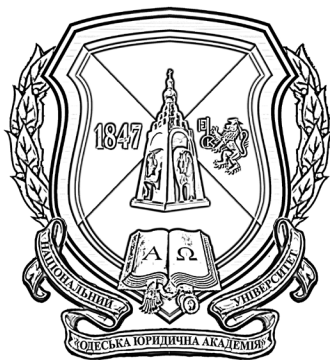


МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»



АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 13

Одеса
2016

У тринадцятому номері журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології» розглядаються філософські питання буття людини в сучасних суспільствах. Авторі 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. Авторі розкривають й актуальні соціологічні візії принципів побудови сучасних суспільств, соціологічне осмислення освіти.

Матеріали, оприлюднені у тринадцятому 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. Ківалов*, 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 (Дніпро, 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:

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)

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. Куцепал – 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)

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

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

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)

Г.О. Ульянова – д-р юрид. наук, доцент (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. Щудло – 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» 19.09.2016 р. (протокол № 2)

Науково-практичний журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології»
zareєстровано Державною реєстраційною службою України
(Свідцтво 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)

УДК 785.7

*У. Абасова,
диссертант кафедри струнних інструментів
Бакинської музичної академії*

СТИЛИСТИКА ПРОИЗВЕДЕНИЙ СОЛО ДЛЯ СТРУННЫХ ИНСТРУМЕНТОВ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ КОМПОЗИТОРОВ

Постановка проблемы. Создание новых музыкальных произведений происходит не в вакууме. Здесь уже имеется сформированная музыкальная и в целом особая культурная среда, в которую входит система науки, образования, характер семейных взаимоотношений, досуговая деятельность, ментальные особенности народа, в том числе связанные с музыкальной культурой. Создание произведений, где музыкальное содержание воспроизводит всего один инструмент, – довольно сложная и ответственная задача. Известно, что подобных произведений намного меньше, чем тех, что написаны для двух и более инструментов. Вместе с тем требовательный слушатель получает большое наслаждение от сольных произведений. У них свои, характерные требования, связанные с особенностями инструмента, на котором исполняется произведение. Однако интерес к ним не пропадает, поскольку они трогают сердца своих слушателей, помогают углубить представления о выразительных возможностях каждого инструмента. Удачное произведение не только дает новое дыхание инструменту, но и показывает способности и особенности таланта автора произведения.

Степень исследованности проблемы. Творчество азербайджанских композиторов, работающих с классическими струнными музыкальными инструментами, охватывает последнее столетие. Разумеется, музыкальные критики и научные исследователи не обошли вниманием их музыкальную деятельность. Перечислим имена тех композиторов, творчество которых нами будет затронуто в данной статье: Фикрет Амиров, Тофик Бакиханов, Джалал Аббасов, Азад Алиев, Миркасам Гашимов, Хайям Мирзаде, Лала Дадашова, Руфат Рамазанов, Алия Мамедова. Наиболее известные из них – это Фикрет Амиров, Хайям Мирзаде, Азад Алиев, Гасанага Адыгезаде. По возрасту, характеру творчества, диапазону и музыкальным формам они также различаются между собой.

Что же касается степени исследованности указанной в заголовке статьи темы, то здесь можно отметить, что анализ произведений этих авторов всегда был предметом внимания музыковедов и искусствоведов. Это исследования М. Ахадзаде, С. Касумовой, К. Неймановой, Л.Б. Мамедовой и т. д. Вместе с тем проблемы соло-произведений для струнных инструментов не были предметом исследования современных музыковедов и музыкальных критиков.

Изложение основного материала. Следует отметить, что представители данного жанра музыкального искусства вот уже несколько поколений работают в условиях, когда динамика развития музыки в Азербайджане связана с синтезом восточных и западных тенденций в этой сфере искусства. Основу этого синтеза заложил блестящий ученый, композитор и философ, корифей современной азербайджанской музыки Узеир Гаджибеков. Благодаря его музыкальной школе, которая нашла продолжение в творчестве целой плеяды музыкальных деятелей Азербайджана, линия сочетания современных музыкальных тенденций Запада и Востока до сих пор является основной во многих музыкальных жанрах азербайджанской музыки.

Вопросы особенностей музыкального творчества одного из ярких представителей азербайджанской музыки XX столетия Фикрета Амирова были предметом исследования многих экспертов истории и теории музыки. Помимо того, что он успешно использовал богатейшие возможности народной музыки в своем творчестве, он является создателем двух новых жанров в азербайджанской музыке: мугам-поэмы и симфонического мугама. Он неоднократно

подчеркивал, что для того, чтобы писать интересную музыку на национальной основе, нужно любить и глубоко знать эту музыку, стоять вровень с современными музыкальными тенденциями, знать, в каком направлении идет развитие музыкальных предпочтений. Исследователи справедливо отмечают, что музыка Ф. Амирова одинаково доступна как профессионалам, так и простым слушателям [7]. Известно также, что Амиров имел прекрасные образцы для подражания в лице М. Магомаева, У. Гаджибекова, А. Зейналлы, которые успешно использовали народное творчество, прежде всего мугам, при написании многих своих произведений [8, с. 136]. Последователями Амирова в этом смысле были Ниязи, С. Алескеров, Т. Бакиханов и другие композиторы страны. Сам процесс творчества Амирова при использовании народных ладов музыки состоял в их постоянном движении посредством модуляции, выстраивания ритмов на их основе, на основе контрапункта и полиладов. Активный творческий поиск виден во всех его произведениях, в том числе написанных для сольного исполнения [9].

Другим ярким представителем азербайджанского музыкального искусства, воплотившим в своем творчестве лучшие черты синтеза классики и народности, является Тофик Бакиханов. Получив блестящее музыкальное образование, будучи талантливым скрипачом, он стал впоследствии одним из ведущих композиторов страны. Во многих его произведениях наряду с музыкой к сценическим постановкам, симфоническими произведениями, балетами, симфоническими мугамами нашли свое отражение камерно-инструментальные, камерно-вокальные произведения, песни, романсы и, наконец, произведения для соло скрипки. Т. Бакиханов часто обращался к малым жанрам для струнных инструментов и не только для них. Одними из удачных творческих исполнений автора является его череда сонат для скрипки с фортепиано, написанных с использованием народной музыки разных стран.

Как подчеркивают исследователи, профессор кафедры композиции Бакинской музыкальной академии, народный артист и заслуженный деятель искусства страны Хайям Мирзаде обладает неповторимой палитрой музыкальных интонаций и форм. Х. Мирзаде является автором ряда крупномасштабных произведений, таких как балет, симфонии, концерты, в том числе для скрипки с оркестром, сонаты соло для отдельных инструментов, песни, эстрадные и джазовые пьесы, музыки к спектаклям и кинофильмам и т. д. Именно творческое разнообразие работ композитора сделало его популярным среди многих поклонников музыки [4]. Его творчество принесло ему широкую известность как в пределах страны, так и за рубежом. Здесь есть лиризм, ясность изложения, сила логики, сочетающаяся с высоким эмоциональным накалом. Основное в его стиле – простота, которая имеет достаточно высокий уровень выразительности [2].

Доцент Национальной консерватории, заслуженный деятель искусств Алия Мамедова в своем творчестве использует ясные лаконичные формы, ведя драматургическую линию развития на должном профессиональном уровне. Многие струнные произведения, в том числе и известный «Струнный квартет», отличаются именно этими чертами [1]. А. Мамедова является одним из тех композиторов, которые отличаются новаторством в музыкальном искусстве. Характерной чертой ее педагогической активности также является участие в работе секции творчества молодых композиторов при Союзе композиторов Азербайджана. Здесь,

помимо творческих вечеров и концертов, идет работа по формированию навыков создания новых произведений в духе современных тенденций музыкального искусства.

Руфат Рамазанов является одним из ведущих композиторов, относящихся к современному поколению, и отличается многообразием музыкального вкуса. Жанровое разнообразие, присущее его творчеству, свидетельствует о богатстве подходов, художественном воображении и высокой духовной культуре. В частности, ему принадлежат такие симфонические произведения, как «Хуруфиты», «Балетная сюита», «Наими», диалогия «Тет-а-тет» (1996), «Крик четырех струн» для соло виолончели (1997), «Сенсо-риум» для соло скрипки (1999) и многие другие [4].

Джалал Аббасов выделяется своим изысканным подходом в подборе тематики произведений, их жанрового разнообразия. Он является автором капелл, кантат, соло для контрабаса, для скрипки, для альта, детской оперы «Радостная весна», песен для хора и т. д. Все эти произведения пользуются большой популярностью как среди исполнителей, так и среди зрителей и слушателей [4]. Дж. Аббасов написал сонатину как часть своего первого квартета, т. е. сонатная форма является в творчестве композитора привычной формой поиска самовыражения. Интонационные особенности сонаты для скрипки соло связаны также с общими стилистическими особенностями современной музыки, еще в середине девятнадцатого столетия отошедшей от классических канонов и сочетающей в себе характер национальной и межнациональной музыки. Богатство информационной нагрузки, возможности сочетания многих стилей и направлений ясно выражены в указанном произведении нашего знаменитого соотечественника.

Среди жанров азербайджанского музыкального искусства работы, написанные для скрипки соло, следует рассматривать как исключение. Этот жанр занимает особое место в многостороннем творчестве композитора Джалала Аббасова. Основанное по народной музыке, его музыкальное произведение состоит из двух частей. Ощущения музыкального восприятия имеют основу эмоциональных переживаний, связанных с мугамом. Уникальный стиль этого произведения вызывает в сердцах людей восхищение; здесь волнения, надежды, радости и печали последовательно сменяют друг друга, находят свой путь к сердцу слушателя.

Гасанага Адыгезалзаде также отличается в своем творчестве богатством выразительности, разнообразием жанров и своеобразием в видении национальных музыкальных колоритов. В списке его произведений имеются симфонии, кантаты, миниатюры для хора и камерно-инструментального оркестра, сонаты соло для скрипки и для фортепиано, многие произведения для духовых инструментов, марши, песни, романсы. Он написал много сценических произведений, произведений для народных инструментов [4].

В создании сольных произведений для струнных инструментов активно участвует также и молодое поколение композиторов, делающих на этом пути свои первые шаги. Всех современных азербайджанских композиторов, работающих над тематикой сольных произведений для классических струнных инструментов, объединяет разнообразие интонаций, которые составлены как из народных, так и современных мелодий.

Здесь важно подчеркнуть, что их разнопорядковость обуславливает своеобразие и неповторимость создаваемых произведений. Мелодия основана на многоголосии, которое, в свою очередь, исходит из жанрового многообразия, разнообразной тематики, в рамках чего создаются новые произведения. Богатый мир музыкальных интерпретаций, который дает большие возможности творить, создавать оригинальные произведения, затрагивающие душу слушателей, всецело используется представителями музыкальной элиты Азербайджана. Так, Адиля Юсифова в 2008 году написала квазисонату под названием «Одиночество в Париже». Тофик Бакиханов – автор сюиты № 1, соло для скрипки «Импровизация». Все указанные произведения отличаются национальным колоритом в сочетании с используемой классической формой жанра.

Следует отметить, что возможностями сонаты воспользовались и другие авторы сольных произведений для скрипки. В целом форма произведений для соло струнных инструментов достаточно актуальна. Отдельный интерес представляют здесь проблемы гармонии и полифонии. Несмотря на жанровое разнообразие музыкальных произведений указанных авторов, их объединяют использование современных тенденций музыкального развития и творчества. Известно, что «у современных композиторов не существует цели ограничиваться темперированным строем. И если композиторы-классики стремились максимально точно зафиксировать идею своих произведений, то современные композиторы часто намеренно предлагают исполнителю «домыслить» идею своих сочинений» [10, с. 72]. Подобную тенденцию можно наблюдать и у современных азербайджанских композиторов.

Литература

1. Творчество молодого поколения [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://zeynj-info.com/>.
2. Касумова С. Хаям Мирзаде / С. Касумова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.musigidunya.az/>.
3. Ахадзаде М.Б. Особенности исполнительского искусства народного артиста Азада Алиева : автореф. дис. ... канд. искусствоведения / М.Б. Ахадзаде. – Баку : 2011. – 26 с.
4. Азербайджанские композиторы и музыковеды [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://composers.musigidunya.az/>.
5. Нейманова К.Н. Сезар Франк. Соната для скрипки и фортепиано. Методические рекомендации / К.Н. Нейманова. – Баку : Мин. обр-я, 2009. – 20 с.
6. Мамедова Л.Б. О фортепианном творчестве Ф. Амирова. Методические разработки / Л.Б. Мамедова. – Баку : Мин. обр-я, 2009. – 32 с.
7. Гасанова-Исмаилова Дж. Фикрет Амиров – корифей азербайджанской музыки / Дж. Гасанова-Исмаилова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.musigidunya.az/>.
8. Амиров Ф. Музыкальные размышления / Ф. Амиров. – В., 1971 (на азербайджанском языке).
9. Зохранов Р. Портреты наших композиторов / Р. Зохранов. – В., 1997 (на азербайджанском языке).
10. Аксенова С.С. Особенности интонирования современной классической музыки / С.С. Аксенова // МНЦ «Сфера общественных наук». – 2015. – № III (9). – С. 71–74.

Аннотация

Абасова У. Стилистика произведений соло для струнных инструментов азербайджанских композиторов. – Статья.

Музыкальное творчество композиторов, пишущих отдельные произведения для сольного исполнения на таких музыкальных инструментах, как скрипка, виола, виолончель, контрабас, должно исследоваться в комплексе, с учетом индивидуальных особенностей художественного творчества и условий их работы. Кроме того, определенную роль играет уже сформированная музыкальная среда, характер духовной культуры и содержание исторической эпохи.

Ключевые слова: струнные инструменты, азербайджанские композиторы, современная музыка для струнных инструментов, музыкальный стиль, музыкальные школы и направления.

Анотация

Абасова У. Стилiстика творiв соло для струнних iнструментiв азербайджанської композиторiв. – Стаття.

Музична творчiсть композиторiв, якi пишуть окремi твори для сольного виконання на таких музичних iнструментах, як скрипка, виола, виолончель, контрабас, має дослiджуватися в комплексi, з урахуванням iндивiдуальних особливостей художньої творчостi й умов їхньої роботи. Крім того, певну роль грає вже сформована музичне середовище, характер духовної культури та зміст історичної епохи.

Ключові слова: струнні інструменти, азербайджанські композитори, сучасна музика для струнних інструментів, музичний стиль, музичні школи та напрями.

Summary

Abasova U. Stylistics works solo string Azerbaijani composer. – Article.

Musical creativity of composers who write some pieces for solo performance on musical instruments such as violin, viola, cello, double bass, should be investigated in the complex, taking

into account the individual characteristics of artistic creation and the conditions of their work. In addition, a role played by already formed musical environment, the nature and content of the spiritual culture of the historical epoch.

Key words: stringed instruments, Azerbaijan composers, contemporary music for string instruments, music style, music schools and directions.

УДК 008.001

Н. А. Аббасов
старший научный сотрудник
Института архитектуры и искусства
Национальной академии наук Азербайджана

ПРОЯВЛЕНИЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ СУЩНОСТИ НАВЯЩЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ГОСУДАРСТВЕННОЙ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКЕ

Актуальность проблемы. История культуры показывает, что существует сильная связь политики с этим феноменом. Русский историк В.О. Ключевский писал, что политические термины имеют свою историю. В древней Греции под понятием «политика» было определено все, что имеет отношение к государственному управлению. В.И. Даль под политикой понимал науку, относящуюся к государственному управлению. Сюда входят настроение властелина, цель, образ его деяний, часто сокрытие истинных намерений [17, с. 212]. А.М.А. Расулзаде говорил, что «целью культуры является подчинение политики науке» [5].

В последнее десятилетие XX в. и в начале XXI в. процесс глобализации в культуре шел быстрыми темпами. Культурная диффузия, а точнее стихийная или неконтролируемая сторона усвоения культурных ценностей, имеет как позитивные, так и негативные аспекты. С одной стороны, это предоставляет народам возможность создать общение друг с другом и близко узнать друг друга. Общение и знакомство создали условия для сближения народов. С другой стороны, чрезмерно активное общение и усвоение представляют собой опасность для утери культурной оригинальности. Распространение схожих, адекватных культурных образцов по всему миру, открытие границ для культурного влияния и расширение культурного общения вынудили ученых говорить о процессе глобализации современной культуры. Глобализация оказывает влияние на ускорение интеграции наций в мировую систему, она усиливается развитием современных транспортных средств и экономических связей, усиливает влияние средств массовой информации на людей. Это создает условия для расширения культурных контактов между народами и усиливает миграционные процессы людей.

В научной литературе встречается множество определений понятия культуры. Определения, имеющиеся в научных и художественных словарях, привлекают внимание. Культура – социально-прогрессивная творческая деятельность, направленная на выявление и развитие духовных сил человека, на обнаружение действительности, является единством предметизации (богатство, создание норм и знаковых систем и т. д.) и депредметизации (усвоение культурного наследия).

В ограниченном значении принято говорить о материальной культуре, духовной культуре, так же как о политической культуре и т. д. [6, с. 276]. В некоторых исследованиях можно встретить такое определение: культура – историческое событие, которое развивается в зависимости от сменяющихся друг друга общественно-экономических формаций. В отличие от идеалистических теорий культуры, отделяющих духовную культуру от материальной основы и объясняющую ее в качестве духовного продукта элиты («elite» от фр. elite – самое лучшее, отборное), марксизм процесс производства материальных благ рассматривает как основу и источник развития духовной культуры; выходит, что культура создается деятельностью непосредственно всех народов. Стоит отметить, что духовная культура, которая зависит от материальных условий, автоматически не изменяется вслед за материальной основой, а, наоборот, характеризуется своей относительной независимостью (наследственность в развитии, взаимовлияние культуры различных народов и т. д.).

Цель и задачи исследования. XX век называется веком научно-технического прогресса, а XXI век – веком глобализации и информации. Со времени формирования процесса глобализации до настоящего времени социальные,

экономические, культурные и военные отношения между государствами Запада и Востока расширяются, а средства коммуникации увеличиваются. Ввиду реализации глобализации в развитых государствах Запада на основе приемлемых идеологических стандартов исламский мир стоит перед необходимостью определить выделенные этим процессом место и особый вес [7]. Нами поставлена задача проследить степень и уровень применения нравственно-культурных ценностей в культурной политике страны, в данном случае Азербайджана.

В качестве методики применен метод системного анализа деятельности системы управления в сфере государственной культурной политики, а также сам характер нравственных ценностей в культурологическом смысле. Использованы данные других исследований, а также законодательные акты, постановления и указы правительства и главы государства.

Основное содержание. Известно, что глобализация имеет позитивные и негативные стороны. Негативные моменты глобализации определяют возможность утери культурного своеобразия каждого народа. Этот процесс создает условия для углубления ассимиляции. В современном обществе сохранение культурного своеобразия оценивается как наивысшее достижение цивилизации. Раньше этим вопросам не уделялось внимание, и поэтому одна нация растворяла внутри себя другие нации, полностью присваивала положительные элементы культуры покоренного народа. К примеру, эти события имели место во времена европейской колонизации стран Азии, Африки и Латинской Америки.

В современную эпоху для большинства цивилизованных людей выражения «социальная политика» и «политика культуры» превратились в привычные, обыкновенные выражения. Можно спросить: почему эти выражения стали обыкновенными только для цивилизованных людей? Потому что это основывается на концепции целенаправленного (целевого) управления социально-культурными отраслями общества. В целом они считаются отличительными чертами цивилизованных стран. Для их народов эти обстоятельства стали обыкновенными только начиная с середины XX в. Именно с этого времени сформировался новый подход сохранения культурного генофонда всего человечества. В рамках ООН эта концепция относится к каждой отдельно взятой стране.

В Уставе ООН по вопросам образования науки и культуры говорится: «Для защиты и охраны человеческого достоинства культура и образование на основе справедливости и мира должны быть широко распространены между людьми. И поэтому с этой точки зрения на все народы возлагаются священные задачи, которые должны быть выполнены в духе взаимного сотрудничества. И поэтому они путем сотрудничества всех народов мира в области образования, науки и культуры преследуют цель постепенно добиться международного мира и благосостояния человечества» [8, с. 9].

Политика в области культуры является системой практических мероприятий, в значительной степени реализуемых, финансируемых, регулируемых государством. Она направлена на собирание, развитие и сохранение культурного и духовного наследия наций. В области культурной политики прежде всего возникают следующие вопросы. Как охраняется культурное наследие нации? Как это влияет на различные этнические и социальные группы? Обладают ли все используемые языки равным статусом или возможна языковая дискриминация в отдельно взятой стране? Счи-

тається ли язык предков государственным языком или он является наследием, которое осталось от колониального господства? На каком уровне неосновные языки защищены государством или окружены заботой семьи или общины? В какой степени эти языки используются для сохранения культурных и социальных различий в обществе? Они создают условия для устранения антагонизма между языковыми группами или для их развития?

Сегодня политика многих стран в области культуры из модели ассимиляции ориентируется на другие области, в результате чего они находятся в меньшинстве, откажутся от своих культурных традиций и ценностей, их заменяют традициями, которые защищает большинство.

В результате защищается мультикультурная модель большинства. Здесь индивидуум социализируется, а в этнической культуре исполняет доминантную роль. Например, в США миллионы людей говорят на английском, а также на своем этническом языке. Они объединяют в себе общенациональные и этнические праздники. Они изучают историю своей страны и историю своей нации. Глобальная международная миграция стимулирует перестройку структуры хозяйства слаборазвитых стран. Механизация и индустриализация в эти страны поступает из развитых стран, аграрный сектор сокращается, и миллионы сельских жителей в поисках работы вынуждены переселяться в города. Их привлекает городской образ жизни. В то же время средний класс городов обычно предпочитают западный образ жизни, и поэтому местное население в своей стране не может найти удобную квалифицированную работу. Эту работу оно находит в США или в Западной Европе.

Сохранение богатой национальной культуры Азербайджана является одной из важнейших задач государства. Сохранение и проблемы использования культурного богатства нашли свое отражение в Основном законе – в Конституции Азербайджанской Республики. «Каждый должен с уважением отнестись и проявить заботу по отношению к историческому, культурному и духовному наследию, охранять памятники истории и культуры» [8, с. 5].

В 1997–2001 годах в области охраны культурного и природного наследия азербайджанского народа в целях усиления борьбы с кражей предметов этого наследия и их транспортировки контрабандным путем была принята обширная программа. В рамках этой программы ратифицированы многие международные Конвенции и приняты ряд законов [8, с. 5].

Возможность творить культурно-духовные ценности дана только человеку, другое живое существо не в состоянии этого сделать. Человек имеет такие формы духовной реальности, которые относятся только к нему. Сюда относятся такие формы сознательной деятельности, как наука, религия, искусство, нравственность, право, политика, экономика и образование. Вообще существуют многочисленные определения, имеющие отличительный подход к сущности культуры. Среди этих терминологических проблем в достаточном количестве существуют интересные понятия. Обычно, говоря о культуре, понимают состояние и сознание социальной группы и индивида, а также деятельность в области изменения этого состояния.

Состояние материального мира, деятельность по его изменению обычно называется материальной культурой. Деятельность относительно изменения представлений о существе и результаты этой деятельности часто называются духовной культурой. Материальная и духовная культура тесно связаны друг с другом. Мысли «бытие определяет сознание» и «сознание определяет бытие» совпадают. Всякое изменение в сознании оказывает влияние на изменение материальной культуры, и наоборот, «культура не создает только здания, она также создает людей». Эта мысль принадлежит известному исследователю Ю.М. Лотману [11, с. 29].

Следует отметить, что не стоит идентифицировать духовную культуру с духовным производством. Духовное производство – совокупность идей, норм, ценностей. Духовная культура, являясь более широким понятием, включает в

себя и духовное производство. Значит, культура – это совокупность материальных и духовных ценностей. Конкретно культуре можно дать следующее определение: культура – совокупность материальных и духовных богатств, приобретенных обществом за всю историю, а также способность их создания и использования во благо прогресса человечества и возможность передачи их от поколения к поколению.

Культура – волшебный мир человека, способ самопознания и существования личности [10, с. 428].

Культура одного поколения к создается человеком, культуру изучают, потому что она переходит от одного поколения к другому также и посредством генетической памяти, каждое поколение воссоздает ее заново и передает будущим поколениям. Этот процесс – основа социализации. В результате усвоения ценностей, верований, норм, правил и идеалов происходит формирование личности ребенка и регулирование его действий. Если процесс в массовом масштабе приостановился бы, это привело бы к уничтожению культуры. Культура формирует личность членов общества и этим регулирует их действия.

В Азербайджане, после того как была восстановлена независимость, начались активные правовые творческие работы, которые смогли обеспечить фундамент создания нового правового государства. В течение прошедших лет было реализовано много дел в сфере создания законодательной базы для правового регулирования развития культуры.

Так, следует отметить, что в Конституции, которая была принята всенародным референдумом, состоявшимся 12 ноября 1995 года, имеется много статей о культуре. Высшее законодательство Азербайджанской Республики создает фундамент, правовую основу, базу для принятия других законов. Статья 40 Конституции Азербайджанской Республики называется «Культурное право», и она посвящена защите культурного права. Здесь говорится:

«1. Каждый человек имеет право участвовать в культурной жизни, пользоваться культурными институтами, учреждениями и культурным богатством.

2. Каждый человек должен с уважением относиться к историческому, культурному и духовному наследию, проявлять заботу о нем, охранять памятники истории и культуры» [2, с. 22].

Ценности по своей сути являются общепринятыми нормами, касаются целей, к которым должен стремиться человек, и составляют основу духовных принципов. Например, в христианской духовности 10 заповедей («не убий», «правдивость в семье», «не прелюбодействуй», «уважай родителей» и др.) предусматривают охрану человеческой жизни.

Различные культуры могут дать преимущество различным ценностям, и каждый общественный строй определяет, что является ценностью, а что нет.

Правила регулируют образ действия в соответствии с ценностями определенной культуры.

В Законе Азербайджанской Республики о культуре говорится: «Духовные и эстетические идеалы, нормы и правила обращения, языки, диалекты, говоры, национальные и этнические традиции и обычаи, исторические топонимы, фольклор, прикладные народные искусства, произведения культуры и искусства, результаты и методы научного исследования культурной деятельности, здания, строения, предметы, имеющие историческое и культурное значение, уникальные территории и объекты с точки зрения истории и культуры являются культурными богатствами» [9].

Термин «национальная культура» используется для определения символов, верований, ценностей, норм образа действия и образов, характеризующих человеческие сообщества в этой или другой стране. В большинстве стран существует много различных культур. Другая важная форма – конфессиональная субкультура – создается на основе единства религиозного убеждения или принадлежности к той или иной церкви. На базе этого единства формируется единство символов, ценностей, идеалов, образцов образа действия. Например, в целом можно говорить о христианской, мусульманской, буддистской культурах.

Выводы. Традиция связывать развитие человека, его совершенствование с культурой началась еще в эпоху античности и до сих пор продолжается. Основу этой традиции составляет требование смотреть на человека не как на продукт природы, а как на продукт социализации и воспитания. Значит, если в процессе влияния на природу возникает культура предметов, путем воспитания в культуре людей выступает сам человек в качестве культурного существа. Как видно, в первую очередь обосновывается функция культуры в качестве области воспитательной деятельности. Ее целью является задача «второй раз возродить» человека, но не как физическое, а как социальное существо.

Литература

1. Алиев Г. Выступление на первом форуме независимой азербайджанской молодежи / Г. Алиев // Газета «Азербайджан». – 3 февраля 1996 (на азерб. яз.).
2. Конституция Азербайджанской Республики. – Баку, 2003 (на азерб. яз.).
3. Государственная Концепция Развития в области культуры на 2006–2016-е годы // Культура и просвещение. – 2006. – № 5. – С. 9 (на азерб. яз.).
4. Агаев Р. Азербайджанское народное творчество / Р. Агаев. – Баку : Марс-Принт, 1999 (на азерб. яз.).
5. Алибейли Э. Место телевидения в системе культуры / Э. Алибейли // Культура и просвещение. – 2006. – № 5. – С. 9 (на азерб. яз.).
6. Философский энциклопедический словарь. – Баку : Издательско-полиграфическое объединение «Азербайджанская энциклопедия», 1997 (на азерб. яз.).
7. Гасанова В. Влияние процесса глобализации на взаимный диалог культур и цивилизации // Мир культуры. – Вып. X. – Баку : АГУК (на азерб. яз.).
8. Свод нормативных правовых актов охраны культурного наследия (по состоянию на 1 сентября 2001 года). – Баку, 2007 (на азерб. яз.).
9. Закон Азербайджанской Республики о культуре // Азербайджан. – 18 апреля 1998 года. – № 86 (на азерб. яз.).
10. Шукюров А. Философия / А. Шукюров. Баку : Адилоглу, 2009 (на азерб. яз.).
11. Лотман Ю.М. Культура и взрыв / Ю.М. Лотман. – М., 1992.
12. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Т 42. – М. : Политиздат, 1968.
13. Ракитов А.И. Наука и устойчивое развитие общества / Ракитов А.И. Ракитов // Общественные науки и современность. – 1997. – № 4. – С. 10–14.
14. Философия, человек и жизнь. – М. : ЮНИТИ, 2002.
15. Философия. – Минск, 1999.
16. Мамедов Ф. Основы политологии / Ф. Мамедов. – М., 1997.

Аннотация

Аббасов Н. А. Проявление культурологической сущности нравственных ценностей в государственной культурной политике. – Статья.

Культура как одна из форм содержательной силы человека, выступая в качестве показателя масштаба и степени процессов в различных социальных группах общества, показывает единство различных форм, идей, взглядов, характер целостного направления или практической деятельности.

В культуре отражаются и укрепляются социальные и личностные качества творческой силы человека и общества. Каждое общество имеет свою специфическую культуру или социально-культурную систему, совпадающую в определенной степени с другими системами. Разница между культурными системами связана с физическими условиями, ресурсами, диапазоном возможностей, относящихся к различным областям деятельности, типом ритуалов и традиций, использованием и изготовлением инструментов, степенью социального развития. Культура оказывает влияние на отношения, ценности, идеалы и верования индивидов, среди которых она существует. Система управления обществом на уровне социальной политики государства должна учитывать характер социальных норм и ценностей, связанных с духовной культурой.

