що його неодноразово попереджали про неприпустимість публічної критики ситуації в церкві. Рішення про звільнення він розцінив як «політичне» [25].

Другим і більш резонансним стало звільнення з поста голови Синодального відділу із взаємин Церкви та суспільства протоієрея Всеволода Чапліна [9]. Звільнення отця Всеволода, який багато років був у російськомовному інформаційному просторі чи не найбільш відомим церковним спікером, шокувало російську громадськість. Особливо неоднозначним виглядає той факт, що патріархія звільнила священника від високої адміністративної посади без будь-якого офіційного пояснення причин. Сам отець Всеволод після звільнення пояснив, що причиною його зміщення з поста голови ВЗЦЗ стали розбіжності в поглядах із патріархом [20].

Чаплін стверджує, що одним із непорозумінь у поглядах із Кирилом стала принципово різна позиція щодо України. «Нам потрібно було не чекати біля моря погоди, а реально домогтися того, щоб влада цієї країни почула голос тих людей, які вважають себе росіянами, наполягають на пріоритетний розвиток відносин із Росією», – зазначив Чаплін [20]. Окрім того, священник виступив із низкою гучних заяв, у яких він у доволі різкій формі розкритикував діяльність патріарха Кирила. Так, в інтерв'ю радіостанції «Говорить Москва» Чаплін заявив, що патріарх Кирило «перестав розуміти, що він колективний проект і повинен виражати не тільки свою думку» [20]. Різкість заяв отця Всеволода наглядно ілюструє, що на сьогодні в керівному апараті РПЦ відбуваються певні зміни, характер яких скоріше за все пов'язаний із подальшим зростанням особистого впливу патріарха Кирила на процеси керування церквою. Можна зробити припущення, що російське православ'я знову підійшло до чергової межі, за якою перед ним постає необхідність до трансформації. Яким буде характер цієї трансформації, покаже час.

Отже, індикатором, що чітко виявив відсутність єдності в риторичі керівництва Московської патріархії, стали полі-



тичні події в Україні. Необхідність висловитися з приводу української політичної кризи одразу окреслила дві можливих наративних ліній. Нейтральну до подій лінію обрав патріарх Кирило, у риторичі якого превалювала тематика засудження конфлікту й необхідності повернення до діалогу. Схожу позицію обрали й представники підконтрольної Москві УПЦ. У свою чергу, у риторичі церковних консерваторів звучала підтримка тодішньої української влади та домінувала концепція про необхідність силового вирішення. Відсутність консенсусу щодо українського питання залежала від складного політичного контексту, заручником якого стали представники патріархії. Хід подальших політичних подій, пов'язаних передусім із процесом ескалації конфлікту між Росією та Україною, також вплинув і на розвиток церковної риторики. На тлі військового протистояння патріархія почала активно розкручувати концепцію «нападу на православ'я», намагаючись подати військові дії на Донбасі як релігійний конфлікт. Варто зазначити, що подібні спроби були продиктовані загальним курсом російської інформаційної політики зазначеного періоду, а отже, намагання демонізувати українську сторону виглядають звичайною пропагандистською практикою. Наприкінці 2015 року курс інформаційної політики РФ щодо України почав поступово змінюватися: в інформаційному просторі все частіше почали звучати заклики до примирення.

Важливою характеристикою наративного світу російського православ'я в зазначений період стала специфічна трансформація історіософських поглядів представників РПЦ. На тлі зростаючого милітаризму російської ідеології й авторитаризму влади в країні актуалізувалась ідея надзвичайної історичної важливості перемоги у Великій Вітчизняній війні та особистої ролі Й. Сталіна в цьому процесі. До розробки нової державної міфології активно долучилися спікери РПЦ на чолі з патріархом Кирилом. Відкинувши актуальну до того історичну версію про РПЦ як «церкву-мученицю», що постраждала від свавілля радянського режиму, церковні речники запропонували нову ідеологічну модель, згідно з якою причиною репресій проти духовенства в радянські часи стали не релігійні переконання, а «неправильні» політичні погляди. Загалом тема апології СРСР почала все частіше звучати в риторичі представників РПЦ у період 2012–2015 років. Цей феномен пов'язаний із поширенням радянського ресентименту, що став актуальним трендом сучасної російської ідеології. Орієнтуючись на ідеологічний запит суспільства, РПЦ вибудовує таку наративну матрицю, яка збігалася б зі світоглядними переконаннями «православної більшості». Рухаючись залежно від соціального замовлення російської влади, церква все глибше віддаляється від ідеалів Євангелія. Значні кадрові трансформації, що відбулися наприкінці 2015 року, можуть змінити внутрішній інформаційний порядок денний, але перспектива зміни загального напрямку руху все ще залишається маловірогідною.

### Література

1. Архиепископ Лука. Петр Калнышевский явил подвиг любви / Архиепископ Лука // Фома в Украине. – 2015. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://foma.in.ua/articles/petr-kalnysheskiy-yavil-podvig-lyubvi>.
2. Боевики ИГИЛ объявили джихад России и США // znak.com. – 2015. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://www.znak.com/2015-10-14/boeviki\\_igil\\_obyavili\\_dzhihad\\_rossii\\_i\\_ssha](https://www.znak.com/2015-10-14/boeviki_igil_obyavili_dzhihad_rossii_i_ssha) ©Интернет-газета ZNAK.com.
3. В РПЦ назвали священным долгом России спасение Сирии от терроризма // Интерфакс. – 2015. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.interfax.ru/russia/471829>.
4. Видеоролик с неадекватным поведением митрополита Павла набрал более миллиона просмотров, а в УПЦ не видят нарушений // Релігія в Україні. – 2015. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.religion.in.ua/news/ukrainian\\_news/30305-videorolik-s-neadekvatnym-povedeniem-mitropolita-pavla-nabral-bolee-milliona-prosmotrov-a-v-upc-ne-vidyat-narushenij.html](http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/30305-videorolik-s-neadekvatnym-povedeniem-mitropolita-pavla-nabral-bolee-milliona-prosmotrov-a-v-upc-ne-vidyat-narushenij.html).
5. Всеволод Чаплин призвал Россию и союзников к вмешательству в дела Украины // Маранафа. – 2014. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.maranatha.org.ua/cnews/r/93934>.

6. Главный миссионер Киевской епархии УПЦ именем Христа извергает проклятия на участников Евромайдана // Релігія в Україні. – 2014. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.religion.in.ua/news/ukrainian\\_news/24793-glavny-missioner-kievskoj-eparxii-upc-imenem-xrista-izvergaet-proklyatiya-na-uchastnikov-evyromajdana.html](http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/24793-glavny-missioner-kievskoj-eparxii-upc-imenem-xrista-izvergaet-proklyatiya-na-uchastnikov-evyromajdana.html).

7. Димитрий Смирнов: Надо крепко помолиться за наших украинских братьев // dimitrysmirnov.ru. – 2013. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.dimitrysmirnov.ru/blog/cerkov-42428/>.

8. Епископ УПЦ: На провокациях против церкви очень легко поднимают рейтинги // Голос.ua. – 2015. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://ru.golos.ua/suspilstvo/episkop\\_upts\\_na\\_provokatsiyah\\_protiv\\_tserkvi\\_ochen\\_legko\\_podnimat\\_reytingi\\_1427](http://ru.golos.ua/suspilstvo/episkop_upts_na_provokatsiyah_protiv_tserkvi_ochen_legko_podnimat_reytingi_1427).

9. Журнал заседания Священного Синода от 24 декабря 2015 года // Официальный сайт Московского патриархата. – 2015. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/4304773.html>.

10. Кирилл Фролов о канонизации последнего атамана Запорожской Сечи Петра Калнышевского // Ruror.ua. – 2015. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ruror.pp.ua/publications/2015/11/16/kirill-frolov-o-kanonizacii-poslednego-atamana-zaporozhskoy-sechi-petra-kalnyshesvskogo.html>.

11. Мартыанов В.С. Идеология В.В. Путина: концептуализация посланий президента РФ / В.С. Мартыанов // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. – 2007. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.politex.info/content/view/322/30/>.

12. Морозов О. Легенды и мифы российской истории: историческая политика руководства Русской православной церкви в начале XXI в. / О. Морозов // Монтаж и демонтаж секулярного мира. – М. : РОССПЭН, 2014. – С. 255–323.

13. Опium для народа, или церковь в Славянске с привкусом ДНР // Релігію-інформаційна служба в Україні. – 2014. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society\\_digest/57214/](http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/57214/).

14. Патриарх Кирилл видит в событиях на Украине угрозу разделения нации // РиаНовости. – 2014. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ria.ru/world/20140107/988147929.html>.

15. Патриарх Кирилл обратился к Предстоятелям Православных Церквей с просьбой возвысить голос в защиту православных на востоке Украины // pravmir.ru. – 2014. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.pravmir.ru/patriarh-kirill-obratilsya-k-predstoyatelayam-pravoslavnyih-tserkvey-s-prosboy-vozvyisit-golos-v-zashhitu-pravoslavnyih-navostoke-ukrainyi/#ixzz3A0tJ5woK>.

16. Патриарх Кирилл: злодейства не исключали успехов советской власти // Радио Свобода. – 2016. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.svoboda.org/content/article/27345123.html>.

17. Патриарх Кирилл: Раскол страшнее всякой агрессии. Это агрессия внутри // pravmir.ru. – 2015. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.pravmir.ru/patriarh-kirill-raskol-strashnee-vsyakoy-agressii-eto-agressiya-vnutri/>.

18. Патриарх после часов поведаль об иске к своему соседу: простить пыль было бы «некорректно» // Газета.Ru. – 2012. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.gazeta.ru/social/news/2012/03/29/n\\_2265801.shtml](http://www.gazeta.ru/social/news/2012/03/29/n_2265801.shtml).

19. Послание архиерейского синода Русской православной церкви заграницей пастырям и пастве Русской православной церкви // Балтийский Авангард Русского сопротивления. – 1987. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://zarenreich.com/1987-god-poslanie-arhierejskago-sinoda-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-zagranitsey-k-pasty-ryam-i-pastve-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/>.

20. Протоиерей Димитрий Смирнов: я рад и счастлив, что в Америке перестанут убивать наших детей! // pravmir.ru. – 2012. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.pravmir.ru/protoierej-dimitrij-smirnov-ya-rad-i-schastliv-ctov-amerike-perestanut-ubivat-nashix-detej/>.

21. Протоиерей Чаплин: Сталин восстановил место РПЦ в жизни страны // Портал Южного Региона. – 2015. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.yuga.ru/news/356082/>.

22. Ткачев А. На Майдан идут бездарности, чтобы самореализовываться / А. Ткачев // Новости Украины. – 2014. –



[Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://from-ua.com/news/295278-o-andrei-tkachev-na-maidan-idut-bezdarnosti-chtobi-samorealizovivatsya.html>.

23. Филатов С. Русское православие, общество и власть во времена политической турбулентности / С. Филатов // Монтаж и демонтаж секулярного мира. – М. : РОССПЭН, 2014. – С. 9–42.

24. Чаплин призвал воплотить в России идеалы халифата, Святой Руси и СССР // Lenta.ru. – 2015. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://lenta.ru/news/2015/11/24/chaplin/>.

25. Чапнин С. Запрос на «священную войну» на Украине в РПЦ уже есть / С. Чапнин // Slon.ru. – 2015. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://slon.ru/posts/61598>.

26. Щеткина Е. Патриарх Кирилл подложил свинью Киевскому митрополиту / Е. Щеткина // Деловая Столица. – 2014. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.dsnews.ua/politics/patriarh-kirill-podlozhl-svinyu-kievskomu-mitropolitu-15082014113000>.

#### Анотація

**Шкіль С. О. Ідеологічна оцінка Російською Православною Церквою українських подій 2013–2015.** – Стаття.

У статті досліджено, що політичні події в Україні 2013–2015 років визначили дві основні ідеологічні наративні лінії РПЦ, детерміновані політичним контекстом: нейтральну позицію патріарха Кирила, який засуджував конфлікт і закликав до діалогу, і консервативну із закликами до силового вирішення. Розкрито концепцію «нападу на православ'я», яка намагалася подати військові дії на Донбасі як релігійний конфлікт; ідею особливої історичної важливості перемоги у Великій Вітчизняній війні й особистої ролі Й. Сталіна в цьому процесі; заперечувала історичну версію про РПЦ як «церкву-мученицю», що постраждала від тоталітарного режиму; подавала ідеологічну модель, за якою причиною репресій проти духовенства в радянські часи стали не релігійні переконання, а «неправильні» політичні погляди.

*Ключові слова:* церковна риторика, РПЦ, Майдан, патріарх Кирило, ідеологія.

#### Аннотация

**Шкіль С. А. Идеологическая оценка Русской Православной Церковью украинских событий 2013–2015 годов.** – Статья.

В статье исследовано, что политические события в Украине 2013–2015 годов определили две основные идеологические

наративные линии РПЦ, детерминированные политическим контекстом: нейтральную позицию патриарха Кирилла, который осуждал конфликт и призывал к диалогу, и консервативную с призывами к силовому решению. Раскрыта концепция «нападения на православие», пытавшуюся преподнести военные действия на Донбассе как религиозный конфликт в пропагандистском стремлении демонизировать украинскую сторону. Проанализировано трансформацию историософских взглядов спикеров Русской Православной Церкви, в частности идею особой исторической важности победы в Великой Отечественной войне и личной роли Сталина в данном процессе, отрицающую историческую версию о РПЦ как «церковь-мученицу», пострадавшую от тоталитарного режима. Освещено тему апологии СССР, что сопряжено с распространением советского resentiment, который стал актуальным трендом современной российской идеологии; новую идеологическую модель, по которой причиной репрессий против духовенства в советские времена стали не религиозные убеждения, а «неправильные» политические взгляды.

*Ключевые слова:* церковная риторика, Русская Православная Церковь, Майдан, патриарх Кирилл, идеология.

#### Summary

**Shkil S. O. Ideological assessment of Ukrainian events in 2013–2015 by Russian Orthodox Church.** – Article.

It is investigated that political events in Ukraine in 2013–2015 have identified the following two major ideological narrative lines of the Russian Orthodox Church, determined by political context: neutral position of Patriarch Kirill, who condemned the conflict and called for dialogue and a conservative position with calls to a military solution. The concept of “an attack on Orthodoxy”, which tried to present military actions in Donbas as a religious conflict in the propaganda effort to demonize the Ukrainian side is revealed. The transformation of historiographical views of the Russian Orthodox Church spokespersons is analyzed, including the idea of special historical importance of the victory in World War II and Stalin’s personal role in this process that denies the historical version of the Russian Orthodox Church as “Church-martyr”, which suffered from a totalitarian regime. The article deals with the topic of apology of USSR that is associated with spread of Soviet resentment that became the topical trend of contemporary Russian ideology, new ideological model in which the cause of repression against the clergy in Soviet times were not religious beliefs but “wrong” political views.

*Key words:* the Church rhetoric, Russian Orthodox Church, Maidan, Patriarch Kirill, ideology.

УДК 130.2:165.62

*Н. Є. Шолуха*  
кандидат культурології, доцент,  
доцент кафедри філософії та політології  
Харківської державної академії культури

### ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІ КОНЦЕПЦІЇ ОСЕЛІ ҐАСТОНА БАШЛЯРА Й ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА

Домівка є невід'ємним елементом щоденних практик суб'єкта, потреба у вивченні яких закріпилася в гуманітарному знанні. Феноменологічний дискурс є класичним поглядом на оселю як на такий рівень повсякденного життя, який не поглинає в побутових проблемах, а, навпаки, виводить людину на гребінь життєвих хвиль. Тому актуальність дослідження зумовлено необхідністю осмислити погляд на домівку як на феномен формування суб'єкта.

Фундатор феноменології Едмунд Гусерль жалівся з того, що в нього немає жодного справжнього послідовника, адже кожен із його учнів тлумачив учення на власний манер. Проте необачним буде стверджувати, що подальший розвиток феноменології в зміненому вигляді негативно відбився на філософії. Адже послідовники першого феноменолога поглибили його думки, чим утворили власні філософські системи, які збагатили інтелектуальний простір сьогодення. Зокрема, французька феноменологічна школа має такі імена, як Моріс Мерло-Понті, Жан-Поль Сартр, Мішель Анрі, Жан-Люк Маріон, Еманюель Левінас, Ґастон Башляр.

Філософія Еманюеля Левінаса базується на Гусерлевих і Гайдеґгерових феноменологічних інтенціях, які він наситив етикою. Думка Ґастона Башляра наочно демонструє методологічний потенціал феноменології шляхом аналізу художньої літератури та поезії. Але в таких різних, хоча зі сумнієм філософським корінням, мислителів спільною є категорія оселі. Тому метою статті є осмислення філософських систем Еманюеля Левінаса й Ґастона Башляра як таких, де висвітлено феноменологічний концепт оселі.

Для досягнення мети буде розв'язано такі завдання: проаналізувати характеристики оселі в працях двох філософів, виявити спільні та відмінні риси оселі згідно з Ґ. Башляром і Е. Левінасом, показати феноменологічну модель формування особистості згідно з Ґ. Башляром і Е. Левінасом.

Дослідженню сприятиме звернення до таких праць філософів: «Поетика простору» (1958 р.) Ґастона Башляра, де здійснено феноменологічний аналіз оселі; «Тотальність і Нескінченне» (1961 р.), збірка «Важка свобода» (1963 р.) та «Інакше, аніж бути, або по той бік сутності» (1974 р.), із яких можна реконструювати цілісну картину уявлень Еманюеля Левінаса про оселю.

Теоретичною базою розвідки є такі праці. Філософія Ґастона Башляра розглянута І. Шабановою як така, що формує новий тип раціональності й уявлення, які вибудовують особистість [6]. Н. Потребою було показано вертикальні та горизонтальні просторові орієнтири як сенсожиттєві координати суб'єкта у філософії Ґ. Башляра [4]. Л. Соколова провела порівняльне дослідження феноменологічних концепцій уявлення Ґ. Башляра та Ж.-П. Сартра, чим показала, що Башлярове розуміння марення в оселі зводиться до формування якісно нової реальності, на генерування якої спроможна творча особистість [5]. Левінасові інтенції щодо оселі розглянуто в працях французького філософа Ж. Дерріда, який показав філософію Е. Левінаса як філософію безпритульності, коли домівка стає тимчасовим притулком [9]; англійських дослідників Д. Газіра, котрий здійснив компаративістський аналіз категорії гостинності в Мартіна Гайдеґгера та Еманюеля Левінаса як продовжувачів традиції, започаткованої Ґ. Гегелем щодо погляду на бездомність як на модель людського буття [7]; Е. Вищогограда, у праці якого порівняно категорії автономії суб'єкта й гостинності в Еманюеля Левінаса та Жака Дерріда [9].