Ключевые слова: нравственные ценности, культурологический аспект нравственных ценностей, социальная политика государства и культурные ценности.

Анотация

Аббасов Н. А. Прояв культурологічної сутності моральних цінностей в державній культурній політиці. – Стаття.

Культура як одна з форм змістовної сили людини, є показником масштабу та ступеня процесів у різних соціальних групах суспільства, показує єдність різних форм, ідей, поглядів, характер цілісного напрямку або практичної діяльності. У культурі відбиваються та зміцнюються соціальні й особистісні якості творчої сили людини та суспільства. Кожне суспільство має свою специфічну культуру або соціально-культурну систему, збігається певною мірою з іншими системами. Різниця між культурними системами пов'язана з фізичними умовами, ресурсами, діапазоном можливостей, які стосуються різноманітних галузей діяльності, типом ритуалів і традицій, використанням інструментів, ступенем соціального розвитку. Культура впливає на відносини, цінності, ідеали та вірування індивідів, серед яких вона існує. Система управління суспільством на рівні соціальної політики держави повинна враховувати характер соціальних норм і цінностей, пов'язаних із духовною культурою.

Ключові слова: моральні цінності, культурологічний аспект моральних цінностей, соціальна політика держави і культурні цінності.

Summary

Abbasov N. A. Manifestation culturological essence of moral values in the state cultural policy. – Article.

Culture, being one of the forms of an important manpower and serving as an indicator of the scale and extent of the processes of different social groups, shows the unity of various forms, ideas, views, and the character of a holistic direction or practical activity. Culture reflects and strengthens social and personal qualities of the creative power of the individual and society. Every society has its own specific culture or socio-cultural system, which coincides to some extent with other systems. The difference between cultural systems is connected with physical conditions, resources, range of features relating to different areas of activity, the type of rituals and traditions, the use and manufacture of tools, and the degree of social development. Culture influences relationships, values, ideals and beliefs of individuals, among which it exists. Society management system at the level of state social policy should take into account the nature of social norms and values associated with spiritual culture.

Key words: moral values, cultural aspect of moral values, state social policy and cultural values.

УДК 165.322:17.024.4:241/511

Н. П. Бевзюк

кандидат исторических наук, доцент,
доцент кафедры философии и основ общегуманитарных знаний
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ КАК ОПЫТ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО И АКТ ВЕРЫ

Основная проблема, предложенная для рассмотрения в статье, связана с трансцендентным в религиозном опыте – религиозной верой. Вера как непосредственная данность трансцендентного – неотъемлемое условие религиозного опыта, его проявление «достоверности» в онтологическом существовании верующей личности. Вера определяет гносеологические универсалии религиозного опыта, его субъективные и объективные эпистемологические компоненты. Эпистемологическое осмысление религиозного опыта составляет достоверность познания в целом и достоверность религиозного познания как частный случай эпистемологической объективации религиозной веры. Предмет исследования имеет свою историю и накопил достаточно большой объем материала. Подобной проблемой занимались многочисленные исследователи: К. Барт, П. Тиллих, Д. Бонхеффер, В. Джеймс, Ж. Батай, Ж. Деррида, В. Дильтей, Ю. Стрижова и другие.

Человек, лишенный религиозного воспитания, лишь в редких случаях обретает веру, и, напротив, верующие часто теряют веру или навсегда, или надолго. «Вера, существующая в индивидууме, – пишет Гегель, – существует только благодаря поучению, воспитанию, вообще благодаря человеческому наставлению и воспитанию и еще более благодаря наставлению и воспитанию духом Божиим» [4, с. 355]. Но все это было бы невозможно, если бы вера обладала очевидностью, подобной очевидностью чувственного опыта. Вера содержит элемент «допущения» того, что не дано непосредственно, что скрыто от нас и нам недоступно. Другими словами, это свидетельствует о том, что предмет веры – нечто *трансцендентное*, существование и свойства которого далеко не очевидны, не даны в непосредственном опыте. С этим совпадает господствующее убеждение, что Бог есть реальность порядка трансцендентного, «запредельного» и что поэтому и само его существование, и его свойства или «атрибуты» – суть предмета религиозной мысли – того, что называется «*догматы веры*» или «вероучение».

То, что многочисленные теологи или философы пытались описать как религиозный опыт, в лучшем случае дает только туманное, бесформенное осознание некоего мистического «нечто», но никак не может обосновать всего, что входит в состав положительной религии. Однако то, что в этих описаниях верно, вполне согласное с намеченным понятием веры как необходимым условием религиозного опыта и требует только дальнейшего развития и уяснения этого понятия. Вера – совершенно своеобразное духовное состояние. Но все своеобразное нельзя точно определить подведением его под какое-либо общее понятие. Оно поддается уяснению отвлеченной мысли только через сложный ряд определений. «Веру называют непосредственным знанием, – пишет Гегель, – и это должно существенно отличаться ее от знания опосредствованного и опосредствующего» [4, с. 354]. То есть существует только через посредство «иного». И далее: «У веры, предметом сознания которой является Бог, именно поэтому в качестве предмета есть это самое опосредование» [4, с. 355]. И еще: «Верование знает то, во что оно верует (мышление), и не только вообще, у веры есть не только какое-то представление или какие-то сведения об этом, но вера знает это достоверно» [4, с. 356]. Поэтому возникает необходимость дополнения развитого понятия новыми признаками.

Опыт – системная интеграция субъекта в Бытии, представленного как материальный чувственный мир. Религиозный опыт – такая же системная интеграция верующей личности в систему трансцендентного. Первое, что нужно

отметить, – это своеобразие достоверности осмысливаемого «Я», присущего вере как факту религиозного опыта. Это своеобразие легче всего определить как отрицательное апофатическое. Понятия «очевидность» и «достоверность» как синонимы (в согласии с обычным словоупотреблением) в контексте понимания эпистемологического значения религиозного опыта могут в силу своей внутренней семантики слова составлять разное значение, т. е. *достоверность* религиозного опыта не совпадает с его «*очевидностью*» (в строгом, буквальном смысле данного слова). В этой достоверности религиозного опыта «дух обретает здесь эту действительность, – пишет Гегель, – потому что крайние термины, единство которых он составляет, столь же непосредственно имеют определение – быть для себя собственными действительностями» [5, с. 260]. Бог как трансцендентная данность и трансцендентная необходимость религиозного опыта не имеет своего эпистемологического опосредования в чувственном опыте, это ясно само собой и является аксиомой любого теологического или философского рассуждения, что указывает на *сверхчувственный* характер религиозного опыта. В обычных терминах, относящихся к опытному знанию, необходимо с четкостью логического мышления, насколько возможно, определить основополагающий постулат, согласно которому Бог может быть только данностью личного «чувствования», «ощущения». Бог как психологическая субъективность или психологическая данность способен к объективации посредством косвенных данных и существует как данность нашего ощущения, ничем фактическим не подтверждаемая.

Описывая непредвзято религиозный опыт, необходимо отметить, что достоверность самого религиозного опыта имеет то нечто, что по своему содержанию одновременно остается от нас скрытым. «Бога никто никогда не видел»; вера есть «удостоверение невидимого». То есть сама предметная логическая основа религиозного опыта – Бог – не определена и не имеет фактического своего существования. Богопознание, что и составляет предмет религиозного опыта, – это в первую очередь умозрительная конструкция. В. Джеймс в данном смысле достаточно в полной мере определяет существо религиозного опыта и религиозной жизни как «*веру в существование невидимого порядка вещей и в то, что наше высшее благо состоит в гармоническом приспособлении к нему нашего существа*» [7, с. 56]. Ю. Стрижова, рассматривая «*многообразие религиозного опыта*» В. Джеймса, пришла к выводу: «*Субъективная полезность религии*» так велика, что никакая критика, в том числе научная, не может поколебать позицию религии в культуре» [11, с. 89]. К существу Бога (трансцендентному) и его атрибутам (трансценденталиям) как предмету религиозного опыта принадлежит то, что достоверно присутствует и наличествует в опыте, при этом они, тем не менее, воспринимаются или *открываются* именно как нечто *сокровенное*.

Религиозный опыт – лишь своеобразный подвид некоей общей природы опыта (в широком смысле данного понятия). Мы знаем достоверно и непосредственно не только то, что явственно присутствует, т. е. содержание чего сполна и отчетливо нам открывается, но и многое, бытие чего нам дано, но так, что его содержание остается скрытым или неясным. Мы знаем достоверно, что есть недоступная нам глубина, например, то, что содержится внутри замкнутого помещения, заслонено от нас непроницаемым слоем, что есть нечто, чего не достигается нашим взором, то, что слишком удалено от нас или по каким-либо другим причинам невидимо. Мы непосредственно и достоверно знаем, что есть чужая

душа, не будучи в состоянии точно и достоверно знать, что в ней происходит. Чтобы не запутаться в словах, мы должны сказать, что опыт не исчерпывается тем, что явлено дано, но содержит и то, что скрыто, имеется, присутствует, не будучи дано. Уже первый философский ум, задумавшийся над отношением между человеческим сознанием и бытием, – Парменид – выразил это соотношение в словах: «Отсутствующее все же твердо присутствует в уме» [10, с. 369]. Мы не могли бы иметь самого понятия «отсутствующего», мы не могли бы искать его, стараясь его раскрыть, если бы с самого начала не имели его с полной достоверностью именно в качестве «отсутствующего» или «скрытого». Всякая наша мысль о чем-то, что по своему содержанию непосредственно неведомо, недоступно, неясно предполагает, что это «что-то» в качестве скрытого и неведомого непосредственно и достоверно присутствует, имеется в составе опыта.

Религиозный опыт посредством религиозной веры готов с необходимостью засвидетельствовать факт непосредственного достоверного знания, представленного как нечто, выявленное из содержания отсутствующего и скрытого. Посредством религиозной веры мы предполагаем наличие некоего знания о том, что недоступные нам части пространства имеют те же измерения и подчинены тем же геометрическим закономерностям, что и видимые нам части пространства, лежащие за пределами нашего чувственного опыта. Непосредственно нам недоступное прошлое и будущее имеет такой же характер временного течения и временной смены, как и чувственно-пережитое нами прошлое и настоящее. Именно основываясь на самом факте религиозного опыта, мы не только догадываемся и предполагаем, а именно достоверно знаем, что скрытые от нас движения и чувства чужой души в основных чертах подобны нашим собственным. Более того, кое-что из этого в некой скрытой глубине тающегося содержания чужой душевной жизни мы одновременно неким загадочным образом прямо воспринимаем со значительной степенью достоверности, иногда с безусловной достоверностью. В религиозном опыте мы имеем дело с непосредственной достоверностью не только как нечто неведомое вообще, подобное некой темной бездне.

Религиозный опыт есть опыт рефлексивного и интуитивного постижения трансцендентного и предстает для познающего как Тайна, Неведомое, Непостижимое. Но в составе этого трансцендентного мы способны различать его разные уровни. Посредством этой рефлексивной работы мы имеем способность сконструировать опыт понимания абсолютной первоосновы или некоего первоисточника нашего бытия и некой «Святыни» – высшей абсолютной ценности нашего бытия, реальности, определяемой как «божественное». Эта реальность – бытийно-онтологическая перспектива существования человека – «предшествует теологии лишь в том смысле, что она заключает в скобки содержание онтологического определения того, что в философской мысли после ее греческого периода стали называть Богом, а именно содержание позитивной бесконечности» [6, с. 224]. Эта рефлексия трансцендентного приводит к тому, что религиозный опыт, подобно всякому опыту, имеет некое измерение глубины или дали, то есть он имеет бытийно-пространственное и временное выражение. В религиозном опыте мы имеем своеобразное явное сочетание некоей интимной близости с удаленностью. Выражаясь в философских терминах, некоей предельной имманентности (которая здесь, как мы видели, есть живое обладание, слитность предмета опыта с нашим «Я») с трансцендентностью. Природа религиозного опыта состоит в том, что посредством его и через него в наше сознание, в наше «Я» проникает и им непосредственно внутренне ощущается нечто, что одновременно сознается исходящим из какой-то недостижимой глубины или дали. Вполне конкретно проявлена раздвоенность верующего сознания, обремененного религиозным содержанием трансцендентного и имманентного. Именно в силу этого соотношения трансцендентность Бога не противоречит его имманентности, его непосредственному присутствию в самой интимной близости, в глубинах нашего сознания, в составе личного внутрен-

него опыта. Эта данность личного внутреннего опыта прошла сакрализацию с того самого момента, как в человеке появилось мышление, определяемое предметом веры, т. е. убежденность своего мышления в существовании некоего «Другого» и возможность сближения себя с этим «Другим». «В первобытном представлении имманентно-сакральное задается исходя из животной сокровенности человека и мира, – пишет Ж. Батай, – тогда как профанный мир – через трансцендентность объекта, где нет сокровенности, по отношению к которой человеческое состояние было бы имманентным. По ходу применения объектов и вообще отношений человека с объектами или субъектами, рассматриваемыми как объекты, появляются начала разума и морали – в имплицитных формах, но в связи с профанным миром» [2, с. 82].

Такой же характер, в сущности, имеет всякий сверхчувственный опыт, например, опыт эстетический и нравственный. Встречаемся ли мы извне с явлениями нравственного величия, красоты нравственного подвига или имеем внутренний опыт победы в нас самих нравственных сил над нашими стихийными, чувственными влечениями и побуждениями, в обоих случаях мы испытываем в составе субъективно-психической человеческой реальности прикосновение и действие рефлексивируемого субъектом трансцендентного «Я». Так, эстетический и нравственный опыт сходен с опытом религиозным не только в том, что это есть опыт сверхчувственный. Будучи таковым, он во всех своих формах имеет своеобразный состав, в силу которого самое интимно близкое, что мы испытываем внутри, в глубине нашего «я», есть одновременно свидетельство чего-то отдаленного, как бы улавливаемого вдалеке – чего-то иного, «запредельного». Выражаясь в философских терминах, этот опыт есть имманентный опыт трансцендентной реальности. Формальное выражение религиозного опыта не допускает таких пространственных понятий, предполагающих резкое, отчетливое различие между «близким» и «далеким», «внутренним» и «внешним».

Религиозный опыт конструируется или формируется как формальное позитивное выражение религиозной веры. Именно вера конструирует и определяет состав религиозного опыта, как он есть на самом деле, а этот состав именно таков, что «Я» испытывает интимное и индивидуальное прикосновение чего-то, исходящего издалека, или того, что совершается в глубине, внутри «Я», осознаваемое как действие на нас извне. Религиозный опыт есть возможность реализации трансцендентного. Такова именно существенная черта религиозного опыта. Этот характер религиозного опыта имеет существенные психологические последствия. В огромной, подавляющей мере человек есть существо чувственное, существо, произвольное внимание которого приковано к чувственно данному, видимому, осязаемому, к тому, что «бросается в глаза», что действует на нас и в нас посредством нашего тела. Все чувственно-незримое и неосязаемое, не входящее в состав чувственного опыта, склонно ускользать от нашего внимания, легко нами теряется. «Человек переживает себя как существо, – пишет П. Тиллих, – обладающее миром, к которому он принадлежит. Из анализа этой сложной диалектической взаимосвязи выводится основная онтологическая структура. Самоотнесенность подразумевается во всяком опыте. Существует нечто, которое «обладает», и нечто, которым «обладают», так что два составляют одно» [12, с. 182]. Это и понятно, такое устройство нашего сознания есть прямо биологическое условие нашей жизни, потому что в интересах самосохранения мы должны интенсивно реагировать на непосредственно окружающую нас, действующую на наше тело среду. Уже в силу одного этого религиозный, как и всякий сверхчувственный, опыт по общему правилу не достигает силы, убедительности, интенсивности чувственного опыта. Но забвение, отсутствие внимания – впечатление, только проносящееся в сознании, но в него не западающее глубоко и в нем не оседающее, психологически весьма близко к отрицанию или, по крайней мере, к сомнению. То, чего мы не замечаем сознательно, что

не вызывает в нас сильной эмоциональной реакции, по большей части просто не существует для «Я».

Скептический человек или человек, внимание которого напряженно сосредоточено на чем-то ином, не видит, не слышит, не замечает, склонен отрицать и то, что дано ему в чувственном опыте, что видят его глаза и слышат его уши. К этому присоединяется еще и то, что на практике мерилом реальности для нас в значительной мере является ее непосредственное воздействие на нас, ее значение для нашей жизни, а это означает, прежде всего, ее действие на наше тело. Чувственный опыт есть опыт, убедительность которого как бы практически удостоверена и именно поэтому не может быть отрицаема. Сверхчувственный опыт легко сознается как что-то только «теоретическое» – что-то призрачное, бледное, туманное, бесплотное, как какая-то бесильная тень, безразличная для нашей практической жизни. Он обладает для господствующего расположения нашего духа меньшей степенью реальности, чем опыт чувственный. Если в иные минуты субъект погружается в этот «иной мир» и чувствует его реальность, то это состояние легко сменяется иным, более прочным и длительным, при котором этот субъект для действительности не существует.

Это можно выразить несколько иначе. Люди, которым доступен сверхчувственный опыт, весьма часто не улавливают характера трансцендентности. Можно наслаждаться красотой и при этом воображать, что красота исчерпывается приятными эмоциями. Можно остро ощущать добро и зло, быть способным на нравственный подвиг, не сознавая отчетливо, что в составе нравственного переживания мы имеем опыт подчинения нашей субъективной воли силам объективного, сверхчеловеческого и тем самым трансцендентного порядка. И само наше указание, что эстетический и нравственный опыт уже содержит элемент опыта религиозного, для многих останется неубедительным, несмотря на его очевидность по существу. Поэтому религиозный опыт, его сущность состоит в том, что он есть опыт трансцендентного, результат соприкосновения с реальностью, выходящей за пределы нашего «Я» и в своей полноте нам недоступной.

Присутствие в нас и действие на нас трансцендентного, т. е. обличающего себя как некая высшая, безусловная, сверхчеловеческая реальность, как и всякий опыт, может представляться как абсолютно достоверное знание, но легче всего ускользает от сознания, не воспринимаясь сознанием; употребляя обычный психологический термин, не «апперципируется» нашим «Я». Достоверное по существу оказывается здесь психологически, субъективно недостоверным и даже просто не данным. Но то же самое может происходить даже с человеком «верующим», т. е. имеющим сознательно религиозный опыт.

Отдаваясь впечатлениям чувственного мира, как бы плененный им, он склонен забывать свой религиозный опыт и в нем сомневаться, считать его «иллюзией», чем-то призрачным, что только «пригрезилось» ему. Трансцендентное как реальность незримая открывается только глубинам сознания. Обыденное сознание может пройти мимо трансцендентного, не включив его в систему религиозного опыта. К этому присоединяется, наконец, еще то, что своеобразие сверхчувственного опыта как опыта о трансцендентном противоречит обычным, принятым нашим понятиям. Ход мысли, склонность к неопределенным, неотчетливым понятиям, к аналогиям из области наглядных пространственных представлений создает естественную, почти неодолимую склонность думать, что «близкое» не может быть одновременно «далеким», что то, что мы испытываем «внутри нас», не может содержать достоверного указания на реальность «вне нас». Как бытие Божества в святых местах. Его присутствие и действие в образах культа, Его сила в святых делах даны для верующего в вездесущности Божества и жизненности Божества и предметов религии вообще, то есть в вездесущности, которая есть не мертвое присутствие, а всемогущество, жизнь, ибо может концентрировать свою силу бытия, где захочет. «Этим обусловлено стремлением превратить святые места во второй трансцендентный мир, –

пишет В. Дильтей, – где все явленное значимо, все есть дистанция от обычной жизни, – наполнить святые места религиозными силами, действующими локально, чувственно и все-таки невидимо» [8, с. 386].

Сверхчувственный опыт, будучи опытом «внутренним», есть не что иное, как психологическое переживание субъекта. По общему правилу, душевное переживание действительно исчерпывается этой своей субъективной, только «психической» природой, и, кроме того, так как в этой области мы иногда подвержены иллюзиям, принимая «субъективное» за «объективное» («звон в ушах» – за звон, донесшийся извне), легко заранее объявить все внутреннее «только субъективным».

Эта неопределенность объективного и субъективного заставляет нас не подмечать то, что с полной достоверностью дано в самом составе религиозного и вообще сверхчувственного опыта – это то, что в нем имманентность содержания не противоречит его трансцендентности, а с ней совмещается; или что сама трансцендентность дана здесь совершенно непосредственно, имеет *опытную достоверность*. Если принять во внимание, что обычное понимание религиозной жизни впадает в однородное противоположное заблуждение, истолковывая трансцендентный смысл опыта как некое «допущение», «принятие на веру», некую догадку о реальности, удаленной от нас и нам непосредственно недоступной, то станет особенно ясно то, как легко отрицать наличие и правомерность момента трансцендентности, содержащегося в религиозном опыте. Достоверность здесь не совпадает с очевидностью, с тем, отрицание чего вообще невозможно или нелепо. Напротив, здесь нужны особые психологические условия, чтобы непредвзято и адекватно уловить по существу достоверный состав опыта. Эти особые психологические условия состоят, прежде всего, в напряженности интереса к реальности, открывающейся в опыте, во внимании к ней. А так как непроизвольное внимание, как мы видели, естественно направлено в другую сторону – в сторону чувственного опыта, то здесь необходимо особое усилие умышленного внимания – усилие воли в управлении вниманием. Именно в этом отношении обычное понимание существа веры оказывается правильным. Вера не дается или, по крайней мере, не всегда дается «даром», как дается даром, навязывается само собой содержание «бросающегося в глаза» чувственного опыта. Всеобщность и тотальность небесного, определяющие себя как часть абсолютного духа, подчинившего себе земное, определены тем, что «христианское понимание состоит в том, что нет таких вещей, которые бы сами по себе и как таковые возникли и существовали не так и не для этого» [1, с. 457].

Вера требует от человека некоего усилия воли, искать то, что имеет высшую ценность. Обычное понимание ошибается только в том, что эту волю к вере она принимает за волю «допустить», «признать» то, что само по себе недостоверно, неубедительно. В действительности же воля к вере есть не что иное как воля к вниманию, воля есть способность увидеть, заметить, воспринять то, что само по себе, будучи раз воспринято, есть достоверная истина. Воля к вере есть не более чем воля субъекта направить взор на предмет религиозного опыта и при этом напрячь сознание, чтобы подлинно рассмотреть, увидеть то, что есть. Это есть воля к тому, чтобы подлинно иметь, употреблять евангельское выражение, «очи, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать». «Таким образом, не теологические высказывания, взятые сами по себе, не культ, не отвлеченные догматические конструкции, но сам Бог в его обращенности к человеку через свое откровение и действие является предметом веры. Вне обращенности Бога к человеку, вне конкретного события встречи о Боге вообще ничего нельзя сказать. Однако Богу, способному услышать человека и ответить ему, человек может сказать свое доверительное «Ты». Но это относится не столько к сфере знания, сколько к сфере человеческого самопонимания. Ведь только через божественное «Ты» человек обретает свое подлинное существование, а вместе с ним свою подлинную сущность и свое подлинное Я» [3, с. 98]. Это есть воля упор-

ствовать в признании истины, которая так легко ускользает от нашего внимания.

Совсем не трудно увидеть истину; раз мы на нее внимательно и напряженно направлены, она действительно «бросается в глаза», «дается даром». Не случайно религиозное сознание воспринимает здесь истину как «благодать», т. е. не как достояние, которое мы сами захватывали бы, добывали бы нашей собственной активностью, а как «дар», обретаемый по воле самого дающего. То, что здесь трудно, что требует нравственного усилия, напряжения нравственной воли, есть только наша готовность получить этот дар, пойти навстречу дающему. И в этом смысле к вере действительно применимо то, что Евангелие говорит о Царстве Божием, — именно то, что оно «силою берется, и употребляющие усилие восхищают его». В этом — и в одном этом — состоит «заслуга веры», о которой говорит обычное понимание веры; это есть, собственно, заслуга нравственной воли, направленной на созерцание, а потому и усмотрение открывающейся здесь истины, и тем самым заслуга воспитания в себе интереса и внимания к истине. Все остальное уже само собой дается религиозным опытом, если только мы согласны его иметь, отказываемся от нашей слепоты и глухоты, от склонности пренебрегать им, проходить мимо него или отталкиваться от него.

Вера, будучи опытом религиозного сознания, для этого сознания есть нечто совершенно простое, легкое и естественное. Чтобы ее обрести, достаточно держать открытыми глаза души, достаточно отказаться от воли к цинической установке, перестать отворачиваться от истины. Но нравственная воля предполагает свободу. Свобода в этом смысле составляет само существо нашего духа; несказанная, ни с чем несравнимая реальность, которую мы называем нашей душой, нашим «я», и есть в своей основе некая внутренняя склонность, некая способность «самому» определять направление своей жизни, как бы самому творить или формировать свою жизнь. Свобода как существо и данность есть лишь часть всеобщей обусловленности веры и религиозного опыта. «... такое основоположение есть данность синтетического характера, — указывает И. Кант, — так как обусловленное аналитически относится к какому-нибудь условию, но вовсе не к безусловному» [9, с. 280].

Необходимость воли к вере в разъясненном выше смысле означает, что вера есть по самому своему существу акт свободы и немислима вне его. Но свобода исключает принуждение, не только грубое внешнее принуждение в смысле физического насилия, но и психическое или моральное принуждение в форме давления на нашу душу каких-либо внешних сил. Вынужденная, насильно навязанная вера вообще не есть вера, а есть только сознательная или в лучшем случае бессознательная симуляция веры. Внутренне противоречивое принуждение к вере существует и в случае самопринуждения к вере. Нет подлинной свободы, а потому нет и подлинной веры, если вера есть, как это обычно понимается, итог усилия, которым человек сам себя как бы противостественно вынуждает «верить», т. е. вопреки естественной воле и истине, без всякого основания допускать то, что на самом деле недостоверно. Это уже данность чистого разума, так как эти «основоположения, вытекающие из этого высшего принципа чистого разума, должны быть трансцендентными в отношении этих явлений, т. е. эмпирическое применение этого принципа никогда не может быть адекватным ему» [9, с. 280]. Если при этом свободна та инстанция нашего «я», которая «уговаривает» верить, призывает к вере и морально вынуждает ее, то не свободно, а, напротив, стеснено само верующее «Я». Но в таком случае нет подлинной веры, ибо это есть некая искусственная ломка того самопроизвольного, спонтанного сознания, которое одно только может быть носителем веры.

Поэтому обычный тип «благочестивого», «набожного» человека носит на себе черты духовной несвободы, робости, угнетенности, а тем самым неискренности, лжи, имманентно присущей всякому рабству. Но есть здесь и обратная сторона проблемы. Религиозный опыт как момент безусловной

уверенности в предмете своего опыта — Бога — предполагает акт подлинной свободы в смысле спонтанного, радостного влечения навстречу истине и в том смысле, что содержание, и в том случае, если бы истины веры навязывались субъекту религиозного познания с принудительностью, присущей чувственной очевидности или очевидности математических истин. Бог как необходимость, создающая акт веры и интенциональные основы религиозного опыта, должен быть такой же реальностью, как и сам человек, т. е. «Я» субъекта по необходимости должно встретиться с «Ты» Бога. В этом — антропологическая основа религиозного опыта. Тогда религиозная реальность становится реальным фактом, насильно не навязанной позитивной трансцендентности, которая и может стать объектом веры.

Таким образом, истинная, более глубокая свобода требует, с одной стороны, чтобы религиозная реальность сама собой открывалась произвольному, свободному, ищущему ее существу нашего сознания, как открывается всякая истина, т. е. чтобы для ее признания не нужна была никакая насильственная ломка, никакое форсирование сознания. С другой стороны, она требует, чтобы истина не навязывалась субъекту принудительно, все равно, хочет ли он ее видеть или нет, а открывалась бы лишь при условии, что он сам, познающий субъект, реализует себя в акте веры, свободно идя ей навстречу, готов открыться для ее восприятия.

Религиозный опыт возможен как результат трансцендентальной деятельности сознания, как момент безусловной уверенности в предмете своего опыта — Бога. Опыт есть системная интеграция субъекта в Бытие, представленного как материальный чувственный мир. Религиозный опыт есть такая же системная интеграция верующей личности в систему трансцендентного.

Литература

1. Барт К. Церковная догматика / К. Барт. — М. : ББИ, 2007. — Т. 1. — 2007. — 560 с.
2. Батай Ж. Теория религии / Ж. Батай // Проклятая часть. — М. : Ладомир, 2006. — С. 52–105.
3. Бонхоффер Д. Сопротивление и покорность / Д. Бонхоффер // Вопросы философии. — 1989. — № 11. — С. 90–162.
4. Гегель В.Ф.Г. Философия религии : в 2 т. / В.Ф.Г. Гегель // Гегель В.Ф.Г. Лекции о доказательстве бытия Бога / В.Ф.Г. Гегель. — Т. 2. — М. : Мысль, 1997. — Т. 2. — 1997. — С. 337–495.
5. Гегель В.Ф.Г. Феноменология духа / В.Ф.Г. Гегель. — М. : Наука, 2000. — 497 с.
6. Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. — М. : Академический проект, 2000. — 495 с.
7. Джеймс В. Многообразие религиозного опыта / В. Джеймс. — СПб. : Андреев и сыновья, 1992. — 418 с.
8. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации / В. Дильтей. — М. : Университетская книга, 2000. — 464 с.
9. Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. / И. Кант // Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. — М. : ЧОРО, 1994. — Т. 3. — 1994. — 741 с.
10. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. / Платон // Платон. Парменид / Платон. — М. : Мысль, 1993. — Т. 2. — 1993. — 528 с.
11. Стрижова Ю.В. Религиозная личность в философской системе Уильяма Джеймса / Ю.В. Стрижова // Вестник Оренбургского государственного университета. — 2011. — № 120. — С. 88–94.
12. Тиллих П. Систематическое богословие / П. Тиллих. — СПб. : Алетей, 1998. — 493 с.