Отже, огляд літератури показує, що, по-перше, феноменологічний аналіз оселі в Ґ. Башляра ще не став предметом дослідження, по-друге, тлумачення оселі Е. Левінасом зведено до аналізу феномена гостинності; по-третє, відсутні

будь-які спроби порівняти концепції оселі Е. Левінаса та Ґ. Башляра. Заповнення означених теоретичних прогалин присвячено розвідку.

Аналіз феномена оселі допоможе виявити як пізнавані, так і самостійні складові у двох феноменологічних системах. Першим загальним елементом у характеристиках оселі є фундаментальна необхідність людини жити в ній. Дослідження англійського дослідника Д.Дж. Газіра містить думку про те, що Е. Левінас наслідує започатковану Ґ. Гегелем традицію погляду на бездомність як на парадигму існування людини в сучасному світі. Начебто бездомність для філософа є не проблемою, яку варто вирішувати, а сутнісним аспектом людського існування [7, с. 11–12]. Проте Е. Левінас наголошував на первинності оселі в житті людини: «Не оселя розташовується у світі об'єктів, а світ об'єктів розташовується стосовно моєї оселі» [2, с. 168]. Також читаємо в Ґ. Башляра: «Оселя – наш куточок світу... Дім – воістину космос... Хіба не є чудовою найскромніша оселя крізь призму душі? ... Дім по-справжньому обживається не в його фактичній реальності ... Оселя витісняє випадкове, незначне в житті людини, наставляє його в постійності. Якби не дім, людина була б істотою розпорошеною істотою... Оселя – тіло й душа. Це первісний світ для людини» [1, с. 27–28]. Отже, оселя є необхідною умовою локалізації суб'єкта в просторі, тим територіальним тлом, у межах якого суб'єкт уперше усвідомлює себе в матеріально-речовому вимірі буття. Особистість формується саме завдяки оселі. Перші емоції, перший життєвий досвід людина набуває в межах оселі.

Проте мета процесу формування особистості є різною в обох філософів. Ґ. Башляр пише про «поклик безмежності з глибини душі» [1, с. 172] як категорії уявлення, марення, що формуються саме в оселі, про що детальніше йтиметься нижче. Зазначимо лише, що філософ наголосив на самовдоскопаленні, самопізнанні, тобто на зануренні у внутрішній світ суб'єкта, аби той зміг засвоювати потім світ зовнішній. Натомість Е. Левінас застосовував категорію гостинності як відкритості оселі для Іншого, який є чільною темою Левінасової філософії: «Зосередженість в оселі, відкритої для Іншого, тобто гостинність, – це конкретний і первісний факт людського зосередження» [2, с. 185]. Тобто, філософ наголошує не просто на самовдоскопаленні, а на психологічному зростанні до тієї стадії, коли людина спроможна жертвувати собою, допомагати ближньому, коли той завітає до її оселі. Е. Левінас пропонує збудувати міцну споруду, не відмежовуватися в ній від інших, а, навпаки, зробити її двері завжди відкритими для гостей.

Мотивація такого вчинку криється в старозавітній гостинності, але не класичного сюжету з прийомом гостей Авраамом, про який ще буде сказано, а про Ноя: «Вільна людина звернена до ближнього. Ніхто не спроможний врятуватися без інших. Зворотній бік душі не починається з середини. Це Господь зачинив за Ноем двері ковчегу, як із чудовою точністю сказано в книзі Буття» [3, с. 653].

Другим спільним елементом є позитивні емоції як базове відчуття, яке отримує людина, що зростає в оселі. Якщо Е. Левінас говорить про насолоду, то Ґ. Башляр – про марення. Обидві категорії наділено авторським тлумаченням.

Під насолодою Е. Левінас має на увазі не процес отримання втіх еротичного характеру, а вміння отримувати задоволення від самої змоги дихати, користуватися необхідними речами, розпоряджатися власним тілом і часом. Зокрема, Е. Левінас прописує механізм усвідомлення харчування як життєвого феномена: «Іжа як засіб укріплення – це обернення інакшого в Тотожне, що уособлює саму сутність насолоди: енергія інакшості, визнана як інакша, ...

як така, що підтримує сам акт, спрямований на цю енергію, в насолоді стає моєю енергією, моєю силою, мною» [2, с. 134].

Замість сновидінь і галюцинацій, Г. Башляр описує марення як змогу самоствердження у світі через усвідомлення оселі та себе в ній: «У мареннях про рідний дім, у сокровенній глибині нашого марення ми є причетними до первинного тепла, гарно темперованій матерії речового раю» [1, с. 29].

Не можна погодитися з Жаком Дерріда, котрий стверджував, що Левінасова думка продовжує традицію тлумачення людини як мандрівника, що не потребує власної домівки, коли оселя стає не важливою, а сутність гостинності криється в мові [9, с. 56, 58]. У цій тезі Е. Левінас максимально наближується до Г. Башляра, адже обидва філософи середохрестя процесу формування світогляду людини вбачають саме в оселі.

Третій елемент – це тлумачення дому як упорядкування, окультурення людиною простору. Відмінність полягає в тому, що Е. Левінас розкриває зміст категорії простору як усвідомлення себе в цьому світі й вагомості в ньому Іншого, тоді як Г. Башляр указує на уявлення як на можливість «обробки» простору людською свідомістю. Тобто, Левінасове тлумачення є етично орієнтованим, адже простір наче «розгортається» від інакшості, що з'являється в житті суб'єкта.

Оселя стає місцем зустрічі з Іншим, а відтак насичується етичним сенсом. В «Інакше аніж бути, або по той бік сутності» знаходимо: «У безперервній закритості його ... гість доручив себе ... й існуючий відвертається від себе до іншого із жестом наділення його хлібом, який щойно хотів покласти до свого рота» [8, с. 79].

Інтерпретація простору Г. Башляром експлікує внутрішній світ людини, демонструє можливості пізнавати й пояснювати, творчо осмислювати всесвіт. К межах Башлярової оселі внутрішній світ людини стає зовнішнім – зрозумілим, відкритим, прозорим. Знаходимо в Г. Башляра: «Перш за все кут – це притулок, який забезпечує нам одну з первісних цінностей буття: стійкість... Навколо нашого тіла, яке відчуває себе надійно вкритим, вибудовується уявна кімната. Тіні обертаються на стіни, меблі слугують парканом, драпіровка – дахом» [1, с. 124–125]. А також: «Дівчинка відкриває, що вона – це вона, коли виривається в зовнішній світ, можливо, такою є реакція на зосередженість у куточку буття ... Хіба повернеться дівчинка до свого будиночка, коли пізнає великий світ...?» [1, с. 125].

Четвертий спільний елемент міститься в поясненні оселі через її атмосферу. Атмосфера оселі є похідною від тези обох мислителів про усвідомлення людиною оселі як базової локації у формуванні світогляду. Людина, яка осмислює значущість оселі, створює її «внутрішній клімат».

Для Е. Левінаса в характеристиці оселі чільним є саме вміння робити її відкритою для когось. Тому філософ не приділяє уваги опису оселі. Із цієї причини Е. Левінас наголошує на тому, що біблійний Авраам зустрічав трьох мандрівників під деревом, а не під дахом своєї оселі. Тобто, атмосфера оселі, яка здатна створити затишок його мешканцям і бути гостинною для його відвідувачів, не пов'язана із жодною архітектурною спорудою. Атмосфера оселі походить від людини, яка здатна її створити навіть просто неба.

У свою чергу Г. Башляр через ретельний поетизований опис оселі від сходинок до шухляд старого комода конструює атмосферу. Однак не меблі та речі є запорукою атмосфери оселі, а інтерпретація власне оселі, меблів і речей уявою. Або словами Г. Башляра: «Крипта рідного дому. Для нас це вісь, навколо якої обертаються інтерпретації мрії думкою та, навпаки, інтерпретація думки мрією... Перед нами нерозривна єдність образу і спогадів, функціональна суміш уяви й пам'яті» [1, с. 35]. Або: «Будь-який куточок в оселі, у кімнаті ... де ми з радістю ховаємося, стиснувшись у грудку, є простір самотності для нашої уяви, а отже, зачаток кімнати, зародок будинку» [1, с. 124]. А тому робимо висновок: атмосфера оселі в тлумаченні як Г. Башляра, так і Е. Левінаса залежить від людини.

Останній, п'ятий, елемент, на якому варто зупинити увагу, – формування чоловічої та жіночої гендерних моделей поведінки в просторі оселі. Левінасова та Башлярова думки збігаються в патріархальному тлумаченні оселі як архітектурно створеної чоловіком і наповненої затишком зусиллями жінки.

Порівняймо: «Набуття затишку ... виникнення місця в просторі не є ... наслідком будівельного жесту, архітектури, що оформлює ландшафт, але народжується з внутрішнього простору Дому, – пише Е. Левінас, – де «виворіт» і «лицьовий бік» не можна було б відрізнити без жіночого існування, яке мешкає в ньому, яке і є самим мешканням. Це воно перетворює зерно на хліб, а льон на одяг» [3, с. 350]. А також: «Але як надати творчій активності господарчим справам? Унести в машинальний жест ясність свідомості, поєднавши протирання старих меблів із заняттям феноменологією, ми відчуємо, що мило домашню звичку збагачують нові враження... Так, протираючи меблі ... поет створює річ, підкреслює людську гідність речі, – знаходимо у Г. Башляра. – Внутрішня гармонія стін і обстановки дає змогу усвідомити, що оселю створюють жінки. Чоловіки вміють зводити лише зовнішні стіни. Цивілізація воску їм зовсім не відома» [1, с. 72]. Виходить, що жінка за біологічною статтю засвоює гендерну модель жіночої поведінки в оселі. Те саме відбувається й із чоловіком: він учиться бути чоловіком в оселі та завдяки їй. Водночас утворюється оселя як центр формування людини. Відтак формування людини й оселі є взаємопов'язаними процесами.

Осмилення феноменологічних концептів оселі Емануеля Левінаса та Гастона Башляра надає можливість дійти таких висновків.

По-перше, спільні риси, які можна було виділити у двох концепціях оселі. Оселю розглянуто як сутнісний аспект людського існування, у межах якого формується особистість. Позитивні емоції як психологічний настрій життя в оселі було пояснено Е. Левінасом через категорію насолоди як необхідний життєвий стан, якого людина набуває через матеріально-речовий вимір буття, Г. Башляр убачав такий стан через інтерпретацію цього світу маренням. Домівка як окультурення простору й формування атмосфери оселі, як Левінасовою філософією пояснюється як етично орієнтоване почуття, а Башляровою – як самопізнання та самовдосконалення. А також формування гендерних моделей поведінки, які зумовлено вмінням обертати будівлю на оселю, відмінну від інших, із власним саме психологічним кліматом, а не архітектурним портретом.

По-друге, феноменологічна модель формування особистості, згідно з Г. Башляром і Е. Левінасом, містить такі компоненти. Феноменологічні концепції оселі Гастона Башляра та Емануеля Левінаса містять конструювання людського простору існування як взаємно оборотний процес. З одного боку, оселя є простором формування особистості, вияву її внутрішнього світу, зв'язком із навколишнім світом. Позитивний світогляд, уява, почуття відповідальності, гендерні ролі виявляють себе саме в цьому місці. З іншого боку, людина формує оселю як архітектурно, так і змістовно – створює її атмосферу. Гостинність як соціальний вимір оселі показує соціальну «працездатність» оселі: вона є не лише центром формування особистості (тобто виявом внутрішнього), а й межею контактування особистості з навколишнім середовищем (тобто виявом зовнішнього). Відтак оселя у феноменологічних концепціях Гастона Башляра та Емануеля Левінаса виконує подвійну функцію: формує особистість і є об'єктом впливу з її боку.

Як продовження вивчення проблеми варто було б зупинитися на соматичному аспекті формування суб'єкта в межах оселі як елемента повсякденного життя.

#### Література

1. Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства / Г. Башляр ; пер. с франц. – М. : РОССПЭН, 2004. – 376 с.
2. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас ; пер. с франц. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 416 с.



3. Левинас Э. Трудная свобода / Э. Левинас ; пер. с франц. – М. : РОССПЭН, 2004. – 752 с.

4. Потребна Н.А. Феноменологический анализ пространства / Н.А. Потребна // Актуальні проблеми слов'янської філології : зб. наук. ст. Серія «Лінгвістика і літературознавство». – 2010. – Вип. XXIII. – Ч. 1. – С. 406–413.

5. Солокова Л.Ю. Ж.-П. Сартр и Г. Башляр: две феноменологические концепции воображения / Л.Ю. Соколова // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий : сб. к 75-летию М.Я. Корнеева. – Вып. 11. – СПб. : СПбФО, 2002. – С. 141–150.

6. Шабанова И.Л. Концепция человека в философии Гастона Башляра : дис. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.03 / И.Л. Шабанова ; Московский пед. гос. ун-т. – М., 2002. – 145 с.

7. Gauthier D.J. Martin Heidegger, Emmanuel Levinas and the politics of dwelling: a dissertation ... of doctor of philosophy / D.J. Gauthier. – 2004. – 283 p.

8. Levinas E. Otherwise than being, or, Beyond essence / E. Levinas ; translated from French by A. Lingis. – Pittsburgh : Duquesne University Press, 2004. – 205 p.

9. Wyschogrod E. Autochthony and Welcome: Discourses of Exile in Levinas and Derrida / E. Wyschogrod // Derrida and Religion: Other Testaments / ed. by Y. Sherwood & K. Hart. – Routledge ; New York ; London, 2005. – P. 53–62.

#### Анотація

**Шолухо Н. Є. Феноменологічні концепції оселі Гастона Башляра й Еманюеля Левінаса.** – Стаття.

У статті розглянуто концепції оселі як базового аспекту існування суб'єкта у феноменологічних системах філософування Еманюеля Левінаса та Гастона Башляра. Суб'єкт володіє фундаментальною здатністю зростати й розвиватися у власній оселі як географічному та матеріальному тлі формування особистісних властивостей. Оселя викликає в пам'яті позитивні емоції, які також є творчими здібностями особистості в процесі пізнання й засвоєння всесвіту: Е. Левінас описує насолоду, Г. Башляр говорить про марення, Дім уособлює територію, у межах якої формується вміння суб'єкта окультурювати й пояснювати простір життя навколо себе. Атмосфера оселі є результатом творення суб'єктом сприятливого емоційного клімату. За допомогою створення житла та атмосфери в ньому формуються жіноча й чоловіча гендерні моделі. Дім, згідно з Г. Башляром, показано як такий, що творить особистість і надає можливість, завдяки уяві та маренню, формувати і збагачувати себе й всесвіт. Левінасову концепцію оселі показано як етично виважену та спрямовану на прийняття в домі Іншого.

**Ключові слова:** феноменологія, оселя, гостинність, відповідальність, марення.

#### Аннотация

**Шолухо Н. Е. Феноменологические концепции дома Гастона Башляра и Эмманюэля Левинаса.** – Статья.

В статье рассмотрены концепции дома как базового аспекта существования субъекта в феноменологических системах Эмманюэля Левинаса и Гастона Башляра. Субъект обладает базовой способностью расти и развиваться в собственном доме как географической и материальной основе формирования личностных качеств. Дом вызывает в памяти позитивные эмоции, которые способствуют творческому пониманию в процессе познания и освоения мира: Э. Левинас описывает наслаждение, Г. Башляр говорит о грёзах. Дом представляет собой территорию, в пределах которой формируется умение субъекта окультуривать и объяснять жизненное пространство вокруг себя. Атмосфера дома является результатом создания субъектом благоприятного эмоционального климата. Посредством создания дома и атмосферы в нём формируются женская и мужская гендерные модели. Дом, согласно Г. Башляру, показан как формирующий личность и дающий возможность посредством воображения и грёз создавать и обогащать себя и мир. Концепция дома у Э. Левинаса показана как этически выверенная и направленная на принятие в доме Другого.

**Ключевые слова:** феноменология, дом, гостеприимство, ответственность, грёзы.

#### Summary

**Sholukho N. Ye. Phenomenological concepts of the house of Gaston Bachelard and Emmanuel Levinas.** – Article.

The concepts of the house to be the basic aspect of the subject existence in Emmanuel Levinas' and Gaston Bachelard's phenomenological philosophizing systems are contemplated. The subject has the fundamental demand to grow and develop in his own house that is geographical and material background for the formation of personal qualities. The house represents positive emotions, also to be the creative abilities of the personality in the course of cognition and familiarization of the world: Levinas describes pleasure, Bachelard talks about dreams. The house features a territory within which the ability of the subject to enculturate and to explain life space around is formed. The house atmosphere is a result of the subject's creation of favorable emotional climate. Female and male gender models are formed in the house by means of creation of the dwelling and the atmosphere. Bachelard shows the house to be creating the personality and giving the ability to form and enrich itself and the world around by means of imagination and dreams. Levinas' concept of the house is shown to be ethically verified and directed to accept the Other in the house.

**Key words:** phenomenology, house, hospitality, responsibility, dreams.

УДК 130.2 + [523.07+523.164]:008

А. Т. Щедрин

доктор культурології, кандидат філософських наук, професор,  
професор кафедри філософії і політології  
Харьківської державної академії культуриПРОБЛЕМА «ЕСТЕСТВЕННОЕ/ИСКУССТВЕННОЕ» В КОНТЕКСТЕ  
ПОИСКОВ ВНЕЗЕМНЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ: ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ*Сии вещи нам непонятны не потому,  
что наши понятия слабы, а потому,  
что вещи сии не входят в круг наших понятий*  
Косьма Прутков

Прошло уже более полувека со времени начала практических поисков радиосигналов внеземных цивилизаций (далее – ВЦ). В середине прошлого века в *универсуме культуры* возникли реальные предпосылки для качественно нового поворота в развитии концепции *внеземного разума* (далее – ВР), её перехода из умозрительной, натурфилософской плоскости в социально-деятельностную, конкретно научную, технико-технологическую. Но за все эти годы «безмолвие чёрных пространств», которое в своё время так пугало Б. Паскаля, не было нарушено, мы не только не увидели убедительного знака, но Космос даже и не намекнул о том, что мы не одиноки во Вселенной. Проблематика бытия ВР, поиски разумной деятельности ВЦ ставят важные гносеологические, логико-методологические вопросы.

История работ в области «*СЕТИ – SETI*» – связи (поисков) ВЦ – свидетельствует о том, её одной из важных методологических составляющих явилась проблема «естественное/искусственное». Поэтому представляется важным рассмотрение эвристических возможностей принципов «презумпции естественности», принципа «комплементарности естественного/искусственного» при поиске радиосигналов ВЦ, при попытках обнаружения ВЦ по феноменам астроинженерной деятельности.