Аннотация

Бевзюк Н. П. Религиозный опыт как опыт трансцендентного и акт веры. — Статья.

Статья посвящена религиозному опыту как непосредственному проявлению акта веры, сосредоточенной на постижении и реализации трансцендентного в человеке. На основе используемого материала автор показывает, что вера как непосредственное знание трансцендентного есть неотъемлемое условие религиозного опыта, его «достоверности» в онто-

гическом существовании верующей личности. Религиозный опыт посредством религиозной веры засвидетельствует о факте непосредственного достоверного знания, выявленного из содержания отсутствующего и скрытого. Основываясь на самом факте религиозного опыта, мы не только предполагаем, но и достоверно знаем, что скрытые от нас движения и чувства чужой души в основных чертах подобны нашим собственным. Религиозный опыт есть опыт рефлексивного и интуитивного постижения трансцендентного и предстаёт для познающего как Тайна, Неведомое, Непостижимое. Но в составе этого трансцендентного мы способны различать его разные уровни. Эта рефлексия трансцендентного приводит к тому, что религиозный опыт, подобно всякому опыту, имеет некое измерение глубины или дали, то есть он имеет бытийно-пространственное и временное выражение. В религиозном опыте мы имеем своеобразное явное сочетание некоей интимной близости с удаленностью.

Ключевые слова: религиозный опыт, трансцендентное, вера, онтология, профанное и сакральное.

Анотація

Бевзюк Н. П. Релігійний досвід як досвід трансцендентного й акту віри. – Стаття.

Стаття присвячена релігійному досвіду як безпосередньому виявленню акту віри, зосередженому на розумінні й реалізації трансцендентного в людині. На основі використаного матеріалу автор показує, що віра як безпосереднє знання трансцендентного є невід'ємною умовою релігійного досвіду, його «достовірності» в онтологічному існуванні віруючої особистості. Релігійний досвід за допомогою релігійної віри свідчить про факт безпосередньо достовірного знання, виявленого зі змісту відсутнього і прихованого. Грунтуючись на самому факті релігійного досвіду, ми не тільки припускаємо, а й достовірно знаємо, що приховані від нас рухи й почуття чужої душі в основних рисах подібні до наших власних. Релігійний досвід є досвід рефлексивного та інтуїтивного розуміння трансцендентного й постає для того, хто пізнає,

як Таємниця, Невідоме, Незбагненне. Але в складі цього трансцендентного ми здатні розрізняти його різні рівні. Ця рефлексія трансцендентного призводить до того, що релігійний досвід, подібно до всякого досвіду, має якийсь вимір глибини або далі, тобто він має буттєво-просторове і тимчасове вираження. У релігійному досвіді ми маємо своєрідне явне поєднання якоїсь інтимної близькості з віддаленістю.

Ключові слова: релігійний досвід, трансцендентне, віра, онтологія, профанне й сакральне.

Summary

Bevzyuk N. P. Religious experience as the experience of the transcendent and the act of faith. – Article.

The article is devoted to religious experience as a direct manifestation of the act of faith, centered on the comprehension and implementation of the transcendent in man. On the basis of the material used, the author shows that faith as a direct transcendental knowledge is an inalienable condition of religious experience, his "authenticity" in an ontological existence of the believing personality. Religious experience, through religious faith, witness the fact of direct certain knowledge, revealed the contents of the missing and hidden. Based on the fact of religious experience, we not only expect, but we know for certain that we have hidden from the movement and feeling of a foreign soul in its basic features are similar to our own. Religious experience is the experience of a reflexive and intuitive comprehension of the transcendental, and appears to the knower as the mystery of the unknown, incomprehensible. But as part of this transcendental, we are able to distinguish between its different levels. This transcendental reflection leads to the fact that religious experience – like all experience – has a certain depth measurement or given; that is, it has existentially-spatial and temporal expression. In religious experience, we have a kind of explicit combination of some intimacy with remoteness.

Key words: religious experience, transcendent, faith, ontology, profane and sacral.

УДК 026.06

Г. Гаджиева

докторант

Института рукописей имени М. Физули
Национальной академии наук Азербайджана**СИСТЕМА БИБЛИОТЕЧНО-ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЕСПЕЧЕНИЯ
СПЕЦИАЛИСТОВ ПО АРХИТЕКТУРЕ И СТРОИТЕЛЬСТВУ**

Актуальность проблемы. Культура азербайджанского народа, имеющая глубокие и разнообразные исторические корни, является сложной составной частью мировой культуры. В изучении корней культуры велика роль отечественных исследователей. Их произведения выгодно отличаются от тех работ, где выдвигаются антинаучные концепции, неправильно характеризующие архитектурное наследие Азербайджана, отрицающие своеобразие культуры отдельных народов, характеризующие их вне временных и пространственных рамок и т. д.

В последнее время в Азербайджане проведена определенная научная работа в деле рассматривания информационного общества в библиотековедении, системы знаний, составляющих его основу, а также библиотечно-информационной системы обеспечения отдельных научных сфер. Отметим также, что изучение библиотечно-информационной системы обеспечения различных научных сфер, в том числе архитектуры, является новым направлением в деятельности научной общественности. Ученые, исследовавшие проблемы развития архитектуры в Азербайджане, попытались как можно глубже изучить этот процесс с древних времен до наших дней, от зарождения архитектуры вплоть до современного состояния, причем рассматривали этот поучительный и сложный многовековой процесс в отрыве от архитектурных процессов на Ближнем и Среднем Востоке. Имена в области архитектурного творчества были найдены и систематизированы, причем имена тех, кто жил и трудился как на территории страны, так и за ее пределами. Их творения, причем не такая уж малая их часть, являются частью величайшего наследия мировой культуры, получили славу и признание в странах Ближнего и Среднего Востока. В зависимости от сложившихся условий волей или неволей они были вынуждены трудиться вдали от своих родных мест. Вместе с тем в творимых ими произведениях использовались знания и опыт, привнесенный ими из родных мест, что нашло отражение в архитектурных творениях в различных регионах Ближнего и Среднего Востока, в мотивах средневековой архитектуры Азербайджана, характере строений и способах композиции.

В последнее время в Азербайджане проведены и проводятся различные исследования в сфере библиотечно-информационного обеспечения отдельных сфер науки, инновационной деятельности в указанной сфере, в целом развивается система знаний, составляющая основу информационного общества. Изучение различных наук, в том числе архитектуры, с точки зрения формирования в Азербайджане системы библиотечно-информационного обеспечения является относительно новым направлением библиотековедения в Азербайджане [1, с. 112].

Степень исследованности. Формирование библиотечно-информационного обеспечения архитектуры как науки развивается ускоренными темпами. В то же время в указанной сфере растет объем информации, что требует более высокой оперативности в библиотечно-информационном обеспечении. Актуальность библиотечно-информационного обеспечения подтверждают и сами специалисты в указанной сфере, придавая этому особое значение.

Архитектура, как и другие объекты библиографии, имеет своих потребителей, которые в определенной степени отличаются по своим запросам от других сфер наук. Прежде всего здесь разнообразна по своим потребностям и интересам сама группа потребителей.

Цели и задачи. Среди групп потребителей информации об архитектуре следует выделить студентов, обучающихся архитектурным специальностям. У студентов, получающих специализацию по отдельным отраслям архитектуры, библиотечно-информационное, библиографическое обеспечение играет большую роль. Процессы развития в обществе оказывают свое влияние на отдельные сферы жизни, в том числе на архитектуру. Это, в свою очередь, оказывает свое влияние на рост или уменьшение числа потребителей информации в соответствующей сфере. Развитие экономики, туризма оказывают влияние на рост интересов членов общества к отдельным отраслям архитектуры и интенсификацией роста соответствующих документов. Все эти особенности проявляют себя в стремлении удовлетворить потребности через обращение к библиографической информации.

Основной целью исследования является научно-сравнительный и критический анализ библиотечно-информационного обеспечения архитектуры как сферы науки, комментирование научных разработок в сфере архитектуры.

Проведенные исследования помогут создать общее представление о процессах, происходящих в библиотечно-информационном обеспечении. Все это будет способствовать объективной оценке успехов в документально-информационной системе и даст возможность прогнозировать перспективы развития данной сферы деятельности.

Теоретическую и методологическую основу исследования составили исторический и логический подходы к анализу соответствующей сферы деятельности. Наряду с анализом сложившегося положения в информационно-библиографическом обеспечении архитектуры была дана объективная оценка сложившегося здесь положения.

Основное содержание. В условиях развития информационного общества эффективность работы специалиста во многом зависит от предоставления им информации. В современную эпоху эта ситуация имеет большое значение в условиях, когда информация быстро растет и быстро теряет свою актуальность.

Массив документов по азербайджанской архитектуре с функционального аспекта можно разделить на следующие типы.

1. Исследования, посвященные истории архитектуры.

Основная цель такого рода публикаций – исследовать и оценить архитектурное наследие разных периодов общественного развития, основанных на традициях прогрессивной архитектуры, чтобы найти пути ее дальнейшего развития. Как правило, такие произведения посвящены разработке истории архитектуры в целом, отдельных ее периодов, архитектурных школ.

Такие работы, являющиеся ведущими в сфере изучения истории архитектуры Азербайджана и содержащие богатый фактический материал и объем, имеют первостепенное значение для сбора научных документов по архитектуре.

Каждая работа (монография), посвященная истории архитектуры, имеет цели и функции показать процесс развития нашей архитектуры в совокупности.

2. Научно-критические произведения, посвященные важнейшим проблемам творческих произведений архитектурного искусства.

Книги, посвященные теоретическим проблемам архитектуры, составляют большинство документов. Согласно выводам специалистов, чтобы внести свой вклад в развитие архитектуры, нужно больше научно-исследовательских

работ критического характера, рассмотрение творческих аспектов современной архитектуры, когда подробно анализируются вопросы, охватывающие архитектурное творчество и социальное содержание, формы, мастерство, вопросы стиля и так далее.

Имеются десятки таких произведений, написанных известными архитекторами и молодыми учеными, участвующими в исследовании богатого теоретического наследия азербайджанской архитектуры; здесь отражена история архитектуры, документы и информация по вопросам, связанным с творческой стадией исследования, и т. д.

3. Монографии, посвященные отдельным представителям азербайджанской архитектуры.

Этот тип материалов, посвященных месту человека в истории архитектуры в зависимости от характера, роли и мастерства личности, ее цикла жизни и творчества, научного наследия, дает творческий анализ основных тенденций в стадии развития, прогрессивных традиций, сложившихся на основе творений, их роль в развитии современной архитектуры.

Можно считать, что персональные библиографические данные по отдельным представителям азербайджанской архитектуры также имеют важное значение в области формирования библиотечно-информационных ресурсов.

4. Документы информационного характера.

Говоря о документах информационного характера, имеющихся в виду и другие документы, содержащие информацию (энциклопедии, словари, справочники и т. д.) из научно-популярных, фактографических областей знаний.

Как и во всех других областях, в области архитектуры эффективность научной и практической деятельности зависит от предоставленной информации. Увеличение потока документов по архитектуре, интенсификация библиотечно-информационных потребностей сделали необходимой активизацию деятельности в области библиографической деятельности, в том числе создание новых методов и технологий библиографического обеспечения.

Создание базы данных в области архитектуры на базе библиографической информации Центральной научной библиотеки Академии наук является первым опытом в этой области. Развитие науки в целом также зависит от оптимизации библиотечного и информационного обеспечения.

В Азербайджане самое большое специализированное учреждение по предоставлению специалистам по архитектуре системы библиотечно-информационного обеспечения – это библиотека Азербайджанского университета архитектуры и строительства. Библиотека Азербайджанского университета архитектуры и строительства (далее – библиотека) создана на уровне современных требований. Основная задача библиотеки – при помощи традиционных и электронных средств оперативно обеспечить библиотечно-информационные потребности читателей высших учебных заведений, чтобы дать им всю необходимую информацию [6, с. 1].

Библиотека была основана в 2014 году, полностью отремонтирована и отдана в нынешней форме в распоряжение читателей. Здесь созданы новые читальные залы, конференц-зал (виртуальный) и отдел современных электронных услуг.

Основные направления деятельности библиотеки: обогащение в целях обеспечения их защиты и использования информационных ресурсов фонда библиотеки книгами, периодическими изданиями и публикациями, диссертациями и авторефератами, нормативно-технической и патентной документацией и проч.

Читальные залы подключены к Интернету, и процесс использования электронного каталога библиотеки и других электронных ресурсов автоматизирован.

В библиотеке осуществляется обмен книг с рядом крупных библиотек. Это Научная библиотека Бакинского государственного университета, Центральная научная библиотека Национальной академии наук, и Национальная библиотека им. М.Ф. Ахундова. В то же время из многих библиотек на основе межбиблиотечного абонеента (МБА) также получают редкие книги для читателей.

В библиотеке 517 155 книг, документов и информационных ресурсов фонда. Эти научная и учебная литература, учебные пособия, художественная литература, иностранные и свои периодические издания и др.

Библиотечно-информационное обеспечение специалистов в области архитектуры занимает особое место в Центральной научной библиотеке Национальной академии наук Азербайджана. Эта библиотека имеет своей целью, используя возможности библиотечно-информационных услуг, на основе различных методов и форм правильно отвечать на запросы читателей.

В соответствии с потребностями читателя библиотека осуществляет доступ к научным фондам через сервис отделения абонеента, общие и периодические читальные залы, межбиблиотечный абонемент. Вспомогательные фонды укомплектованы при читальных залах. Для читателей читальных залов организуются выставки новой литературы, тематические и юбилейные выставки (в том числе мобильные), и все это дает возможность создать условия для проведения научно-массовых мероприятий, читателей регистрируют в автоматизированном режиме.

Информация о читателях библиотеки, которые здесь зарегистрированы, включена в базу данных. В настоящее время информация о регистрации более 2 000 читателей (157 ученых и экспертов по архитектуре) была включена в программу [7, с. 4].

Из года в год обновляется то, что значительно востребовано читателями: энциклопедические издания, словари, журналы и информационные литература; все это размещено для читателей во вспомогательных фондах.

Известно, что итоги научных исследований и их значимость тесно связаны с их информационным обеспечением. В этом отношении значительную роль играют издания Российской Федерации, относящиеся к различным научным сферам, в том числе к архитектуре. Все это способствует получению нашими специалистами ценной информации. Эти издания по своей научной значимости, богатым прикладным материалам имеют особое значение. Растет число книг энциклопедического характера, которые размещаются во вспомогательном фонде.

В годы независимости в Центральной научной библиотеке были организованы юбилейные выставки многих известных мыслителей и ученых. В качестве примера следует назвать имена академиков Микаила Гусейнова, Абдулвагаба Саламзаде, Расима Эфендиева, Шамиля Фатуллаева, члена-корреспондента Керима Керимова, Джафара Джафара и др. Все эти выставки были продемонстрированы читателям. В связи с 85-летним юбилеем академика Зарифы Алиевой была организована выставка «Женщины-ученые Азербайджана», где были собраны сведения о 120 женщинах-ученых и общественных деятелях, в том числе архитекторах. Имеется и электронный вариант этой выставки.

В 2005 году в связи с памятным юбилеем, 60-летием НАНА, была организована выставка, посвященная достижениям азербайджанских ученых в годы независимости; эта была переносная выставка, показанная в Министерстве экологии и природных ресурсов Азербайджанской Республики, Министерстве налогов, Министерстве связи и информационных технологий, Министерстве образования, Министерстве иностранных дел, Министерстве транспорта. На выставке демонстрировалось 1 800 экземпляров книг, представляющих различные области науки, в том числе архитектуру (327 наименований). Здесь в том числе демонстрировалось 200 книг, изданных по распоряжению Президента страны Г. Алиева от 13 января 2004 года, на основе латинской графики [7, с. 6].

Были также организованы и проведены выставки на тему «Азербайджанская архитектура на пути развития», «Современные архитектурные традиции», «Азербайджанские архитекторы» и т. д.

В последние годы Центральная научная библиотека НАНА, являясь научным учреждением, обладающим большим опытом в подготовке всех видов информационно-

библиотечного сервиса, силами своих сотрудников смогла создать самые совершенные носители научной информации.

Роль Центральной научной библиотеки НАНА в формировании библиографоведения очень велика. Здесь опубликован обширный библиографический указатель ретроспективного плана под названием «Научные издания НАНА в годы независимости», куда вошли также материалы и по архитектуре. Цель подобных публикаций – дать читателям полную информацию об исследованиях, проводимых отечественными учеными, деятелями науки и искусства в период независимости. Сюда включены книги, монографии, научные сборники и т. д. Это издание можно также характеризовать как библиографию науки Азербайджана в годы независимости. В течение года же готовятся и выдаются научные справки по заказу различных научных учреждений, нуждающихся в определенных библиографических сведениях.

Отдел азербайджановедения при Центральной библиотеке НАНА создал также электронный информационный банк. В состав этого банка входят такие подразделы, как архитектура Азербайджана, история Азербайджана, экономика Азербайджана, культура Азербайджана. По тематике имеются материалы также в газетах и журналах. Сотрудники информационного центра вносят новые данные, а также редактируют старые.

Современный библиотекарь должен обладать способностью полного, тщательного наблюдения за современным читателем. Читатели отличаются друг от друга. Эти аспекты, т. е. особенности их внутреннего мира, мнения, интересы, склонности и психологические характеристики, возраст, профессия и другие отличительные черты, проявляются в процессе чтения. Таким образом, библиотекарь, изучив каждого читателя, основываясь на своих наблюдениях, рекомендует соответствующую литературу. Каждый читатель отличается от других, и в зависимости от их различных характеристик имеется столько подходов к читателям, сколько их самих. В настоящее время более целесообразным считается классификация читателей по специальности, в соответствии с уровнем знаний в этой области. Читатели – школьники и студенты классифицируются только в виде возрастной группы. Считается целесообразным классифицировать читателей также по социально-психологическим и индивидуальным признакам.

Заключение и выводы. Формирование и развитие читательского вкуса в основном зависит от содержания и характера рекомендованной литературы, а также структуры составления, или классификации данной литературы. Основную роль в исследовании читательских интересов играют собеседование, наблюдение, составление индивидуального формуляра для читателя, анализ мнений о литературе, библиографические справочники и опросы и т. д. В настоящее время в библиотеках изучается мнение читателей по отдельным книгам. По этим мнениям можно будет определить предпочтения и вкус читателя, основные особенности восприятия им книги, оценку, которую дает читатель книге.

В процессе обслуживания читателей библиотекари на основе специально проведенного опроса могут сделать определенные выводы, однако не следует на этом останавливаться, надо воздействовать на интересы и мнение читателей, расширяя и углубляя их. Интерес побуждает читателя все время обращаться к книге. В целом следует отметить, что в современных условиях для выполнения запросов читателей, принимая во внимание их характеристики и потребности, нужно им давать направление для целенаправленного чтения, создавать новые области, представляющие для них интерес.

Литература

1. Закон Азербайджанской Республики «Об архитектурной деятельности» // Азербайджан. – 16 мая 1998. – С. 2. (на азербайджанском языке).
2. Алиев З.Н. Общее библиотековедение / З.Н. Алиев. – Баку, 2001. – 143 с. (на азербайджанском языке).
3. Мамедов Ф.Г. Связи между архитектурными школами в средние века в Азербайджане / Ф.Г. Мамедов. – Баку : Шерг-Герб, 2013. – 196 с. (на азербайджанском языке).

4. Гусейнов Э. Архитектурное наследие исторического города / Э. Гусейнов, А. Гасанов, М. Микаилова. – Баку, 2006. – 152 с. (на азербайджанском языке).

5. Алиева-Кенгерли А.И. Информационное обеспечение науки в современном Азербайджане и библиотеки / А.И. Алиева-Кенгерли. – Баку : Наука, 2007. – 230 с. (на азербайджанском языке).

6. Отчет за 2015 год Научной библиотеки Азербайджанского университета архитектуры и строительства. – Баку, 2015 (на азербайджанском языке).

7. Отчеты Центральной научной библиотеки НАНА за 2010–2015 годы. – Баку, 2015 (на азербайджанском языке).

Аннотация

Гаджиева Г. Система библиотечно-информационного обеспечения специалистов по архитектуре и строительству. – Статья.

Статья посвящена формированию библиотечно-информационной системы обеспечения таких направлений архитектуры, как исследование национально-архитектурных школ в истории Азербайджана и деятельности современных архитектурных школ, научные разработки молодых архитекторов и т. д. Исследование может стать подспорьем для научных разработок молодых архитекторов в изучении научно-культурных и образовательных сфер своей науки, для определения роли информационно-библиотечных ресурсов в своей работе.

Ключевые слова: архитектурная деятельность, архитектор, специалист, библиотека, библиографические ресурсы, документально-информационное обеспечение.

Анотація

Гаджієва Г. Система бібліотечно-інформаційного забезпечення фахівців з архітектури і будівництва. – Стаття.

Стаття присвячена формуванню бібліотечно-інформаційної системи забезпечення таких напрямів архітектури, як дослідження національно-архитектурних шкіл в історії Азербайджану та діяльності сучасних архітектурних шкіл, наукові розроблення молодих архітекторів тощо. Дослідження може стати підмогою для наукових доробків молодих архітекторів у вивченні науково-культурних і освітніх сфер науки, визначення ролі інформаційно-бібліотечних ресурсів у своїй роботі.

Ключові слова: архітектурна діяльність, архітектор, фахівець, бібліотека, бібліографічні ресурси, документально-інформаційне забезпечення.

Summary

Hajiyeva G. Architecture and construction specialist library informational provision system. – Article.

Azerbaijani culture having deep and diverse historical roots is a complex part of the world culture. Domestic researchers play an important role in the study of the roots of culture. Their works favorably vary from those where anti-scientific concepts are put forward, the architectural heritage of Azerbaijan is reflected incorrectly, denying the uniqueness of cultures of individual nations and describing them outside of time and space frames. In recent years, Azerbaijan carried out some research work in the consideration of the information society in library science, knowledge systems that make up its foundation, as well as library and information system providing specific scientific areas. We would like to note that the study of library and information provision systems in a variety of scientific fields, including architecture, is a new direction in the activity of the scientific community. This article is devoted to formation of library and information provision system of such architectural areas as the study of the national schools of architecture in the history of Azerbaijan, the activity of the modern schools of architecture, research and development of young architects, etc. The research can be helpful to the scientific development of young architects in the study of scientific and cultural and educational spheres of the science, the definition of the role of information and library resources in their work.

Key words: architectural activity, architect, specialist, library, bibliographic resources, documentary and information provision.

УДК 298.9

Н. В. Главатських
аспірант кафедри філософії

ДВНЗ «Донецький національний технічний університет»

КЛЮЧОВІ АСПЕКТИ РОЗУМІННЯ ЛЮДИНИ В УЧЕННІ РІЗНИХ НЕОЯЗИЧНИЦЬКИХ НАПРЯМІВ. КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ

Неоязичницькі напрями актуалізують низку оригінальних антропологічних ідей, розкриваючи місце людини в загальній системі світобудови. Однак варто зазначити, що різні неоязичницькі напрями мають неоднакові погляди й підходи щодо розуміння людини.

В українському науковому просторі за останні два десятиліття сформувався певний дослідницький пласт вивчення феномена саме неоязичництва, можна згадати праці таких дослідників, як А. Колодний, О. Тупик, Д. Базик, І. Окорокова, С. Зражевський, Є. Смульський, Т. Беднарчик, С. Работкіна, Ю. Стельмашенко й ін. Тим не менше, світоглядні засади неоязичництва поки що залишаються не достатньо вивченими. Праць, присвячених, зокрема, світоглядним аспектам українського неоязичництва саме в релігійнознавчому аспекті, досліджень неоязичництва як релігійного явища, зокрема, і в антропологічному аспекті (місця людини в світоглядних уявленнях неоязичників) поки що бракує.

Отже, **метою статті** є компаративний огляд ключових аспектів антропологічного вчення різних неоязичницьких напрямів.

Єдиної точки зору на вчення про людину в різних неоязичницьких течіях не існує. Утім, спираючись на окремі тексти неоязичницьких лідерів, можна відтворити деякі загальні елементи неоязичницької антропології.

По-перше, варто виокремити «вчення про природу людини та її створення». Так, згідно з настановами такого напрямку неоязичництва, як Родове вогнище слов'янської рідної віри (далі – РВСПВ), людина є божественним створінням. Відповідно до їх учення, за повелінням Роду Всевишнього Сварог і Лада-Матінка благословили Землю (у їх термінології – Землю-Макош). А далі вони, в танці разом з'єднавшись силою своєю життєдайною, світи породили, а потім і «первочеловека – человека кои всем людям начало и тело его из них состоит» [7]. В Об'єднанні рідновірів України (далі – ОРУ) також учать, що людина є створінням Сварога, але вказують, що це сталося так, що він створив людину власними руками, зліпив її, або вирізав золотим топірцем, або взагалі створив зі своїх пальців. Загалом же міфологія щодо створіння людини, людей (слов'ян) ними береться з текстів Влесової книги (далі – ВК).

Ідея про те, що людина є образом божим або, як ще в деяких текстах, «прообразом Світу», є однією з найпоширеніших у неоязичницьких текстах. Зустрічаються й дуже екзотичні та еkleктичні варіації, наприклад, що «людина виникла із зоряного пилу та базових елементів його створіння», в окремих текстах наявна еkleктика різноманітних ідей, що були почерпнуті авторами з найрізноманітніших джерел: ведичних текстів, аутентичного фольклорного матеріалу, навколо чи псевдонаукових ідей («кожна людина є двоїною, складною квантовою системою: фізичне начиння й польова (астральна) структура»), фальсифікованих джерел (ВК: «Се мовив Ору Сварог наш: Як мої творіння створив вас од перст моїх; І буде сказано, що ви сини Творця, І поведетеся як сини Творця»), власних фантазій тощо. Причому часто автентичні концепції, тексти, поняття набувають фантастичного псевдоетимологічного та псевдоміфологічного гатунку.

Включення в загальну систему матеріалу індуїстських вірувань (у середовищі ведично-православного неоязичництва), передусім аюрведи, дає їм змогу апелювати як до окремих термінів і понять, так і до концепцій у трактуванні природи людини, активно еkleктуючи їх із власне слов'янським матеріалом (зокрема, й через псевдоетимологію), а також включаючи окремі дані сучасної медицини та низку

ідей явно ньюейджівського характеру. Характерні тексти: «Життя душі наші пращури розуміли як взаємозв'язок між живою землею-матінкою, живою мовою (на санскриті життя – «джива»), живою водою, живими рослинами й людиною»; «Сучасна медицина виділяє шість основних систем анатомічного тіла: нейроендокринну, серцево-судинну, дихальну, шлунково-кишкову, сечостатево та опорно-рухову. У ведичній науці анатомічне тіло розглядається як допоміжний механізм «тонкого тіла», його логічне продовження в твердому земному світі» тощо.

Загалом же виокремити цілісну концепцію, притаманну всім неоязичникам, більше того, яка б була концептуально вбудована в якусь навіть одну неоязичницьку традицію, напевно чи можливо. Адже в рамках навіть однієї неоязичницької конфесії наявні матеріали різних авторів, що формують різні погляди на проблему людини.

По-друге, варто виокремити вчення щодо розуміння тріади «тіло-душа-дух». Волхвиня Зореслава (Г. Лозко, ОРУ) стверджує, що природа людини складається з принаймні двох елементів – душі й тіла. Душа розуміється як тонкий, неречовинний людський образ, що нагадує пару, повітря чи тінь. У вченні ОРУ душа здатна залишати людське тіло і швидко переноситися в різні віддалені місця простору, вона є невидимою, але має й деяку фізичну силу. Так, вона з'являється людям під час сну або безсоння як привид, відділений від тіла, але схожий на нього. Згідно з ученням Г. Лозко, душа є безсмертною, пов'язується з постійним обертанням її через світи «праві», що розуміється як те, що боги посилають душу на Землю, «яві», що трактується як отримання тіла, врешті-решт, «наві» – скидання тіла й перехід душі до царства предків, що поступово впливається у світ «праві» а саме в уже згадувані нами т. зв. «Луга Сварожі». Відтак стверджується, що кожна душа після смерті повертається до Сварога. Отже, під душею неоязичниками розуміється певна життєва енергія: оживотворювальне дихання Роду, життєва сила, яку Рід вдихає в тіло людини. Підкреслюється, що душа утримується в рамках мислення (розуму), почуттів і волі. Це три явища, якими першочергово керується адекватна й соціально адаптована людина. Ці три явища в зародковому стані спостерігаються й у тварин, котрі, вочевидь, фізіологічно не здатні повніше використовувати цей вимір.

На відміну від душі, тіло – цілком природна, матеріальна субстанція, яка трактується як одяг душі, який дає Бог. За неоязичницькою міфологією, ця ідея пов'язується з поняттями священної обрядової сорочки, якою сповивають новонародженого, весільної сорочки, яку вдягають на оранку або сівбу, тощо. Тіло трактується як «груба» речовина, матерія, що складається з природних елементів, стихій. Крім того, цей вимір обумовлюється інстинктами й рефlekсами. Він є домінуючим у більшості живих істот, насамперед у рослин і тварин, є він і в людини, і систематичне пригнічення його призводить, як відомо, до розладів організму та виродження.

Уведення деякими неоязичницькими рухами поряд із поняттями душі й тіла ще й поняття «дух», на нашу думку, має певні конотації із християнством. Як слушно стверджує російський дослідник С. Астапов, «більшість неоязичницьких авторів уважають, що душа може існувати незалежно від тіла, але не має особливих характеристик і не безсмертна (може згоріти в Пеклі Чорнобога). У зв'язку з цим (а точніше, з колізією, викликаною неможливістю здолати у своїй свідомості персоналізм) у неоязичників виникає потреба ввести до складу людини, окрім душі й тіла, третю складову – дух» [1].

Дух трактується як початок, що керує душею й тілом, а також спілкується з богами (Богом). Відтак людина трактується як тричасна система, але вказується, що це розділення є умовним, адже дух є в душі, а душа – в тілі. Зазначається, що душа є як у людини, так і у тварин і рослин, вона надзвичайно складна. Саме душа дає людині свідомість і здатність до розумової діяльності й володіння словом. Тому людина називається словесною істотою (на відміну від істот безсловесних).