Проблема бытия ВЦ в её современной форме, которая утвердилась в культурном универсуме зрелого Модерна, нашла отражение в трудах отечественных и зарубежных исследователей «*СЕТИ – SETI*», принадлежащих к разным поколениям. Среди них необходимо отметить статьи, монографии, выступления в СМИ А. Архипова, А. Зайцева, Н. Кардашева, В. Троицкого, А. Панова, Б. Пановкина, Л. Гиндилиса, Ю. Ефремова, А. Лескова, Ю. Мазора, Г. Рудницкого, К. Сагана, А. Черепашука и А. Чернина, В. Шварцмана, И. Шкловского, С. Язева и др. Пониманию проблемы «естественное/искусственное» как составной части более общей – ВЦ-проблемы – способствуют работы философов и культурологов, изучающих проблему субъект-объектных отношений как взаимодействия субъекта, объекта, средств, условий, целей и результатов деятельности. Это, прежде всего, работы Н. Трубинова, Э. Маркаряна, А. Уёмова, Г. Щедровицкого, Б. Юдина и др. Рассмотрение субъект-объектных отношений как сущностно-инвариантной характеристики ВЦ позволяет выявить эвристические возможности категорий «естественное/искусственное» в актуальных и перспективных SETI-исследованиях, найти место в формирующейся герменевтике SETI как их новом направлении.

«*Великое Молчание Космоса*» в социокультурной ситуации современности. SETI-исследования, возникающие на их основе SETI-технологии оказались органически связанными с *фундаментальными радиоастрономическими исследованиями*. В контексте глобальной научной революции, целой серии технико-технологических революций, экспоненциального роста знаний в астрономии, астрофизике, космологии трудно поверить в неразрешимость парадокса «*Великого Молчания Космоса*». Во второй половине XX в. этот комплекс наук открыл «*радиовселенную*» с множеством разнообразных дискретных источников в Солнечной системе, Галактике и Метагалактике, не известную предыдущим поколениям астрономов. Однако, казалось бы, сугубо технико-технологическая проблема установления ради-

освязи с ближайшими по отношению к Солнечной системе очагами разума десятилетиями не имеет решения; хотя оценки перспектив здесь были иногда достаточно оптимистическими [7].

Эта странная ситуация одиночества на пороге открывшейся бесконечности получила также названия «парадокс Ферми», «астросоциологический парадокс», нарастающая всё сильнее. Вполне возможно, поиск сигналов «Иных» предстоит долгий, но прервать его, по-видимому, уже невозможно. При этом ориентированность астрономов на SETI-проблему ведет к возникновению проблем *методологического плана*; одной из них явилась проблема «естественное/искусственное» при интерпретации наблюдений, которая ранее была актуальной преимущественно для социогуманитарных наук.

Проблема «естественное/искусственное» в универсуме культуры: *старые и новые прочтения*. Проблема «естественное/искусственное», проявившаяся в сфере исследований «*СЕТИ – SETI*», является отражением тех процессов, которые протекают в универсуме культуры Земли. Уже простейший акт труда предполагает разделение предмета труда и орудия труда, что является исходным пунктом для развёртывания широчайшего спектра *субъект-объектных отношений*, субстанциональных основ динамичного, полиморфного, топологически многомерного универсума земной культуры.

Интерииоризация данного «удвоения», определяющего онтологию культуры, происходит в целом ряде мировоззренческих – мифологических, мифорелигиозных, протофилософских, а затем и философских формообразований культуры, культурных практик. В контексте дихотомии «Хаос – Космос» первый трактуется как естественный, второй – как искусственный, упорядоченный, гармонизированный. Впервые дихотомия «естественное/искусственное» как философская проблема было осмыслено Платоном (*Софист*, 219 а-с; 268 d и др.). Позднее Аристотель в *Физике* (В1, 192b 8-17) дает *определение искусственного и естественного*, ставшее классическим: «Из существующих [предметов] одни существуют по природе, а другие – в силу иных причин» [2, с. 82]. В эпоху античности «естественное/искусственное» начинают рассматривать как онтологическую характеристику объектов внутренней и внешней реальности, различающуюся по способу их происхождения, существования и исчезновения. В культурном универсуме эпохи доминирует представление, согласно которому естественное (природа, космос) является онтологической ценностью, а искусственное – лишь «производное» от него, «второстепенное». Подобные доминанты даже при «длинной шкале жизни» ВЦ могут вполне задать «неортоэволюционную» (разумно регулируемую, но не располагающую звёздной, а тем более галактической энергией) траекторию её развития.

Христианский креационизм, который эволюционировал от мифорелигиозной трактовки онто-космологической проблематики в категориях «Хаос – Космос», общей для Древнего мира, до идеи творения мира «из ничего» (“*ex nihilo*”), предлагает своё решение проблемы «естественное/искусственное»: первое полностью сводится ко второму. Мир, созданный Богом, был «искусственным», преобладает представление о «тварности» природы. Но природа, хотя и лишается ореола божественности, выступает своеобразно понятым «произведением» Бога, всё же остаётся сферой полагания Божественных смыслов, которые подлежали логическому, эссенциальному истолкованию. Сформировав-

шийся своеобразний теологічний панлогізм, який, по-видимому, не мав аналогів в історії мирової філософії, явився важним елементом в мировоззренчих основах техногенної цивілізації. Як відображення труднощів в її розвитку, як спроба розв'язати «астро-соціологічний парадокс» в культурному універсумі сучасності почне вироблятися ідея «розумного замысла» (Intelligent Design, ID), «неупрошчаємої складності» (Irreducible complexity), виходяча з того, що Всесвіт і життя були створені неким «розумним творцем».

В епоху Відродження, приблизно з XV в., ідея заміни «недолговечної» природної природи на «природу» існуючу природу перетворюється в одну з фундаментальних мировоззренчих доміант складуючої на Землі техногенної цивілізації. Раціоналізм епохи Просвіщення, в кінцевому рахунку, привів до протиріччю між природною сутністю людини і оточуючої її природи, з однієї сторони, і існуючими формами її освоєння і виробництва – з другої. Протиріччя привело не тільки до виникненню екологічного кризи земної цивілізації, а в негеоцентричному вимірюванні – ідеї «ефемерності психоза» во Всесвіті. Все більш об'єктивними виглядають побоювання, що в війні між «природною/існуючою» і «техногенною» сферою переможе остання [9].

**Проблема «природної/існуючої»: від гуманітаристики до астрономії.** В контексті антропології і історії проблема «природної/існуючої» актуалізувалася навколо дискусій про природу *зоолітів* – шматків крем'я епохи, що передують палеоліту, передісторично обжитих древніми людьми для надання їм певної форми. Згідно геологічної періодизації, зооліти датуються третичним періодом. Однак багато спеціалістів вважають, що скопи на цих каменях мають природне походження, і лише деякі готові віддати перевагу існуванню древніших гомінід, що створювали зброю ще в доісторичну епоху [6]. За межами гуманітаристики проблема «природної/існуючої» заявила про себе в астрономії спорами про «канали Марса» на межі XIX–XX вв., що носила в цілому достатньо локальний характер. В подальшому прогрес в області дослідження планет і супутників Сонячної системи з допомогою АМС стимулював пошуки ознак існуючості в морфології рельєфу Луни, Марса, Церери, положивши початок новому напрямку досліджень, пов'язаних з «SETI-проблематикою»; сьогодні це можна визначити як «археологію Сонячної системи» [4].

В ситуації «антропологічного повороту» в культурному універсумі проблема «природної/існуючої» набула актуальності для соціогуманітарних наук [14]. В означеній категоріальній парі ми знаємо відображення різних модусів існування предметів гуманітарного знання і діяльності, був заданий принцип дуалізму в їх відношенні, в явній формі сформульований Г. Шедровицьким як один з принципів *системодіяльності онтології*. В відповідності з цим принципом, вся багатобачна діяльність (і, по суті, вся культура) повинні розглядатися як результат «склеювання» двох онтологічно різних «механізмів»: існуючого, регульованого свідомим цілеспоглядом і чіткими нормами, і природного, описуваного і фіксуваного з допомогою законів і закономірностей. Негеоцентричне вимірювання даного тезису дає підставу очікувати наявності подібної «склеювання» в спостережуваних астрономічних феноменах, потенційно відображаючих діяльність ВЦ.

**Принцип «презумпції природності» в SETI-дослідженнях.** Углиблення революції в астрономії актуалізувало застосування категорій «природної/існуючої» і в SETI-дослідженнях. Минулі десятиліття в SETI-дослідженнях регулювалися принципом *«презумпції природності»* – пояснення діяльності ВЦ певного явища тільки в тому випадку, якщо всі «природні» гіпотези не знайшли підтвердження. Разом з тим

усуєблювання ситуації «парадокса Фермі» посилює критику даного принципу [5; 10; 13]. Принцип «презумпції природності», активуючий відому «Бритву Оккама», представляється існуючим евристичною цінністю і тому повністю оправданим в роботі астрономів, що вивчають різні природні явища, все більш виходячі за межі функціонуючої в контексті науки астрономічної картини світу і той *моделі мирозданья*, що визначає культурний універсум епохи. Але принцип «презумпції природності» суттєво обмежує методологічний горизонт спеціалістам, що працюють в межах SETI. Діючи строго в межах даного принципу, можна прийняти будь-який артефакт ВЦ за іграшки Космічного Случая, углубляючи тим самим ситуацію «Великого Молчання Космоса». Тому в SETI-дослідженнях, по-видимому, цілком природно керуватися принципом «комплементарності природної/існуючої» або її еквівалентності; ці принципи повністю можуть стати основою *«герменевтики SETI»*. В її контексті гіпотези «існуючості» спостережуваних астрономічних феноменів повністю можуть і повинні розглядатися порівно з іншими – існуючими/існуючими – гіпотезами.

**Проблема «природної/існуючої» в контексті постановки суб'єкт-об'єктних відношень як суттєво-інваріантної характеристики ВЦ.** Сучасні підходи в SETI-дослідженнях виходять «за замовчуванням» з визнання «технологічного» шляху її розвитку. Виходячи з порівняльно недовготривалого (за астрономічною шкалою) часу існування техногенної цивілізації на Землі, в SETI-спільноті обговорюється проблема *еволюції* саме *технічних цивілізацій*, структури їх діяльності в Космосі. Це, зокрема, стосується тривалості її існування, наявності астроінженерної діяльності, її можливої феноменології і критеріїв її виявлення (критерії існуючості спостережуваних явищ), можливої каналу зв'язу, можливої прямої контакту ВЦ.

Визнання суб'єкт-об'єктних відношень в соціокультурних процесах, що відбуваються на Землі як суттєво-інваріантної характеристики ВЦ, є важливою методологічною складовою до дослідження *соціальної форми руху матерії*. Це дозволяє намечати орієнтири в подальшій розробці як онтологічного (встановлення її буття), так і комунікативно-інформаційного аспекту проблеми зв'язу з потенційними «космічними співрозмовниками». Вилучення відповідних основних компонентів – суб'єкт, об'єкт, засоби, умови, цілі і результати, їх екстраполяція на ВЦ не тільки констатують магістральне руху думки в SETI-спільноті, але і дозволяють сформулювати основні моменти методології «герменевтики SETI», демаркації «природної/існуючої» в створюваних моделях ВЦ.

**Актуалізація проблеми «природної/існуючої» в контексті «SETI-тревоги».** Особливістю буття астрономії в універсумі культури другої половини XX в. було періодичне виникнення ситуацій, що можуть бути умовно названі «SETI-тревоги». Одна з перших, охопивши наукове співтовариство, громадськість, ЗМІ і вже вошедши в історію науки, була пов'язана з вивченням *квазарів* [5]. Квазари (від англ. quasar, лат. quas(i) – наподібно, нечисто вроді, англ. (st)ar – зірка) – клас астрономічних об'єктів, один з найяскравіших в видимій Всесвіті, відкриття якого в кінці 50-х рр. XX в. стало важливим подією *революції в астрономії*. Болетрична світність квазарів досягає  $10^{46} - 10^{47}$  ерг/с. В середньому квазар виробляє приблизно в 10 трильйонів раз більше енергії в секунду, ніж наше Сонце і має *перемінливість випромінювання* во всіх діапазонах довжин хвиль.

Відкриття змінності потоку радіовипромінювання від джерел СТА-21 і СТА-102 (Г. Шоломицький, І. Шкловський, Н. Кардашев; 1964–1965) співпало з деякими теоретичними ідеями, висказаними Н. Кардашевим [7]. Він передположив, що деякі галактичні цивілізації, можливо, існували за мільярди років до виникнове-



ния нашей собственной. Кроме того, он рассчитал шкалу ранжирования таких цивилизаций, получившую название «**шкалы Кардашева**». Энергетические характеристики цивилизации III типа, согласно данной шкале, совпали с соответствующими показателями квазара и соответствовали критериям искусственности наблюдаемых объектов. Это послужило основанием для журналистов объявить об открытии астрономами активности сверхцивилизаций как субъекта космической деятельности. Дальнейшее развитие SETI-исследований приводило к повторению подобных ситуаций в той или иной форме.

**Пульсары как классический пример методологической проблемы «естественное/искусственное».** Ещё один класс астрономических объектов, с которыми оказалась связанной история SETI-исследований, были **пульсары** [1, с. 211, 213]. Первый из них был открыт в июне 1967 г. Дж. Белл, аспиранткой Э. Хьюиша (Маллардская радиоастрономическая обсерватория Кембриджского университета). Современные названия этого пульсара «PSR B1919+21» или «PSR J1921+2153».

Результаты наблюдений несколько месяцев хранились в тайне, а первому открытому пульсару присвоили имя **LGM-1** (сокр. от **Little Green Men – маленькие зелёные человечки**). Такое название было связано с предположением, что принимаемые земными астрономами строго периодические импульсы радиоизлучения имеют искусственное происхождение. Кроме того, вскоре группа Хьюиша нашла ещё три источника аналогичных сигналов. Сообщение об открытии быстропеременных внеземных радиоисточников неизвестной природы с высокостабильной частотой появилось только в феврале 1968 г. и вызвало научную сенсацию. До конца 1968 г. различные обсерватории мира обнаружили ещё 58 объектов, получивших название пульсаров. Доплеровского смещения частоты (характерного для источника, совершающего орбитальное движение вокруг звезды) обнаружено не было, что поставило под сомнение представления о планетарных (орбитальных) передатчиках ВЦ. Однако мысль об искусственном характере новых астрономических объектов оказалась столь привлекательной, что И. Шкловским было предложено рассматривать пульсары как своего рода сверхмощные «маяки» ВЦ [12]. Вскоре астрофизики пришли к общему мнению, что пульсар (точнее радиопульсар) представляет собой **нейтронную звезду**; изучение этих новых объектов позволило существенно расширить наши знания о Вселенной [11].

**Синергетика, проблема «естественное/искусственное» и «SETI-технологии».** Принципиально новая картина мироздания, которая формируется постнеклассической наукой, органически связана с синергетикой. В контексте синергетики объединения элементов, обладающих повышенной сопротивляемостью к разрушающему «шуму», получили название **аттракторов**, имеющих отчётливо выраженную иерархическую структуру. Их повсеместное распространение свидетельствует как о том, что они обладают особой прочностью по отношению к внешним и внутренним возмущениям, так и о применимости в SETI-исследованиях. В периодической классификации аттракторов, отмечает А. Арманд, «Земля присутствует трижды: в абиотической цепи восхождения – как планета, в биологической – как биосфера и в социальной – как социосфера. ... Земля войдет в систему цивилизации *без расчленения на геологические компоненты растений, животных и людей*» (подчеркнуто нами – А. Щ.) [3, с. 805]. Возникает ракурс рассмотрения не только проблемы «естественное/искусственное», условности самого такого разделения, но и самой возможности неортоэволюционных путей развития ВЦ.

Таким образом, на фоне революционных процессов, происходящих в астрономии, продолжает сохраняться ситуация «Великого Молчания Космоса». Выход из неё связывают с прогрессом инструментальной базы астрономии, повышением концептуальной оснащённости реализуемых «SETI-технологий». Важным направлением формирующейся «герменевтики SETI», позволяющим более успешно интерпретировать полученные новые знания о Вселенной,

является пара категорий «естественное/искусственное». Она призвана помочь выявить искусственные сигналы, обнаруживая феномены астроинженерной деятельности ВЦ. Их «проверка на разумность» в SETI-исследованиях нуждается в дополнении принципа «презюмции естественности» принципом «комплементарности естественного/искусственного» либо их эквивалентности; данные принципы вполне способны стать основой «герменевтики SETI».

#### Литература

1. Амнуэль П.Р. Далёкие маяки Вселенной (К 40-летию открытия пульсаров) / П.Р. Амнуэль. – Фрязино : Век 2, 2007. – 288 с.
2. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; пер. с древнегреч. ; вступит ст. и примеч. И.Д. Рожанский. – М. : Мысль, 1981. – Т. 3. – 1981. – 613 с.
3. Арманд А.Д. Иерархия информационных структур мира / А.Д. Арманд // Вестник РАН. – 2001. – Т. 71. – № 9. – С. 797–805.
4. Архипов А.В. Неразгаданные тайны Вселенной, или о чем молчат астрономы / А.В. Архипов. – М. : Вече, 2004. – 429 с.
5. Гиндилис Л.М. SETI: Поиск Внеземного Разума / Л.М. Гиндилис. – М. : Изд-во физико-математической литературы, 2004. – 648 с.
6. Ефименко П.П. Первобытное общество: очерки по истории палеолитического времени / П.П. Ефименко. – 2-е изд., доп. и перераб. – Ленинград : Соцгиз, ЛО, 1938. – 636 с.
7. Кардашев Н.С. Мы их найдём ещё в XX веке / Н.С. Кардашев // Наука и религия. – 1986. – № 4. – С. 12–13.
8. Кардашев Н.С. Передача информации внеземной цивилизации / Н.С. Кардашев // Астрономический журнал. – 1964. – № 2. – С. 282–285.
9. Кутырев В.А. Человеческое и иное: борьба миров / В.А. Кутырев. – СПб. : Алетейя, 2009. – 264 с.
10. Мазор Ю.Л. Радиооконтакт с внеземными цивилизациями: [монография] / Ю.Л. Мазор ; Нац. техн. ун-т Украины «Киев. политехн. ин-т». – К. : НТУУ «КПИ», 2013. – 709 с.
11. Попов С. Суперобъекты. Звезды размером с город / С. Попов. – М. : Альпина нон-фикшн, 2016. – 240 с.
12. Шкловский И.С. Вселенная, жизнь, разум / И.С. Шкловский. – М. : Наука, 1976. – 336 с.
13. Щедрин А.Т. Методологические аспекты «проблемы SETI»: принцип «презюмции естественности» и границы его применимости / А.Т. Щедрин // Суспільні науки: сучасні тенденції та фактори розвитку : зб. тез наук. робіт учасників Міжнар. наук.-практ. конф., 22–23 січ. 2016 р. – Одеса, 2016. – С. 92–96.
14. Щедровицкий Г.П. Философия. Наука. Методология : сборник / Г.П. Щедровицкий ; авт. предисл. А.А. Пископель и др. – М. : Изд-во Шк. культ. политики, 1997. – 641 с.

#### Аннотация

**Щедрин А. Т. Проблема «естественное/искусственное» в контексте поисков внеземных цивилизаций: филозофско-методологические аспекты.** – Статья.