А ось дух також є субстанцією, що притаманна всьому створінню, але неоднаковою мірою. Власний дух має кожне створіння. Але в рослин і тварин він існує в зародковій формі, і тільки в людини він божественний. Саме людський дух дає людині здатність розрізняти вищі цінності: добро і зло, істину й неправду, красу й неподобство, бачити їх відносність. Якщо вибір у цій сфері зроблений, то дух прагне підпорядкувати своєму рішення душу й тіло. Переважно через свій дух людина спілкується з іншими духами, богами та Родом Всевишнім. Без спілкування з богами дух людини не здатний знайти справжні критерії для визначення вищих цінностей. Це відбувається тому, що тільки передвічний Бог, який сам є абсолютним благом, істиною і красою, може вказати правильне рішення людині. Маючи тіло, душу й дух, людина стає Особистістю.

Загалом же треба наголосити, що в різних неоязичницьких течій немає сталого й загально визнаного тлумачення категорії «дух». Так, наприклад, Володимир Шаян сприймає «дух» цілком у гегелівському розумінні – як самосущу Абсолютну Ідею, котра пізнає та розгортає себе в цьому світі. Оскільки цей образ легко співвідноситься з індуїстським Брахманом, В. Шаян залучає і його риси до свого розуміння духу. Учення ж про індивідуальний дух (людський елемент) у нього не було розроблене.

Також відзначимо, що, згідно з ученням РВСПВ, у кожної людини є своя (відмінна від інших) сутність, яка є невизначеною й чітко обкресленою водночас. Невизначеною – бо все від Бога, а чітко обкресленою – бо кожна людина має своє місце в соціумі (адепти РВСПВ користуються індуїстською термінологією, використовують для цього термін «варна»), яке визначає мотиви життєдіяльності й бачення особистого щастя.

Із питанням будови людської природи пов'язане й учення про колообіг людської душі. Так, в ОРУ вчать, що душа людини після смерті відправляється до Лук Сварожих (за їх ученням, небесного раю), де перебуває якийсь час, аж поки не отримає нового тіла та знову не опиниться на землі. Відтак душа людини постійно перебуває в процесі реінкарнації, перевтілення, тим самим переходячи від одного стану до іншого й послідовно переходячи з одного світу до іншого – через світи яви, наві та праві [2, с. 17]. Там учать, що «душа живе вічно, а тіло, старіючи, зношується. Тіло – лише одяг душі. Тому Боги забирають старе зношене тіло й через певний час дають душі нове вбрання» [2, с. 30]. На Луках Сварожих (згідно з текстом ВК), у раю, душа зустрічається з душами померлих пращурів. Тільки невідомо, чому душі пращурів також не отримали нового тіла та за яким саме законом одні душі втілюються в нові тіла, а інші – ні. Символ віри в ОРУ вказує: вірую: в Радість Життя Вічного, в чистоту Душі праведної, яка ніколи не зникає, а переходить у нове тіло.

У РВСПВ реінкарнація має назву «колоруду». Вони вносять елемент індуїстський і трактують це як вияв закону «карни». Коли душа людини втілюється в тілі не свого роду (що в принципі неправильно), то вона так «відпрацьовує якусь кривду».

Відповідно до вчення Руського православного кола (далі – РПК), переродження людської душі є виявом загальносвітowego закону циклічного перевтілення всесвіту. Після смерті душа повертається до неба, Сварога, а тіло – до матері-землі, Рожаниці. Переродження душі в інше тіло супроводжується ритуалом шлюбу Батька-Сварога й Матері-Рожаниці, що й забезпечує її нове народження [10, с. 17]. З іншого боку, знову ж виникає питання: що душі предків роблять у Сва-

розі та задля чого потрібно запечатувати могили (як цього вчать у РПК), щоб «її душа не турбувала живих», якщо вона має переродитися?

У свою чергу, у вченні РУНВіри вказується, що «душу ніхто не може вбити, вона вічно була й вічно буде ... після смерті душа покидає тіло і прямує в царство духа предків. Там усі душі наших предків» [5].

По-третє, варто виокремити вчення «про свободу та сенс життя людини в контексті зв'язку з богами». Людина в такому разі трактується як наділена свободою, але свободою обмеженою, вона тим більше є особистістю, чим більше виконує божественну волю, а оскільки людина є частиною не лише духу, а й Тіла Роду Всевишнього, то на неї впливають як світлі, так і темні сили, відтак людина постає перед вибором, від якого залежить її духовний стан і розвиток.

Порівнюючи християнську та неоязичницьку традиції розуміння природи людини з погляду витокових засад людської душі, один з ідеологів ОРУ Б. Гарачук стверджує, що «язичник народжується безгрішним, із чистою здатністю мати божественну душу. Язичництво не має «первородного гріха», й акт народження дитини не є гріховним. Народження язичника – це велике священнодійство, яке Боги й люди шанують над усе». Отже, перед нами, з одного боку, ідея невід'ємного зв'язку людини з богами (Богом), причому власними, рідними, а не чужими, з іншого – суттєве наголошення, що душа людини є чистою, ідея гріха як такого не є притаманною для неоязичницького світогляду від початку її життя на землі. Надалі від самої людини вже залежить, буде переважати в її житті зло чи добро [4].

Ключові засади неоязичницького світогляду, виражені в таких базових засадах, як обожнювання сил природи, славлення радості життя, шанування культу предків, сформуvalи й важливі постулати гармонійного життя людини на землі, коли для нормального повноцінного життя людини необхідними постають відчуття радості, щастя, яке людина має отримувати як винагороду за буденну працю, за правильне життя в єднанні з природою, що серед іншого має також виявлятися в долученні людини до космосу, адже, за вченням ідеологів неоязичництва, відчутти себе частинкою життя, живою клітиною величезного космічного океану, прийняти позитивний струмінь життєдайної енергії, саме до цього прагне людська душа, втілюючись у тілесному людському організмі [8].

Ідея єдності людини з богами виявляється й у тому, що, на думку ідеологів РВСПВ, у кожній людині є божественна частка. Ця теза є частиною більш ширшого кола уявлень, адже саме людство загалом трактується як єдиний образ божий.

Так, згідно з ученням РВСПВ, у кожній людині божественний образ виявляється через прагнення до Бога, здатність сприймати божественну любов, прагнення єдності з власними богами, а також іншими людьми в єдиному ланцюзі, який у їх ученні трактується як єдність роду земного, Роду Небесного та Роду Всевишнього. Саме цим зв'язком, на думку адептів РВСПВ, зумовлені всі богоподібні риси й уміння кожної людини.

Окремо трактується ідея свободи людини, без якої немає самої особистості, а також любові і творчих здібностей, зникає вище становище людини, на протигагу тваринному світу, у її прагненні до вдосконалення, що дає людині можливість бути причетною до божественної всемогутності й усезнання.

Відповідно до вчення ідеологів РВСПВ, вища творчість людини виявляється в поступовій перебудові її життя, прагненні до життя на духовних началах. У свою чергу, важливу роль у цьому процесі відіграють божественні сили, Небо (Сварга). Це є можливим тільки у випадку, якщо людина є посвяченою в «Рідну Православну Віру», а відтак несе в собі т. зв. «Світло Роду» (за термінологією адептів, «вогонь породження»), а відтак має можливість удосконалювати свої душу, дух і тіло. Адепти РВСПВ вірять, що внаслідок цього людина в потойбіччі має згодом стати Богом і служити Роду Всевишньому.

Людство неоязичники трактують як утілення образу Роду Всевишнього. Боги наділяють людей своєю силою та надають їй неземні якості. Рід Всевишній заповідає людству творити рід земний за законами любові і справедливості, допомагаючи одне одному йти до досконалості, саме в цьому вбачається сенс людського життя. Рід земний є образом божим, образом Роду Всевишнього, а тому виявляється в дійсності у своїй множинності, в різних народах і людях, але всі вони повинні прагнути до єдності в роді земному, бо це є основою виживання і блага всього людства. Створені єдиними за природою, люди повинні за допомогою рідних богів кожного разу все більше уподібнюватися передвічному Богові через удосконалення єдності в множинності.

Загалом для неоязичницьких конфесій без винятку є характерним бачення людини не як залежної від волі вищих сил істоти, а майже як співдіяча з божественними силами, майже рівного їм. Так, у вченні РУНвіри людина розглядається не як другорядна істота після Бога (Дажбога) (нагадаємо, вчення РУНвіри є монотеїстичним), а як співавтор Бога у творінні Світу. Людина звертається до Бога не в прагненні дива, а за натхненням, для освітлення душі.

Антропологія неоязичників напряму залежить від загальних світоглядних засад. Так, у своєму вченні огнищани принципово не формують космогонію і стоять на засадах розуміння богів як егрегорів, а оскільки егрегор є сутністю, що живе та розвивається у світі людського духу й тому впливає на вчинки людей, то й боги досить відчутно діють у матеріальному світі. Боги, на думку огнищан, існують, але інакше, ніж це вважається в монотеїстичних або інших неоязичницьких традиціях. Егрегор, що здібний дуже сильно впливати на дії людей, а отже, й на хід історії, на думку огнищан, сам залежить від людей, адже так створюється й підтримується духовною діяльністю кожної окремої людини. Егрегор розвивається разом зі своїм носієм – людиною. Тому кожен язичник, ушановуючи заповіданих від пращурів богів, одночасно бере участь у одвічному та нескінченному процесі їх народження. Відтак на людину покладена велика відповідальність. Важливо зберігати й відтворювати наявні егрегори, продовжуючи прясти нитку «традиції». Завдання людини та її моральний закон (за їх термінологією, совість огнищанина) – пам'ятати про тих, хто був до нас.

Згідно з ученням РВСРВ, «Всевишній Рід кожній своїй частці дає певне призначення, тому всі ми покликані виконувати волю Цілого, як ноги, руки, пальці й очі служать усьому тілу. Вірно виконуючи свій обов'язок, кожна частина-душа має можливість удосконалитися й піднятися на вищий ступінь життєвого розвитку. Проходячи шлях від праху земного (каменя, мінералу), будучи рослиною, твариною, а згодом людиною, Душа, удосконалюючи свій Дух, через певний період часу стає Богом. Так долається шлях через Навь, Явь і до Праві. Боги як духовні сутності наділені здатністю підтримувати своє життя самостійно, наповнюючи духовну й тілесну сутність. Вони живуть у Праві – світі найвищого щастя і блага в єдності з Родом» [6]. Отже, підкреслюється реінквазіційна природа еволюції людської душі, можливість її еволюції через низку перероджень і можливість піднятися на рівень самих богів.

Особливою в загальному антропологічному вченні неоязичників є концепція «рідновіра», яка намагається окреслити антропологічний образ сучасного послідовника неоязичництва.

На нашу думку, важливим елементом у вченні про людину в концепціях сучасних неоязичників є позиція щодо сутності самого неоязичника. Послідовники неоязичництва підкреслюють цілісність божественно-людських взаємозв'язків. Так, у вченні РВСРВ підкреслюється: «Усе Родом об'єднано й у Роді перебуває». Творячи в собі Сваргу (організований світ), Всевишній виділяє із себе клітинки своєї Душі, які стають самостійними істотами всередині Нього. Усі видимі й невидимі світи – це вияви Бога, отже, все є частинами Божими, у тому числі й люди [6]. Кожен народ наділений Богом власним призначенням, кожен народ пізнає світ через власну рідну віру, кажуть адепти РВСРВ. Кожен

народ наділений можливістю особливих стосунків з власними богами. Якщо мова йде про слов'ян, то саме вони з легкої руки авторів т. зв. ВК називаються дітьми Сонця, сонячними родичами, онуками Сварожими, онуками Дажбожими, онуками Божими, синами своїх богів, синами Перуна, синами Творця, Трояновими онуками. Цим підкреслюється родова спорідненість слов'ян-русів із власними (не іншорідними!) богами. В. Шаян пише: «Божественне походження народу – це його духовна метрика народження. У приналежності до Божества, як його синів, нарід визначає і творить свою духову сутність. Усвідомлення стає дією, стає історичним чином, стає духовою сутністю народу. Стає нацією в наймодернішому смислі цього слова» [3, с. 62].

Разом із тим боги вважаються «нашими Отцями й Матерями або Дідами, Пращурами: Отець Сварог, Отець Божий, Сварог – Дідо Божий, Сварог-Пращур, Отець Дажбог, Отець Перун, Мати Слава, Мати-Сонце, Мати Птиця» [11]. Г. Лозко зазначає, що «кожен українець, який починає читати Велесову книгу, має усвідомити своє божественне походження» [2, с. 20].

Ця акцентуація на особливих взаєминах слов'ян із їхніми власними богами виходить від окремих положень учення про саму природу людини. Наголошується, що рідновір – це людина, котра сповідує віру в рідних богів, є невід'ємною частиною зв'язку власних богів, рідної землі та себе самої. Підкреслюється, що найвищими цінностями є «наш Слов'янський-Арійський Рід і наша Рідна Земля. Ми бережемо закони про чистоту Роду і природи».

У РПК йдуть далі та оформлюють систему сакрального етногенезу. За їх ученням, базованим на ВК, «кожен народ має легенди про своїх родоначальників, у більшості ці особи є міфологічними. Велесова Книга розповідає про отця Богумира і його дружину Славуну (Славу). У них були доньки Древа, Скрева й Полева (від них пішли племена деревлян, кривичів і полян), а також сини Сіва та Рус (відповідно, племена сіверців і русів). Після отця Богумира був отець Орій зі своїми синами Києм, Щеком і Хоривом. Багато наших імен закінчується на «слав» або «мир», тим самим підкреслюється походження від родоначальників Русі Богумира та Славуну. ... за своїм ім'ям і діями Богумир має уособлювати Мировога – Сонце, що заходить, а Орій, що діє після нього, – Сонце, що сходить, тобто відповідає Ярилові. Від отця Орія ми називаємося орійцями або арійцями. За переказами Велесової Книги, ми походимо від Славуну (Матері-Слави), жони Богумира, які є родоначальниками слов'янських племен» [9].

Чистота роду часто підкреслюється апеляцією до таких концептів, як «арійство» (у ведичному неоязичництві), «біла людина», «походження білої раси», наявне псевдоетимологічне конструювання: «слов'ян» («люди славні, бо ж славимо Богів»), «Рігведа» – «веда Роду» тощо. Г. Лозко стверджує: «Святість крові є основою всього Роду» [2, с. 24].

Висновки. Підбиваючи підсумок, варто зазначити, що в різних неоязичницьких напрямках формулюються унікальні вчення про людину. Актуалізуються питання щодо визначення її природи, будови внутрішнього світу, намагання формулювання морально-етичних засад у зв'язку з питаннями свободи та сенсу життя людини тощо.

Можна стверджувати, що все це має часто не до кінця визначений характер, різні неоязичницькі течії мають різне бачення означених концепцій і навіть усередині однієї течії мають місце тексти, що по-різному трактують питання людини. Загалом треба визнати, що неоязичницька антропологія знаходиться в постійній трансформації, що є характерною рисою для вчення всіх неорелігій.

Література

1. Астапов С.Н. Антропология неоязичников-родноверов / С.Н. Астапов [Электронный ресурс]. – Режим доступу : <http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/88642/1/456-463.pdf>.
2. Лозко Г. Велесова книга-Волховник / Г. Лозко. – Вінниця : Континент-прим, 2007. – 520 с.

3. Віра Предків Наших. – Гамільтон, Канада : Об'єднання Української Рідної Віри, 1987. – Т. 1. – 1987. – 893 с.

4. Гарачук Б. Морально-етичні засади української рідної віри / Б. Гарачук [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.oru.org.ua/index.php/bogoznavstvo/svitoglyad/161-moralno-etichni-zasadi.html>.

5. Джурик Б. Прихильниками РУНВіри є багато відомих людей / Б. Джурик [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://pohlyad.com/zhyttya/n/4134>.

6. Истинный путь к Богу [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://alatyr.org.ua/rus/bogovidana_ru/23-istinnyy-put-k-bogu.html.

7. Карб веданья сущности Покона [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://alatyr.org.ua/rus/svashen_pisanie_ru/247-karb-vedanya-suschnosti-pokona.html.

8. Лозко Г. Ведійські витоки давньоруської релігії / Г. Лозко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.oru.org.ua/index.php/bogoznavstvo/statti/481-vedijski-vytoky-davnioruskoji-relihiji.html>.

9. Основи Віровідання [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://yaro.dp.ua/osnova.html>.

10. Пашник С.Д. Руська православна віра у питаннях і відповідях / С.Д. Пашник. – Запоріжжя : Руське православне коло, 7524 (2016). – 68 с.

11. Кто такі рідновіри? [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://aratta-ukraine.com/sacred_ua.php?id=77.

Анотація

Главатських Н. В. Ключові аспекти розуміння людини в ученні різних неоязичницьких напрямів. Компаративний аналіз. – Стаття.

У статті проводиться компаративний аналіз ключових аспектів релігійної антропології в ученні різних течій українських неоязичників. Серед іншого розглядаються вчення про природу людини та її створення, проблема зв'язку людини з рідними богами, концепція «тіло-душа-дух», проблема реінкарнації, проблема свободи й сенсу життя людини, а також

концепція «рідновіра» в загальному антропологічному вченні неоязичників.

Ключові слова: неоязичництво, релігійна антропологія, рідновір'я, РУНВіра, Родове вогнище слов'янської рідної віри, Руське православне коло, Об'єднання рідновірів України.

Аннотация

Главатских Н. В. Ключевые аспекты понимания человека в учении разных неоязыческих направлений. Компаративный анализ. – Статья.

В статье делается компаративный анализ ключевых аспектов религиозной антропологии в учении различных течений украинских неоязычников. Среди прочего рассматриваются учение о природе человека и его создании, проблема связи с родными богами, концепция «тело-душа-дух», проблема реинкарнации, проблема свободы и смысла жизни человека, а также концепция «родновера» в общем антропологическом учении неоязычников.

Ключевые слова: неоязычество, религиозная антропология, родноверие, РУНВера, Родовой огонь славянской родной веры, Русский православный круг, Объединение родноверов Украины.

Summary

Glavatskykh N. V. Key aspects of human understanding in the teaching of various neopagan directions. – Article.

The article makes a comparative analysis of the key aspects in the teaching of religious anthropology different currents Ukrainian neo-pagans. Among other things, considered the doctrine of the nature of man and his creation, the problem of communication with the family gods, the concept of “body-soul-spirit” reincarnation problem, the problem of freedom and the meaning of human life, as well as the concept of “Rodnoverie” neo-pagans in general anthropological doctrine.

Key words: neo-pagans, comparative analysis, Anthropology, god, body, soul, spirit, reincarnation, Rodnoverie.

УДК 211

А. М. Гренишен
кандидат історичних наук, методист вищої категорії
відділу науково-методичного забезпечення післядипломної педагогічної освіти
Центрального інституту післядипломної педагогічної освіти
ДВНЗ «Університет менеджменту освіти»

М. ДРАГОМАНОВ І АТЕЇЗАЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ЕЛІТИ

В умовах сучасної зміни соціально-світоглядних парадигм українського суспільства корисно розпочати переосмислення коріння модерної української наукової й політичної думки. М. Драгоманов по праву посідає одне з ключових місць в українській науковій і політичній думці другої половини XIX ст., тому що працював у царині формування й утвердження наукового світогляду і творення української політичної свідомості. Сьогодні в українській історіографії відсутні комплексні дослідження, присвячені висвітленню впливу поглядів і творчості М. Драгоманова на поширення атеїстичного світогляду серед української інтелігенції. У статті подано аналіз причин формування, змісту ліберально-атеїстичних поглядів М. Драгоманова і їх впливу на наукові та політичні погляди української інтелектуальної еліти.

Порівняння релігійної політики в країнах так званого західного світу й Російській імперії слугувало методом політичної боротьби проти безправності підданих російського самодержця, але не призводило до глибокого вивчення ролі релігії-світогляду в житті суспільства, тобто формалізувало вирішення цих суспільних проблем на матеріалістично-політичній основі. Корінь суперечностей лежав у площині визначення авторства релігійних постулатів, наприклад, для М. Драгоманова це були люди, а тому істини, висловлені ними, відносні та легко підлягають перегляду. Світоглядна ревізія стала підґрунтям для пояснення причин обмеження політичних свобод, насамперед свободи віросповідання, а найголовніше відсутності права не вірити [6, с. 3–5].

На ставлення М. Драгоманова до Бога величезний вплив мали релігійні погляди Т. Шевченка, зокрема претензії Кобзаря до Творця й нав'язування Господу своїх умов спілкування. Незадоволення Тараса Григоровича тим, що таланти не принесли йому щастя, висловлювалося у формі претензій до Господа, а не визнання того факту, що він просто не знайшов і не виконав свого призначення. Розчарування, розпач і гострий душевний біль від відчуття безпорадності перед матеріальним світом заглушили голос здорового глузду, який із дитинства закликав до пошуку Божої правди й сенсу життя. Навіть у зрілому віці не призвело до покаяння поета, навпаки, зробило його серце жорстоким [13, с. 378–379].

Захоплення М. Драгоманова Т. Шевченком практично не мало меж, оскільки поет був уособленням борця за українську національну справу. Навіть один із перших публічних виступів тоді ще юного Михайла стався саме на похоронах Т. Шевченка. Це був справжній дебют політика-початківця, в якому він висловив не лише некролог за видатною людиною, а й особисту позицію щодо внеску Кобзаря в розвиток української культури й вирішення українського питання. Згодом Михайло Українець систематизував своє бачення ролі життя і творчості Т. Шевченка в долі України, вважаючи діяльність і постать Кобзаря наріжною в національно-визвольному русі українців XIX ст. Виходячи із цього, можна сміливо стверджувати, що М. Драгоманов був щирим розповсюджувачем і втілювачем ідей Т. Шевченка.

Головна відмінність у поглядах Т. Шевченка та М. Драгоманова полягала в тому, що перший був прихильником силового варіанта вирішення українського національного питання, а другий – мирного через просвітництво, громадську діяльність і дипломатію з Петербурзьким і Віденським урядами. Драгоманівський ідеал урядової національної політики – це вирішення валлійського питання у Великій Британії. Американська модель політичних свобод, зокрема свободи віросповідання, здавалася Михайлу Пе-

тровичу найприйнятнішою в організації суспільно-політичного життя. Він узагалі був великим прихильником запозичень різноманітних інновацій, у тому числі світоглядних [4, с. 101–103; 13, с. 335].

Атеїзм як світоглядна система інтелігенції в часи активної наукової діяльності М. Драгоманова ще не ввійшов у науковий обіг настільки, щоб його постулати приймалися на віру беззастережно, а віра в Бога ще не вважалася абсолютно ненауковим способом світосприйняття. Захоплення французькими просвітниками в українських інтелектуальних колах першої половини XIX ст. часто призводило до антиклерикальних настроїв, але відверті безбожники були великою рідкістю. Поширення соціалістичних ідей у другій половині XIX ст. спричинило деяке зростання атеїстичної пропаганди, спрямованої не проти недоліків кліру й церковної системи, а проти віри в Бога, проте суспільним трендом залишалася реформа релігійної системи [8, с. 59–60].

Річ у тім, що традиційна православна релігія за майже дев'ять століть свого функціонування на землях східних слов'ян встигла себе серйозно дискредитувати в очах пересічних українців, білорусів і росіян. Це створило широкую й фундаментальну базу для її критики з двох боків – як протестантам, які прагнули реформації, так і атеїстам, які домагалися визнання правдивості своєї позиції про матеріальність світу й випадковість його походження. Отже, атеїзм М. Драгоманова в основному зводився до спростування надмірної релігійності своїх співвітчизників і боротьби з обмеженнями свободи совісті й віросповідання на ґрунті розвитку суспільної думки [6, с. 6].

Розвиток науки та сімейні релігійні традиції, не орієнтовані на вивчення Біблії й виконання її вчення, підштовхували інтелігенцію до ревізійності релігійних парадигм світобудови. У свою чергу, державний нагляд і регламентація релігійного життя неправославних досить значно сприяли несприйняттю державної релігійної політики й переконаності в необхідності її докорінно змінювати. Принизливе становище, наприклад, євреїв у Російській імперії, зокрема релігійно-культурний тиск на них за умови ствердження Божественного помазання на царство російських монархів, м'яко кажучи, не сприяло шанобливому ставленню до Бога, який допускає таке грубе порушення Його слова Його «помазанцями» [12, арк. 7, 38, 105, 222, 312].

Із цих причин намагання дослідити духовне життя на науковому рівні наштовхнулося на методологічні перепони й було зведено до аналізу різних точок зору на проблему, послідовності й логіки подій, пов'язаних із релігійним і духовним життям українців. Останнє розглядалося як вияв культури українського народу, жорстоко пригнобленої російським урядом, що вимагало прагнення досягнення національно-культурної автономії українства в Російській імперії. Осмислення досвіду боротьби європейських народів за свої політичні свободи привело М. Драгоманова до висновку, що в основі політичних свобод лежить саме свобода віросповідання, яка забезпечила свободу культурного розвитку народів Європи [4, с. 88–91].

При цьому навіть психічний бік справи практично залишився поза увагою дослідника релігійної історії, бо людська душа не розкривається як тіло скальпелем і приховувала багато таємниць, недоступних для холодного розуму. Співвідношення емоційного та раціонального в релігійній практиці мало займало Михайла Петровича, оскільки віддаляло від аналізу етнокультурних і соціокультурних процесів українського народу, будучи занадто особистим, індивідуальним

переживанням для здійснення наукових узагальнень останньої чверті XIX ст. Найголовніше в цьому була непридатність означеного матеріалу для застосування в політичній боротьбі, яка потребувала, наприклад, разючих фактів нищення московсько-петербурзьким урядом української культури [3, с. 215–218].

З іншого боку, при всій привабливості неопротестантських течій християнства вони не сприймалися представниками українського національного руху як повноцінна альтернатива російській православній церкві, оскільки були і сприймалися такими самими засобами зросійщення пересічних українців, як і синодальне православ'я. Це виявилось нездоланною перешкодою для поширення Благої звістки серед української національно свідомої інтелігенції та несвідомого, проте україномовного селянства. Мовне питання й у цьому аспекті соціокультурного життя останньої чверті XIX ст. зіграло проти українського національного відродження, бо залишило його в матеріалістичній площині, позбавивши духовної основи, а відтак і перспективи саморозвитку, необхідної для розбудови ефективної системи суспільних відносин українства [5, с. 14–17].

Поняття «дух» узагалі було й залишається незрозумілим і загадковим для професійних психологів, істориків і релігієзнавців. Діалектика зовнішньої форми баптизму від зародження до кінця XIX ст. в Західній Європі й в Україні висвітлена М. Драгомановим досконало. Духовна сутність діяльності братства христителів розглянута поверхово, оскільки вчення баптистів сприймалося науковцем як витвір людської свідомості, а не Божої відвертості. Останнє поняття взагалі не фігурувало в термінологічному словнику Михайла Петровича, бо заперечувало його уявлення про раціоналізм наукового пізнання, що возводилося в ранг найвищої людської чесноти й суспільної цінності [5, с. 4, 9, 11].

Ствердження тези про те, що авторами Біблії були люди, а не Бог, вибило з-під релігієзнавства XIX ст. світоглядну основу, оскільки перетворювало вивчення стосунків Бога з людьми на дослідження суспільно-релігійної думки та релігійних ритуалів. Ігнорування еталону для порівняння різних точок зору на проблему поклоніння і служіння Богові призводило до знецінення людського життя й особистості, зростання ролі колективу в суспільному житті. Значною мірою цьому посприяли тлумачення Священного Писання, здійсненні М. Драгомановим у запалі боротьби з «неволею віри» в Російській імперії. Високі матерії, такі як вплив обмеження свободи віросповідання на розвиток Візантійської та Османської імперій, були дуже далекими для пересічних українців, а тому не сприяли налагодженню соціокультурної комунікації в українському суспільстві [6, с. 12–14].

Цінність народної маси для суспільного розвитку й первинність соціально-економічного порівняно з духовним виявилися найголовнішими основами комуністичної ідеології К. Маркса та Ф. Енгельса, яка була близькою М. Драгоманову в останні роки життя. При цьому дуже складно точно визначити, чи був Михайло Петрович комуністом у сучасному розумінні цього поняття. Можливо, це було захоплення на рівні загальноопозиційних переконань. Щоправда, достеменно відомо, що він відверто негативно ставився до православної релігії через її очевидну примітивність і зовсім неестетичний вигляд служителів цього культу. Це робило його релігійні погляди співзвучними переконанням тогочасних українських і російських марксистів і соціалістів [10, с. 134].

Утративши силу святості, російська православна церква дотримувалася національних традицій східнослов'янських народів, що помічали етнографи, а серед них і М. Драгоманов. Ці спостереження нагтовхували на роздуми про співвідношення національної релігійної традиції та Євангелії в повсякденному житті пересічних українців. Етнографія другої половини XIX ст. більше переймалася збором і систематизацією виявів народної культури, ніж їх аналізом, а тому виховані в релігійному середовищі інтелектуали, зіткнувшись зі способом життя пересічних православних, часто

доходили висновку, що теорія і практика – речі просто не сумісні [4, с. 200–203].

Критикуючи християнську церкву за мінливість точок зору на віровчення, М. Драгоманов стверджував про заклики до віротерпимості на початку історії церкви й організацію репресій проти інакомислячих у середньовіччі. На доказ своєї правоти мислитель навів вислів Ісуса Христа про те, що у випадку несприйняття християн вони повинні залишити місто, обтрусивши пил із ніг. Дійсно, подібний вислів наведений у Євангелії, наприклад, євангеліст Марко поширює цю думку, говорячи про те, що містам, на які зійшов дощ із вогню й сірки, – Содому та Гоморрі – буде легше в день останнього суду ніж тими людьми й населеними пунктами, які не приймають Євангеліє [9, 6: 7–11].