В статье рассматривается эвристический потенциал категорий «естественное/искусственное» в контексте формирующейся герменевтики SETI. Герменевтика SETI как новое направление исследований проблемы бытия ВЦ и установления контактов с ними осуществляет поиск и интерпретацию внеземных искусственных сигналов, феноменов астроинженерной деятельности. История работ в данном направлении, связанная с исследованием квазаров, пульсаров, свидетельствует о трудностях в формулировании «критериев искусственности», поскольку все они не только несут отпечаток антропоцентризма, но и демонстрируют заметную динамику. В контексте герменевтики SETI, основанной на признании субъект-объектных отношений как сущностно-инвариантной характеристики ВЦ, необходимо дополнение принципа «презюмции естественности» принципом «комплементарности естественного/искусственного» либо их эквивалентности.

**Ключевые слова:** внеземный разум, внеземные цивилизации (ВЦ), SETI, «естественное/искусственное», герменевтика SETI, принцип «комплементарности естественного/искусственного», квазары, пульсары.

## Анотація

**Щедрін А. Т.** Проблема «природне/штучне» в контексті пошуків позаземних цивілізацій: філософсько-методологічні аспекти. – Стаття.

У статті розглянуто евристичний потенціал категорій «природне/штучне» в контексті герменевтики SETI, що формується. Герменевтика SETI як новий напрям досліджень проблеми буття ПЦ і встановлення контактів з ними спрямована на пошук та інтерпретацію позаземних штучних сигналів, феноменів астроінженерної діяльності. Історія робіт у цьому напрямі, пов'язана з дослідженням квазарів, пульсарів, свідчить про труднощі у формулюванні «критеріїв штучності», оскільки всі вони не тільки несуть відбиток антропоцентризму, а й демонструють помітну динаміку. У контексті герменевтики SETI, основаної на визнанні суб'єкт-об'єктних відносин як сутнісно-інваріантної характеристики ПЦ, необхідне доповнення принципу «презумпції природності» принципом «комплементарності природного/штучного» або їхньої еквівалентності.

*Ключові слова:* позаземний розум, позаземні цивілізації (ПЦ), SETI, «природне/штучне», герменевтика SETI, принцип «комплементарності природного/штучного», квазари, пульсари.

## Summary

**Tshedrin A. T.** The problem of “natural/artificial” in the context of search of extraterrestrial civilizations: Philosophical-methodological aspects. – Article.

This article discusses the heuristic potential categories of “natural/artificial” in the context of the emerging hermeneutics SETI. Hermeneutics of SETI as a new area of research problems SETI being and to establish contacts with them, searches and interpretation of extraterrestrial artificial signals, phenomena astroengineering activities. The history of work in this area related to the study of quasars, pulsars, shows the difficulties in formulating the “artificiality criteria” because they are not only the imprint of anthropocentrism, but also demonstrate a significant trend. In the context of the SETI hermeneutics, based on the recognition of the subject-object relations as an essentially invariant characteristics of the EC, you must complement the principle of “presumption of naturalness”, the principle of “complementarity of natural/artificial” or their equivalent.

*Key words:* extraterrestrial intelligence, extraterrestrials civilization (EC), SETI, “natural/artificial”, hermeneutics of SETI, the principle of “complementarity of natural/artificial”, quasar, pulsars.

УДК 316.4

**Д. В. Яковлев**  
доктор політичних наук, професор,  
декан факультету політології та соціології  
Національного університету «Одеська юридична академія»

## СОЦІОЛОГІЯ ПОЛІТИЧНОГО ВИБОРУ: КОНТУРИ ТЕОРІЇ

*І. Інтродукція. Соціологія вибору як методологія дослідження суспільних змін*

Українське суспільство часто опиняється в ситуації вибору. Мова не лише про електоральний вибір, якому приділяється багато уваги в політичному, медійному та науковому дискурсах. До сучасної України можна без перебільшення застосувати метафору «суспільство на роздоріжжі», враховуючи цілу низку факторів: географічне положення (між регіональними та глобальними центрами впливу), внутрішньо- та зовнішньополітичну ситуацію, правове поле (конституційні реверси), економічні відносини (передусім гібридне поєднання приватної та державної власності) тощо.

Фактично в кожному соціальному полі спостерігаємо ситуацію вибору. При цьому сучасний політичний вибір не обмежується альтернативами повернення до радянського «світлого» минулого або прагненням до демократичного майбутнього. Вибір стає справді поліваріантним, складним феноменом, що обумовлює актуальність звернення до соціології вибору в цілому та теорії політичного вибору зокрема.

Ситуацію вибору як інтелектуальну модель оцінки наявного стану та визначення однієї з альтернатив соціального розвитку можна успішно застосувати не лише з дослідницькою метою, а й для підвищення ефективності діяльності та прийняття рішень у різноманітних соціальних сферах: від освіти та науки до охорони здоров'я, від партійної політики до зовнішньополітичного вибору.

У цій статті увагу зосереджено на визначенні контурів соціології політичного вибору – її джерел, складових і дилем. Наголос зроблено на передумовах політичного вибору (радянська політика та поставторитаризм вітчизняного зразка).

Оцінюючи безпосередньо політичний вибір, слід відзначити циклічність пострадянського політичного процесу, який рухається від революції до стагнації. Видається дуже небезпечним, що необхідність політичного вибору між двома полюсами – революцією та стагнацією – веде до втрати надії громадян на еволюційні зміни.

Загалом політичний вибір інтерпретується як інтелектуальна модель прийняття рішень в умовах нестабільності, кризи, перехідного періоду. Ситуація вибору розуміється як пошук і визначення оптимального варіанту з-поміж наявних альтернатив, тобто далеких від ідеалу, а натомість реалістичних кроків політичних акторів та інституцій. Політичний вибір складається з певної послідовності кроків: «усвідомлення проблемної ситуації – формулювання альтернатив – вибір однієї з них – впровадження політичного рішення».

З точки зору соціології вибору, саме вибір утворює соціальні простори. Політика, економіка, право, культура, наука, освіта, війна, мир тощо є результатом індивідуального та колективного вибору. Крилатий вислів часів Цезаря «Жереб кинуто!» означає фактично «Вибір зроблено!».

У сучасному світі вибір став справді одним із визначальних факторів життя усіх індивідів, увійшов до тканини повсякденного життя. Ми вибираємо щодня, навіть щохвилини: їжу, одяг, місце навчання й праці, коханих, друзів, пристрої та гаджети, обираємо політиків, відбираємо інформацію. Але, відповідно до соціологічної уяви, обираємо з-поміж певних альтернатив, визначених суспільством для нас і замість нас. Саме тому можна стверджувати, що вибір індивідів породжує соціум, а соціум утворює відповідні ситуації вибору. Вибір – це результат соціальних відносин, він обумовлений соціально. Актор вибору не може вийти за

межі соціального простору ані в альтернативах, ані в самому рішенні та його реалізації.

Одна з головних ролей у суспільстві належить політичному вибору. У соціології політичного вибору поєднуються макросоціологічні підходи, які зосереджуються на дослідженні суспільства, соціальних систем і великих соціальних груп, і мікросоціологія з її традиційною увагою до повсякденності, поведінки та взаємодії face-to-face. «Ситуація політичного вибору» як центральне поняття теорії розуміється як пошук і визначення оптимального варіанту з-поміж наявних альтернатив. У ситуації політичного вибору перетинаються соціальне та індивідуальне, дія та структура, знання та досвід.

Актуальність дослідження соціології політичного вибору обумовлена й тим, що пострадянські суспільства потребують сучасних методів пізнання та засобів демократичних перетворень. Теорію політичного вибору можна і потрібно використовувати як методологію реформування. І суспільство, і політичний клас мають зрештою усвідомити, що «втеча від вибору», яку ми спостерігаємо понад 25 років, має набагато гірші наслідки, аніж здійснення політичного вибору. Останнє передбачає спирання на раціональність і наукову методологію в процесі формулювання альтернатив вибору, визначення й обрання однієї з них та її реалізацію (впровадження).

Водночас раціональна модель демократичного переходу передбачає розуміння сучасного стану наукового дискурсу, його переваг і недоліків. Без вирішення соціологічних дилем між структурою та дією, мережею та ієрархією, індивідуалізмом і колективізмом, конфліктом і стабільністю неможливо побудувати модель сучасного українського суспільства, дослідити відносини влади та суспільства, а отже – і визначити політичні напрямки демократизації. Без знання соціологічних моделей і розуміння соціального фундаменту реформ прихильникам демократичного переходу залишається лише апелювати до успішного досвіду інших країн, а значить, жити в узяній реальності, намагаючись відтворити на вітчизняному ґрунті копії демократичних суспільств, які апіорі будуть гіршими за оригінал.

*II. Інтелектуальні складові та дилеми соціології політичного вибору*

Політичний вибір потребує інтелектуальної моделі аналізу, яка, у свою чергу, передбачає відповідну наукову картину світу. Дослідник, формуючи власну дослідницьку програму, оперує альтернативними підходами, що пропонуються наявними соціологічними парадигмами.

Теоретичні концепції, що виступають як методологічна основа соціології політичного вибору, характеризуються складністю та багатоманітністю, за якою не поступаються власне феномену вибору. Серед інтелектуальних джерел і наукових складників соціології політичного вибору слід відзначити роботи (і лінії перетину їх наукового інтересу із проблемою вибору) таких вітчизняних і зарубіжних авторів, як Н. Автономова (типи раціональності, відмінності між розумом і розсудком), П. Бергер (процес секуляризації релігії), С. Бистрицький (раціоналізація посткомуністичного суспільства), П. Бурдьє (раціональність поля науки та поля політики, правила вибору в різних соціальних полях), Г. Вайнштейн (становлення інформаційного суспільства та його вплив на політичний вибір у пострадянських суспільствах), М. Вебер (типологізація соціальних дій, тенденція до раціоналізації та професіоналізації політичного вибору), О. Вишневський (взаємодія влади та громадянського суспільства у процесі політичного вибору), Ю. Габермас



(комунікативна раціональність як основа політичного вибору), О. Гаврилишин (дослідження зв'язку політичного вибору суспільства та раціональних економічних реформ у посткомуністичних країнах), Ф. Гаск (ринкова економіка як результат раціональної взаємодії), О. Гюффе (право та раціональність у філософському дискурсі), Б. Капустін (раціоналізація політичного вибору в процесі демократичних транзитів), Н. Луман (роль комунікації та функції цілей у соціальних системах), К. Ероу («теорема неможливості»), Дж. Б'юкенен («теорія публічного вибору»), У. Нісканен (вибір оптимального політичного режиму), Г. Таллок (роль політичного вибору в процесі урядування та пошук ренти бюрократією), В. Парсонс (вибір і раціональність у прийнятті рішень у публічній політиці), Д. Растроу (моделі демократичних переходів), С. Рябов (політична освіта як засіб раціоналізації політичного вибору суспільства), О. Соловйов (роль раціональності в процесі медіатизації політики та розвитку політичних технологій), О. Третяк (роль раціональної аргументації в політиці), Й. Шумпетер (раціоналізація та демократія, креативна деструкція як основа вибору), М. Олсон (теорія колективного вибору, раціональна організація влади, що пов'язує економіку та політичну діяльність) тощо.

На початку 90-х років минулого століття в українській політичній науці сформувався окремий напрям дослідження пострадянської політики – «політологія посткомунізму». Його фундатори досліджували епохальні зміни, які відбувались на початку 90-х років минулого століття в пострадянських країнах. Зокрема, аргументовано відзначалась необхідність раціоналізації політичного вибору (Є. Бистрицький) і потреба в дослідницькій увазі до фундаментальних передумов демократичних реформ в Україні (В. Полохало).

Дослідження проблематики політичного вибору в пострадянських країнах, його соціальних, економічних і культурних складників представлено в роботах О. Зінов'єва («теорія комунізму як реальності»), М. Олсона («логіка колективної дії»), Р. Салецл («тиранія вибору»), Є. Головахи («патології пострадянського суспільства»), С. Макеєва («корупція як соціальний феномен») тощо.

У «політології посткомунізму» мова йшла про зв'язок із радянською епохою, була представлена досить розвинута система раціональної аргументації щодо необхідності політичного вибору моделі переходу від пострадянської політики до демократичної взаємодії. Завдання раціоналізації реформ і подолання радянської спадщини залишаються актуальними і для сучасного політичного дискурсу.

Серед основних проблем, які заважають політичній та економічній еволюції, зазначалися радянське минуле, різноманітні «фундаменталізми» (ринковий, радянський, націоналістичний, ін.) і бюрократія як клас, що не зацікавлений у реформах і намагається отримати ренту від розподілу суспільних благ. Отже, саме ці теорії можна вважати складовими соціології політичного вибору.

До соціологічних дилем політичного вибору, без вирішення яких неможливий їх подальший аналіз, належать:

- індивідуалізм v. колективізм. Вибір між індивідуалізмом і колективізмом є продовженням дискусій між атомістами та холістами, ліберальними мислителями та комунітаристами. Одиницею аналізу ситуації вибору може бути індивід або група, від чого залежать подальші кроки;

- структура v. дія. Вибір між структурними та інтерпретативними парадигмами передбачає постановку в центр дослідницької програми соціальної структури або соціальної дії;

- ієрархія v. мережа. Для політичного вибору сучасності вкрай важливим стає розуміння політичної організації. Фактично ми спостерігаємо перехід від ієрархічної до мережевої організації політичного поля, що позначається на політичному виборі;

- конфлікт v. стабільність. В історії філософської та соціологічної думки перетинаються підходи, що зосереджуються на засобах забезпечення миру та стабільності (пере-

дусім для правителів), і критичне бачення соціального світу з наголосом на неминучих конфліктах. До представників другого підходу належать Макіавеллі та Гоббс, Маркс та Ніцше;

- Policy v. Politics. Для політичного вибору пострадянських країн особливої ваги набуває вирішення дилеми між Politics (тобто боротьбою між індивідуальними та колективними політичними акторами за голоси виборців у ході електоральних кампаній) і Policy (прийняттям рішень у процесі адміністрування). З одного боку, у пострадянській політиці слід відзначити вплив демократичних норм і принципів. Виборчі кампанії в порівнянні з радянськими часами є змагальними, хоч і не завжди альтернативними. З іншого боку, у публічному адмініструванні відчувається як латентний, так і явний вплив радянської політики. Це стосується назв органів влади («Верховна Рада СРСР» – «Верховна Рада України»), структури міністерств і відомств, системи прийняття та реалізації політичних рішень. Останні часто спрямовані на імітацію демократичних реформ;

- раціональність v. ірраціональність. У сучасних пізнавальних умовах переосмислюється та зазнає критики віра у всевиддя людського розуму, занепад «духу просвіти», що свого часу забезпечив теоретичне обґрунтування пріоритету економічної раціональності. Представники теорії раціонального вибору вважають, що раціональний політичний вибір передбачає формулювання мети суспільного розвитку, пошук найбільш ефективних засобів її досягнення, калькуляцію витрат і вигід від реалізації певної стратегії, врахування поведінки інших акторів та оцінювання ситуації в цілому.

Враховуючи, що раціональність є необхідним елементом управління, зупинимось на раціоналізації політичного вибору більш детально.

Історично однією з важливих складових суспільного розвитку виступає процес раціоналізації політичного вибору. З раціоналізацією політики, економіки, культури, науки, права пов'язується становлення сучасного суспільства з такими ознаками, як ринкова економіка, право, інституції державної влади, політичні партії та організації, вільні мас-медіа. Історично раціоналізація всіх просторів суспільного життя виступала акселератором переходу від традиційного суспільства до модерного. Дискусії стосовно раціоналізації політичного вибору активізуються в кризові періоди, коли ставиться під сумнів здатність влади знайти розумне рішення, впроваджувати ефективні економічні реформи, а в суспільстві розхитуються основи моралі та перестають діяти механізми правового регулювання.

Особливої актуальності проблема раціоналізації політичного вибору набуває в перехідних суспільствах, коли зруйновано старі, не завжди ефективні, але такі звичні для більшості людей форми взаємодії, а от нові не вироблено або до них ще не призвичаїлись. У цей період швидко утворюються (або відтворюються) добре організовані групи, які отримують доступ до влади, економічних, інформаційних і політичних ресурсів впливу на усі сфери суспільного життя, згодом монополізуючи його. Такі організовані групи не мають раціональних мотивів враховувати думку неорганізованих або гірше організованих суспільних груп. У посткомуністичних суспільствах проблема полягає ще й у відсутності демократичних традицій вільного вибору, недостатньому рівні політичної культури та освіти (зокрема, медіаграмотності), що утворює перспективу поступового згортання демократичних реформ, зведення до мінімуму політичної участі громадян і ролі громадської думки.

Процес раціоналізації передбачає раціональне формулювання мети суспільного розвитку, пошук найефективніших засобів її досягнення, калькуляцію витрат і вигід від реалізації певної стратегії, врахування поведінки інших акторів та оцінку ситуації загалом. Раціонального актора пропонується розуміти як людину, яка має обмежені ресурси, але водночас у процесі вибору очікує, оцінює та максимізує (RREEMM: resourceful, restricted, expecting, evaluating, maximizing man).

Соціологія політичного вибору враховує обмеженість положень теорії раціонального вибору, які ґрунтуються на моделі егоїстичного максимізатора вигоди – *Homo economicus*. На нашу думку, соціологія вибору може запропонувати нову модель людини, а саме *Homo elegit*, тобто «людини, яка обирає».

Суттєвими є і складнощі, які виникають у процесі перетворення індивідуальних раціональних рішень і дій на колективні. К. Ероу, М. Олсон та їх послідовники стверджують, що такий перехід від індивідуальної до колективної раціональності є практично неможливим. Зокрема, у 50-х роках К. Ероу склав перелік розумних вимог до демократичної процедури голосування. Виявилося, що єдиний спосіб задовольнити всім вимогам – це вибрати одного виборця і передати йому всі голоси. Тобто єдина демократична процедура, яка відповідає мінімальним вимогам для демократії, – це призначення диктатора. Дж. Б'юкенен, Г. Таллок здійснили наступний крок – включили етику, мораль і культуру до поля своїх досліджень ефективності політичних та економічних інституцій, раціоналізації політичного вибору.

Дослідження політичного вибору передбачає вирішення однієї з головних соціологічних дилем: перетворення дій індивідуальних акторів щодо реалізації приватних інтересів на раціональну колективну дію, спрямовану на служіння суспільному благу. Відповідно до класичної економічної теорії, саме в цьому процесі має з'явитися відома «невидима рука ринку».

М. Олсон вважає, що поведінка індивіда часто полягає в тому, щоб самому увійти до групи, яка не платить, і щоб інші увійшли до групи, яка сплачує суспільні витрати. Однак така гра не враховує довготривалу перспективу, за якої найбільшу вигоду приносять саме дії щодо «всеохопних інтересів» (іх М. Олсон протиставляє вузькогруповим). Через такий мотив до «безбілетництва» для виникнення колективної дії в більшості галузей чи груп потрібно багато часу.

В умовах переходу важливим фактором успішності виступає економічне зростання. Для цього необхідно гарантування чітко визначених індивідуальних прав і «відсутність грабіжництва». М. Олсон виділяє два типи «грабіжництва»:

1) порушення автократом прав підданих і конфіскація власності;

2) грабіжництво через лобювання, яким встановлюються вигідні для груп особливих інтересів законодавчі норми, а також встановлюються ціни та норми оплати праці за допомогою картелізації чи змови.

Таким чином, раціональність колективної дії не є сумою індивідуальних раціональностей. А отже, для забезпечення раціональності політичного вибору необхідно визначити: у чому саме полягає суспільний інтерес? При цьому конфлікти, що стають на заваді формування суспільного інтересу, можуть бути глибокими, стосуватись багатьох сфер суспільного життя – від політики, ідеології та економіки до релігії, мови та національної ідентичності. Це є однією з основних проблем раціоналізації політичного вибору в посткомуністичних суспільствах, створює ґрунт для спекуляцій з боку різних політичних сил і руйнує згоду щодо подальшого розвитку.

У сучасному соціумі наявні нові виклики для раціонального політичного вибору. Один з них – це медіатизація політики (Г. Оберройтер та ін.), що несе в собі потенційну загрозу появі нової форми тоталітаризму – інформаційного. Другий виклик – це радянський політичний спадок, основою якого є «партія влади». Третій виклик – постійні зміни у виборчій моделі та конституційні «реверси» в пострадянській Україні.

Загалом у вирішенні проблеми раціоналізації політичного вибору зберігає вагомість принцип «замість того, щоб задаватися питанням «що призвело до настільки ірраціональної поведінки?», потрібно запитати: «Чому ця поведінка є раціональною?».

### III. Політичний вибір України

В умовах глобальних соціальних і політичних змін державні інститути опиняються у складній ситуації: вони мають дати адекватну раціональну відповідь на виклик часу. Цю ситуацію можна інтерпретувати як «ситуацію вибору».

Держава опиняється на роздоріжжі, а тактичні «рятувальні» кроки для збереження наявної системи вертикальних і горизонтальних інтеракцій не можуть замінити стратегічного бачення мети та умов сталого розвитку. Одним із важливих завдань стає пошук оптимальної моделі політичного представництва та забезпечення ефективного урядування.

Повною мірою це стосується українського суспільства, яке настільки часто постає перед вибором, що, здається, звикло не помічати цього. Йдеться не лише про перманентний електоральний процес, який отримав назву «вибори без вибору». Загострюється проблема вибору моделі поставиторитарних реформ, напрямку внутрішньо- та зовнішньополітичного курсу. Актуалізуються візії ролі держави в «ситуації вибору» між демократією та авторитаризмом.

У дискурсі радянських і пострадянських реформаторів послідовно змінювались цілі: «комунізм», «соціалізм з людським обличчям», «перебудова», «прискорення», «капіталізм», «соціальна держава», «правова держава», «демократія»... Питання ставилося так: «Що ми будемо?», а от питання «Як ми будемо?» і «Як ми реформуємо?» не ставилось, напевно через цілком зрозумілу відповідь.

Одним із важливих положень методологічного характеру в процесі здійснення політичного вибору України виступає те, що демократія з позицій соціології політичного вибору інтерпретується не як результат природного, вільного від втручання структурування, а як наслідок планування та створення відповідних юридичних умов і політичних інститутів.

Соціологія політичного вибору – це метод пізнання та перетворень на пострадянському просторі, який відповідає на запитання «що робити?» і «як це робити?» задля забезпечення політичного та економічного розвитку. Що це означає для сучасного українського суспільства в умовах чергових версій конституційних та інституційних реформ? Необхідність знаходження адекватних раціональних відповідей на виклики сучасності щодо вибору типу політичного режиму, вибору електоральної моделі, вибору форми правління.

Політичний клас і суспільство зрештою мають робити свій вибір. До передумов раціонального політичного вибору України слід віднести радянську модель «уникнення вибору». Вона пережила не одне потрясіння та довела свою стійкість на рівні не лише формальних інститутів, а й неформальних практик (корупція, вирішення питань не за законом, небажання «вносити сміття з хати» тощо).

Передусім, як не прикро це визнавати, радянська/пострадянська політична модель виявилась дієвою, бо її представники (номенклатура) навчилися уникати вибору. Ще в далекому 1985 році тоді ще радянське суспільство, втомлене та розгублене після радянської диктатури, під керівництвом останнього генсека КПРС М. Горбачова розпочало пошук еволюційного шляху реформування всіх соціальних просторів. М. Горбачов винайшов модель напівреформ під назвою «перестройка». З того часу українське суспільство та український політичний клас завше обирають «перестройку» як модель уникнення реформ через поєднання формальних інститутів і неформальних практик. Як результат, маємо «гібридний» режим, у якому процвітають політичні оксюмори: «змішана» форма правління, «змішана» виборча система, «змішана» конституція та ін. Чи не стали 25 років незалежності продовженням «перестройки»?

До чинників, які не сприяють демократизації політичного вибору, належать також діяльність «партії влади» (яка час від часу проходить етапи «перезавантаження», зберігаючи владу та власність) і медіатизація політики (побудова політичної комунікації за законами телевізійних шоу відповідно до критерію рейтингу).

У сучасних умовах загострюється проблема вибору еволюційної моделі поставиторитарних реформ, напрямку внутрішньо- та зовнішньополітичного курсу, який дозволить уникнути як революції, так і стагнації.

Модель половинчастих реформ, яка періодично відтворюється в Україні, полягає в тому, що після авторитарного «застою» (стагнації) відбувається революція, а панівний

клас опиняється в ситуації політичного вибору між двома однаково неприйнятними альтернативами – революцією та стагнацією. Якщо «зняти» хронологічні обмеження й охотити поглядом радянський період, то політичний вибір між стагнацією та революцією в посттоталітарних і поставторитарних умовах робили як радянські, так і пострадянські керівники. Такі, як М. Хрущов («оттепель») і М. Горбачов («перестройка»), обирали шлях змін (які з певними припущеннями можна назвати «революційними»), так само вчинили і Б. Єльцин, Л. Кравчук, В. Ющенко і П. Порошенко. Навпаки, Л. Брежнєв, Ю. Андропов, Л. Кучма, В. Янукович обирали шлях консервації політичної системи.

Зрештою це призвело до революцій. Наприклад, брежнєвський застій (радянський варіант стагнації) вкрай загострив протиріччя радянського режиму. Так, економіка військового типу з пріоритетом ВПК втратила ефективність і зробила бюджет країни збитковим, а інертна партійна номенклатура нарешті знайшла затишний «регламентований рай чиновника». Епоха застою фактично стала символом стагнації, омріяним чиновницьким раєм: «економіка була економічною», правила геронтократія, що готувалась до «перегонів на лафетах» (яка почалась у грудні 1980 року, коли помер Голова Ради міністрів А. Косигін). Не останню роль у стагнації відігравала особистість Л. Брежнєва, який «жив сам і давав жити іншим», віддаючи перевагу простим радощам життя та не вдаючись до масштабних сталінських «чисток».

У сучасних умовах слід констатувати вичерпаність моделей революційних змін і спроб повернути «втрачений рай» бюрократії в умовах стагнації. Враховуючи нові умови – внутрішні та зовнішні, – вкрай складний політичний вибір еволюційної моделі змушений буде зробити сучасний панівний клас.

#### IV. Висновки

У процесі соціологічного пошуку раціональних моделей політичного вибору українського суспільства можна сформулювати такі виклики.

По-перше, пошук «акторів вибору» (або «інституцій реформ»). Інститути «стабільності» (фактично стагнації), які формувались протягом 25 років незалежності, не завжди здатні реалізовувати реформи та реагувати на виклики глобальних соціальних змін.

По-друге, необхідно враховувати передумови сучасного політичного вибору – радянську політику та поставторитаризм вітчизняного зразка. Як приклад провалу перших (пост)«комуністичних» реформ можна навести експеримент М. Горбачова під назвою «перестройка». Це модель половинчастих реформ, який став «взірцевим» для пострадянської еліти в багатьох країнах. Більшість із проблем, які радянські керівники намагалися вирішити за допомогою «перестройки», знаходяться на порядку денному сучасних реформаторів. З «висоти» сьогодення ми розуміємо, що перебудова була приреченою на невдачу спробою дати команду номенклатурі реформувати саму себе та добровільно позбутись «теплих містечок». Саме тому шлях напівреформ – «перестройка» – не дав результату. «Перестройка» потребує окремих досліджень, її досвід актуалізувався в періоди очікування реформ в Україні в 1991, 1994, 2004 і 2014 роках.

По-третє, політичний клас має обрати тип політичного режиму. Тобто, усвідомити, що процес переходу від радянської/пострадянської до демократичної політичної системи можливий лише за умов здійснення політичного вибору між двома альтернативами: авторитаризмом і демократією. Це передбачає вибір форми правління (парламентської або президентської) і виборчої моделі (пропорційної або змішаної).

#### Анотація

**Яковлев Д. В. Соціологія політичного вибору: контури теорії.** – Стаття.

У статті зроблено спробу визначити контури нового для пострадянських суспільств дослідницького напрямку – соціології політичного вибору. Вибір інтерпретується як інтелектуальна модель прийняття політичних рішень в умовах соціальної нестабільності, кризи традиційної «картини світу», перехідного періоду. Ситуація вибору розуміється як пошук і визначення оптимального варіанту з-поміж наявних альтернатив. Зазначено, що в сучасному суспільстві на зміну концепціям «homo politicus», «homo ludens», «homo economicus», «homo faber» іде концепція «homo elegit» – «людина, яка обирає».

*Ключові слова:* вибір, політичний вибір, соціологія політичного вибору, теорія вибору, раціональний вибір, публічний вибір, пострадянські суспільства, «людина, яка обирає».

#### Аннотация

**Яковлев Д. В. Социология политического выбора: контуры теории.** – Статья.

В статье предпринимается попытка определить контуры нового для постсоветских обществ исследовательского направления – социологии политического выбора. Выбор интерпретируется как интеллектуальная модель принятия политических решений в условиях социальной нестабильности, кризиса традиционной «картины мира», переходного периода. Ситуация выбора интерпретируется как поиск и определение оптимального варианта среди имеющихся альтернатив. Отмечено, что в современном обществе на смену концепциям «homo politicus», «homo ludens», «homo economicus», «homo faber» приходит концепция «homo elegit» – «человек выбирающий».

*Ключевые слова:* выбор, политический выбор, социология политического выбора, теория выбора, рациональный выбор, публичный выбор, постсоветские общества, «человек выбирающий».

#### Summary

**Yakovlev D. V. Sociology of political choice: the contours of theory.** – Article.

The article attempts to define the contours of a new research direction for the post-Soviet societies, – sociology of political choice. The choice is interpreted as an intellectual model of policy-making in conditions of social instability, crises of traditional «world view», transition from totalitarianism to democracy. The situation of choice we're understand as a search and determine the best option among the available alternatives. It is noted that in today's society concepts «homo politicus», «homo ludens», «homo economicus», «homo faber» are changing by the concept «homo elegit» – «a person who chooses».

*Key words:* choice, political choice, sociology of political choice, theory of choice, rational choice, public choice, post-Soviet society, «person who chooses».



УДК 1:316.42

С. В. Янковський

кандидат філософських наук, доцент,  
докторант кафедри філософії

Житомирського державного університету імені Івана Франка

## ШЛЯХИ СОЦІОКУЛЬТУРНОГО СВІТОТВОРЕННЯ: МІЖ ІСТОРІЄЮ ТА «ПОВЕРНЕННЯМ ДО СВІТУ»

Вислів вітчизняного літератора й філософа Олександра Хоменко «У нас вже скільки сказано, хоча по-справжньому свою розмову зі світом ми тільки-но починаємо...» [14] відображає особливість соціокультурної репрезентації світу у філософській культурі України. «Звернення до світу» [9] являє собою базовий елемент її тематичного і проблемного поля. Автор концепції багатовимірного мислення Лідія Богата зазначає: «Думка про думки про світ дає змогу не тільки по-новому цей світ розглянути, а й перетворити його» (переклад наш – С. В.) [2].

Феномен «зацікавлення світом» пояснюється по-різному, проте філософське поняття світу відіграло ключову роль у позначенні межі зрозумілого через визначення місця людини в наявному стані справ. Кожного разу, коли філософія втрачає свою зацікавленість світом, філософи розпочинають вибудовувати проекти «найкращого зі світів». І майже в кожному випадку «найкращий зі світів» є розширеною версією «теперішнього часу» за рахунок удосконалення його зв'язку з «минулим» або «майбутнім». Відтак форма світосприймання відображає перерозподіл символічного універсуму в культурному полі, а філософія легітимізує інструментарій символічного примусу, до якого належить і форма історичного світосприймання.

Ідея шляхів соціокультурного світотворення ґрунтується на концепції структурного конструктивізму П'єра Бурдьє та Нельсона Гудмена [15]. Пропонований П. Бурдьє аналіз прихованого примусу отримав визнання в соціології й політичних науках. У цьому контексті видається доречним розширити проблематику політичної онтології П. Бурдьє до концепту світоглядної культури. Варто зазначити, що такий підхід визначає можливість нового та самостійного напрямку в аналізі символічного виробництва форм світосприймання. Варто допустити, що саме в перетворенні ідей на дії, уявлень на бажання, переконань на сподівання в нематеріальному процесі символічного виробництва й виражається зв'язок мислення з дійсністю. Розвідка є спробою поглянути на нього з позиції способів соціокультурного світотворення, зокрема структурно-конструктивістської критики форм історичного світосприймання, які, на нашу думку, залишаються рушійною силою світоглядної культури в Україні.

Найперше, що привертає увагу дослідників світоглядної культури в Україні, стосується значущості технологій у змінах культури повсякденності (Лідія Божко), образу соціального світу (Володимир Бех і Юлія Бех), соціальної поведінки людей (В'ячеслав Казміренко), світоглядної культури особистості (Юлія Хайрулліна). Дослідники зазначають, що використання нових засобів зв'язку, способів передавання інформації, часово-просторової орієнтації утворюють нові глобальні практики мобільності [2]. Зміни суспільної ментальної творчості відтворюють ідеальні кліше-матриці, походження яких можна простежити до міфологічного пласту культури [6]. Відбувається еволюція планетарного соціального світу, який поступово перейшов у стан сингулярності, тобто складання умов і обставин існування людства, які не підвладні людській свідомості [1]. Вивчення світоглядної культури відображає прагнення надати необхідне сучасній людині обґрунтування природи соціального світу в межах топологічної характеристики світорозуміння та самовизначення людини в цьому світі [13].

З іншого боку, у полі зору дослідників опиняються питання символічно-образної наповненості аксіологічного та семантичного аспектів форм світосприймання. Приміром, такою інтерпретацією є космоархеологічні студії Миколи

Чмихова, представлені в історико-культурних розвідках Юрія Павленко [10]. Також привертають увагу філософсько-історичні розмисли Світлани Вільчинської навколо прагнень насамперед представників київської школи подолати «світоглядні спрощення», які виникли під впливом класового підходу [4]. Цей мотив відображається одразу в кількох лініях руху світоглядної рефлексії українських інтелектуалів. Він виявляється в оформленні опозиції до офіційної партійної лінії – «червоний екзистенціалізм», а також в осмисленні архетипових структур мислення [4]. У свою чергу, національне українське світосприймання як самобутня форма світоглядної рефлексії позначена феноменом комплементарної раціональності [4], що означає підпорядкованість стилю й мотивів мислення відношенню людина-світ-людина.

Нарешті, вітчизняні дослідники торкаються й проблематики загальної філософії, а саме: становлення теоретичної форми світосприймання і світорозуміння у філософії досократиків, фетишизації індивідуальної форми світосприймання (представлено в напрацюваннях Дмитра Говоруна, Олеси Паньків [5; 11]).

Ще одна особливість вітчизняних дискурсів привертає увагу. Поняття світу є важливою складовою численних концептів, як-от: світогляд, світовідчуття, світобачення, світорозуміння тощо. Цим засвідчується той факт, що вітчизняна традиція мислення особливо під впливом діалектики намагалась виробити однорідний підхід до розуміння світу. У свою чергу, «розщеплення» цього стилю філософствування вказує на важливість вирішення проблеми того, як саме зроблені світи.

**Метою** дослідження є з'ясування структурно-конструктивних елементів світоглядної культури. Ними визначаються способи збалансованості індивідуально орієнтованого змісту світосприймання та цінностей культури.

Філософське поняття світу є і чистою формою споглядання, в космологічному сенсі – спостереженням усього різноманіття існування, і визначенням умов самобутності, тобто у світі людина устанавлює власний спосіб життя й стиль існування – антропологічний сенс. І якщо в космологічному сенсі філософське поняття світу є регулятивною ідеєю розуму, що споглядає [8, с. 509], то його антропологічний сенс утворюється невпорядкованим розмаїттям переконань, дій, сподівань; вони являють собою підґрунтя волі, яка, належаючи до світу, сприймається чуттєво й діє незалежно від умов [7, с. 395]. Зважаючи на множинність семантики філософського поняття світу, з метою потракування цього поняття, доречно застосувати широку формулу парадокса Фітча, яку можна подати так: «Якщо припустити, що світ є пізнаним, то потрібно припустити факти, які є пізнаними та непізнаними одночасно». В історії ідей цей принцип розуміння світу отримав назву «агностицизм». Принцип агностицизму можна й варто застосувати для означення шляхів соціокультурного світотворення, щоб визначити стилістичне розмаїття способів конструювання параметрів культури соціального поля.

До тезаурусу філософії термін «агностицизм» включив Томас Гакслі, позначивши ним вимогу утримання від утверджувальних або заперечних тверджень щодо існування Бога. Генеалогію агностичної установки можна прослідкувати до скептичного правила утримання від суджень (слохті-епохе). Значущим етапом у становленні вихідних положень агностицизму стало кантіанське обґрунтування обмеженості пізнання змістом явищ, а не речей і законів [8, с. 258–259]. Для вітчизняної світоглядної культури

важливим є представлене в радянській філософській культурі конститутивне визначення кантіанського обмеження пізнання як агностицизму. Відводячи йому роль самостійного напрямку у філософії, це потрактування утвердило не-гаксліанський контекст агностицизму, оскільки гаксліанська конотація терміна не задовольняла претензії радянсько-марксистської гносеології на всеохопну значущість постулатів історичного й діалектичного матеріалізму. Відтак для пострадянського стилю мислення необхідне перетворення філософії з науки наук на «скромне розуміння».