Напевне, на це місце Святого писання послався Михайло Петрович, але забув, чиї слова цитував, уважаючи їх ученням людським, яке з часом змінювалося, а не констатує факт відходу середньовічних віруючих від учення Євангелії. Наскільки можна судити з повного вислову в ньому, мова йде лише про відстрочення покарання за зневагу до посланців Божих, які дійсно являють любов Бога до людей незалежно від людського до них і Творця ставлення. Віротерпимість виглядає дещо інакше, наприклад, вірте, як хочете, Бог і так усіх любить, або ритуали все покриють, не варто вивчати слово Боже – воно другорядне. Виходить, що М. Драгоманов обманув самого себе, викидаючи думки з контексту, чим вельми нашкодив українському народу, позбавивши його інтелектуальну еліту віри в Бога й відірвавши її від релігійного селянства [7, с. 59].

Справжнє християнство ніколи не було віротерпимим чи лояльним способом мислення й організації співіснування людей. Ісус Христос і апостоли, а також їхні послідовники являли любов Божу людям, але ніколи не погоджувалися з їхніми національними віруваннями, звичаями і традиціями. Радикальність віровчення є виразною ознакою Нового Завіту, яка об'єднує всіх людей, котрі долучилися до його написання. Між апостолами, які отримали хрещення Святим Духом, була справжня єдність і порозуміння. Апостол Павло однаково виступав проти збочення християнської церкви в єврейські та грекоримські (язичницькі) національні традиції, які, по суті, є крайнощами релігії як людського світосприйняття [11, 1: 6–9, 2:1–3].

Він, з одного боку, ствердив самостійність церкви як представництва Царства Божого на Землі, яке здатне самостійно вирішувати внутрішні справи, а з іншого – відстояв позицію про шанобливе ставлення віруючих християн до державної влади, тобто праведний спосіб життя християн поміж невіруючих для спасіння душ останніх. У цій позиції немає жодних внутрішніх або зовнішніх суперечностей, а тому ставлення М. Драгоманова до християнства виявилось вельми надуманою й несправедливою критикою незрозумілого йому світогляду. Найбільшою проблемою виявилось узагальнення віровчення, а не виокремлення православ'я як такого, що не відповідає Біблійному вченню [7, с. 42–45].

М. Драгоманов крокував, ведучи за собою діячів національно-визвольних змагань 1917–1921 рр., зокрема М. Грушевського, слизькою стежкою релігійного, філософського, наукового та політичного космополітизму. Це концепція визнання права на існування різноманітних, навіть протилежних точок зору на питання регламентації та регулювання суспільних відносин. Гуманізм підмінив собою гуманність у людських душах і опосередковано пропагував всездозволеність, у тому числі критику державної влади. Гуманність – це любов до людини, а гуманізм – бачення людини в центрі світобудови. У цьому конкретному випадку мова йде про визначення центром світогляду мислителів України й розгляданням її блага як мірила шкали цінностей, а найголовніше джерела суспільної моралі. Рівень моральності мав би визначатися змістом моралі, але над цими питаннями на той час розмірковувати було не модно та й просто ніколи за вирішенням соціально-політичних і національно-політичних питань українського суспільства [4, с. 199–201].

Наприклад, у праці «З історії релігійної думки на Україні» Михайло Сергійович наслідував логіку викладу та аналізу фактів, притаманну для досліджень «Віра і громадські справи» та «Рай і поступ» Михайла Петровича. М. Грушевський висвітлює розвиток українських релігійних учень із позиції наближення їх змісту до сучасних йому поглядів на світобудову й суспільні відносини, хвалячи тих релігійних діячів, які сприяли, і критикуючи тих, які протидіяли зазначеному процесу. Представники однієї релігійної течії могли оцінюватися вченим абсолютно протилежно, незалежно від того, що дотримувалися ідентичної світоглядної позиції, наприклад, І. Вишенський – однозначно ретроград, а П. Могила – відносно прогресивний діяч [2, с. 88–89, 95].

«Історія України-Руси» М. Грушевського розпочата з опису появи перших людей на території України як основоположної складової історії, людства загалом і будь-якого народу зокрема. У першому томі констатується як факт ідея розвитку людини від людиноподібної тварини, найцікавішим є те, що ця теорія викладена так, наче складена з остаточно доведених і багато разів перевірених фактів, які не викликають жодних сумнівів і заперечень. Незважаючи на те що це суперечить присікливому ставленню Михайла Сергійовича до вивчення історичних джерел, зіставлення їх змісту та глибокої наукової критики, викликаної бажанням максимально достовірно викласти минушину свого народу [1, с. 26–27].

Із незрозумілих причин у питанні підґрунтя походження українства дослідник свідомо відкинув версію, запропоновану літописцем, хоча решту подій середньовічної історії висвітлював орієнтуючись саме на літописи. Послугуючись позитивістською методологією, М. Грушевський фактично переповідав літописи, виводячи виражену версію ходу подій, завдяки порівнянню відомостей, поданих у різних літописних списках. Оцінюючи події, постаті й діяльність історичних діячів на власний розсуд, значною мірою позбавив читача можливості формувати власну думку щодо висвітленої теми і проблеми, що в наш час інтерпретується як нав'язування позиції [1, с. 326–328].

Пошук так званої золотієї середини між наукою й релігією загнав українських мислителів і науковців другої половини XIX ст. у глухий кут пізнання та невір'я. Наука не могла пояснити багатьох явищ соціально-психологічного боку людського життя, а релігія залишала поза увагою особистісну реалізацію в самовдосконаленні людини й технічного прогресу суспільства. Класична філософія віднайшла етичне поняття Бога, відсунувши при цьому на другий чи навіть третій план онтологічну і гносеологічну складову Божої природи. М. Драгоманов пішов приблизно тим самим торованим шляхом європейської філософії та науки, що зумовило його антирелігійну, атеїстичну життєву позицію, котра мобілізувала його однодумців на боротьбу за політичні свободи для українців, повноцінна реалізація яких була можливою лише в незалежній українській державі, проте він цього висновку не дійшов, спинившись на обґрунтуванні національно-культурної автономії українців [7, с. 69–74].

Отже, мобілізуючи українську інтелектуальну еліту на боротьбу за політичні свободи, а також утвердження наукового світогляду в українському суспільстві, М. Драгоманов волею чи мимоволі сприяв поширенню атеїстичного світогляду в українському суспільстві. Як відомо, науковий і атеїстичний світогляди зовсім не подібні між собою, проте, старанно відстоюючи свободу віросповідання, Михайло Петрович одночасно відстоював право не тільки й не стільки вільно вірити і сповідувати свою віру, скільки не вірити в Бога, не забираючи право вірувати і сповідувати свою віру. Ці відверто космополітичні судження значно випереджали час, коли були висловлені, а тому їх тлумачення призвело до заперечення релігії як антинаукового світобачення й недооцінки релігійного чинника суспільно-політичного життя українського суспільства діячами українського національного відродження межі XIX–XX ст. і українських національно-визвольних змагань 1917–1921 рр.

Література

1. Грушевський М.С. Історія України-Руси / М.С. Грушевський. – Нью-Йорк : Книгоспілка, 1954. – Т. 1 : До початку XI віку. – 1954. – 648 с.
2. Грушевський М.С. З історії релігійних вчень на Україні / М.С. Грушевський. – К. : Освіта, 1992. – 192 с.
3. Драгоманов М.П. Вибрані праці : у 3 т. / М.П. Драгоманов. – К., 2006–2007. – Т. 1. – Кн. 1 : Історія. Публіцистика. Політологія. – 2006. – 344 с.
4. Драгоманов М.П. Вибрані праці : у 3 т. / М.П. Драгоманов. – К., 2006–2007. – Т. 1. – Кн. 2 : Історія. Публіцистика. Політологія. – 2007. – 272 с.
5. Драгоманов М.П. Про братство Хрестителів, або баптистів на Україні / М.П. Драгоманов. – Коломия : Друкарня М. Білоуса, 1893. – 21 с.
6. Драгоманов М.П. Про волю віри / М.П. Драгоманов. – Нью-Йорк : В-во Мирослава Січинського, 1918. – 32 с.
7. Драгоманов М.П. Рай і поступ / М.П. Драгоманов. – К. : Ранок, 1906. – 95 с.
8. Ігнатуша О.М. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX – 30-ті рр. XX ст.) / О.М. Ігнатуша. – Запоріжжя : Поліграф, 2004. – 440 с.
9. Євангелія від св. Марка // Біблія в перекладі Івана Огієнка. – К. : Українське біблійне товариство, 2002.
10. Люта Л. Погляди М.П. Драгоманова на релігію і церкву / Л. Люта // Михайло Драгоманов у контексті європейського просвітницького руху : матеріали Першої міжвузівської науково-практичної конференції студентів, аспірантів і молодих науковців 27 лютого 2007 р. – К., 2007. – С. 133–135.
11. Послання св. Апостола Павла до Галатів // Біблія в перекладі Івана Огієнка. – К. : Українське біблійне товариство, 2002.
12. ЦДІАК Ф. 442 оп. 160 спр. 42 Ч 1. – 500 арк.
13. Шевченко Т.Г. Кобзар / Т.Г. Шевченко. – Х. : Клуб сімейного дозвілля, 2013. – 960 с.

Анотація

Гренишен А. М. Драгоманов і атеїзація української інтелектуальної еліти. – Стаття.

У статті аналізується вплив релігійних поглядів М. Драгоманова на поширення атеїзму серед представників української інтелектуальної еліти. Визначено причини формування атеїстичних поглядів М. Драгоманова, зміст і форми їх вираження. Висвітлено наслідки атеїзації української інтелігенції другої половини XIX ст. для суспільно-політичного життя українського суспільства.

Ключові слова: М. Драгоманов, атеїзація, українська інтелектуальна еліта.

Аннотация

Гренишен А. М. Драгоманов и атеизация украинской интеллигентной элиты. – Статья.

В статье анализируется влияние религиозных взглядов М. Драгоманова на распространение атеизма среди представителей украинской интеллигентной элиты. Определены причины формирования атеистических взглядов М. Драгоманова, содержание и формы их выражения. Освещены последствия атеизации украинской интеллигенции второй половины XIX в. для общественно-политической жизни украинского общества.

Ключевые слова: М. Драгоманов, атеизация, украинская интеллигентная элита.

Summary

Grenyshen A. M. Dragomanov and the spread of atheism among the Ukrainian intellectual elite. – Article.

The impact of religious views of M. Dragomanov on the spread of atheism among the representatives of Ukrainian intellectual elite is analyzed. The reasons of formation of the atheistic views of M. Dragomanov are identified, as well as their content and form of their expression. The consequences of Ukrainian intellectual elite atheism in the second half of the nineteenth century for the socio-political life of Ukrainian society are highlighted.

Key words: M. Dragomanov, atheism, Ukrainian intellectual elite.

УДК 176

М. В. Грицишина
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Рівненського державного гуманітарного університету

СЕНСУАЛІЗМ ДЖ. БЕРКЛІ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ Й НАУКИ

Актуальність статті зумовлена тим, що формування сучасної картини світу здійснюється через усвідомлення власного досвіду, власних вражень, що всебічно корелюється із сенсуалістичною концепцією. Саме тому варто знову повернутися до геніальних думок великого англо-ірландського філософа Джорджа Берклі, який ставить перед собою мету з'ясувати, як саме ми сприймаємо за допомогою зору відстань, величину та положення об'єктів, розглянути, в чому полягає різниця між ідеями зору й торкання, визначити, чи існує ідея, спільна для обох цих відчуттів.

Дж. Берклі, розглядаючи всі ці питання, дає на них багато глибші й, на нашу думку, фундаментальніші відповіді, аніж учені в галузі оптики. Ці відповіді руйнують і перевертають наше вузьке, але загальноприйняте розуміння нашої чуттєвості. Наприклад, як ми сприймаємо відстань, як саме ми орієнтуємося в просторі й оцінюємо дистанцію до якогось предмета. Тут кожному й так зрозуміло, що не оком ми бачимо відстань, розрахунок відстані, звісно, є актом судження, заснованим на емпіричному досвіді. Дж. Берклі вступає в дискурс із ученими-оптиками, які намагаються пояснити, що люди вимірюють і оцінюють відстань до предмета завдяки куту розходження променів. Дж. Берклі повністю відкидає цю теорію як пояснення чи як причину. Він не намагається спростувати наявність променів у природі, але спростовує твердження, що саме кути розходження променів дають нам змогу оцінити відстань. Смішно було б уважати, що дитина, ідіот або собака вимірює величину кута променів, щоб зробити висновок про відстань. Та й ми самі ніколи це не робимо.

Звісно, відстань не може сприйматися сама собою, бо не є за своєю природою сприйнятною, очевидно, що є ще якась ідея, яка сприймається в процесі зору та слугує засобом уведення в наш дух або глузд ідеї відстані.

Дж. Берклі вказує на те, що завжди в нашому досвіді існують поряд із оцінкою відстані та супроводжують велику або маленьку відстань ці відчуття, які ми отримуємо під час споглядання предмета на великій чи маленькій відстані, вони кажуть нам і про саму відстань. Наприклад, через те, що наш дух унаслідок постійного досвіду знайшов, що ми отримуємо різні відчуття, які завжди супроводжують різні диспозиції очей і залежать від відстані предметів, на які ми дивимось, і встановлюється постійний зв'язок між цими двома розрядами ідей відстані й відчуття.

Але зв'язок цей виявляється таким сильним і звичним, що, тільки-но ми відчуваємо певні відчуття, які відповідають певній диспозиції очей, одразу ж у нашому дусі виникає інший розряд ідей, а саме ідея відстані, що навіюється й тісно пов'язана з першою чуттєвою ідеєю. Тобто характерні відчуття притаманні певній диспозиції очей, напруженню зорових нервів, звуженню, або розширенню зіниці, виявляються збудником вторинної ідеї, яка виникає в нашій душі, нерозривно слідуючи за первинною, чуттєвою ідеєю, і ця ідея і є ідеєю відстані.

Дж. Берклі пояснює, як саме в духові з'являється ідея відстані, але це пояснення стосується тільки близьких об'єктів. Для того щоб упевнитись в істинності такого пояснення, варто лише провести невеликий дослід, і ми певні, що кожен сам зможе дійти того ж висновку про природу виникнення ідеї відстані, з'ясувавши це на власному досвіді. Беремо якийсь предмет на зразок олівця чи ручки й наближаємо предмет до носа, а потім віддаляємо його, відслідковуючи власні відчуття. Ми можемо зазначити, що відчуваємо певні відчуття, пов'язані зі зміною положення очей. При наближенні чи віддаленні предмета відстань між зіницями то зменшується, то зростає.

Так само ідея, яку звичка пов'язала з якимось відомим нам звуком, безпосередньо вводиться в розум, як тільки ми чуємо цей звук.

Із цього всього випливає, що судження, яке ми виносимо про відстань об'єкта, є повністю результатом нашого досвіду. Але це, звісно, не єдина ідея, завдяки якій ми робимо судження про відстань.

Якщо наблизити предмет, що знаходиться на відстані, порівняно з якою розмір зіниці має помітну величину, то ми помітимо, що вид його стає більш нечітким, віддаляємо об'єкт, і вид його стає чіткішим. Отже, через те, що такі самі відчуття з'являються завжди при наближенні на таку відстань об'єкта, в духові встановлюється сильний досвідний зв'язок відчуттів і ідеї відстані, в якому, ясна річ, відчуття вказують духу на певну відстань. Отже, для того щоб одна ідея породжувала або навіювала іншу, необхідно, щоб вони з'являлися постійно одночасно.

Ось ще один знак, який супроводжує занадто близьку відстань, який, за нашим досвідом, завжди з'являється з наближенням предметів на відстань до ока, поряд із якою величина зіриці має помітну величину. Ця неясність зору виникає завжди при суттєвому наближенні, виникає в кожного й супроводжується певним напруженням очей, тому викликає звичку сприймати такі відчуття як символ наближення до предметів.

Тут Дж. Берклі показує те, як диспозиція очей і неясність зору опосередковано провокують виникнення ідеї маленької відстані, й те, що, для того щоб одна ідея навіювала іншу, достатньо протягом свого емпіричного досвіду завжди споглядати їх разом, і якщо так відбувається, то, як тільки збільшуватиметься неясність зору, завжди в нас народжується ідея маленької відстані.

Але ж якщо абстрагуватися від звички та свого суб'єктивного досвіду, то така ідея неясності може породжувати ідею як меншої, так і більшої відстані або взагалі ніяку ідею. Отже, все це відбувається на ґрунті нашого досвіду.

Філософ зауважує, що «неясное видение бывает в тех случаях, когда лучи, исходящие из каждой отдельной точки объекта, не вполне вновь собираются в одной соответствующей точке на сетчатке, но занимают на ней некоторое пространство, так что лучи, исходящие из разных точек, смешиваются и тем образуют неясность. Оно противоположно отчетливому видению и сопровождает близкие объекты. Слабое же видение бывает в тех случаях, когда по причине расстояния объекта или густоты промежуточной среды из объекта в глаз попадает немного лучей. Оно противоположно сильному или яркому видению и сопровождает отдельные объекты» [3, с. 67].

Ідучи далі у своєму досліді, Дж. Берклі зазначив, що ніщо з того, що ми сприймаємо на відстані зором, не знаходиться на відстані й ніщо, що знаходиться на відстані, ми не сприймаємо зором. Ця гра слів може збити нас із курсу правильного розуміння, отже, ми вважаємо за потрібне зупинитися на цьому для детальнішого розгляду цього твердження. Коли ми сприймаємо якийсь об'єкт на великій відстані зором, ми не можемо точно визначити ані розмір, ані форму, ані інші якості об'єкта. Якщо ми споглядаємо якийсь об'єкт на великій відстані, ми робимо висновок про приблизну форму цього об'єкта через так звану «слабкість виду», робимо висновок про велику відстань. Цей предмет являється нам у вигляді плями, що налічує, скажімо, 50 minimum tangible (далі – m. t.) (мінімальних видимих точок) у діаметрі. Потім, якщо ми наблизимось і суттєво скоротимо відстань із заплученими очима, коли ми розплющимо очі, то нашому зору постане зовсім інший об'єкт, він буде налічувати на-

багато більшу кількість м. т. й буде мати меншу слабкість виду та більш чітку форму. Якщо ми наблизимось ще суттєвіше й опинимось біля самого об'єкта, то те, що ми будемо сприймати зором, не буде мати нічого спільного з тим, що ми сприймали в перший чи другий раз. Отже, ми не можемо на відстані сприймати зором те, що знаходиться на відстані, бо по мірі наближення зорові ідеї змінюються постійно та ідея об'єкта, що знаходиться на відстані милі і сприймаються зором, буде дуже відрізнятися від ідеї того ж об'єкта, що сприймається на відстані 0,5 милі, але й ця ідея не показує нам об'єкт, який знаходиться на відстані.

«Предположим, что глядя на Луну, я сказал, что она стоит от меня на 50 или 60 земных радиусов. Посмотрим, о какой Луне здесь идет речь. Очевидно, что это не есть видимая Луна или что-нибудь в виде видимой Луны или вообще то, что я вижу, ибо я вижу только круглую светлую плоскость, имеющую около 30 видимых точек в диаметре. В самом деле если бы я стал двигаться прямо по направлению к Луне от места, где я стою, то, очевидно, объект изменялся бы, пока я приближался; и когда я подвинулся бы вперед на 50 или 60 земных радиусов, то я вовсе не очутился бы вблизи малой круглой светлой плоскости и не воспринимал бы ничего подобного ей. Последний объект давно уже исчез, и если бы я пожелал снова найти его, то для этого мне следовало бы вернуться назад на землю, на то место, откуда я начал двигаться» [3, с. 71].

Ми з вами можемо пригадати, як зорові враження можуть уводити нас в оману.

«Сделаем еще другое предположение: допустим, я воспринимаю зрением слабую и темную идею какой-то вещи и сомневаюсь, человек ли это, дерево или башня, но думаю, что этот предмет находится на расстоянии приблизительно мили, очевидно, я не могу думать, чтобы на расстоянии мили находилось именно то, что я вижу, или чтобы последнее имело подобие или сходство с чем-то, находящимся на расстоянии мили; ведь с каждым моим шагом по направлению к нему внешний вид его меняется и из темного малого и слабого становится ярким, большим и сильным. Когда я пройду всю милю, тогда то, что я вначале видел, совершенно исчезнет, и я не найду ничего похожего на него» [3, с. 72].

Отже, з усього вищесказаного ми вже зробили висновок, що між ідеями, які сприймаються завжди разом, виникає досвідний зв'язок. Такий зв'язок виникає між ідеями зоровими та ідеями дотику.

Наприклад, сприймаючи зором якусь відстань або форму, ми підходимо до об'єкта і сприймаємо те саме на дотик і сприймаємо твердість або м'якість. У такій дослідній практиці ми встановлюємо зв'язок між зоровими відчуттями та відчуттями дотику, і для нас стає звичкою те, що, сприймаючи якийсь предмет на відстані, наприклад, цеглину, ми підходимо до неї, відчуваючи дотикову відстань, ми торкаємось предмета і сприймаємо його форму і твердість на дотик. Отже, з досвіду ми встановлюємо, що певні зорові відчуття на певній відстані говорять нам про те, що при торканні в нас виникнуть такі відчуття дотику, як твердість і гострі кути, і все це викликає в нас ідею цеглини. Але із цього ми з вами встановлюємо те, що ми не бачимо відстані самої по собі й нічого з того, що ми сприймаємо зором, не знаходиться на відстані.

Загалом Дж. Берклі наголошує на тому, що ані речі самі, ані їх ідеї в дійсності не сприймаються зором. Ми сприймаємо зором тільки кольори, відтінки та світлотіні, а вже ось комбінація цих кольорів і досвід дотику навіюють або дають нам поняття якоїсь речі. Тобто ми бачимо якусь комбінацію кольорів із певною слабкістю, із цього ми робимо висновок, що об'єкт знаходиться на певній відстані. Ми проходимо відстань до цього об'єкта й уже з доторку робимо висновок про форму і твердість (дотикові ознаки).

Ми з'ясували, що ідеї відстані нам навіює диспозиція очей, неясність чи ясність, слабкість чи менша слабкість виду, але це ще не все. Для того, щоб винести судження про відстань, коли ми маємо справу з великою й дуже великою відстанню, ми звертаємо увагу на проміжні об'єкти, на їх

розмір і на їх форму. Якщо, наводить приклад Дж. Берклі, ми бачимо якусь слабку фігуру на великій відстані й сумніваємось, башта це чи людина, спочатку ми знаходимо певну кількість проміжних об'єктів, які теж віддалені один від одного й можуть слугувати орієнтирами, наприклад, дерева, що окрема стоять. І якщо ці дерева є проміжними об'єктами, тобто розташовані так, що знаходяться між споглядачем і невідомим об'єктом, при цьому одне дерево знаходиться ближче до вас, а інше досить близько до сумнівного об'єкта, але не так далеко від вас, то ви знаходите очевидним, що це саме дерево, а не щось інше. Тоді ви спочатку звертаєте увагу на проміжні об'єкти, видимий розмір першого дерева, слабкість його виду, що навіює вашому духу певну середню віддаленість. Потім ви схоплюєте зором інше дерево, яке знаходиться ближче до сумнівного об'єкта. Ви знаходите, що слабкість виду цього дерева набагато більша, а його видимий розмір набагато менший і налічує в собі близько 100 м. т. Якщо це дерево є останнім видимим проміжним об'єктом і знаходиться достатньо близько до цього об'єкта, так що відстань між ними можна не вважати за суттєву, то ми порівнюємо видимі розміри цього дерева та цього невідомого об'єкта, що нам нагадує або башту, або людину, і якщо видимий розмір цього об'єкта налічує більшу кількість м. т., ніж видимий розмір проміжного об'єкта (дерева), що розташовано найближче до нього, то це скоріше башта, ніж людина. Бо, виходячи зі свого емпіричного досвіду, ми знаємо, що видимий розмір людини, яка знаходиться далі, ми підкреслюємо, далі від спостерігача, ніж дерево, не може бути більшим, ніж видимий розмір дерева. А от якщо дерево знаходиться далеко від спостерігача, а людина дуже близько, то видимий розмір дерева буде налічувати меншу кількість м. т., але знов-таки ми, завдяки нашому емпіричному досвіду, не робимо висновок, що дерево менше за людину, котра стоїть поруч. Потрібно пам'ятати, що порівнювати ми можемо тільки об'єкти якогось одного відчуття. Видимий розмір ми можемо порівнювати тільки з видимим, але ніколи з дотиковим, оскільки дотиковий розмір і є дійсний і незмінний розмір, а видимий, як ми вище з'ясували, є постійно змінним, не є дійсним, хоча й знаходиться в певній залежності від дотикового, але не є рівним йому чи його копією.

«Тем не менее, на самом деле идеи, вводимые каждым отдельным чувством, совершенно различны и не зависимы друг от друга, но так как они постоянно наблюдаются вместе, то и высказываются как бы об одной и той же вещи. Благодаря изменению шума я воспринимаю различные расстояния кареты и раньше, чем выглянул, знаю, что она приближается. Так ухом я воспринимаю расстояние совершенно тем же самым способом, каким я воспринимаю его глазом» [3, с. 73].

У мене у дворі є залізні ворота з хвірткою, яка постійно грюкає, коли хто-небудь заходить і зачинає її. Цей металевий звук нагадує ляскіт ланцюгів. Але я зі свого життєвого досвіду, почувши такий ляскіт, одразу роблю висновок, і в моєму дусі одразу виникає ідея хвіртки, що зачинається. Але будь-яка інша людина, яка не мала такої хвіртки та не мала досвіду спостерігати, як вона зачинається, не буде впевнена в тому, що саме грюкає, і тут у кожного, залежно від його суб'єктивного емпіричного досвіду, виникають свої ідеї (ланцюги, підвіконня чи щось таке інше). Насправді ми більше схильні довіряти зору, ніж слуху, бо ідеї зору й торкання набагато більше тісно пов'язані, ніж ідеї слуху й торкання.

«Так легко убедить человека, что собственно предметом слуха являются не тела и внешние вещи, но только звуки, через посредство которых внушается сознанию идея того или иного тела или расстояния. Между тем, каждый с большой трудностью замечает разницу, существующую между идеями зрения и осязания, хотя на самом деле человек столько же видит и осязает одну и ту же вещь, сколько слышит и осязает одно и то же» [3, с. 74].

Філософ також розглядає об'єкти, схоплені зором, й об'єкти, які ми отримуємо при посередництві перших у

нашому дусі, – дотикові. Як ми вже дослідили, ідеї зору, що ми отримуємо, нам повідомляють як знаки про те, що ми можемо сприйняти підійшовши й доторкнувшись. Так само, як слова рідної мови, які позначають якісь поняття, і ми їх чуємо з дитинства. Наприклад, стілець. У нашому дусі слово стілець тісно пов'язано з ідеєю стільця, і тільки-но ми чуємо це слово, одразу ж в уяві з'являється ідея життя (абстраговано). Цей зв'язок виявляється таким сильним, що дуже складно чи майже неможливо змусити себе не розуміти рідної мови, чути слова або зробити так, щоб не виникали ідеї, які позначають ці слова. Так само вторинні об'єкти чи ті об'єкти, які тільки навіюються зором, мають на нас більший вплив і привертають до себе більше уваги, ніж самі об'єкти відчуття. І первинні об'єкти зі вторинними об'єктами як знаки з позначуваними ними речами входять у наш дух у набагато сильнішому зв'язку, ніж зв'язок ідеї (поняття) і слова.

Ідеї про перехід образів сприймання в когнітивні енграми на довгі часи спонукали філософів і вчених інших галузей знання шукати підтвердження двобічному характеру людського знання. У прикладному аспекті сьогодення дня ці ідеї втілено в практиці «детекції брехні» (або поліграфічних перевірок). Головною ідеєю цього методу є припущення, що стимул, пов'язаний із подією, щодо якої проводиться розслідування, повинен активізувати наявну «ідею» або образ конкретної ознаки події, якщо вона відома опитувальній особі. У зв'язку з цим Дж. Берклі передбачав і в онтологічному плані спробував розв'язати дуже складну й до сьогодні не вирішену ні у філософсько-методологічному, ні в конкретно наукових дослідженнях відому гносеологічну проблему. Мова йде про так звану психофізичну проблему, яку із середини XIX століття стали називати психофізіологічною проблемою.

Зазначимо, що майже сторічний досвід детекції брехні не має у своєму арсеналі методу, який би на науково обґрунтованій підставі давав можливість на основі аналізу наявних фізіологічних реакцій визначати конкретний зміст психічних процесів, що виникають «паралельно» (конкретні думки, образи або уявлення, наміри, конкретні емоції тощо).

Але наявна практика поліграфологів (спеціалістів із детекції брехні) є підтвердженням ідей Дж. Берклі. Так, у праці відомого російського академіка В.О. Варламова («Детектор лжи», г. Краснодар, 1988) наводиться приклад розслідування вбивства одиної жінки. Як стимул під час опитування підозрюваних осіб був використаний колір нової скатертини на столі в домі потерпілої, яку вона вперше постелила напередодні трагедії. Із кола підозрюваних осіб (15 осіб) було виявлено двох чоловіків, які яскраво реагували на фізіологічному рівні на пред'явлений стимул, у цьому випадку жовтий колір скатертини. Подальші оперативні-слідчі дії повністю викрили цих двох підозрюваних у вчиненні цього тяжкого злочину. І хоча жоден із фахівців ніяк не може проконтролювати істинність матеріалізації ідеального сліду, тобто показань особи, об'єктивна перевірка висновків спеціалістів-поліграфологів у 98% випадків підтверджує їх.

Отже, ми можемо ще раз підкреслити геніальне передбачення Дж. Берклі про невід'ємний зв'язок між образами сприйняття і їх «ідеями», тобто абстрактними когнітивними енграмами речей, подій, емоцій та інших психічних виявів, що пов'язані з пізнанням людиною світу і її діяльністю.

У наведеному прикладі винні особи під час учинення злочину по каналу зорового сприйняття отримали «образ» жовтої скатертини, який, за Дж. Берклі, втілювався в абстрактну ідею «жовтої скатертини». Спеціаліст поліграфа словом, тобто ідеальним стимулом, активізував цю «ідею», яка, у свою чергу, вплинула на активність фізіологічних процесів, що реєструються із допомогою приладу – поліграфа.

Отже, Дж. Берклі на філософському рівні вирішив проблему тестування наявності певних «ідей» за рахунок стимулювання людини відповідним, у тому числі й ідеальним,

подразником (словом). І якщо в людини є ця «ідея», то вона (ідея) обов'язково активізується. Це є ніщо інше як тестування пам'яті людини. Причому Дж. Берклі задовго до сучасних дослідників уводив до ряду «ідей» не лише образи суттєвого сприйняття, а й моральні надбання, когнітивні структури, абстрактні умовиводи тощо.

Дж. Берклі у своїх дослідженнях намагався пояснити, як саме ми сприймаємо величину об'єктів. І знов-таки він відкидає теорію оптики як пояснення способу, через який ми сприймаємо величину об'єктів. Оптика пояснює, що ми відчуваємо величину об'єкта завдяки кутам і відстані. Ми дійсно можемо вирахувати величину якогось віддаленого об'єкта математично, формулами, за допомогою кутів, падаючих променів і відстані. Але сприйняття наше вільне від цього, і ми цим не користуємося в повсякденному житті. Ми не бачимо за геометрією. Але тоді що ж уводить у наш дух ідею величини об'єкта?

На шляху до розв'язання цієї проблеми Дж. Берклі, працюючи над працею «Дослід нової теорії зору» й розв'язуючи саме це питання, знаходить відповідь, яка, безперечно, шокує філософів і мислителів цього часу, як і вся його праця. Теорія Дж. Берлі руйнує уможливлені кордони й усі традиційні підходи в розв'язанні проблеми сприйняття. Дж. Берклі не тільки дає ще один підхід у розумінні чуттєвості, він перший уносить ясність у вирішення цієї проблеми, своєю сенсуалістичною практикою він відкидає всі не потрібні, занадто складні й недоцільні теорії вчених з оптики, які тільки ускладнювали розуміння та відтіняли складнощами просту істину, натомість не даючи жодної відповіді на питання: «Як саме ми сприймаємо?».

Так, як саме ми сприймаємо величину об'єкта? Дж. Берклі передусім розрізняє величину об'єкта, що існує поза духом і знаходиться на відстані від нас, й об'єкта, що ми сприймаємо дотиком. Величина об'єкта, що сприймається на дотик, завжди залишається однаковою, незмінною, незалежною від відстані, а величина об'єкта, що сприймається зором, постійно змінюється залежно від відстані. Це відбувається тому, що зорова величина зумовлена кількістю точок m. t., що її покриває.

Дж. Берклі робить величезний крок у майбутнє й торкається таких сучасних галузей науки, як кібернетика та кінематографія.

Він заклав фундамент сенсуалізму, новий підхід до розуміння людської чуттєвості, зокрема його розкриття механізму, введення в дух ідей зорового сприйняття, знання про природу зв'язку зорових об'єктів.

Ідеї Дж. Берклі втілено й у такому феномені культури та науки, як кібернетика. Кібернетику було визначено як мистецтво управління, як науку про управління, зв'язок, переробку інформації. Кібернетичні системи почали розглядати незалежно від їх матеріального втілення як автоматизовані регулятори в техніці, людському мозку, біологічних популяціях, людському суспільству загалом. Кожну кібернетичну систему розуміли як таку, що складається з елементів, які можуть сприймати, запам'ятовувати й переробляти інформацію, а також обмінюватися нею.

Теоретичне ядро кібернетики становили інформаційна теорія, теорія алгоритмів, авторай, оптимального управління, поділу образів. Постає також проблема сигналу. Технічними засобами вирішення завдань кібернетики стали ЕОМ, а сам мозок розглядали як обчислювальну машину.

Отже, фізикалізм, механіцизм, біологізм, техніцизм як панівні форми наукового світогляду поповнюються всередині XX століття своєрідним їх синтезом – кібернетизмом. Постає кібернетичний світогляд, характерний для початкових стадій розвитку, як свого часу мали світоглядне значення біхевіоризм, рефлексологія, фрейдизм.

Література

1. Бэкон Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Бэкон. – М., 1977–1978. – Т. 1. – 1977. – 568 с.
2. Бэкон Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Бэкон. – М., 1977–1978. – Т. 2. – 1978. – 576 с.

3. Беркли Дж. Сочинения / Дж. Беркли. – М. : Мысль, 1978. – 554 с.
4. Богуславский В.М. Скептицизм в философии / В.М. Богуславский. – М. : Наука, 1990. – 269 с.
5. Бичко А.К. Історія філософії / А.К. Бичко, І.В. Бичко, В.Г. Табачковський. – К. : Либідь, 2001. – 408 с.
6. Варламов В.А. Детектор лжи / В.А. Варламов. – Краснодар : Советская Кубань, 1998. – 356 с.
7. Декарт Р. Сочинения : в 2 т. / Р. Декарт ; пер. с лат. и фр. ; сост., ред. и примеч. В.В. Соколова. – М. : Мысль, 1994. – Т. 2. – 1994. – 633 с.
8. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии / Г.В.Ф. Гегель. – СПб., 1995. – 480 с.
9. Ільїн В.В. Філософія : [підручник для вищ. навч. закл.] : в 2 ч. / В.В. Ільїн, Ю.І. Кулагін. – К. : Альтерпрес, 2002. – Ч. 1 : Історія розвитку філософської думки. – 2002. – 464 с.
10. Історія філософії : [підручник] / [В.І. Ярошовець, І.В. Бичко, В.А. Бугров та ін.] ; за ред. В.І. Ярошовця. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2002. – 774 с.

Анотація

Грицишина М. В. Сенсуалізм Дж. Берклі в контексті сучасної філософії й науки. – Стаття.

У статті розглядається суттєва для сучасної філософії та науки проблема – проблема самоспоглядання й переоцінки хибності або істинності сенсуалістичної практики згідно з основоположним філософським баченням Дж. Берклі. Адже філософ ставить перед собою мету з'ясувати, як саме ми сприймаємо за допомогою зору відстань, величину та положення об'єктів, розглянути, в чому полягає різниця між ідеями зору й торкання, визначити, чи існує ідея, спільна для обох цих відчуттів. Дж. Берклі, вивчаючи всі ці питання, які розглядалися до цього вченими в галузі оптики, дає на них набагато глибші й фундаментальніші відповіді, що спочатку руйнують і перевертають наше вузьке, але загальноприйняте розуміння нашої чуттєвості. Філософ вступає в дискурс з ученими-оптиками, які намагаються пояснити, що люди вимірюють і оцінюють відстань до предмета завдяки куту розходження променів. Він повністю відкидає цю теорію як пояснення чи як причину. Дж. Берклі намагається спростувати наявність променів у природі, спростовує твердження, що саме кути розходження променів дають нам змогу оцінити відстань.

Ключові слова: сенсуалізм, ідея, об'єкт, рух, форма, перспектива, кібернетика.

Анотация

Гринишина М. В. Сенсуализм Дж. Беркли в контексте современной философии и науки. – Статья.

В статье рассматривается существенная для современной философии и науки проблема – проблема самосозерцания и переоценки ложности или истинности сенсуалистической практики согласно основополагающего философского видения Дж. Беркли. Ведь философ ставит перед собой цель выяснить,

каким образом мы воспринимаем с помощью зрения расстояние, величину и положение объектов, рассмотреть, в чем разница между идеями зрения и касания, установить, существует ли идея, общая для этих двух чувств. Дж. Беркли, изучая все эти вопросы, которые рассматривались учеными в отрасли оптики, дает на них фундаментальные ответы, что сначала разрушают и переворачивают наше узкое, но общепринятое понимание нашей чувствительности. Философ вступает в дискуссию с учеными-оптиками, пытающимися объяснить, что люди измеряют и оценивают расстояние к предмету благодаря углу расхождения лучей. Конечно, расстояние не может восприниматься само собой, потому что не есть по своей природе воспринятым, очевидно, что существует еще какая-то идея, воспринимающаяся в акте зрения и служащая средством введения в наш дух или раскусок идеи расстояния. Значит, так как эти углы и линии сами по себе не воспринимаются зрением, отсюда выходит, что дух не с помощью них судит о расстоянии.

Ключевые слова: сенсуализм, идея, объект, движение, форма, перспектива, кибернетика.

Summary

Grytsyshyna M. V. Sensualism of J. Berkley in the context of contemporary philosophy and science. – Article.

An essential and modern philosophy and science problem is being considered: the problem of introspection and re-assessment of truth and falsity of sensualistic practices, according to the fundamental philosophical views of J. Berkley. The philosopher aims to find out how we perceive by sight distance, size and position of objects, to consider what the difference between the ideas of sight and touch, and, whatever there is an idea common the both these feelings. J. Berkley, considering all the issues, discussed by scientists in the field of optics, gives them much more deeper and fundamental answers, which at first destroy and overthrow our narrow, but generally accepted understanding of sensuality. The philosopher enters into discourse with scientists-optics who try to explain that people measure and estimate distance to a subject through an angle of rays divergence. He completely rejects this theory as the explanation of how and why. J. Berkley tries to deny the presence of rays in the nature, and denies the allegation that difference angles of rays allow us to estimate distance. It would be ridiculous to assume that a child, an idiot, or a dog measures angle of rays to conclude distance. We do not ever do it as well. Of course, distance cannot be taken by itself, because it is by its nature not perceived, it is clear that there exists another idea, accepted in the act of vision which serves as mean of introduction to our spirit or sense the idea of distance. So, as these angles and lines themselves are not perceived by vision, it turns out that the spirit judges about distance not by them. But here J. Berkley indicates that behind our experience there are always these feelings existing near distance estimation, and perceived by us by looking at the subject on large or small distances and telling us about distance itself.

Key words: sensualism, idea, object, form, movement, perspective, cybernetics.

УДК 130.2

Ю. Д. Доброносова
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та педагогіки
Національного транспортного університету

КУЛЬТУРА МЕДІАРОЗМАЇТТЯ ЯК ГОРИЗОНТ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ

На початку XXI століття медіадосвід стає рушійною силою самореалізації, причому сам суб'єкт є частиною медіасередовища, а особиста ідентичність – передумовою розгортання медіальності. На самоідентифікацію особистості нині зазвичай впливають кілька медіа, причому медіарежими можуть гармонійно співіснувати або боротися, тому актуальним є філософське осмислення медіарозмаїття як характерної особливості сучасної медіакультури, що є смисловим горизонтом і самоідентифікації. Досвід використання нової цифрової техніки з її мультимедійним потенціалом значно відрізняється від медіадосвіду минулих століть і навіть десятиліть, адже сьогодні медіа різних поколінь, переплітаючись між собою, створюють складні мережі, а більшість викликів і ризиків сучасного глобалізованого світу, частиною якого є українське суспільство, так чи інакше пов'язані з розвитком медіарозмаїття. В умовах агресії проти України й військового конфлікту на її території винятково важливим для вітчизняної гуманітарної науки є й розгляд питання негативних медіавпливів. Філософсько-антропологічне осмислення колізій розвитку медіарозмаїття дає змогу фіксувати не лише виклики теперішнього, а й прогнозувати виклики майбутнього.

Аналіз останніх досліджень медіакультури та медіа як чинника смислотворення й важливого фактора суспільних змін засвідчує, що кількість праць, присвячених філософському та міждисциплінарному осмисленню медіа, щороку зростає, причому протягом кількох десятиліть філософи, соціологи, психологи, культурологи, фахівці з мас-медіа починають розгляд специфіку сучасних медіа з указівкою на те, що нові медіа породжують нове людство, а з кожним новим поколінням медіа відбувалися й відбуваються докорінні зміни в культурі. Однак для пізнання всіх поколінь актуальних у сьогоденні медіа подібної вказівки недостатньо, тому велике значення мають ті дослідження, в яких науковці обирають перспективу філософської антропології, феноменології, філософії культури для дослідження медіакультури та ролі медіа в самоідентифікації. На когнітивну функцію медіа звертали увагу вже такі дослідники, як Маршалл Мак-Люен, Фрідріх Кіттлер, Вілем Флюссер, Дітмар Кампер, акцентуючи також і на екзистенціальному, й онтологічному значенні медіа. Цінними концептуально й методологічно для нас є праці Вальтера Бенґяміна, Нікласа Лумана, Норберта Болца, Поля Вірілію, Бориса Гройса, Лева Мановича, Лідії Стародубцевої, Ольги Бурової, Михайла Степанова, Ніни Сосни й роботи, присвячені розвитку сучасної медіакультури, соціальних мереж і медіакомунікації (Яна Шмідта, Сергія Ягодзинського, Катерини Батаєвої, Оксани Чепелик, Яніни Пруденко). Різні аспекти самоідентифікації в культурі медіарозмаїття постають у працях філософів (Жана Бодрієра, Дітмара Кампера, Умберто Еко, Тетяни Воропай, Катерини Батаєвої, Лідії Стародубцевої), у дослідженнях розвитку нових медіа й мас-медіа, медіаосвіти й медіапсихології, серед яких виділимо підходи таких дослідників, як Лен Мастерман, Валерій Іванов, Любов Найдьонова, Наталя Череповська, Микола Слюсаревський, Володимир Різун, Юлія Голоднікова.

У філософських дослідженнях медіа нині помітне доминування кількох тенденцій: осмислення соціокультурного та когнітивного потенціалу медіа, з'ясування особливостей культури нових медіа та їх впливу на розвиток медіакультури загалом і осягнення впливу різних видів медіа на самоідентифікацію особи в контексті пізнання розвитку постмодерної культури. Наприклад, російський філософ і культуролог Михайло Степанов [10] стверджує, що сучасні

цифрові медіа вже не можна розуміти як варіанти «протезування», бо вони стають онтологічною умовою існування, а сутнісною рисою людини є саме відкритість усім можливим медіа, отже, нові медіа можна трактувати скоріше як машини абстракцій. Із цією думкою перегукуються міркування української дослідниці Марти Наумової, яка вказує, що різноманітність медіа є можливою завдяки гетерогенній тілесності, що приймає режими медіа, адже «не існує світу окремо від способу його осягнення (медіа), від процесів конструювання сенсу» [6, с. 154], тому в медіареальності й поширюються різноманітні медіа-сліди людської суб'єктивності, а виникнення масових комунікацій, починаючи з аналогових форматів мовлення та закінчуючи формуванням цифрових мультимедійних систем, змінили наше відчуття тіла і способи поведінки з ним. Філософ Лідія Стародубцева [9], міркуючи над «утратою відчуття дистанцій», характерною для дигітальної доби, зазначає, що саме нова медіареальність сплела в хізмлі внутрішньо-зовнішній об'єктивований світ і його суб'єктивне переживання так, що більше не лишилося ані далекого, ані близького. Північноамериканський теоретик нових медіа Лев Манович [5, с. 108] пропонує розрізняти нові медіа та кіберкультуру як різні сфери досліджень. Російський дослідник Денис Сітков [10] стверджує, що, з одного боку, метафізичне мислення запускає роботу медіа, а з іншого – самі медіа здійснюють метафізичну роботу, причому історія метафізики супроводжується ускладненням моделі реальності і збільшенням кількості медіа. Але не варто забувати, що домінанта певних поколінь медіа впливає й на саму філософію та її культурні техніки, на що звертають увагу різні дослідники медіа (Лідія Стародубцева або Фрідріх Кіттлер). Мабуть, тому Франк Хартман вказує на те, що «розгортання online-культури в стосунку до наукового дискурсу означає певний індустріальний зсув, котрий рве із традиційним виробничим принципом також і в галузі соціальних і гуманітарних дисциплін» [11, с. 289].

На основі аналізу наявних досліджень різних поколінь медіа, медіальності й медіадосвіду можна зробити висновок, що проблема специфіки медіарозмаїття як характерної особливості сучасної медіакультури недостатньо розроблена, потребує філософського аналізу, що й зумовлює пропонувану в статті перспективу розгляду. Отже, перед нами постає мета – проаналізувати медіарозмаїття як характерну особливість сучасної медіакультури, що нині є смисловим горизонтом розгортання самоідентифікації особистості. Її реалізація передбачатиме виявлення специфіки сучасної медіакультури як культури медіарозмаїття, що є важливою особливістю сучасного суспільства як мережевого та з'ясування особливостей її впливу на самоідентифікацію.

Розвиток медіакультури сучасності як культури медіарозмаїття передусім пов'язаний із поступом нових медіа та цифрової техніки, що засвідчують поширення нових повсякденних комунікативних практик, трансформації культурних технік і співвідношення впливу традиційних медіа попередніх століть і нових медіа на особу, їх ролі в житті людини, в її особистісному спілкуванні та самореалізації. Мережева комунікація, яку забезпечують нові медіамережі, може бути механізмом компенсації в умовах неефективності соціальних інститутів, формувати нові соціальні взаємини й визначати рамки нової соціальності мережевого суспільства, сприяючи дифузії інновацій у різних сферах соціуму, конструючи комунікаційний простір як простір мереж різного ступеня складності. Говорячи про сучасне суспільство як мережеве, Мануель Кастельс [4] визначає

його як особливий тип інформаційного суспільства, основоположною рисою якого є мережева логіка його базової структури, причому характерним стає використання інформації як головного ресурсу, що формує технології для впливу на інформацію, а значна частина інформаційних взаємин і комунікацій здійснюється за допомогою електронних мереж. Однак мережева логіка, розвиваючись і інтенсифікуючись в електронних мережах, починає пронизувати й суспільство за їх межами. Мережеве суспільство позначене змінами уявлень про простір і час, причину та наслідок, разом із цим змінюються уявлення особи про предметність, на що впливає передусім розвиток медійного середовища. Медіамережі зіткані з комунікацій, а не з просторів, але вони знаходяться як у просторі, так і в часі, тому мережева логіка починає пронизувати соціум і поза межами електронних мереж, і саме в такому контексті розгортається самоідентифікація особистості, конституюється її ідентичність. Нові медіа трактуються і як новий етап у розвитку масової комунікації, проте поширеною є й точка зору, за якою технології нових медіа є протипологом масовокомунікаційним технологіям. Навіть у побутових розмовах про нові медіа їх часто ототожнюють із медіа соціальними та народженням нових форм комунікації виробників певного контенту з його споживачами, з копродукцією контенту самими користувачами. Нині мережеві комунікації є вирішальним фактором конструювання комунікативного простору сучасної медіакультури. За Мануелем Кастельсом, Інтернет і бездротова комунікація є засобами інтерактивної комунікації й не належать до засобів масової інформації, причому кордони між останніми та новими формами комунікації часто зникають. Всесвітня мережа й мережі бездротової комунікації стають своєрідним каркасом комунікаційних практик повсякденності, адже навіть телебачення, яке залишається часом домінантним медіа в певних регіонах чи серед певних вікових груп, виявляється пов'язаним із потоками інтерактивної комунікації. Спираючись на ідеї щодо трансформацій масової комунікації під впливом поширення нових технологій, які пропонують американські вчені Дж. Брайант і С. Томпсон, Володимир Різун [7, с. 50–51] зазначає, що транзактна медійна комунікація поступово витісняє масову комунікацію, транзактні медійні технології навіть не можна назвати масовокомунікаційними, бо вони відрізняються технологічною системою й технологічним об'єктом у них є медіакористувач, а не масова аудиторія. Існує велика спонукка розглядати нові медіа передусім як новий етап у розвитку масових комунікацій, коли відбувається своєрідне колективне редагування медіареальності, а медіапродукція поширюється за допомогою цифрових технологій. Для такої комунікації характерна інтерактивність, яка є ключовою характеристикою нових медіа, тому серед дослідників і поширюється ототожнення соціальних і нових медіа, і ця точка зору характерна для тих підходів до медіа, котрі виростають зі студій мас-медіа. Отже, якщо в основі медіамереж лежить комунікація індивідів, то саме в їхньому житті відбуваються докорінні зміни, включно із психологічними трансформаціями, пов'язаними з новими варіантами медіадосвіду і спілкування та поширенням швидких варіантів комунікації та мобільності як базової характеристики всіх комунікаційних практик повсякденності. Але своєрідною крапкою відліку в комунікаційних мережах виявляється не індивіди, а повідомлення, причому інколи неважливо, хто є його носієм, важливе інше – якого зразка повідомлення формують систему комунікації, тому повідомлення легітимізують суб'єктів у їхньому соціальному статусі.

Мережева комунікація, характерна для сучасної культури медіарозмаїття, позначена мультифункціональністю, а кількість її функцій постійно збільшується. Часто привабливість мереж нових медіа пов'язана саме із цим, а також із соціальністю, що дає відчуття невимуженості й навіть легкості стосунків. У критиці нової медіакультури можна зустріти тривогу щодо того, що вона часто постає як середовище ідентифікації, а не самоідентифікації, та в більш поміркованій перспективі ми повинні виходити з розуміння

того, що кризь кожного з комунікантів перед нами постають різні вияви інтерсуб'єктивності, з огляду на панування візуалізації вона прозирає у вигляді інтервізуальності. Кожне наступне покоління медіа виявляє по-різному свій потенціал виявлення надмірності як характеристики людського існування. Як зазначає Норберт Болц [3, с. 34], перехід до нової культури від культури друкованої книги позначений тим, що сьогодні ми ставимо рішучий акцент уже не на інформації, а на комунікації, причому нова медіатехніка має слугувати мобільності й комунікабельності, чому сприяє й перехід медіа до цифрового формату, який часом задає масштаб не лише новим медіа, а й старим. Нові комунікативні практики, пов'язані з розвитком комп'ютерних мереж, можуть містити й мітки зв'язку з культурними техніками або особливостями, пов'язаними з досвідом використання старших поколінь медіа (інтенсифікація техніки друку на друкарській машинці в комп'ютерному наборі та інтенсифікація потенціалу фотографії в цифровому фото, своєрідне «проростання» специфіки простору сторінки друкованої книги в комп'ютерній інтерфейсі, поява гібридних форм нових медіа й телебачення, нових медіа й медіакінематографу). Аналізуючи специфіку кіберкомунікації, Катерина Батаєва [2, с. 252] використовує термін «потенціалізація» Нікласа Лумана, за допомогою якого він характеризує медіаписьмо. Дослідниця вказує, що центральною особливістю кіберкомунікації є те, що вона здійснюється в письмовому режимі, отже, альянс письмового та усного мовлення у віртуальному просторі є нерівноправним, попри всі передбачення щодо приходу нової усної доби. К. Батаєва зазначає, що потенціалізація кіберкомунікування виявляється в «можливості утримання відповіді, ігнорування повідомлення, поверхового розуміння або взагалі нерозуміння інформації, що міститься в ньому» [2, с. 252], причому невимогливість кіберкомунікації дає змогу творити простір вільного спілкування, коли формується ситуація екзистенційної розслабленості й необов'язковості стосунків. Вочевидь, і потенціалізація письма, і потенціалізація кіберкомунікування впливатимуть на процес самоідентифікації особи, котра буде розгортати свій досвід у спілкуванні в соціальних мережах або чатах. Виявлення такої внутрішньої потенціалізації письма всередині кіберкомунікування дає можливість побачити підстави для співіснування різних поколінь медіа в сучасній медіакультурі та медіадосвіді сучасної особи.

Усе було б занадто просто, якби ми лише мали справу з виявом у нових медіа старих сюжетів на тему медіальності, насправді ж співприсутність медіа в медіарозмаїтті у світі цифрових технологій часто суперечлива, тому й неоднозначним буде її вплив на самоідентифікацію, адже, крім спільних моментів, у медіальності письма та медіальності нових медіа існують і відмінності між ними. Дослідниця пам'яті Аляйда Ассман [1, с. 189] указує, що разом із електронно-цифровим письмом ми підходимо до мінімалістичного завершення його метафорики, причому остання парадигматична зміна в нашій головній метафорі призводить до мережевої спільноти, що являє собою спустошену метафору, бо в мережах письмо редукується до маніпуляції електронними імпульсами, і може статися, що дистанціювання стане практично неможливим. Аляйда Ассман виділяє в історії розвитку медіа кілька етапів: від графічного письма здійснюється перехід до алфавітного, яке змінює аналогове, і, нарешті, відкривається шлях до появи письма цифрового, причому з кожним наступним переходом посилюється міра абстракції. Порівнюючи письмо електронне з попередніми його видами, вона зазначає: «Якщо алфавітне письмо було транслінгвістичним, то цифрове – трансмедійним, таким, що позначає за допомогою одного коду зображення, звуки, мову й письмо» [1, с. 225]. Із появою електронного письма відбувається й розпад альянсу письма та пам'яті, знаний із ренесансних часів, коли «енергія електронного письма прямує своєю власною дорогою й більше не підпорядковується функції налагодження комунікації між людьми» [1, с. 225]. Нове цифрове письмо, позначене розривом зв'язку між письмом і людським тілом

і пам'яттю, характеризується плинністю, в ньому функції збереження і стирання максимально наближаються одна до одної, тому людина стає вторинною фігурою в записі й прочитанні, записаного за допомогою електричного струму. Разом із тим цифрове письмо «більше не дає змоги провести чітке розрізнення між пригадуванням і забуттям» [1, с. 227]. Отже, специфіка медіарозмаїття сучасності пов'язана зі співіснуванням як постмодерного, так і модерного горизонтів, що відкриваються особі в медіадосвіді. Існування всесвітньої мережі медіакомунікацій та інтенсифікація її впливів породжують як нові форми взаємодії людей, так і дають змогу конструювати нові ідентичності через комунікативні практики, і саме в них відкривається унікальна можливість самопрезентації. Проте нові цифрові медіа, так само як і мас-медіа чи комунікаційна медіатехніка минулого століття, мають свої обмеження, щось завжди залишається не в їх владі. Мабуть, тому Лев Манович [5] говорить про нові медіа як про гіпермедіа та постмедіа, котрі варто розглядати в контексті не естетики модернізму, а естетики постмодернізму, і називає нові медіа новим авангардом, який більше не опікується баченням світу чи новими способами його зображення і стурбований забезпеченням доступу до накопиченої інформації. Важливою особливістю горизонту культури медіарозмаїття є те, що більші комунікаційні мережі не лише об'єднують різноманітні менші мережі, а й сполучають їх, можуть стискатися або розгортатися, поставати як єдина цілісність, а сучасна людина в медіарозмаїтті розгортає свій досвід як досвід співіснування інтерсуб'єктивності, інтертекстуальності, інтервізуальності.

Отже, розвиток культури медіарозмаїття є характерною особливістю медіакультури глобалізованого світу як мережевого суспільства, а мережева логіка пронизує його й поза межами електронних мереж. Мультимедійність медіадосвіду стає запорукою самореалізації та горизонтом розгортання процесів самоідентифікації. Характерною особливістю сучасної медіакультури є переплетіння різних поколінь медіа, що творять складні мультимедійні мережі. Нові медійні інформаційні технології інтенсифікують комунікацію і сприяють формуванню гігантських комунікаційних мереж, які в більшості випадків є медіакомунікаційними й поліфункціональними. У горизонті медіарозмаїття медіадосвід особистості не просто відіграє ключову роль у її самоідентифікації, а й передбачає співіснування в її житті кількох медіальностей, що має пізнавальне та екзистенціальне значення для її самоідентифікації й самореалізації. Зроблені висновки відкривають нам перспективи подальшого осмислення співіснування різних медіа в культурі медіарозмаїття, дають змогу в майбутніх дослідженнях проаналізувати особливості досвіду самоспостереження та спостереження, специфіку розмивання кордонів між приватним і публічним у просторах цифрових медіа та вийти на усвідомлення екзистенціального значення медіарозмаїття в житті людини.

Література

1. Ассман Аляйда. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті / Аляйда Ассман ; пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін. – К. : Ніка-Центр, 2012. – 440 с.
2. Батаева Е.В. Видимое общество. Теория и практика социальной визуальности / Е.В. Батаева. – Х. : ФЛП Лысенко И.Б., 2013. – 349 с.
3. Больц Н. Азбука медиа / Н. Больц ; пер. с нем. Л. Ионин, А. Черных. – М. : Европа, 2011. – 136 с.
4. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс ; пер. с англ. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
5. Манович Л. Новые медиа от Борхеса до HTML / Л. Манович // Новые аудиовизуальные технологии : сборник статей. – СПб. : ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2011. – С. 106–114.
6. Наумова М.Ю. Сучасні медіа та доля тілесності / М.Ю. Наумова // Культурологічна думка : збірник наукових праць Інституту культурології НАН України. – 2012. – Вип. 5. – С. 167–175.
7. Різун В.В. Методологія виявлення і дослідження масово-комунікаційного впливу / В.В. Різун // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія «Журналістика». – 2013. – Випуск 20. – С. 42–57.
8. Сивков Д. Медиа и метафизика / Д. Сивков // Антология медиафилософии. – СПб. : Издательство РХГА, 2013. – С. 127–137.
9. Стародубцева Л.В. Медиум и дистанция / Л.В. Стародубцева [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.culturalresearch.ru>.
10. Степанов М.А. Машины абстракций и конец протезирования / М.А. Степанов // Медиафилософия II. Границы дисциплины. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2009. – С. 123–137.
11. Хартман Ф. «10 тезисов» к дискуссии о возможностях теории медиа в эпоху информационного общества / Ф. Хартман // Антология медиафилософии. – СПб. : Издательство РХГА, 2013. – С. 289–291.

Анотація

Доброносова Ю. Д. Культура медіарозмаїття як горизонт самоідентифікації. – Стаття.

У статті визначено медіарозмаїття як характерну особливість сучасної медіакультури, виявлено перспективи розуміння медіарозмаїття як важливого чинника самоідентифікації та її смислового горизонту. На основі аналізу характерних тенденцій у медіакультурі автор звертає увагу на те, що розвиток медіакультури сучасності пов'язаний із поступом нових медіа й цифрової техніки та нових повсякденних комунікативних практик. Нові медіа є новим етапом у розвитку масової комунікації, співіснують із медіа попередніх століть, і різні покоління медіа творять складні мультимедійні мережі. Пропонуються дві головні тези: по-перше, нині медіадосвід стає рушійною силою самоідентифікації й суб'єкт є частиною медіасередовища; по-друге, сучасний медіадосвід є мультимедійним і поліфункціональним.