Українська світоглядна культура утворюється у своєрідному трикутнику форм світосприймання: традиція кордоцентризму, проєкт філософської науки в Україні, національна українська філософія. Через традицію кордоцентризму успадковуються релігійно-філософські пошуки сенсу існування. Утілення проєкту наукової філософії є способом кодифікації мислення через «основне питання філософії». І, нарешті, двадцять перше сторіччя є добою відкриття автентичного мислення. Його специфікою у філософській культурі в Україні є вивільнення розуміння від авторитету радянського способу мислення. Цей своєрідний «трикутник» прокладає «вісь», навколо якої обертаються шляхи соціокультурного світотворення. У цьому процесі вибудовується історіософське потрактування культурного буття індивідів і спільнот, а саме: екзистенціальні пошуки, літературно-мистецькі шукання, світоглядні боріння, політичні дискурси сподівань. Отже, бачення людини, суспільства, культури, впроваджене історіософською рефлексією, утверджує поняття світу в матриці граматичної архітектоники часу, тобто є розподілений у минулому, теперішньому та майбутньому часі; тоді як архітектоніка світосприймання сучасності є запереченням історизму.

Завершення історії відбувається не в той спосіб, який описав на початку 1990-х рр. Френсіс Фукуяма, тобто через отождолення «кінця історії» з «кінцем холодної війни» [12]. Імовірно, що «кінець історії» є зміною епістемологічної ситуації історичного світосприймання. Історія як наука про спосіб буття людства завершилася. Сучасність не належить ні тривалості минулого, ні передбачуваності майбутнього; вона має власне минуле та майбутнє. Якщо розширити значення метафори історичного часу, запропонованої Ханно Арендт, то епістемологічна ситуація «кінця історії» позначає сучасність як іншність і минулого, і майбутнього, тобто поєднання нез'єданого.

Історія в тому планомерному поступі історичних подій, як вона передавалась через учення Д. Віко, Г.Ф.В. Гегеля, К. Маркса та інших провідників концепції історичного буття людства, народів, націй, завершилась. Історія не зумовлюється актом, у якому втілились «місія поводири» або «винайдення землі обітваної», що становить характерну ознаку, успадкованих від авраамічних релігій, есхатологічних та апокаліптичних форм історичного світосприймання. Тож епістемологічна ситуація «кінця історії» перетворила культуру історії на непередбачувану послідовність і непередбачуваний перебіг подій.

Сучасність перетворила культуру історії на індустрію пам'яті. У сучасному суспільстві кожний може придбати чи сконструювати власне минуле, яке видаватиметься людині або більш привабливим, або більш доречним, або більш адекватним потребам сьогодення. Сучасний соціум інкорпорував історію до системи споживання продуктів медійного та політичного перформансів. У сучасному світі влада й медіа є найбільшими замовниками історії. Попит на минуле і прогнозування майбутнього становлять самостійний сегмент ринків символічного виробництва в сучасних суспільствах.

Цифрові технології дають змогу виготовляти історичні події на високому рівні поліграфії; кінематограф задовольняє вимогам унаочнення минулого; маркетинг забезпечує розповсюдження еталонів, зразків, взірців серед споживачів; індустрія подорожей гарантує необмежений доступ до

артефактів. Одним із непередбачуваних наслідків цих процесів належить феномену сакралізації минулого.

«Сучасне» минуле – це те, до чого звертаються, чим пишаються, навколо чого розбудовують свої цінності, які, тим не менше, виконують компенсаторну функцію. Відтак інформатизована й комерціалізована форма історичного світосприймання провокує почуття, а не обіймається проблемами закономірностей історичного процесу. Сучасність унікальна, водночас, занурюючись у минуле, людина нехтує сьогочасним. Соціум підтримує споживання історії в культурному полі, оскільки в такий спосіб влада захищає свідомість від наріжних проблем, яким не здатна дати ладу. Приміром, пристосувати людину до сучасних форм тероризму. Сучасний тероризм намагається нищити спосіб життя, цінності. Демонструючи хрупкість людського існування та світового благополуччя, він руйнує етос людства.

З іншого боку, випробування демократичних цінностей протистоянням терору використовує політичну історію в тому числі й із метою реабілітації класичних форм тоталітарного світосприймання. У пострадянських культурах історії це символічне виробництво історичної пам'яті світових війн, особливо Другої світової, культу «переможців», «визволителів», «провідників» тощо. Наприклад, культ Йосипа Сталіна (Джугашвілі) несе не тільки відчуття задоволення минулим, а й імпліцитно заперечує терористичну природу політичного режиму сталінізму. Пострадянський прозеліт «культу батька народів» уважатиме абсурдним отождолення сталінських репресій із політичним терором. Так само прихильник сталінізму схилатиметься на бік антиамериканської риторики, а також буде споживачем конспірологічних теорій. Очевидно, що благовісники неосталінізму, антиамериканізму, конспірології намагаються відтворити світ, що вписується в есхатологічну картину «незримі боротби» сил та ієрархій, а культура історії є споживанням динамічних образів їхнього протистояння. Відтак культура історії є терапією відчуття соціальної небезпеки, спровокованої тероризмом.

Отже, сучасна культура має налаштувати людину на непередбачуваність подій. І видається, що шляхи соціокультурного світотворення мають урахувати узагальнений принцип непередбачуваності й неповторюваності подій із позицій агностицизму. Згадаємо, що сучасне природознавство утвердилось разом із визнанням людською природою непередбачуваності світу. Проте в соціальних науках і антропології подібного повороту не сталося внаслідок панування культури історії. З історичного погляду світ має залишатися пізнаним. І та впевненість, із якою окремі теоретики історичного світосприймання обстоювали фундаментальні закони людського розвитку, навертає на думку, що ці теоретики зацікавлені в експансії власного стилю розуміння.

Соціальне значення культури, а не форм історичного світосприймання слугує підґрунтям соціальної філософії, філософії культури й культурної антропології. Сучасний світ ставить і не менш складну проблему, яка знаходиться в площині невизначеності демаркації між знанням, яке наближає нас до розуміння реальності, і знанням, яке є засобом емансипації людини у світі. Для узвичаєного у філософії поняття світу взірцем дійсності й гарантом достовірності поставали «космос» і «природа». Кожна новий технологічний прорив чи крок уперед є складовою інтеграції наукових досягнень у виробництво та споживання, тому кожна нова подія наукового життя й технологій не тільки актуалізує проблеми культурного поля, а й змінює світ. Історичні презентації та образи минулого лише підтримують наявний рівень непередбачуваності культурного буття індивідів і спільнот. Тож подальші перспективи дослідження шляхів соціокультурного світотворення спрямовуються не на апологію конструктів минулого, а являють собою комплексне вивчення комунікативних стратегій, що відповідають потребам кожної окремої людини в самореалізації, спілкуванні, здатності до солідарних дій, а також випробувань їхньої ціннісної орієнтації сучасністю.

**Література**

1. Бех В.П. На порозі сингулярності: планетарна спільнота у вирі Всесвіту : [монографія] / В.П. Бех, Ю.В. Бех. – К. : МП Леся, 2016. – 208 с.
2. Богатая Л. Многомерное мышление в контексте развития представлений о многомерности / Л. Богатая // Философия мышления : сб. ст. / ред. кол.: Л.Н. Богатая, И.С. Добронравова, Ф.В. Лазарев ; отв. ред. Л.Н. Богатая. – Одесса : Печатный дом, 2013. – С. 131–163. – С. 12.
3. Божко Л.Д. Історія бекпекінгу як нової соціальної практики мобільності в епоху глобалізації / Л.Д. Божко // Збірник наукових праць Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди. – 2013. – № 48. – С. 100–107.
4. Вільчинська С.В. В.Г. Табачковський як дослідник філософської антропології / С.В. Вільчинська // Університетська кафедра. – 2013. – № 2. – С. 92–108.
5. Говорун Д.І. Творча уява в естетичній теорії Канта / Д.І. Говорун // Вісник Черкаського університету. Серія «Філософія». – 2010. – № 200. – С. 4–9.
6. Казміренко В.П. Особистісне прийняття відповідальності в політичному виборі / В.П. Казміренко // Наукові студії із соціальної та політичної психології : зб. ст. – 2003. – № 7. – С. 186–198.
7. Кант І. Сочинения : в 8 т. / И. Кант ; под общ. ред. А.В. Гулыги. – М. : ЧОРО, 1994. – Т. 3 : Критика чистого разума. – 1994. – 741 с.
8. Кант І. Критика практического разума / И. Кант // Кант И. Сочинения : в 8 т. / И. Кант ; под общ. ред. А.В. Гулыги. – М. : Чоро, 1994. – Т. 4. – 1994. – С. 373–565.
9. Наукова діяльність філософського факультету / Одес. нац. ун-т ім. І.І. Мечнікова, Філософ. фак. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://philosof.onu.edu.ua/local/science\\_life\\_page.php](http://philosof.onu.edu.ua/local/science_life_page.php).
10. Павленко Ю.В. Світоглядні засади космоархеологічної концепції Миколи Чмихова / Ю.В. Павленко // Наукові записки НаУКМА. – 2012. – № 127 : Теорія та історія культури. – С. 19–25.
11. Паньків О.В. Формування онтологічної та гносеологічної проблематики у досократівській філософії : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / О.В. Паньків ; Львів. нац. ун-т ім. Івана Франка. – Львів, 2005. – 20 с.
12. Фукуяма Ф. Конец истории? / Ф. Фукуяма // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 134–148.
13. Хайрулліна Ю.О. Світоглядна культура особистості: структурно-функціональний аналіз : [монографія] / Ю.О. Хайрулліна ; Мін-во освіти і науки, молоді та спорту України, Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова. – К. : Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2011. – 235 с.
14. Хоменко О. Припинивши ставити запитання, людство відвернулося від себе / О. Хоменко // Віче. – 2015. – № 11. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.viche.info/journal/4739/>.
15. Bourdieu P. Espace social et pouvoir symbolique, mars 1986 / P. Bourdieu // Bourdieu P. Les Choises dites. – Paris :ditions de Minuit, 1987. – P. 147–166.

**Анотація**

**Янковский С. В. Шляхи соціокультурного світотворення: між історією та «поверненням до світу».** – Стаття

У культурному бутті індивіда і спільнот особливе місце посідає історія, що є предметом філософського аналізу, по-

даного в статті. Його методологічне обґрунтування становить ідею використати структурно-конструктивістський підхід Н. Гудмена й П. Бурдьє з метою визначення якісних характеристик української світоглядної культури, яка структурно пов'язана з історіософською рефлексією. Констатована криза глобального історизму виявляється в підвищенні соціального запиту на компенсаторні механізми та зростанні споживання продуктів індустрії історичної пам'яті. Перспективи дослідження соціокультурної презентації світу надають можливість уточнити загальні підходи до проблем нової суб'єктивності в сучасному світі з позицій комунікаційної філософії, яка є альтернативою історіософській рефлексії.

**Ключові слова:** філософське поняття світу, світосприймання, світоглядна культура, способи соціокультурного світотворення, історичне світосприймання, тоталітарне світосприймання.

**Аннотация**

**Янковский С. В. Пути социокультурного миротворения: между историей и «возвращением к миру».** – Статья.

В культурном бытии индивида и социальных групп особое место принадлежит истории, что является предметом философского анализа, представленного в статье. Его методологическое обоснование соответствует идее использовать структурно-конструктивистский подход Н. Гудмена и П. Бурдьё с целью определения качественных характеристик украинской мировоззренческой культуры, которая структурно связана с историософской рефлексией. Констатация кризиса глобального историзма проявляется в росте социального запроса на компенсаторные механизмы и увеличении потребления продуктов индустрии исторической памяти. Перспективы исследования социокультурной презентации мира позволяют уточнить общие подходы к проблемам новой субъективности в современном мире с позиций коммуникационной философии, которая является альтернативой историософской рефлексии.

**Ключевые слова:** философское понятие мира, мировосприятие, мировоззренческая культура, способы социокультурного миротворения, историческое мировосприятие, тоталитарное мировосприятие.

**Summary**

**Jankowski S. V. Ways of social and cultural worldmaking between the history and “returning to the world itself”.** – Article.

The special place of history in the individual's and community cultural existence reveals itself as one of the present-day feature that stands for the main problem of the philosophical analysis presented in the given article. The methodological background of the analysis in question brings into the open the idea of usage of N. Gudmann and P. Burdje's structural approach aiming at the determination of qualitative description of Ukrainian world culture which is structurally related to history and philosophy. The stated crisis of global historical theories manifests itself through the raise of the social requirements for the compensating mechanisms and for the increase of the consumption of historical memory products. The prospects of world socio-cultural presentation give possibility to specify general approaches to the problems of new subjectivity in the modern world from the position of the communicative philosophy that is an alternative to historical and philosophical reflection.

**Key words:** philosophical world conception, world perception, cultural world outlook, ways of social and cultural world-making, historical and totalitarian world perception.



УДК 001.5Малкей М.

І. В. Яремко  
аспірант кафедри філософії

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

**КРИТИКА М. МАЛКЕЯ «СТАНДАРТНОЇ КОНЦЕПЦІЇ»  
НАУКИ Й СОЦІАЛЬНЕ КОНСТРУЮВАННЯ НАУКОВОГО ЗНАННЯ**

У статті розглянуто проблему «стандартної концепції науки», здійснено огляд особливостей формування наукового перетворення дійсності, який викликає значні зміни у сфері суспільного виробництва, стає одним із головних факторів економічних, соціальних, духовних перетворень, оновлення культури, якісної освіти суспільства й особистості. Сучасні дослідження науки акцентують увагу на проблемі соціальності науки й наукового знання: виявленні впливу соціокультурних умов історичної епохи на розвиток науки, еволюції освітніх процесів, зміні статусу і призначення науки, її методологічної основи тощо.

Наука сьогодні – ні що інше, як основний фактор цілісного перетворення дійсності, який викликає значні зміни у сфері суспільного виробництва, стає одним із головних факторів економічних, соціальних, духовних перетворень, оновлення культури, якісної освіти суспільства й особистості. Сучасні дослідження науки акцентують увагу на проблемі соціальності науки й наукового знання: виявленні впливу соціокультурних умов історичної епохи на розвиток науки, еволюції освітніх процесів, зміні статусу і призначення науки, її методологічної основи тощо.

Видатним представником сучасного соціологічного підходу до аналізу науки є британський соціолог і філософ науки Майкл Малкей (р. 1936), відомий своїми роботами з методології соціального аналізу науки і критики «стандартної концепції» Р. Мертон. За М. Малкеєм, стандартна концепція виключала зі сфери соціологічного аналізу зміст природничо-наукового знання в силу того, що приймала беззаперечення концепцію науки неопозитивізму. В останній наукове знання оголошується автономним, незалежним від соціального середовища, оскільки в його основі лежить сукупність надійно встановлених фактичних даних.

**Метою статті** є аналіз поглядів М. Малкея на науку та наукове знання.

Вагомий внесок в осмислення соціального виміру науки та її існування як соціокультурного феномена зробили сучасні дослідники, що подано в працях П. Гайдено, Л. Губерського, І. Добронравової, Л. Дротянко, І. Касавіна, В. Кізіми, С. Кримського, В. Лекторського, В. Лук'янца, М. Марчука, Л. Мікешіної, О. Огурцова, М. Поповича, В. Поруся, В. Рижка, В. Розіна, В. Стюпіна, Л. Шашкової, В. Ярошова й інших.

М. Малкей приділяв значну увагу розгляду проблем соціальної зумовленості розвитку наукового знання. Він наголошував, що соціологія знання має довгу історію, характеризується великою кількістю різних цілей та інтерпретаційних схем. Так, наприклад, М. Малкей пише: «Соціологія знання цікавиться перш за все відношеннями й взаємозв'язками між знанням та іншими факторами, що існують у суспільстві й культурі» [3, с. 5]. На його думку, це визначення містить у собі дві різні частини: з одного боку, думки і знання, що ґрунтуються на здоровому глузді й повсякденному досвіді, а з іншого – систематизоване та спеціалізоване знання, саме останньому присвятив автор своє дослідження.

Крім того, головним завданням соціологів знання є бажання показати, як саме спеціалізовані галузі мислення і знання, такі як естетика, філософські системи й мораль, релігійні вчення та політичні принципи, зазнають впливу з боку тих соціальних і культурних умов, у яких вони створені.

М. Малкей, зазначає, що в XIX ст. виникли переконання в можливості включення природничих наук у низку об'єктів, ілюструє це на прикладі творчості Е. Дюркгейма та К. Маркса. Е. Дюркгейм прагнув уникнути релятивістського підходу, за яким соціальне походження категорій і форм мислення розумілося як застосування до природи. Він пише: «У зв'язку з тим що ідеї часу, простору, роду, причини, особистості сформовані за допомогою соціальних елементів, не потрібно робити висновку, що вони не мають об'єктивної цінності. Навпаки, їх соціальне становлення доводить, що існують вони не без основ, які лежать у самій природі» [3, с. 10]. До цього Е. Дюркгейм доходить, постулюючи єд-

ність фізичного та соціальних світів, оскільки вони в сукупності утворюють одну загальну галузь природничих явищ. Е. Дюркгейм наголошує, що об'єктивність стає досяжною залежно від міри розвитку процесу соціальної еволюції, у ході якої наука замінює релігію як основу людської думки про закони природи. Він зазначає, що наука вносить загальний дух критицизму, намагається уникнути пристрасності, відокремившись від релігії, прагне замінити її в усіх пізнавальних та інтелектуальних функціях.

Крім того, на думку М. Малкея, Е. Дюркгейм описує в загальному вигляді ті соціальні умови, які відповідальні за цей фундаментальний перехід у людському мисленні. Отже, для дослідника соціологічний аналіз науки можливий, але в менш обмеженій формі, ніж щодо інших галузей інтелектуальної діяльності. Але автор вважає, що неможливо дати соціологічне обґрунтування науковому знанню саме цією мірою, якою це знання є незалежним від свого соціального контексту. М. Малкей пише: «Наука змальовує явища не на основі культурно зумовлених понять, а на основі їхніх особистих іманентно-властивих якостей» [3, с. 13]. Центральною темою марксистського аналізу науки є розгляд останньої як соціального продукту, наголошення на значенні науки, використанні та напрямі її розвитку, що може бути зрозумілим лише у взаємозв'язках із широким соціальним контекстом, у цьому виявляється схожість із ученням Е. Дюркгейма.

Але, як зазначає М. Малкей, К. Маркс пішов далі по шляху аналізу виробництва науки в складних умовах. Автор пише: «Маркс пропонує динамічне пояснення соціальних процесів, на основі якого можливо описувати й деякі зв'язки між наукою та суспільством. Він підкреслює, що суспільство складається з відносно відмінних груп, члени яких мають протилежні інтереси й однакові можливості щодо контролю дій один одного» [3, с. 16]. Крім того, шлях розвитку сучасної науки значною мірою визначений технічними цілями специфічної господарюючої групи, зокрема буржуазії.

М. Малкей підсумовує. По-перше, у великих індустріальних суспільствах наука процвітає й учені створюють специфічні співтовариства, що регулюють виробництво достовірного знання. По-друге, хоча темпи зростання наукового знання, його застосування й сфокусована увага дослідників значною мірою соціально детерміновані, його зміст незалежний від соціальних впливів. По-третє, науково-дослідницькі співтовариства володіють якимось особливими соціальними характеристиками, які зменшують взаємодію на технічну діяльність їхніх членів таких факторів, що заважають, як пристрасність, ірраціональність, і відіграють рішучу роль у діяльності вчених, даючи їм змогу створювати об'єктивне знання.