Ключові слова: медіакультура, медіарозмаїття, мережеве суспільство, нові медіа, медіа комунікація.

Аннотация

Доброносова Ю. Д. Культура медиаразнообразия как горизонт самоидентификации. – Статья.

В статье медиаразнообразие определяется как характерная особенность современной медиакультуры, выявлены перспективы понимания медиаразнообразия как важного фактора самоидентификации и её смыслового горизонта. На основе анализа характерных тенденций в медиакультуре автор обращает внимание на то, что развитие медиакультуры современности связано с прогрессом новых медиа и цифровой техники и новых повседневных коммуникативных практик. Новые медиа являются новым этапом в развитии массовой коммуникации, сосуществуют с медиа предыдущих веков, и разные поколения создают сложные мультимедийные сети. Предлагается два главных тезиса: во-первых, сегодня медиадосвід становится движущей силой самоидентификации и субъект является частью медиасреды; во-вторых, современный медиадосвід является мультимедийным и полифункциональным.

Ключевые слова: медиакультура, медиаразнообразие, сетевое общество, новые медиа, медиакommunikация.

Summary

Dobronosova Yu. D. The culture of media variety as a horizon of self-identification. – Article.

The paper defines media variety as a characteristic feature of modern media culture and discovers the prospects of understanding media variety as an important factor of self-identification and its semantic horizon. On the basis of analyzing the characteristic trends of the media culture, author highlights that the development of modern mediaculture is associated with the progress of new media and digital technology and new everyday communication practices. New media is a new stage in the development of mass communication, its co-exist with media of previous centuries and different generations of media create complex multimedia networks. The article brings forth two main theses: firstly, now media experience becomes the driving force of self-identification and the subject is part of the media sphere; secondly, the modern mediaexperience is multimedial and multifunctional.

Key words: media culture, media variety, network society, new media, media communication.

УДК 316.614.5

Н. А. Дубовиккандидат політологічних наук, доцент,
доцент кафедри соціології та гуманітарних дисциплін
Державного університету телекомунікацій**О. В. Кожедуб**кандидат соціологічних наук, доцент,
доцент кафедри соціології та гуманітарних дисциплін
Державного університету телекомунікацій**МЕТОДИ ВИХОВАННЯ ЯК ЗАСІБ СОЦІАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ ВИХОВАНЦІВ**

Соціалізація особистості вихованця знаходиться в центрі наукових інтересів педагогів, психологів, соціологів. Особливу роль у соціалізаційних процесах особистості вихованця відіграє спілкування та взаємодія із соціальним середовищем, елементами якого є батьки, педагоги, однолітки й інші. Участь вихованця в різноманітних видах діяльності забезпечує засвоєння соціального досвіду, оволодіння нормами, правилами, способами поведінки. Здійснюючи взаємодію з особистістю вихованця, педагоги та батьки застосовують арсенал методів виховання, які являють собою способи і прийоми спільної взаємопов'язаної діяльності педагогів-вихователів і вихованців, що спрямована на оволодіння вихованцями знаннями, навичками й уміннями, нормами та правилами гідної поведінки, різнобічний розвиток їхньої особистості, формування в них загальнолюдських, національних та інших якостей.

У сучасній соціології особливості соціалізації представників різних соціальних груп досліджували Г. Чередник, О. Панфілов, Г. Махмадінова, О. Безрукова, А. Ташенко, Т. Перепелиця, В. Новицька й інші. Теоретико-методологічні основи застосування методів виховання під час взаємодії педагогів-вихователів і вихованців вивчали О. Безпалько, І. Хохловська, О. Олексюк та інші. Проте соціалізаційний потенціал методів виховання, на нашу думку, досліджено недостатньо. Тому мета статті – розкриття соціалізаційних механізмів методів виховання.

Для того щоб виявити соціалізаційний потенціал методів виховання, з'ясуємо сутність поняття «соціалізація». Особливу увагу процесу соціалізації підрастаючого покоління приділяв Е. Гіденс, котрий зазначав, що соціалізація – це процес, через який безпорадне маля поступово перетворюється на особу, яка розуміє й саму себе, і навколишній світ, набуває знань і звичок, притаманних культурі, в якій вона народилася. Соціалізація – це не той вид «культурного програмування», коли дитина пасивно засвоює впливи, яких вона зазнає. Навіть щойно народжений малюк має потреби та вимоги, які впливають на поведінку тих, хто за нього відповідальний: дитина від самого початку є створінням активним [1].

Зауважимо, що вагомий внесок у розробку теорії соціалізації зробив Т. Парсонс. Учений розумів соціалізацію як процес інтеграції індивіда в соціальну систему шляхом інтеріоризації загальноприйнятих норм, «вбирання» в себе загальних цінностей. Соціалізація забезпечує потребу індивіда слідувати загальнозначущим нормам і стандартам поведінки [3].

Цікавою, на нашу думку, є спроба Т. Кузьменко розкрити сутність поняття «соціалізація» через аналіз його змісту. Так, авторка наголошує на тому, що це поняття розкриває взаємозв'язок індивідуального та соціального, із цією метою вона наводить приклади визначень цього поняття. Так, зокрема, соціалізація – це спосіб формування умінь і соціальних настанов індивідів, які відповідають їхнім соціальним ролям; соціалізація – це сходження людини від індивідуального до соціального; соціалізація – це процес входження в суспільство; соціалізація – це процес становлення особистості, навчання й засвоєння індивідом цінностей, норм, настанов, зразків поведінки, притаманних певному суспільству, соціальній спільноті та групі; це процес засво-

єння й подальшого розвитку індивідом соціально-культурного досвіду [2].

Зазначимо, що Т. Кузьменко визначає такі основні сфери соціалізації: сім'я, групи ровесників, інститути виховання й освіти тощо [2].

Розуміючи соціальний інститут як досить стійкі форми організації та регулювання спільної діяльності людей [5], ми можемо визначити основними інститутами виховання навчально-виховний процес, методи і прийоми виховання, форми організації навчально-виховного процесу.

Реалізація мети публікації потребує визначення змісту поняття «процес виховання», сутність якого полягає в динамічній взаємодії (співробітництві, партнерстві) вихователя та вихованців, що спрямована на засвоєння вихованцем у різних видах діяльності цінностей культури, здійснення його самореалізації, самоствердження, особистісний розвиток [4]. Завдання соціалізації, що стоять перед педагогами-вихователями, реалізуються за допомогою методів виховання, які, на думку В. Ягупова, являють собою сукупність найбільш загальних способів розв'язання виховних завдань і здійснення виховних взаємодій, способів взаємопов'язаної діяльності вихователів і вихованців, спрямованих на досягнення цілей виховання; сукупність специфічних способів і прийомів виховної роботи, що використовуються в процесі формування особистісних якостей вихованців для розвитку їхньої свідомості, мотиваційної сфери й потреб, для вироблення навичок і звичок поведінки й діяльності, а також їх корекції та вдосконалення [6]. Науковець класифікує методи виховання, виокремлюючи такі групи, як методи безпосереднього впливу, методи опосередкованого впливу й методи самовиховання.

Так, до першої групи належать такі методи виховання: переконання, приклад, вправи, заохочення, покарання і примус. Характерною особливістю цієї групи методів виховання є те, що вони забезпечують тісну взаємодію вихователя та вихованців, результатом якої є соціалізація вихованців, опанування ними соціального досвіду, формування в них світогляду й ціннісних орієнтацій [6].

Механізм впливу другої групи методів виховання полягає в педагогічно правильному організованому опосередкованому впливі соціального середовища. Адже саме воно є постійним джерелом поповнення особистого досвіду, знань вихованця, є тим об'єктивним фактором, що визначає його життєві настанови, особистісну спрямованість, характер потреб, інтересів, зацікавлень, ціннісних орієнтацій, реальну поведінку, процес самовизначення й самореалізації.

Як зазначає В. Ягупов, поняття «соціальне середовище» є видовим стосовно більш загального поняття «середовище», змістом якого є все те, що оточує річ, рослину, тварину або людину й впливає на них безпосередньо чи опосередковано. До середовища людини зазвичай зараховують економічні, політичні, соціальні й духовні умови та відносини, територіальні й інші соціальні спільноти, об'єднання тією мірою, якою вони стихійно або цілеспрямовано, прямо або опосередковано впливають на свідомість і поведінку вихованця [6].

Зауважимо, що поняття «суспільство» та «соціальне середовище» є однопорядковими, але не тотожними. Поняття «соціальне середовище» передбачає існування сукупності

соціальних умов щодо певного соціального суб'єкта (особистості, групи, колективу, класу тощо), тому для кожного з них значення цього поняття буде різним. Ті чи інші суспільні умови стають елементами соціального середовища в тому разі, коли певним чином впливають на соціальний суб'єкт.

Отже, *середовище* – все те, що оточує людину, починаючи від сім'ї, родини, включаючи середовище соціальне, яке створює умови для її розвитку, соціалізації та формування як особистості. Соціальне середовище – це сукупність суспільних, матеріальних і духовних умов, факторів, відносин тощо, в яких існує особистість і які так чи інакше впливають на її свідомість, поведінку й діяльність.

Соціальне середовище являє собою складне структурне утворення, яке характеризується численними рівнями, складними зв'язками та відносинами між елементами. Розрізняють соціальне середовище трьох рівнів: *макросередовище*, що охоплює всю суспільно-економічну систему, соціум, до якого належить вихованець (наприклад, школа); *мезосередовище*, яке наповнює різноманітні соціальні спільноти, членами яких є вихованці (формальні – клас, студентська група; неформальні група друзів, однолітків); *мікросередовище* охоплює безпосереднє соціальне оточення вихованця – сім'ю.

Вплив соціального середовища на особистість вихованця та її подальший розвиток неоднорідний, він відбувається через мікросередовище. Безпосереднє соціальне середовище є сполучною ланкою між особистістю й суспільством. Найважливіші структурні компоненти мезосередовища – первинний навчальний колектив та інші громадські організації за місцем навчання, неформальне об'єднання за інтересами тощо [6].

Соціальне середовище, в якому перебуває вихованець, має низку характерних особливостей: рівень і характер можливостей для самоактуалізації й самореалізації, вияву індивідуальних здібностей і творчого потенціалу особистості вихованця; рівень єдності й цілісності складових елементів (соціальних відносин, соціальних сфер); рівень рівномірності розвитку різних елементів і сфер соціального середовища.

Умови, які безпосередньо впливають на особистість у соціальному середовищі, можна класифікувати на дві групи – *суспільні* та *матеріально-фізичні*. До *першої* належать первинні колективи, педагогічний процес, ритуали, соціальне середовище певного регіону, до *другої* – матеріально-побутові умови життєдіяльності вихователів і вихованців у конкретній освітньо-виховній системі, морально-психологічний клімат у колективі тощо.

Елементи конкретного середовища можуть впливати на людину прямо чи опосередковано, стихійно або цілеспрямовано. Вплив може бути випадковим чи закономірним, стійким або тимчасовим [6].

Вихованець, який приходить до навчально-виховного закладу (дитячий садок, школа, виш), потрапляє до нового соціального середовища – до соціального середовища навчального закладу, в якому домінують специфічні норми і правила поведінки й діяльності.

Вплив цього середовища на особистість вихованця відбувається через соціальні групи однолітків (клас, студентська група), через організований і цілеспрямований навчально-виховний процес. Значний вплив на формування особистості здійснюють місто, в якому проживає вихованець, держава, країна, елементом якої є вихованець і на території якої він проживає.

Так, соціальні групи (великі, середні, малі), членом яких є вихованець, забезпечують належні умови для ефективної соціалізації його особистості за рахунок виконання *внутрішнього порядку* навчально-виховного закладу, участі в *ритуалах* і *громадській діяльності*, впливу *громадської думки*.

Так, *внутрішній порядок* навчально-виховного закладу формує внутрішню самоорганізованість і самодисципліну вихованців, сприяє розвитку навичок і вмінь дисциплінованої та культурної поведінки, самовдосконалення. Вихов-

не значення внутрішнього порядку навчального закладу полягає в тому, що він опосередковано впливає на свідомість і підсвідомість вихованця, на формування навичок і звичок вихованої поведінки та розвиток його мотивації, часто діє безпосередньо на його підсвідомість.

Ритуали формують у вихованців усвідомлення святості й непорушності вимог загальнолюдських, національних і певних професійних цінностей, відданість українському народові, високі духовні та морально-психічні якості. Ритуали повинні бути чітко організовані, глибоко продумані, відповідати високому естетичному рівню. Впливаючи на духовний світ вихованців, звертаючись до їхніх ідеалів, інтересів і переживань, ритуали формують їхню особистість. За допомогою ритуалів можна досягти таких цілей, яких складно досягнути іншими методами та формами виховання.

Найбільший виховний вплив мають такі ритуали: віддання честі державним символам, урочисті збори, присвячені державним, професійним та іншим святкам, урочистий початок і закінчення навчального року тощо. Соціалізаційний потенціал ритуалів полягає в способах їх реалізації: організації, формі, змісту, емоційній насиченості, урочистій обстановці тощо [6].

Беручи участь у ритуалах, вихованець переживає глибоке відчуття належності до соціального середовища.

Взаємовідносини в групі однолітків (класі, студентській групі) – це різні види стосунків особистості й мікрогруп у формі розподілу внутрішньогрупових ролей і обов'язків. *Громадська діяльність* спрямована на задоволення різноманітних потреб вихованця, пов'язана з внутрішньою потребою особистості вихованця в самовираженні, намаганні заповнити позанавчальний час корисною діяльністю, що спрямована на задоволення різноманітних потреб вихованців і на їх самовдосконалення. Із цією метою проводяться загальні збори, спортивні й культурні заходи, випускається радіогазета, налагоджуються різні контакти з батьками та громадськістю, організовуються предметні гуртки тощо [6].

Зауважимо, що активна участь вихованців у багатьох видах громадської діяльності сприяє їх ознайомленню з різноманітними соціальними статусами й опануванню відповідними соціальними ролями, що, у свою чергу, суттєво оптимізує процес їх соціалізації.

Процес соціалізації вихованців багато в чому залежить від їх самовпливу на формування та розвиток власної особистості. В основі такого самовпливу лежить самовиховання, яке, на думку В. Ягупова, являє собою саморозвиток, у якому, згідно з вимогами суспільства, загальнолюдськими, національними й моральними цінностями, цілями та інтересами самої людини, творчо формуються й постійно розвиваються спроектовані нею сили та здібності й водночас нівелюються недоліки.

Головною метою самовиховання на сучасному етапі є досягнення вихованцем згоди із самим собою, *пошуку смислу життя, самоактуалізації та самореалізації* потенційних можливостей і активне самоутвердження в суспільному житті. На думу науковця, *пошук смислу життя* – це відповідальний етап у розвитку і становленні особистості вихованця, коли відбувається формування й розвиток особистісних ціннісних орієнтацій, їх узгодження із загальнолюдськими, національними та професійними цінностями. *Самоактуалізація*, як зазначає В. Ягупов, – це постійне прагнення людини до повного вияву й розвитку особистісних потенційних можливостей і їх реалізації. А *самореалізація* полягає у свідомій, цілеспрямованій матеріально-практичній, соціальній і духовній діяльності вихованця, що спрямована на реалізацію його власних сил, здібностей, можливостей, життєвих настанов [6].

У своїй педагогічній практиці педагоги-вихователі активно використовують *методи самовиховання*, які являють собою певну сукупність засобів однорідного педагогічного впливу вихованця на самого себе в інтересах формування й розвитку бажаних і необхідних особистих якостей.

Групу методів самовиховання становлять *самопізнання, самооцінка, самоусвідомлення, самонаказ, самоаналіз, са-*

моконтроль, самоорганізація життя й діяльності. Саме їх використовують вихованці для досягнення тих цілей та ідеалів, які вини поставили перед собою [6]. На думку М. Лукашевича, процес соціалізації триває все життя [3], а тому застосування методів самовиховання є тим механізмом, який застосовує вихованець, коли залишає стіни навчального закладу й починає самостійне життя.

Отже, аналіз наукової педагогічної та соціологічної літератури допоміг *установити*, що соціалізація – це процес становлення особистості, навчання й засвоєння індивідом цінностей, норм, настанов, зразків поведінки, притаманних певному суспільству, соціальній спільноті і групі; це процес засвоєння та подальшого розвитку індивідом соціально-культурного досвіду; *з'ясувати* основні сфери соціалізації особистості вихованця, до яких належать сім'я, групи ровесників, інститути виховання й освіти тощо; *визначити*, що методи виховання сприяють соціалізації завдяки активній взаємодії педагога-вихователя та вихованця.

Подальших наукових розвідок потребують особливості застосування методів виховання як засобів соціалізації представників різних вікових груп вихованців.

Література

1. Гіденс Е. Соціологія / Е. Гіденс ; пер. В. Шовкун, А. Олійник ; наук. ред. О. Іващенко. – К. : Основи, 1999. – 726 с.
2. Кузьменко Т. Соціологія : [навчальний посібник] / Т. Кузьменко. – К. : Центр учбової літератури, 2010. – 210 с.
3. Лукашевич Н.П. Социология воспитания : [краткий курс лекций] / Н.П. Лукашевич. – К. : МАУП, 1996. – 126 с.
4. Мойсеюк Н.Є. Педагогіка : [навчальний посібник] / Н.Є. Мойсеюк. – 3-є вид., доп. – К. : [б. и.], 2001. – 608 с.
5. Пилипенко Г.М. Категоріальне оформлення поняття «інститут»: проблеми і перспективи інституціональної теорії / Г.М. Пилипенко // Економічний вісник НГУ. – 2008. – № 4. – С. 12–18.
6. Ягупов В.В. Педагогіка : [навчальний посібник] / В.В. Ягупов. – К. : Либідь, 2002. – 560 с.

Анотація

Дубовик Н. А., Кожедуб О. В. Методи виховання як засіб соціалізації вихованців. – Стаття.

У статті визначається, що соціалізація являє собою процес інтеграції особистості вихованця в соціальне середовище за рахунок його взаємодії з педагогом-вихователем. Автори визначають методи виховання як засоби соціалізації вихованців, розкривають специфіку застосування різних груп методів виховання. Група методів безпосереднього виховного впливу (переконавання, приклад, вправи, заохочення, покарання, примус тощо) характеризується тісною взаємодією вихователя й вихованців, у результаті якої вихованці опановують соціальний досвід, формують ціннісні орієнтації та світогляд. Опосередкований виховний вплив на формування особистості вихованця здійснює мікро-, мезо- й макросередовище. Засобами такого впливу є активна участь вихованців

у ритуалах і різних видах діяльності, опанування традицій, дотримання розпорядку дня. Автори наголошують на тому, що процес соціалізації сприяє самовиховання як самовплив вихованця на самого себе з метою формування бажаних і необхідних якостей.

Ключові слова: соціалізація, соціальне середовище, методи виховання.

Аннотация

Дубовик Н. А., Кожедуб Е. В. Методы воспитания как средство социализации воспитанников. – Статья.

В статье определяется, что социализация представляет собой процесс интеграции личности воспитанника в социальную среду за счет его взаимодействия с педагогом-воспитателем. Авторы определяют методы воспитания как средства социализации воспитанников, раскрывают специфику применения различных групп методов воспитания. Группа методов непосредственного воспитательного влияния (убеждение, пример, упражнение, поощрение, наказание, принуждение и т.д.) характеризуется тесным взаимодействием воспитателя и воспитанников, в результате которого воспитанники овладевают социальным опытом, формируют ценностные ориентации и мировоззрение. Опосредованное воспитательное влияние на формирование личности воспитанника осуществляет микро-, мезо- и макросреда. Средствами такого влияния являются активное участие воспитанников в ритуалах и различных видах деятельности, овладение традициями, соблюдение распорядка дня. Авторы отмечают, что процесс социализации способствует самовоспитанию как самовлияние воспитанника на самого себя с целью формирования желательных и необходимых качеств.

Ключевые слова: социализация, социальная среда, методы воспитания.

Summary

Dubovyk N. A., Kozhedub H. V. Methods of education as a means of the disciples' socialization. – Article.

In the article determined, that socialization is a process of personality integration in a social environment due to his cooperating with a teacher-educator. Authors determine the methods of education as facilities of disciples' socialization; disclose the specific of application by different group methods of education. The group methods of direct educator influence (persuasion, example, exercise, promotion, punishment, coercion, etc.) is characterized by a close interaction between educator and disciples; as a result that disciples master the social experience, they formed value orientations and worldviews. Indirect educational influence on the personality formation carries out the micro, meso and macro environment. By means of this influence is the active participation of disciples in the rituals and various activities, learning traditions, observance of the daily routine. The authors noted that the process of socialization promotes self-education, as the influence on itself to form desirable and necessary qualities.

Key words: socialization, social environment, methods of education.

УДК 32.019.51

Б. Кулиев
доктор философии, докторант
Института философии и права
Национальной академии наук Азербайджана

РОЛЬ МЕДИАКРАТИИ В РЕАЛИЗАЦИИ ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ

Постановка проблемы. Актуальность темы в общем виде связана с исследованием взаимоотношений медиакратии, неополитики, политики и власти, являющихся основным объектом исследования политической журналистики. Термин «медиакратия» был введен в политический оборот американским ученым Кевин Филлипсом в его труде «Медиакратия: американские партии и политика в эпоху коммуникации» [6, с. 46]. Этот термин состоит из двух слов – «медиа» (средства массовой информации) и «кратия» (режим власти) – и означает информационная власть, результат объединения журналистики и политики [6, с. 46]. В словарном портале Unwords медиакратия определяется так: «Правление, обычно не прямое, популярных медиа; часто результат негативного искажения демократии. Система, в которой политики перестают думать и слушают только СМИ по поводу важных вопросов повестки дня и того, как им следует поступать» [10].

СМИ связаны с политической системой и ее развитием. При анализе политических коммуникаций на Западе учитывается история и политический контекст политических медиаинститутов. Посредством политической журналистики власть вступает в обратную связь с народом. И поэтому медиакратия является составной частью структуры «власть – народ». Медиакратия занимает главное место в структуре неополитики. В настоящее время происходит процесс виртуализации политической коммуникации.

Анализ последних исследований и публикаций. В современный период речь идет уже больше о формировании сетевого, а не информационного общества. Новая практика требует определения мест новой продукции политической журналистики в медиасистеме. Медиазация политики, в свою очередь, способствует влиянию политической журналистики на практику власти.

Большинство западных, советских исследователей медиа анализировали взаимоотношения медиа и политики, влияние политической журналистики на социально-политическую власть в медиализированных обществах, роль взаимной связи медиа и политики в демократических процессах. С этой точки зрения К. Воллмер, М. Маклюэн, Д. Гербер исследовали влияние политической журналистики на политические процессы.

В постсоветском пространстве, особенно в России, касались вопроса западных медиа и либерально-демократических идеалов, роли демократических ценностей во взаимоотношениях журналистских и политических систем. С этой точки зрения привлекают внимание труды С.С. Бодруновой, Г.В. Жирковой и В.А. Сидорова. А.С. Пуя, А.А. Литвиненко исследовали теоретические и практические аспекты медиакратии. С.С. Бодрунова в 2015 году защитила диссертацию доктора политических наук на тему «Медиакратия: СМИ и власть в современных демократических обществах», в которой проанализированы теории и методы взаимного медиаполитического влияния, медиакратия как медиаполитическая концепция, влияние медиасистемы на политические процессы, медиаполитические теории, медиализация политики, медиаполитика и другие вопросы.

Азербайджанские исследователи исследовали проблемы ИКТ и медиа, информационной политики (А. Асланов, В. Садыгов, З. Бабаев), свободы медиа, медиа и власти, медиа и политики (Р. Мехтиев, А. Гасанов, С. Халилов).

Как видно, некоторые моменты исследуемой нами темы были изучены различными учеными, но медиакратия не была всесторонне и систематически проанализирована в качестве объекта политической журналистики.

Формирование целей статей (постановка задач). Главной целью статьи является исследование в качестве концепции медиакратии как объекта политической журналистики в современном демократическом, в том числе в азербайджанском, обществе.

Для достижения этой цели должны быть выполнены следующие задачи:

- определение предмета политической журналистики в современных демократических обществах;
- комментирование теоретических основ медиаполитических процессов;
- исследование особенностей перехода медиаполитики на этап медиакратизации.

Изложение основного материала исследования. Как было отмечено, транснациональные корпорации используют медиакратию для управления населением всей планеты, влияния на его сознание, создания определенных целенаправленных стереотипов. Медиакратия трактуется как «власть информационных средств связи». Согласно прогнозам по развитию информационного общества, существует вероятность того, что под контролем массмедиа могут оказаться все сферы – от экономики, быта, досуга и образования до политики и международных отношений. Некоторые аналитики полагают, что понятие медиакратии утопично, так как основано на абсолютизации роли СМИ. По мнению этой группы исследователей, само понятие внедрено в понятийный аппарат коммуникативистики для того, чтобы «способствовать распространению концепций, стимулирующих фетишизацию массмедиа и их манипулятивную деятельность, направленную на создание мнимых представлений о реальности и будущем» [9].

Участие политической журналистики в таких политических процессах, приобретение ею полномочий власти комплексно проявляет себя в явлении под названием информационной власти – медиакратии: медиакратия на самом деле является межнаучным объектом исследования, находящимся на стыке политической и медиатеории. Здесь три элемента – политическая сфера, журналистика и массовая аудитория – составляют единство. В действительности медиакратия является одной из форм власти политической журналистики. Это подтверждают и исследователи медиа. Западные исследователи показывают, что медиакратия «является формой власти СМИ (в том числе политической журналистики, – Б. К.), предоставляемой медиакорпорациям и непосредственно осуществляемой выбранными ими агентами» [11]. Исследователи, которые смотрят на медиакратию как на форму власти политической журналистики, имеют сторонников и в политологии, и в медиалогии. Аванглоязычной коммуникативистике встречаются выступающие против этого подхода. Такие подходы появились в рамках теории фрейминга и аудитории, возникшей на Западе в 70-х гг. XX века.

Азербайджанские исследователи смотрят на медиакратию как на «власть средств массовой информации – агентств, информационных центров, прессы, сайтов, сетей, социальных медиа, особенно политической журналистики»: «Эта власть создает в обществе изобилие информации. В результате общество узнает об общественных, политических, криминальных, социальных, бытовых и других событиях. Просвещение общества посредством СМИ является очень эффективным. Весь мир сегодня и заинтересован в этом, и помогает развитию медиакратии. Многочисленность СМИ является положительным явлением. В развитии

и реализации альтернативных мыслей, демократии, гражданского общества СМИ играют особую роль. Различные информации в обществе порождают различные подходы. При правильном построении отношений медиа с первой властью создаются условия для развития гражданского общества, посредством медиа политологи, социологи, юристы, диаспорные организации, эксперты, аналитики, влиятельная интеллигенция, партийные деятели, учителя доносят до общества свои общественные, политические подходы, мнения аналитического характера» [4]. Как видно, медиакратия обеспечивает не только информационную власть, но и разнообразие мнений, плюрализм.

Успешно интегрирующаяся в мировое информационное пространство Азербайджанская Республика на государственном уровне помогает развитию медиакратии, медиизации политических процессов, формированию современного информационного общества, углублению информатизации, создает благоприятную демократическую среду для реализации информатизации, медиакратии:

«1. Обеспечение национальной безопасности в информационной сфере.

2. Создание служб информационных ресурсов, базы средств обеспечения информационных систем и технологий.

3. Научно-техническая и промышленная политика.

4. Проекты и программы.

5. Вложение инвестиций в проекты и т. д.» [4].

Все это помогает развитию медиакратии, демократии и либеральных ценностей, надежной защите прав человека в нашей стране. Несомненно, здесь главную роль играют традиционная и онлайн-политическая журналистика. В Декларации Девятой медиаконференции Южного Кавказа было уделено особое внимание именно этим вопросам: «<...> приветствует факты создания онлайн-медиа, больше разнообразия и плюрализма и отмечает значение создания возможностей выхода в скоростной Интернет по выгодным ценам.

Подчеркивает фактическую пользу Интернета, в том числе развитие благодаря ему возможностей образования, экономики и межличностного общения, и отмечает его значение как средства поиска, подготовки, получения и распространения информации.

Призывает все правительства не ограничивать такие основные права людей, как свобода выражения своего мнения и получения информации, развивать их путем создания благоприятных правовых и политических возможностей, обеспечения связанного с их реализацией независимого судебного контроля и эффективного общественного контроля. Отмечает, что ограничение свободы выражения в Интернете приемлемо только в случае соответствия международному праву и стандартам, необходимости для демократического общества, определения законом и служения общественным интересам. Считает, что национальное законодательство должно открывать путь для открытой и прозрачной деятельности Интернета, в том числе медиа.

Призывает государственные органы обеспечить в качестве первичного условия ряд прав человека, в том числе право на выход в интернет-сети и доступ к их услугам, в том числе выход в социальные медиа и социальные сети, а также рассмотреть возможности их использования и универсального выхода в них» [7].

Политическая журналистика как в своей традиционной, так и в онлайн-форме влияет на поведение и сознание массовой аудитории. С этой точки зрения медиаполитическая аудитория под влиянием медиа и политики или же политических медиа выступает в качестве носителя медиаполитической взаимосвязи.

Сегодня внимание привлекает новая область исследования политической журналистики – понятие медиаполитологии. Медиаполитология иногда используется в качестве синонима к политической журналистике, но отличается от политологической, политико-коммуникативной и медиалогической сфер. Сила медиа в их политизированности, в

беспристрастном, справедливом, объективном выполнении ими политической функции.