Пізніше розглядає роботи К. Мангейма з позиції соціології знання. М. Малкей пише: «Соціологія знання стверджує, що все «соціальне мислення», тобто все мислення за межами чітких наук, пов'язане з певною соціальною позицією, воно здійснюється в межах деякої соціальної перспективи й формулюється згідно з тими чи іншими соціальними інтересами» [3, с. 26]. М. Малкей зазначає, що К. Мангейм доходить у своєму дослідженні до кінцевої точки зору, що тоді як досягне для спостерігачів у соціально-історичній галузі знання обов'язково пов'язане з їхніми соціальними позиціями, культурним фоном, груповими інтересами, знання спостерігачів фізичного світу потрібно обмежити лише їх становницем у часі й просторі. Так, М. Малкей, наголошує, що К. Мангейм зробив три епістемологічні досяг-

нення: по-перше, він намагається застосувати «позитивну епістемологію» лише до сфери природничих наук; по-друге, він намагається описати основи альтернативної, реляційної епістемології, адекватної соціально-історичному, екзистенціальному мисленню; по-третє, він також поставив питання про те, що стара епістемологія не повністю відповідає специфіці навіть розвинених фізичних наук. Отже, у К. Мангейма, на думку М. Малкея, закладено нове філософське бачення науки, яке більше відповідає соціологічному аналізу наукового знання.

Стандартна концепція, як наголошує М. Малкей, певною мірою сприяла розмежуванню двох напрямів вивчення наукової діяльності. Один із них – філософсько-методологічний – розглядав наукову діяльність з погляду тієї визначеності, яку вона отримує від пізнавальних об'єктів зовнішнього світу. Другий – соціологічний – вивчав наукову діяльність тією мірою, якою вона визначається соціальними взаємовідносинами між ученими, а також взаємовідносинами науки з іншими соціальними інститутами. Крім того, лише перший напрям має стосунок до змісту знання, а другий може лише претендувати на визначення в загальній формі соціальних умов, які сприяють послідовному накопиченню нового й достовірного змісту.

На думку М. Малкея, ця концепція вимагає, щоб світ природних явищ розглядався як реально існуючий і об'єктивний, а його характеристики не залежать від намірів спостерігача. Дослідник слушно зауважує: «Наука за своєю сутністю є інтелектуальною діяльністю, мета якої – чітко розроблений опис і пояснення об'єктів, процесів і взаємозв'язків, що мають місце в природі. Наукове знання тією мірою, якою воно є реальним і обґрунтованим, відкриває свої систематичні твердження й накопичує істинні риси зовнішнього світу» [3, с. 37]. На його думку, наукове знання не володіє будь-яким виділеним епістемологічним статусом, воно включено в культуру, відкрито для різних соціальних і політичних впливів. Крім того, наукове знання утворюється з безпосередніх спостережень і будує на цьому величезне знання законів природи.

Але стійкою й визаною темою соціології науки, на думку М. Малкея, було зображення того ціннісно-нормативного комплексу, який визначає поведінку людини науки і який розглядають вирішальними умовами зародження достовірного знання [3, с. 43]. Крім того, інституціональні імперативи похідні від цілей і методів науки, а вся структура технічних і моральних норм науки реалізує її кінцеву мету. Поряд із цим історична віра вчених і правоту цих моральних норм іде до релігійних установок засновників їхніх професійних співтовариств. Хоча ці норми є важливими для систематичного створення обґрунтованого знання, але тоді, коли зв'язки наукового співтовариства зі сферою релігії ослабли, учені перестали обґрунтовувати свої цінності в релігійних термінах і почали використовувати як джерело практичного ефективного знання.

Р. Мертон розглядав науку як специфічну систему соціальних відносин, цінностей і норм поведінки, реалізовану в особливому типі інституційної організації науки – «науковій спільноті» [4, с. 59]. Пізнавальна діяльність подається ним як діяльність, що відповідає цим загальним нормам, які залишаються протягом усієї історії науки незмінними, стійкими й забезпечують існування науки як такої. Він сформулював імператив наукового етосу, що забезпечує нормативну базу наукової спільноти: універсалізм, колективізм, організований скептицизм і безкорисливість. Як зазначала Є. Мирська, головна заслуга Р. Мертона – «чітка експлікація основоположних цінностей науки й відповідних їм ідеальних принципів наукової діяльності, а також непохитна впевненість у їхній дєвості. Ця впевненість поступово увійшла в колективну свідомість наукового співтовариства, досі становить важливу частину менталітету людей, щиро віddаних науці» [5, с. 11–27].

Ця єдина ціннісно-нормативна структура науки, або її етос, виражається в системі розпоряджень, заборон, переваг, санкцій і дозволів. М. Малкей серед нормативних

принципів, що утворюють «науковий етос», важливим вважає універсалізм. Так, дослідник пише: «Універсалізм у дійсності означає, що будь-які вимоги на істинне знання незалежно від їх походження повинні оцінюватися на основі завчасно встановленого й об'єктивного критерію, а саме: відповідності зі спостереженнями й із раніше підтвердженим знанням. Інакше кажучи, універсалізм має на увазі більш чи менш загальні критерії та правила доказів, що заперечують відмінність протилежних інтелектуальних традицій» [3, с. 46].

Етос науки Р. Мертона – ідеальна модель наукової діяльності за часів класичної науки. Зміни характеру наукової діяльності у зв'язку з переходом до «великої науки», позначилися не тільки на формах організації досліджень, а й на менталітеті вчених. Місце вченого-одинака посів колектив, трудова діяльність якого організована залежно від зовнішнього фінансування [5, с. 19–25].

Наука, на думку М. Малкея, виступає як одна з галузей соціального життя, щодо якої застосований функціональний аналіз соціальної стратифікації. Отже, М. Малкей наголошує, що чим сильніше ми модифікуємо традиційні епістемологічні твердження в існуванні об'єктивних оцінок наукових вкладів, тим легше уявити собі великий спектр можливостей, що торкаються соціального конструювання наукового знання, а також розподілу соціальних рангів та інших соціальних явищ у науці.

М. Малкей після розгляду стандартної концепції наукового знання та взаємозв'язку її із соціологією знання підсумовує, що соціологи знання виводили науку за межі свого аналізу, оскільки вона вважалася особливим родом знання. Тому, на його думку, були праві мислителі, які подібно Дюркгейму та Мангейму наголошували, що наука й наукове співтовариство є особливими соціальними феноменами. М. Малкей пише: «Однак те, що вони думали про наукове знання, вимагало ставити жорсткі межі на уявлення про соціальний характер науки. По-перше, вони бачили, що наука відіграє важливу роль у сучасному суспільстві... По-друге, наука соціологічно мала велике значення, оскільки вчені не лише розробили дослідницький метод, який давав змогу все більше відкривати факти зовнішнього світу, а й створили відповідну йому форму соціальної організації, що захищала наукове знання» [3, с. 104]. Крім того, соціологія, на думку тогочасних мислителів, займалася лише соціальними умовами, які допомагали пізнанню об'єктивного світу, але вона не могла говорити щодо форми й змісту наукового знання, оскільки була установка, що висновки науки визначалися лише фізичним, а не соціальним світом.

М. Малкей намагався показати, що існують основи для відмови від такого зображення науки. Оскільки у фізичному світі немає нічого, що визначало б висновки наукового співтовариства, однозначно зрозуміло, що зовнішній світ накладає на результати науки свої обмеження. Інакше кажучи, наукові твердження створені соціально й не надані безпосередньо фізичним світом, як уважалося раніше. Отже, наукове знання зумовлене соціальною сферою.

М. Малкей зазначив, що у своїх інтелектуальних зусиллях члени наукового співтовариства виявляють насамперед такі риси, як передбачення, незацікавленість, безпристрасність, незалежність, самокритичність тощо. Крім того, ученій наголошує, що зміст нормативних принципів для дослідників залежить від їхніх інтелектуальних настанов і змінюється згідно з дійсними внутрішніми соціальними факторами в науці, цей висновок є справедливим щодо принципу універсалізму. Цей принцип полягає в тому, що від учених очікують, що вони почнуть оцінювати нові наукові твердження відповідно до об'єктивних раніше встановлених критеріїв. Дослідник пише: «Соціологічна ідея «універсалізму» передбачає, що в науці всім і кожному досяжні такі технічні критерії, застосування яких дає змогу діяти твердих і об'єктивних суджень стосовно більшості нових наукових тверджень, а тим самим щодо винагороди й дослідницьких можливостей, на які заслуговують учені» [3, с. 113–114].

Стандартна концепція знання вже не веде безпосередньо до традиційної характеристики наукового етосу, яка була прийнята соціологами протягом багатьох років, оскільки в новій філософській перспективі, на думку М. Малкея, визначення сукупності соціальних норм, побудованих так, що вони мінімізували хитання наукового знання, стає непотрібним, тому що наука вже не сприймається як діяльність, спрямована лише на зображення реальності. М. Малкей зазначає, що в науці ми маємо справу зі складною мовою моралі, яка торкається дискусійних питань: комунікаційних процедур, місця раціональності, важливості безпристрасності й переконань тощо. Але стандартизовані мовні формулювання, що використовують наукове співтовариство, учені можуть досить гнучко застосовувати, щоб по-різному визначити категорії професійних дій у більшості соціальних контекстів.

Заради розуміння соціального характеру виробництва наукового знання потрібно концентрувати увагу, на думку М. Малкея, на ранньому періоді поступового руху до інтелектуального консенсусу в науці. М. Малкей побачив, що наукове знання має прихований компонент, який не підпадає під оцінку засобами формальних критеріїв. Це приховане знання ефективно передається шляхом безпосередньої соціальної взаємодії, у ході якої адекватність знання повинна стати предметом неформальних дискусій [3, с. 160]. Як слушно зауважує М. Малкей, наукове знання встановлене в процесі дискусій засобами інтерпретації культурних ресурсів під час соціальної взаємодії. У подібних дискусіях учені використовують когнітивно-технічні ресурси, хоча їхні кінцеві результати залежать від наявності інших видів соціальних ресурсів, саме тому висновки, зроблені під час дискусій між ученими, не є останніми зображеннями фізичного світу. Вони скоріше являють собою певні твердження, визнані специфічною групою дійсних осіб у певному культурному й соціальному контекстах. Отже, М. Малкей пише: «Перед нами на перший погляд ситуація на користь тезису, що об'єкти постають перед ученими по-різному в різних соціальних обрамленнях, і того, що соціальні ресурси пронизують структуру наукових тверджень і висновків» [3, с. 168].

Важливе значення для цього дослідження має те, що соціологи знання приділяли особу увагу впливу зовнішніх соціальних факторів на діяльність специфічних культурологічних груп. Крім того, наголошує дослідник, щодо науки зовнішні фактори розглядалися як менш діючі, швидкість і напрям розвитку науки знаходяться під впливом соціальних, економічних і технічних факторів, джерела яких знаходяться поза дослідницьким співтовариством. Тому М. Малкей наголошує на двох висновках, які були зроблені ним у дослідженнях. По-перше, він пише: «Ми побачили, що в науковому знанні приємніше бачити продукт культури, який зумовлений обставинами і який неможливо відокремити від соціального контексту його виробництва» По-друге, він зазначає: «Ми також бачили, що науковий етос є просто частиною культурного репертуару науки й не виступає в якості необхідної й важливої частини виробництва наукового знання» [3, с. 170]. Тому автор робить висновок, що не існує ніяких причин очікувати, що наука краще за все створюється в соціальному вакуумі, де інституціоналізовані демократичні цінності надають дослідникам можливість формулювати «єдине правильне зображення фізичного світу».

Варто взяти до уваги те, що вчені мають доступ до двох головних культурних джерел: створеного «науковим співтовариством» і створеного оточуючим суспільством, оскільки особисті ресурси суспільства збільшувалися відповідно до зростання наукового співтовариства. Саме тому є можливим, що наука, як пише Е. Дюркгейм, із плином часу збільшувала свою культурну незалежність, а інтерпретаційні ресурси науки більшою мірою створюються міждисциплінарно; продукти фізики й математики використовуються різними спеціальностями хімії, наук про життя тощо. «Так як наука включала в себе велику частину культурних ресурсів тих суспільств, що забезпечували їй процвітання, саме

тому вона стає внутрішньо самодостатньою; до цього гарне запліднення спеціальностей повністю замінювало в процесі культурних змін зовнішні імпульси» [3, с. 171–172].

Інакше кажучи, зовнішні вимоги, що являють собою групові інтереси, можуть впливати на концептуалізацію вченими своєї галузі досліджень. Більше того, соціальні групи є носіями тих чи інших культурних традицій, тому напрям руху культурних ресурсів часто виступає у зв'язку між людськими колективами.

М. Малкей доводив, що не норми наукового етосу, а когнітивні структури і спеціальні методики визначають соціальну поведінку вчених. Самі ці норми наповнюються реальним змістом лише в термінах наукового знання та наукової практики. Керуючись установками когнітивної соціології науки, М. Малкей здійснив низку конкретних досліджень, присвячених аналізу співвідношення наукових досягнень із їхнім соціальним контекстом. М. Малкей перейшов на більш радикальні позиції, які допускають використання соціологічних методів для аналізу самого змісту наукового знання, що було несумісне зі «стандартною концепцією» науки й позбавляло останню її особливого, порівняно з іншими явищами культури, «епістемологічного статусу». Тобто, наука повністю ставилася в залежність від суб'єкта наукової діяльності й соціальних умов її розвитку. І саме соціальні умови, на думку М. Малкея, визначають усі передумови знання: характер спостережень, інтерпретації фактів, оцінку наукових тверджень і принципи методології.

Отже, аналізуючи стандартну концепцію науки, М. Малкей характеризує сукупність гносеологічних, епістемологічних і методологічних поглядів щодо природи та будови наукового світу, шляхів і способів його отримання й обґрунтування, його ставлення до зовнішнього світу, змісту, сутності, цілей та ідеалів наукової діяльності, а також механізмів, що його регулюють, характерних для першої половини ХХ ст.

Перегляд стандартної концепції науки, на думку М. Малкея, дає підстави заново розглянути можливість існування прямих зовнішніх впливів на зміст того, що вчені вважають справжнім знанням. Він переконливо показав, що стандартна концепція сприяла різкому розмежуванню двох напрямів вивчення наукової діяльності. Так, філософсько-методологічний напрям розглядав наукову діяльність із погляду тієї визначеності, яку вона отримує від пізнавальних об'єктів. Соціологічний ж напрям вивчав наукову діяльність тією мірою, якою вона визначається соціальними взаємовідносинами в науковому співтоваристві, взаємодією з іншими соціальними інститутами [1, с. 163–164].

М. Малкей, підсумовуючи своє дослідження науки й соціології знання, робить деякі загальні висновки. Передовсім такий, що зміст наукового знання виключався зі сфери соціологічного аналізу, оскільки вчені вважали, що знайшли способи гарантування однією природою фізичного світу, але досить швидко соціологи дійшли висновку, що співтовариство дослідників володіє інтелектуально відкритою й універсальною нормативною структурою, що воно політично нейтральне та найбільше функціонує в тих суспільствах, які надають науці автономію, а наука, у свою чергу, забезпечує об'єктивне зображення зовнішнього світу.

#### Література

1. Корниенко А.А. Философские вопросы научного познания / А.А. Корниенко, И.Б. Ардашкин, А.Ю. Чмыхало. – Томск : Изд. ТПУ, 2002. – 193 с.
2. Леонов А.К. Социологическое изучение регионального развития науки: методологический аспект / А.К. Леонов // Теория и практика общественного развития. – 2012. – Вып. 9. – С. 49–53.
3. Малкей М. Наука и социология знания / М. Малкей ; пер. с англ. – М. : Прогресс, 1983. – 253 с.
4. Мирская Е.З. Р. Мертон и его концепция социологии науки / Е.З. Мирская // Современная западная социология науки: критический анализ. – М., 1988. – С. 42–60.
5. Мирская Е.З. Р.К. Мертон и этос классической науки / Е.З. Мирская // Философия науки. – Вып. 11 : Этос науки на рубеже веков. – М. : ИФ РАН, 2005. – 342 с.



## Анотація

**Яремко І. В.** Критика М. Малкея «стандартної концепції» науки й соціальне конструювання наукового знання. – Стаття.

У статті розглянуто і проаналізовано перегляд М. Малкеєм «стандартної концепції науки» та особливості формування наукового знання як соціокультурного комплексу. М. Малкей доводив, що не норми наукового етосу, а когнітивні структури і спеціальні методи визначають соціальну поведінку вчених. Наука повністю ставилася в залежність від суб'єкта наукової діяльності й соціальних умов її розвитку, які визначають усі передумови знання: характер спостережень, інтерпретацію фактів, оцінку наукових тверджень і принципи методології. М. Малкей стверджує, що знання виробляється шляхом обговорення, результат якого залежить від використання учасниками соціальних, а також технічних ресурсів. Аналіз також показує, що культурні ресурси взяті з більш широкого соціального середовища і включені в загальноприйняте знання; як саме в політичному контексті суспільства технічні, а також соціальні вимоги вчених зумовлені й залежать від їх соціального стану.

*Ключові слова:* наука, наукове знання, істина, цінність, соціальність.

## Аннотация

**Яремко И. В.** Критика М. Малкея «стандартной концепции» науки и социальное конструирование научного знания. – Статья.

В статье рассмотрен и проанализирован пересмотр М. Малкеем «стандартной концепции науки» и особенности формирования научного знания как социокультурного комплекса. М. Малкей доказывал, что не нормы научного этоса, а когнитивные структуры и специальные методы определяют социальное поведение ученых. Наука полностью ставилась в зависимость от субъекта научной деятельности и социальных условий ее развития, которые определяют все предпосылки

знания: характер наблюдений, интерпретацию фактов, оценку научных утверждений и принципы методологии. М. Малкей утверждает, что знание производится путем переговоров, исход которых зависит от использования участниками социальных, а также технических ресурсов. Анализ также показывает, что культурные ресурсы взяты из более широкой социальной среды и включены в общепринятое знание; каким образом в политическом контексте общества технические, а также социальные требования ученых обусловлены и зависят от их социального положения.

*Ключевые слова:* наука, научное знание, истина, ценность, социальность.

## Summary

**Yaremko I. V.** Critique M. Mulkey the “standard view” of science and the social construction of scientific knowledge. – Article.

The article deals and analyzes the M. Mulkey's revisions of the «standard view» of science and the specifics of the scientific knowledge formation as social and cultural complex. M. Mulkey argued that not rules of scientific ethos, but the cognitive structure and the special techniques determines the social behavior of scientists. Science totally was putting in dependence on the subject science and social conditions of its development, which define all the prerequisites of knowledge: the character of the observations, the interpretation of the facts, an assessment the scientific assertions and principles of the methodology. M. Mulkey argues that knowledge is produced by means of negotiation, the outcome of which depends on the participants' use of social as well as technical resources. The analysis also shows how cultural resources are taken over from the broader social milieu and incorporated into the body of certified knowledge; and how, in the political context of society at large, scientists' technical as well as social claims are conditioned and affected by their social position.

*Key words:* science, scientific knowledge, truth, value, sociality.

## ПОЗДРАВЛЯЕМ ВИЛЯ САВБАНОВИЧА БАКИРОВА С ЮБИЛЕЕМ!



Патриарху отечественной социологии, выдающемуся учёному, академику Национальной академии наук Украины, члену-корреспонденту Национальной академии педагогических наук Украины, ректору Харьковского национального университета имени В.Н. Каразина, Президенту Социологической Ассоциации Украины **Вилу Савбановичу Бакирову** в этом году исполнилось 70 лет.

В.С. Бакиров родился 8 июня 1946 года. В 1970 году он закончил Харьковский юридический институт, в 1976 году – аспирантуру Харьковского университета. Защитил кандидатскую диссертацию «Социальный контроль как регулятор общественных отношений» в 1976 году и докторскую диссертацию «Ценностное сознание как объект социологического анализа (проблемы теории и методологии)» в 1991 году.

В 1990 году Виль Савбанович возглавил первый в Украине социологический факультет, в 1992 году создал и возглавил кафедру социальных технологий (с 1996 года – кафедра прикладной социологии).

В.С. Бакиров читал лекции в Болонском (в 1993 году) и Падуанском (в 1994 году) университетах. В 1994–1995 годах стажировался в Калифорнийском университете (Сан-Диего). Круг его научных интересов достаточно широк, охватывает как теорию и историю социологии, социологию образования, социологию личности, так и политическую социологию, социологию коммуникаций.

Профессору В.С. Бакирову принадлежит цикл работ, в которых осуществлен глубокий социолого-политологический анализ культурных и институциональных изменений в постсоветской Украине. В частности, убедительно продемонстрировано, что трансформационная модель, которая сложилась в украинском обществе уже на первом этапе постсоветской эпохи, привела к приватизации государства, слиянию власти и собственности, что затруднило осуществление реальных демократических реформ как в экономике, политике, так и в социально-гуманитарной сфере.

В последние годы научные исследования В.С. Бакирова сосредоточены на анализе роли классических университетов в интеллектуальном развитии общества, изучении особенностей классического университетского образования в контексте глобализационных вызовов. Широко известны научные работы В.С. Бакирова, посвященные коммуникативной парадигме, развитию университетской демократии, инновационным процессам в высшей школе, тенденциям развития универ-

ситетского образования в контексте глобализационных и постиндустриальных вызовов.

Виль Савбанович известен в Украине и за её пределами как авторитетный учёный в области социологии, автор многочисленных научных работ по актуальным проблемам современности, высокоэффективный менеджер и организатор науки и высшего образования. В.С. Бакиров вместе с коллегами и учениками реализовал ряд научных проектов прикладного характера, направленных на совершенствование местного самоуправления, развитие университетской демократии, студенческого самоуправления, рынка труда.

Под руководством В.С. Бакирова осуществлен ряд международных научных проектов:

– «Исследования механизмов местного самоуправления» (Local Self-Government Mechanisms Research, 1995–1996);

– «Социальные последствия реструктуризации приватизированных предприятий» (Social Impact of Restructuring Privatized Enterprises in Ukraine, 1996–1998, Program EU Tacis) совместно с научным центром MORI (Великобритания);

– «Жизненные условия, способ жизни и здоровье в европейских странах» (Living Conditions, Life Styles and Health, 2000–2003, grant of EU, Program Copernicus-2) совместно с Institute for Advanced Studies (Австрия), London School of Hygiene and Tropical Medicine, University of Derby, Московским государственным университетом имени М.В. Ломоносова, Белорусским государственным университетом и другими партнёрами;

– «Здоровье в переходный период: тренды в состоянии здоровья населения и политика в области здравоохранения в странах СНГ» (Health in Times of Transition: Trends in Population Health and Health Policies in CIS Countries) и другие.

Значительным достижением В.С. Бакирова является его весомый вклад в развитие социологического образования и науки в Украине, приумножение социологических знаний. Результаты научных исследований В.С. Бакирова опубликованы в более чем 150 научных работах, включая монографии и учебники. Виль Савбанович входит в редакционные коллегии многих научных журналов, в том числе «Universitates. Наука и просвещение», «Социология: теория, методы, маркетинг», «Высшее образование Украины», «Политический менеджмент», «Украинский социум», «Актуальные проблемы философии и социологии» и других.

В значительной мере именно благодаря творческой энергии, инициативности и научному авторитету В.С. Бакирова растёт популярность международных конференций «Харьковские социологические чтения» и «Якубинская научная сессия», Конгрессов Социологической Ассоциации Украины.

Вилу Савбановичу присущи искренность жизненной позиции, широкий кругозор, эрудиция, острота и глубина мысли.

Виль Савбанович Бакиров – масштабная, талантливая, неординарная личность, рядом с которой всё наполняется необычайной энергией и смыслом. Но ценят его даже не за это, а за то, что он всегда готов прийти на помощь, протянуть дружественную руку, за способность делать жизнь мудрее и лучше.

*Сердечно поздравляем Вилу Савбановича с юбилеем,  
желаем ему счастья и новых достижений  
в его многогранной жизни!*

*Южно-Украинское отделение  
Социологической Ассоциации Украины,  
редакционная коллегия научно-практического журнала  
«Актуальные проблемы философии и социологии»*

## НАШІ АВТОРИ

- Абизова Л. В.** – доцент кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук Донбаського державного педагогічного університету, кандидат філософських наук, доцент
- Аксенова В. І.** – доцент кафедри соціально-гуманітарних наук Кіровоградської льотної академії національного авіаційного університету, кандидат філософських наук
- Алікберов Р. Д.** – аспірант кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія»
- Ареф'єва А. Ю.** – асистент-стажист Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського
- Вязова Р. В.** – доцент кафедри ділової комунікації Запорізького національного університету, кандидат філософських наук, доцент.
- Гайтан В. В.** – головний спеціаліст відділу зовнішньоекономічної діяльності Департаменту міжнародного співробітництва та регіонального розвитку Вінницької облдержадміністрації, кандидат політичних наук
- Гейко С. М.** – доцент кафедри філософії Національного університету біоресурсів та природокористування України, кандидат філософських наук, доцент
- Горохолінська А. М.** – здобувач кафедри культурології та мистецтвознавства гуманітарного факультету Одеського національного політехнічного університету
- Давидов П. Г.** – доцент кафедри філософії, соціально-гуманітарних дисциплін, іноземних мов, української та латинської мови Донецького національного медичного університету імені Максима Горького, кандидат філософських наук, доцент
- Далекорей М. І.** – доцент кафедри міжнародних студій та суспільних комунікацій факультету міжнародної політики, менеджменту та бізнесу ДВНЗ «Ужгородський національний університет», кандидат філософських наук
- Дергачов Є. В.** – аспірант кафедри теорії та практики управління Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»
- Ель Гуессаб Карім** – доцент кафедри філософії Запорізького національного університету, кандидат філософських наук
- Завальнюк В. В.** – ректор Національного університету «Одеська юридична академія», професор кафедри теорії держави і права, кандидат юридичних наук
- Запорожченко О. В.** – завідувач кафедри суспільних наук Ізмаїльського державного гуманітарного університету, кандидат філософських наук, доцент
- Зінюк А. В.** – старший викладач кафедри прикладної соціології та соціальних комунікацій Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, кандидат соціологічних наук
- Зюганов А. П.** – аспірант кафедри соціології, філософії та права Одеської національної академії харчових технологій
- Івакін О. А.** – завідувач кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», доктор філософських наук, професор
- Ковальчук Ю. В.** – аспірант кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка
- Кольцов В. М.** – директор Одеського обласного відділення фонду соціального захисту інвалідів, кандидат політичних наук
- Костючков С. К.** – доцент кафедри соціальної роботи, соціальної педагогіки і соціології Херсонського державного університету, кандидат політичних наук, доцент
- Кримчак Л. Ю.** – доцент кафедри соціальної роботи Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара, кандидат педагогічних наук, доцент
- Кудін Б. А.** – студент філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка
- Кушнерова А. В.** – студентка технологічного факультету Донбаського державного педагогічного університету
- Легенький І. Ю.** – аспірант Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського
- Лукіянін І. А.** – аспірант кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», заступник начальника юридичного управління Департаменту комунальної власності Одеської міської ради
- Матюшина І. І.** – доцент кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», кандидат філософських наук
- Матюшко Б. К.** – доцент кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат філософських наук, доцент
- Наджафова Н. Х.** – дисертант кафедри соціології Бакинського державного університету
- Назаренко М. С.** – старший викладач кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат філософських наук
- Наріман Годжатюрк** – доцент кафедри історії філософії та культурології Бакинського державного університету, доктор філософії по філософії
- Наседкіна О. О.** – аспірант кафедри філософії Запорізького національного університету
- Никитченко О. Е.** – доцент кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», кандидат філософських наук
- Поцюрко О. Ю.** – доцент кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ, кандидат філософських наук, доцент
- Райхерт К. В.** – доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат філософських наук
- Розова Т. В.** – професор кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», доктор філософських наук, професор, академік Академії наук «Вищої школи України»
- Романкова Л. М.** – завідувач відділу виховної та психолого-педагогічної роботи ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника», кандидат психологічних наук, доцент
- Скриль С. А.** – докторант кафедри політичних наук і права Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського, кандидат юридичних наук, доцент
- Слосар В. М.** – докторант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук, доцент
- Со Пюн Сун** – аспірант кафедри галузевої соціології факультету соціології Київського національного університету імені Тараса Шевченка



- Согорін А. А.** – докторант кафедри соціології та соціальної роботи Класичного приватного університету, кандидат соціологічних наук
- Солдатенко І. О.** – доцент кафедри прикладної соціології та соціальних комунікацій Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, кандидат соціологічних наук, доцент
- Соловій Р. П.** – старший науковий співробітник Центру дослідження релігії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат історичних наук
- Стовпець О. В.** – слухач докторантури на кафедрі філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського, кандидат філософських наук
- Стратонова Н. О.** – доцент кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування, кандидат філософських наук, доцент
- Сумарокова Л. М.** – доцент кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», кандидат філософських наук, доцент
- Убейволек О. О.** – доцент кафедри ділової комунікації Запорізького національного університету, кандидат філософських наук, доцент
- Фесенко Г. Г.** – доцент кафедри історії і культурології Харківського національного університету міського господарства імені О. М. Бекетова, кандидат філософських наук, доцент
- Халіман М. А.** – аспірант кафедри філософії Запорізького національного університету
- Хахалін О. О.** – асистент кафедри філософської антропології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
- Хлистуєн О. П.** – здобувач кафедри філософії Запорізького національного університету, фахівець I категорії обласної академічної газети «Запорізький університет»
- Чорна Л. В.** – докторант кафедри філософії, теорії та історії державного управління Національної академії державного управління при Президентіві України, кандидат політичних наук, доцент
- Шамша І. В.** – доцент кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», кандидат філософських наук, доцент
- Шедяков В. Є.** – незалежний дослідник, доктор соціологічних наук, кандидат економічних наук, доцент
- Шкіль С. О.** – доцент кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України, кандидат філософських наук
- Шолуха Н. Є.** – доцент кафедри філософії та політології Харківської державної академії культури, кандидат культурології, доцент
- Щедрін А. Т.** – професор кафедри філософії та політології Харківської державної академії культури, кандидат філософських наук, доктор наук з культурології, професор
- Яковлев Д. В.** – декан факультету політології та соціології Національного університету «Одеська юридична академія», доктор політичних наук, професор
- Янковський С. В.** – докторант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук, доцент
- Яремко І. В.** – аспірант кафедри філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка

## ЗМІСТ

<b>С. В. Ківалов</b> Привітальне слово .....	3
<b>Л. В. Абызова, А. В. Кушнерева</b> Этнотерриториальные конфликты в геополитических трансформациях современности.....	4
<b>В. І. Аксьонова</b> Патріотизм – феномен парадигми комунікативного суспільства .....	7
<b>Р. Д. Алікберов</b> До проблеми розуміння західної та східної ідентичності акторів глобалізаційних процесів .....	10
<b>А. Ю. Ареф'єва</b> Культурно-історичні темпоральності глобалізації культури .....	13
<b>Р. В. Вязова, О. О. Убейволок</b> Специфіка міжетнічних відносин на сучасному етапі суспільного розвитку .....	16
<b>С. М. Гейко, Б. А. Кудін</b> Можливості використання уяви як «манери» мислення у філософії Х. Уайта .....	20
<b>Н. Годжатюрк</b> Образ Хызыра как составная часть исторической памяти и национального самосознания.....	23
<b>А. Н. Горохолинская</b> К вопросу о семантике коня на иконах Георгия Победоносца .....	28
<b>П. Г. Давидов</b> Концепція навчання впродовж життя як засіб створення конкурентоспроможного ринку праці.....	31
<b>М. І. Далекорей</b> Місіонерство й катехізація в православній церкві: український контекст.....	36
<b>Є. В. Дергачов</b> Про взаємодоповнюваність норм моралі і права у філософії Томаса Гоббса.....	40
<b>Ель Гуессаб Карім</b> Арабські країни як центр впливу світових сил .....	44
<b>О. В. Запорожченко</b> Трансформації ідентичності в умовах інформаційної глобалізації .....	47
<b>В. В. Завальнюк</b> Філософські та соціологічні складники юридичної антропології .....	50
<b>А. П. Зюганов</b> Філософський аналіз сучасного соціокультурного простору.....	54
<b>А. А. Ивакин</b> Предпосылки и предтечи учения о ноосфере.....	58
<b>Ю. В. Ковальчук</b> Філософський аналіз категорії любові в екзистенційних візіях Світлани Алексієвич .....	62
<b>В. М. Кольцов</b> Методологічний інструментарій дослідження демократичного транзиту .....	65
<b>С. К. Костючков</b> Біополітична філософсько-освітня концепція: теоретико-методологічні основи і практичний аспект в умовах громадянського суспільства .....	68
<b>Л. Ю. Крымчак</b> Психолого-педагогическое сопровождение как вид деятельности социального педагога по адаптации учащихся-сирот к обучению .....	73
<b>І. Ю. Легенький</b> Феномен плюралізації нонконформного руху в полістилістиці музичної культури України кінця ХХ – початку ХХІ століть.....	76
<b>І. А. Лукіяч</b> Влада як феномен комунікації .....	79
<b>И. И. Матюшина</b> Смысл как системное образование .....	83
<b>Б. К. Матюшко</b> Євген де Роберті: науковість психології як епістемологічна проблема .....	87
<b>Н. Х. Наджафова</b> Работа в Азербайджане с детьми, оставшимися без попечения родителей .....	91
<b>М. С. Назаренко</b> Епістемологія мистецтва як галузь філософського знання.....	96

<b>О. О. Наседкіна</b> Казкова картина світу: український дискурс.....	99
<b>О. Е. Никитченко</b> Екуменічний рух у сучасній Україні .....	102
<b>О. Ю. Поцюрко</b> Проект конституції й українське питання в поглядах М. Драгоманова.....	106
<b>К. В. Райхерт</b> Артикуляція соціонима «отаку» .....	110
<b>Т. В. Розова, В. В. Гайтан</b> Пострадянський соціальний простір у форматі діалогу з провідними акторами глобалізації: філософсько-політичний аспект.....	115
<b>Л. М. Романкова</b> Глобалізація як детермінанта модернізаційних змін у системі виховання вищої професійної освіти.....	120
<b>С. А. Скриль</b> Вплив глобалізації на функціонування та розвиток політичних процесів у різних цивілізаційних системах .....	124
<b>В. М. Слюсар</b> Інтелігенція як об'єкт насилля: соціально-філософський аспект .....	127
<b>Со Пюн Сун</b> Роль гендерной социализации в формировании женского лидерства.....	131
<b>А. А. Согорін</b> Особливості використання методу контент-аналізу для дослідження реклами в друкованих засобах масової інформації.....	135
<b>І. О. Солдатенко, А. В. Зінюк</b> Медіаграмотність як складова інформаційної безпеки .....	138
<b>Р. Р. Soloviy</b> Virtue, character and community: the peculiarities of theological ethics of Stanley Hauerwas.....	141
<b>О. В. Стівнець</b> Соціально-філософські аспекти розвитку сучасної концепції інтелектуальної власності: українські та світові реалії .....	145
<b>Н. О. Стратонова</b> Антропология відеогри: соціокультурний аспект формування ідентичності .....	150
<b>Л. Н. Сумарокова</b> О диалогичности философии .....	153
<b>Г. Г. Фесенко</b> Естетика публічного простору міста в контексті філософії суб'єкта творчості.....	157
<b>М. А. Халіман</b> Релігійні конфлікти: світоглядний аспект .....	161
<b>О. О. Хахалін</b> Сучасний соціально-культурний паломницький дискурс .....	164
<b>О. П. Хлистул</b> Феномен аріїзму: український контекст .....	168
<b>Л. В. Чорна</b> Ідеал у колі розуміння філософської рефлексії .....	171
<b>И. В. Шамша</b> Время как прошлое в концепции истории Ж. Ле Гоффа .....	174
<b>В. Е. Шедяков</b> Мифотворчество в «умном обществе» как социальный процесс: основания и перспективы.....	177
<b>С. О. Шкіль</b> Ідеологічна оцінка російською православною церквою українських подій 2013–2015 років.....	182
<b>Н. С. Шолуха</b> Феноменологічні концепції оселі Ґастона Башляра й Еманюеля Левінаса .....	187
<b>А. Т. Щедрин</b> Проблема «естественное/искусственное» в контексте поисков внеземных цивилизаций: философско-методологические аспекты.....	190
<b>Д. В. Яковлев</b> Соціологія політичного вибору: контури теорії .....	194
<b>С. В. Янковський</b> Шляхи соціокультурного світотворення: між історією та «поверненням до світу» .....	198
<b>І. В. Яремко</b> Критика М. Малкея «стандартної концепції» науки й соціальне конструювання наукового знання .....	201



*Наукове видання*  
**АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ**

*Науково-практичний журнал*

**Випуск 10**

*Виходить шість разів на рік*

*Українською, російською та англійською мовами*

**Коректор – О. Скрипченко**  
**Комп'ютерна верстка – Н. Кузнецова**

Підписано до друку 29.04.2016 р. Формат 60x84/8. Обл.-вид. арк. 25,29, ум.-друк. арк. 24,41.  
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 2904-16.

**Надруковано: Видавничий дім «Гельветика»**  
(Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 4392 від 20.08.2012 р.)  
Україна, м. Херсон, 73034, вул. Паровозна, 46-а, офіс 105. Тел. (0552) 39-95-80  
E-mail: mailbox@helvetica.com.ua