В этом смысле можно согласиться с мыслями азербайджанского исследователя Р. Ильясова: «Отмечаемые в качестве 4-й власти медиа одновременно обладают политической сущностью. Так, посредством медиаорганизаций в современный период можно информировать и направить мировую общественность (world community) в различных направлениях. С другой стороны, крупные медиахолдинги, газеты и интернет-сайты поддерживают президентские выборы и различные политические движения... В этом смысле в наблюдаемом масштабе сейчас в системе мировых медиа не является проблемой прямо или косвенно поддерживать какую-либо власть или же оппозицию. Здесь главным вопросом является сохранение последовательности и написание статей в этом направлении в рамках существующей идеологии. В настоящее время место объективности или же беспристрастности занимает интерсубъективизм, т. е. возникающие в результате взаимопонимания субъектов мнения и предложения. В этом смысле какой-либо орган медиа приобретает актуальность при наличии своего собственного взгляда, своеобразных комментариев и анализов. Так, функциональность медиа означает создание прозрачной демократической атмосферы и выражение каждым своих взглядов посредством медиа. Именно в это время возникает политическая сила и своеобразный стиль политического выражения. В этом смысле обладание медиа как функцией общественного обслуживания, так и политической функцией придает им особый статус» [8].

Несомненно, политическая сила медиа состоит в отражении ими единства медиа и политики, в широте и комплексности медиаполитологического исследования. Здесь из осуществляющих геополитические интересы акторов необходимо особо отметить политические медиа, политическую журналистику. Политические медиа хотят возвыситься до уровня общемирового феномена, медиакратизировать более обширное геопропространство путем комментирования более широких проблем, вопросов глобального мира, нравственной политики, глобальной справедливости, международного мира, универсальных ценностей.

Отметим, что каждая власть, поставившая перед собой целью соблюдение демократических принципов должна создать необходимые условия для ускорения процесса строительства правового государства в стране. В создании таких условий средства массовой информации играют роль сильного демократического института. «В системе современных СМИ Азербайджана в основном действуют две важные модели: государственные и частные средства массовой информации. Обе возникают из-за азербайджанских реалий. Конечно, в структуре и принципах государственных средств массовой информации свою роль играет традиция. Несмотря на то что страна овладела некоторыми демократическими ценностями, государственные СМИ не могут отдалиться от своих прошлых традиций – официальной информации, заявления представителей власти и т. д.» [3, с. 6–7]. Политическая журналистика Азербайджана отдает предпочтение западным моделям. На Западе пресса не находится под контролем государства.

В современной медиаполитологии или политических медиа исследуется влияние медиасистемы на демократические, политические процессы, вопросы медиадемократии. В политическом пространстве медиасистема влияет на экономику, политическую систему, реализует либерально-демократический идеал этой системы. «Среди западных распространено о несовместимости двух основных дискурсов – неолиберального (о положительной роли СМИ в демократическом процессе) и медиакритического (о негативных последствиях и медиаэффектах). Также можно констатировать, что мало точек соприкосновения найдено между двумя дискурсами о способе вовлечения и участия СМИ в политическом процессе – дискурсом классической политической коммуникации и дискурсом о публичной сфере. Между тем снять противоречия между ними представляется все-таки возможным. Снять

противоречия между первыми двумя дискурсами можно через нормативное представление о медиадемократии как идеальном политическом режиме, создаваемом на базе медиатизированной политики (поскольку любое представление о демократии в той или иной степени нормативно). В этом случае позитивные и негативные аспекты могут изучаться в оппозиции «медиадемократия – ее искажения». Вторую «опозицию» также можно частично снять в функциональном разрезе: если первичной, первостепенной функцией журналистики является создание в обществе публичности как таковой и предание социальных феноменов гласности, то итог работы журналистики и медийно формируемую (но не любую другую) публичную сферу можно хотя бы частично воспринимать в парадигме «деятельность – результат» [5, с. 12]. Здесь автор рассказывает об отрицательных результатах медиакратии, правильно показывает, что медиадемократия как идеальный политический режим на основе медиатизированной политики может способствовать более глубокому пониманию участия политической журналистики в политических процессах. Главная идея автора заключается в определении сферы влияния взаимных связей политической журналистики и политики и границ медиакратии.

Медиакратизация имеет различные социальные результаты. Некоторые исследователи даже показывают, что медиакратизация способствует функциональной деградации в политике, медиасистеме, аудитории. «В итоге добровольное вовлечение политики и медиа в медиакратизацию чревато в долгосрочной перспективе коррозией социальных ролей самих СМИ и политики, хотя каждая из подсистем действует, казалось бы, в собственных интересах, но кратковременных. В силу нарастания медиакратических тенденций ученые говорят не только о кризисе общественной коммуникации, но и о «системном сбое» политического процесса в силу потери политическими акторами доверия со стороны общества. Сопротивление медиакратизации может идти разными путями: от контркультурного до политико-просветительского, но не все они одинаково эффективны» [5, с. 12]. Одна из самых серьезных исследователей медиакратии С.С. Бодрунова, говоря об отрицательных результатах медиакратии, отмечает, что она способствует уменьшению политических инициатив в политической сфере, пиаризации медиа, ослаблению политических, демократических институтов, даже непосредственному ослаблению самой демократии.

На Западе и во всем мире демократическая политическая журналистика и медиакратия критически относятся к власти: «Пресса относится к правительству лишь с критической позиции. Первая Поправка в Конституции США не дает правительству возможности ограничить свободу прессы. Представителей прессы американцы называют «четвертой властью», «четвертым сословием».

Одним из основных назначений прессы в демократическом обществе является знакомство читателей со всеми шагами правительства. Из-за того, что правительство во многих вопросах желает сохранить конфиденциальность, а пресса желает все прояснить, происходящее между ними конфликты являются естественными и неизбежными.

При совершении попыток исследования прессой деятельности правительства, указании на случаи коррупции между ними складываются конфликтные отношения. В этой паре и правительство, и пресса играют свою роль. Как говорят, правительство убегает, а пресса преследует. Некоторые исследователи считают, что контролирующая функция прессы обеспечивает верность правительства своему делу как в прессе, так и обществе [3, с. 64].

Американские исследователи Д. Мерилл, Э. Деннис проясняют отсутствие противостояний в отношениях между политической журналистикой и властью, необходимость государственного регулирования, защиту свобод и прав медиа, отношение к медиакратии.

С этой точки зрения Азербайджан проводит государственную политику, которая учитывает передовые демократические традиции и национальные особенности и определяет роль политической журналистики и медиакратии в

политических процессах: «Главная цель государственной политики в сфере средств массовой информации в Азербайджане состоит в создании необходимых условий для свободы слова, информации и мысли и правильном использовании его возможностей для прогресса общества. Роль средств массовой информации в сфере сохранения и развития прогрессивных традиций Азербайджана, строительства правового государства, осуществления экономических, политических реформ, защиты демократии и прав человека, сохранения чистоты азербайджанского языка является неоспоримой. Повышение профессионального уровня и ответственности журналистов, усиление их патриотических и государственных чувств являются важными направлениями проводимой государством в этой сфере политики» [1, с. 145].

Осуществляемая независимой, демократической Азербайджанской Республикой государственная политика в направлении реализации свободной прессы и политического плюрализма играет решающую роль в устранении проблем, возникающих между политической журналистикой, медиакратическими подходами и различными представителями государства, власти, правильном использовании журналистами информационной власти (медиакратии) и принципов толерантности. Все средства массовой информации Азербайджанской Республики, в том числе политическая журналистика, следуют Рекомендации № 21 Информационного меморандума Европейского Союза (97) «О поощрении медиа и культуры толерантности»: «Толерантность и уважение к равному достоинству всех людей составляет основу демократических и многообразных обществ. Это проявление большого значения, придаваемого Европейским Союзом защите и реализации таких идей и принципов» [2, с. 115].

Сегодня политические медиа Азербайджана играют важную роль в борьбе против расизма и нетерпимости.

Таким образом, признаки медиакратизации показывают себя в политических процессах, медиасистеме, медиаполитических взаимоотношениях и обществе, поведении людских масс. В каждой из этих сфер медиакратизация проявляется своими специфическими особенностями и выступает атрибутом демократии и демократического института.

Выводы. Проведенные исследования дали возможность определить границы политологии журналистики, изучаемой политической журналистикой, политологии коммуникативистики, применяемой коммуникацией, и медиаполитологии, исследующей медиаполитологические взаимоотношения.

Основу медиаполитических взаимоотношений составляют политическая система, медиасистема и политико-медийная аудитория. Медиакратия как демократический режим власти играет главную роль в развитии политической власти и медиадемократии.

«Этимологические», «маркетинговые» и «глобалистические» (геополитические) подходы создают условия для понимания основной сущности медиакратии. Иногда на медиакратию смотрят как на антидемократическое искажение политических процессов, дает информация об отрицательном влиянии медиакратии на политику и медиааудиторию.

Медиакратизация состоит из единства универсальных и национальных особенностей. Медиакратизация в зависимости от принадлежности к политическому режиму, уровня демократии, принадлежности к медиасистемам проявляется в различных моделях обществ.

Вообще теоретическое, практическое исследование медиакратии, а также медиакратизации может привести к очень важным результатам для демократических стран.

Литература

1. О дополнительных мерах по усилению заботы государства о СМИ : Распоряжение Президента Азербайджанской Республики от 27 декабря 2001 года. – Баку: 2002. – С. 145–147 (на азербайджанском языке).
2. Декларация и Рекомендации Совета Европы относительно медиа. – Баку: Чашыоглу, 2004. – 234 с. (на азербайджанском языке).

3. Медиа и власть. Комитет защиты журналистов. – Баку: 2002. – 152 с. (на азербайджанском языке).

4. Сафароглу Т. Медиакратия / Т. Сафароглу [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://heqiqetguzgusu.com/haber> (на азербайджанском языке).

5. Бодрунова С.С. Медиакратия: СМИ и власть в современных демократических обществах : автореф. дис. ... докт. полит. наук / С.С. Бодрунова. – Санкт-Петербург, 2015. – 58 с.

6. Медиакратия: современные теории и практики / [А.С. Пуя, С.С. Бодрунова, А.А. Литвиненко, Ю.В. Куригина]. – СПб. : Изд-во СПб университета, 2013. – 352 с.

7. 9-я Южнокавказская конференция, созванная по инициативе ОБСЕ «От традиционного медиа к онлайн-медиа: передовой опыт и перспективы» (Тбилиси, Грузия, 11–12 октября 2012 г.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.osce.org/az/fom/96870.do?load=true>.

8. Ильясов Р. Реалии медиа: философские и политические аспекты / Р. Ильясов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://newtimes.az-Analitik-informasiya-portal1/> <https://newtimes.az/az/views/1043/>.

9. Маркина Ю.В. Роль масс-медиа в достижении геополитических целей / Ю.В. Маркина // Электронный научно-практический журнал «Гуманитарные научные исследования» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://human.snauka.ru/>.

10. Медиа-рай [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.unwords.com/alpha/m/i.html>.

11. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.урбандифоний.ком/дефине.пщп?терм=медиа%рай>.

Аннотация

Кулиев Б. Роль медиакратии в реализации политических процессов. – Статья.

В статье сущность медиакратии, ее роль в реализации политических процессов исследованы в политологическом аспекте. Показана актуальность проблемы, связь с важными научно-теоретическими, практическими задачами. Автор исследовал вопросы медиакратии, медиасистемы, медиаполитики, медиадемократии, являющихся объектом исследования политической журналистики, и особенности проявления медиакратии в моделях демократического общества; отфильтровал через сито анализа различные подходы к проблеме, выразил свое отношение к каждой цитате, предположению. В статье дан сравнительный анализ особенностей проблемы в Азербайджане и на Западе, отражены сделанные в ходе ис-

следования выводы, а также теоретические и практические рекомендации.

Ключевые слова: политическая журналистика, политика, политические процессы, медиакратия, медиаполитология, медиаполитика, медиадемократия, демократические институты, СМИ, медиасистема, политическая система.

Анотація

Кулієв Б. Роль медіакратії в реалізації політичних процесів. – Стаття.

У статті сутність медіакратії, її роль в реалізації політичних процесів досліджені в політологічному аспекті. Показана актуальність проблеми, її зв'язок із важливими науково-теоретичними, практичними завданнями. Автор досліджував взаємини питань медіакратії, медіасистеми, медіаполітики, медіадемократії, які є об'єктом дослідження політичної журналістики, й особливості прояву медіакратії в моделях демократичного суспільства; відфільтрував через сито аналізу різні підходи до проблеми, висловив своє ставлення до кожної цитати, припущення. У статті подано порівняльний аналіз особливостей проблеми в Азербайджані та на Заході, відображено зроблені в ході дослідження висновки, а також теоретичні та практичні рекомендації.

Ключові слова: політична журналістика, політика, політичні процеси, медіакратія, медіаполітологія, медіаполітика, медіадемократія, демократичні інститути, ЗМІ, медіасистеми, політична система.

Summary

Kuliev B. Mediocracy role in the implementation of political processes. – Article.

In the article the essence of mediocracy, its role in the realization of political processes were studied in political aspect, was shown the urgency of the problem, relationship with important scientific-theoretical, practical tasks. The author investigated the relationship issues of mediocracy, media system, media policy, media democracy, which are the subject of investigation of political journalism, especially manifestations mediocracy in the models of democratic society, filtered through a sieve of analysis the various approaches to the problem, expressed his attitude to each quotation, assumption. The article was a comparative analysis of the characteristics of the problem which shows itself in Azerbaijan and the West, reflects findings made during the research and theoretical and practical recommendations.

Key words: political journalism, politics, political processes, mediocracy, media political science, media policy, media democracy, democratic institutions, media, media system, political system.

УДК 1(314/316)+308+316(93/94)

О. Г. Найдъонов

кандидат філософських наук, доцент,
докторант відділу інтернаціоналізації вищої освіти
Інституту вищої освіти
Національної академії педагогічних наук України

ЗНАЧЕННЯ СОЦІОКУЛЬТУРНОГО РОЗУМІННЯ СОЦІОГЕНЕЗУ В АМЕРИКАНСЬКІЙ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ДЛЯ СУЧАСНОГО ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА

Питання соціальної еволюції гостро стоїть у соціально-політичній думці вже понад півтора століття. Незважаючи на спроби його вирішення, залишається значна кількість поки що не зрозумілих його аспектів. Для їх продуктивного прояснення велике значення має використання соціально-філософської спадщини наших попередників. Такими цінними в науковому стосунку є філософи й соціологи США минулого століття. Вони в основу соціально-філософського розуміння соціогенезу заклали важливі ідеї його соціокультурної інтерпретації, яка важлива і для сучасного інформаційного суспільства.

До когорт науковців, які залишили помітний слід у соціокультурній інтерпретації соціогенезу, варто зарахувати Ф. Знанецького, Р. Маквайра та Вільяма Айзека Томаса (William Isaac Thomas, 1863–1947) – одного із засновників американської соціології й соціальної психології. Він сформулював фундаментальний принцип соціології, відомий як теорема Томаса: «Якщо люди визначають ситуації як реальні, то останні є реальними за своїми наслідками» [1, с. 572], тобто важливим для науки є те, як люди визначають значення символів соціуму, а не те, що символ може означати для пошуковця, який досліджує дії людей. Флоріан Вітольд Знанецький (Florian Witold Znaniecki, 1882–1958) – польсько-американський філософ і соціолог – був одним із засновників теорії соціальної дії. Складність раціональної інтерпретації ірраціональних соціальних процесів учений сформулював у праці «Занепад західної цивілізації»: «Коли ми досліджуємо життя суспільства як цілого в певний період, ми повинні однаковою мірою врахувати як неповторну і творчу, так і ту сторону соціального становлення, яка повторяється і є причинно зумовленою. ... Оскільки творча діяльність і причинні процеси співіснують, накладаються й перехрещуються в житті без будь-якої раціональної впорядкованості, подібне дослідження не може бути доведено до систематичного наукового синтезу» [2, с. 14]. Роберта Моррісона Макайвера (Маківера) (Robert Morrison MacIver, 1882–1970), американського соціолога і філософа, який був одним із засновників Колумбійської соціологічної школи, як одного з найвизначніших представників антипозитивізму в соціально-філософській думці характеризує така цитата: «У кожній галузі наукових досліджень ми часто залежимо від різного ступеня ймовірності, спираємося на приблизні оцінки та непрямі підходи, і такі процедури можуть дати в підсумку істотний смисл. Є багато діапазонів між переконаністю й невіглаством, і майже все, що ми знаємо про людей і людську діяльність, лежать у межах цих діапазонів» [3, с. 89–90]. Ця когорта американських соціальних мислителів концентровано виразила погляди, які склалися на початку минулого століття в США, на проблему еволюції суспільства.

Питання соціокультурного розуміння соціогенезу представниками американської соціально-філософської думки першої половини ХХ ст. досліджували Е. Барзгова, М. Валендовська, А. Ганжа, А. Зотов, Л. Козер, С. Макеев, Д. Манн, А. Плетньов, Х. Плецан, А. Попова, А. Решетніченко, Д. Судин, В. Татенко, Л. Фльорко, Г. Фотев, В. Чеснокова, Е. Яковкіна та інші. Однак сучасні соціальні процеси спонукають звертатися до теоретичного спадку цих мислителів в аспектах, яким дослідники їхньої творчості приділяли недостатню увагу.

Метою статті є актуалізація й використання творчого спадку соціокультурного розуміння соціогенезу головни-

ми представниками американської соціально-філософської думки першої половини ХХ ст. для сучасного теоретичного осмислення практичних проблем постіндустріального суспільства.

У ХХ ст. все більший інтерес для вчених становить культурна складова соціогенезу як об'єктивна змінна у взаємовідносинах особистості й суспільства. У соціальній філософії відбувається зміщення основного дослідницького інтересу та зміна панівної моделі мислення. Прихильники соціокультурного підходу починають розглядати культуру як головну рушійну силу соціальної еволюції. Вона перебуває ніби всередині суспільної системи, іманентно їй притаманна, постійно змінюється. Наголос робиться на вивченні не зовнішніх щодо конкретного соціуму факторів (географічних, космічних тощо), хоча й не виключається їх непрямий вплив, а внутрішніх – соціокультурних – із акцентом на точність і обґрунтованість їх вивчення.

Прихильники соціокультурного підходу в дослідженні соціогенезу окреслили та обґрунтували його філософське розуміння, яким ми фактично користуємося до сьогодні. Результатом розвитку соціокультурного підходу стала поява системних теорій іманентної соціокультурної зміни (циклічних теорій), згідно з якими кожна соціокультурна система несе в собі насіння власного виникнення, розвитку, зміни й загибелі.

На початку ХХ ст. вчені ще більше усвідомлюють необхідність розвитку теорії соціогенезу. В. Томас і Ф. Знанецький у 1918–1920 рр. писали: «У вас залишається все менше й менше схильності дозволяти соціальним процесам протікати без нашого активного втручання» [4, с. 335]. Вони вважали, що успіх людини в контролі над природою перекопонує: з часом стане можливим і контроль над соціумом. Необхідність такого контролю, на їхню думку, зумовлюється швидкістю соціальної еволюції, що зростає, значним посиленням ролі індивідів у суспільному розвитку. Для встановлення контролю над суспільством учені підкреслювали особливу значимість каузального (причинного) пояснення процесу суспільного розвитку. «Тільки якщо соціальна теорія, – зазначали вони, – досягає успіху у визначенні каузальних законів, вона може стати основою соціальної техніки, так як техніка вимагає можливості передбачати і прораховувати наслідки цих причин, а це вимога реалізовується тільки тоді, коли ми знаємо, що певні причини завжди й усюди виробляють певні наслідки» [4, с. 347].

Виконуючи свої соціотехнологічні функції, наука повинна спробувати зрозуміти і проконтролювати процес становлення суспільства. Дослідники правомірно вважали: без вивчення причин і механізму дії соціальної еволюції не можна серйозно говорити про розробку соціальних технологій. При цьому передбачалося, що необхідно аналітично «розчленувати» процес суспільного розвитку на «причинні процеси», надалі систематизувати їх, а потім спробувати зрозуміти зв'язки між цими процесами. Методологічні помилки своїх попередників учені вбачали в тому, що як соціальні теоретики, так і «рефлексуючі» практики а) почали вивчення соціальної причинності з проблем правової та політичної організації; б) фізичну силу розглядали як бездоганий інструмент досягнення соціальної стабільності й однаковості навіть тоді, коли в індивідів відсутні очікувані соціумом установки; в) підтримували та розвивали абсурдну точку зору, яка була б наукова й виправдана тільки в

тому випадку, «якщо людські установки були б абсолютно та універсально однаковими, а соціальні умови – абсолютно та універсально стабільними, чого в реальному житті бути не може» [4, с. 350].

Соціально-філософська думка, на їхню думку, повинна подолати ці методологічні помилки, що дасть змогу створити систему законів соціального розвитку, в якій «нариси еволюції гримуть ту ж роль, що і фізичні науки», тобто сприяти пізнанню соціальних законів, за допомогою яких державні та громадські інститути будуть аналізувати дійсність. Вивчення механізму соціогенезу, на думку дослідників, буде тривалий час магістральним напрямом соціології. В. Томас і Ф. Знанецький не мають ілюзії, що становлення концепції еволюції буде швидкою і простою справою. Вони вважають, що подібний результат може бути досягнутий тільки шляхом довгого й наполегливого співробітництва суспільствознавців, адже на формування фізичної науки в її нинішньому вигляді пішло майже чотири століття. Безумовно, робота гуманітаріїв «незрівнянно полегшена значним досвідом наукового мислення загалом, набутих людством із часів Ренесансу», але вона водночас «значно ускладнена деякими особливостями соціального світу, що відрізняють його від світу природи» [4, с. 350–351].

У чому ж В. Томас і Ф. Знанецький убачають істотні відмінності між природою й соціальною дійсністю? Відмінність, на їхню думку, полягає тільки в такому: якщо фізичний феномен цілком залежить від його об'єктивної природи й може бути прорахований, то «наслідок соціального феномена залежить до того ж і від суб'єктивної позиції особистості або групи щодо цього явища» й може бути передбачений лише з урахуванням їх можливої реакції. Усі інші міркування – упередження про складності соціального світу – позбавлені, на думку вчених, будь-яких підстав. Автори абсолютно правильно та своєчасно визначили основні проблеми соціального пізнання і практики, стратегічну лінію перспективних досліджень. «Ми маємо, – писали вони, – дві фундаментальні практичні проблеми, що становлять ядро самоосмислювальної соціальної практики у всі часи, а саме: 1) проблема залежності індивіда від соціальної організації й культури і 2) проблема залежності соціальної організації й культури від індивіда. Якщо соціальна теорія повинна стати основою соціальної техніки і дійсно вирішити ці проблеми, то очевидно, що вона повинна включити обидва зацікавлені в них види даних – об'єктивні культурні елементи соціального життя й суб'єктивні характеристики членів соціальної групи – і що ці два види даних повинні бути взяті як корелюючі» [4, с. 343].

Важливим є те, що вчені підкреслювали значимість для соціальної еволюції діяльності будь-якої людини, незалежно від соціального статусу, який вона займає. Праця й великої, і пересічної людини, на їхню думку, є результатом прагнення змінити наявні умови і створити певні нові цінності. В. Томас і Ф. Знанецький розуміли, що пояснити залежність соціальної організації й культури від дій окремого індивіда буде непросто, незалежно від того, буде йти мова про звичайного, рядового громадянина або видатного, що увійшов в історію суспільства. «Із методологічного погляду, – пишуть вони, – важко пояснити й найбільші зміни, привнесені в соціальний світ Карлом Великим, Наполеоном, Марксом або Бісмарком, або ж селянином, який затіває судову справу проти своїх родичів чи купує ділянку землі для збільшення свого господарства». Різниця великого або рядового діяча історії, на думку дослідників, полягає як у цінностях, які послуговували об'єктом діяльності, так і в природі важливості і складності поставлених і вирішених соціальних проблем. «Зміна в соціальній організації зроблена великою людиною, може бути еквівалентною сумі дрібних змін, що вносяться мільйонами звичайних людей» [4, с. 349].

Добре відомо, що результати діяльності залежать не тільки від самої соціальної дії, а й від соціальних умов, у яких вони здійснюються. Тому, вважали В. Томас і Ф. Знанецький, причина соціальної зміни повинна включати як особистісний, так і соціальний елементи. У науковому се-

редовищі на початку ХХ ст., як утім і сьогодні, більш вивченим був процес впливу суспільства на індивіда, значення суб'єктивного чинника соціальна теорія недооцінювала. І це робило її безпорадною в поясненні поведінки індивіда в умовах нестабільного суспільства. «Метод, який дає змогу нам визначати лише випадки стереотипної діяльності й залишає нас безпорадними перед обличчям змінених умов, – попереджали вчені, – зовсім ненауковий і стає все менш і менш практично корисним у міру зростання мінливості в сучасному соціальному житті» [4, с. 349]. Ці слова вельми повчальні для тих, хто сьогодні шукає пояснення та шляхи подолання нестабільності посттоталітарного суспільства.

Дослідники спробували зрозуміти механізм мінливості соціальної спільності, дати більш об'єктивну оцінку девіантної поведінки. Тривалий час аж до наших днів багато вчених розглядали девіантну поведінку як явище аномальне. Адже ще на початку століття В. Томас і Ф. Знанецький попереджали: «Відокремлюючи аномальне від нормального, ми позбавляємо себе можливості вивчати їх у їх взаємозв'язку, тоді як тільки в такому взаємозв'язку їх вивчення може бути повною мірою плідним» [4, с. 339]. У конкретному житті, як вони вважали, не існує розриву в русі від нормального до «анормального», адже такий штучний розрив може призвести й до іншого негативного наслідку. Коли норма розглядається не як результат, а як вихідна точка дослідження, то будь-який етнічний звичай, будь-яка моральна, політична, релігійна системи проголошують себе нормою, а все інше, що не тотожне їм, що не узгоджується з ними, розглядається як «анормальне». Учені в силу об'єктивних обставин не могли розкрити механізм соціальної мінливості, бути до кінця послідовними в оцінюванні девіантної поведінки. У дослідженнях В. Томас і Ф. Знанецький проблему «анормальності», як і більшість їхніх колег, зводять до злочинності, бродяжництва, проституції, алкоголізму тощо, ставлять завдання створення ідеальної організації культури, яка, «використовуючи всі людські потенції, виключить будь-яку аномальність» [4, с. 357]. Отже, науковці актуалізували наскрізну соціальну тему соціальної норми, яка особливо загострюється в постіндустріальному суспільстві. Саме від здатності суспільства розібратися в тому, що є соціально нормальним, буде залежати його стан як такого.

В іншій спільній праці «Польський селянин у Європі й Америці» В. Томас і Ф. Знанецький описують теоретичні труднощі, які виникли під час дослідження польських селян [5]. У п'ятому томі свого наукового твору вони виділяють важливі соціальні проблеми, які не втратили актуальності до сьогодні: проблема індивідуалізації людини, проблема ефективності державного та суспільного управління, проблема аномальної поведінки, проблема зайнятості, проблема ставлення чоловіків і жінок один до одного, їх взаємин, проблема суспільного щастя, проблема боротьби рас (національностей) і культур, проблема ідеальної організації культури. Однак вони лише намічають ці проблеми, не вдаючись до їх розбору та детального розгляду. Ця робота В. Томаса і Ф. Знанецького дає нам уявлення про те, як треба вивчати суспільство і які його основні компоненти потрібно брати до уваги під час проведення дослідження.

Також важливою для сучасного суспільства є типологія людини. Науковці виділяють у праці «Три типи особи» людину праці, людину розваги та людину творчості [6, с. 176]. У ході соціального розвитку характер особистості змінюється під впливом «бажання нового досвіду» й «бажання стабільності». «Чергування бажання нового досвіду й бажання стабільності є фундаментальним принципом еволюції особистості, що впливає як на розвиток характеру, так і на розвиток життєвої організації» [6, с. 181]. Взаємодія соціальних систем і прогресивного формування індивідуальних характерів і життєвих організацій є центральною проблемою управління еволюцією особистості з боку суспільства (the social control of personal evolution). «Соціальний контроль стосовно еволюції особистості може бути названий «соціальною освітою» [6, с. 182].

Коротко сформулюємо низку положень, розвинених В. Томасом і Ф. Знанецьким, які допомагають краще зрозуміти механізм взаємодії індивіда й суспільства для постіндустріального суспільства:

- найкращою перевіркою будь-якої соціальної теорії є застосування її на практиці; важливе місце в цьому процесі належить соціальним технікам і технологіям, які потрібно постійно розвивати й модифікувати;

- чим складнішим стає суспільство, тим вищою само-рефлексія індивіда та його активність, тим менш прийнятним для нього стає соціальний контроль;

- для соціальної еволюції значима діяльність кожної людини, суспільство є важливим і єдиним середовищем, у якому вона задовольняє бажання, самореалізується;

- взаємодія суб'єкта й об'єкта в процесі соціальної еволюції відбувається через «соціальні цінності» (або просто цінності) й «особистісні» установки. Установка є індивідуальним двійником суспільної цінності. Сполучною ланкою між двома цими поняттями є діяльність у будь-якій своїй формі; соціальні цінності та особисті установки нерозривно взаємопов'язані і взаємозумовлені;

- соціальна еволюція має три складові: 1) об'єктивні умови, що передують установкам, 2) інтеріоризовані (засвоєні) індивідом установки, 3) соціальні ситуації. Ситуація може бути контрольована шляхом зміни умов чи установок або тих та інших одночасно;

- група прагне запобігти реалізації індивідом установок, якщо останні йдуть врозріз з наявними правилами;

- цінності беруть участь у появі нового соціального явища цілком незалежно, а часто й усупереч намірам соціального реформатора.

Починаючи із 1920-х рр., під час вивчення соціальної еволюції робиться акцент на її культурному компоненті. Етнічні особливості протікання соціогенезу, питання психічної зумовленості соціальних змін відходять на другий план. Соціологія зводиться до культурології, робляться навіть спроби протиставити соціокультурний і соціально-психологічний компоненти соціогенезу. На жаль, ця методологічна тенденція захопила В. Томаса і Ф. Знанецького. У 1918–1920 рр. вони писали: «Під час вивчення соціальної організації як такої ми повинні підпорядковувати особистісні установки соціальним цінностям... Соціологія як теорія соціальної організації є, отже, спеціальною наукою про культуру, ... протистоїть соціальній психології як загальній науці про суб'єктивну сторону культури ... Отже, соціальна психологія та соціологія ... протистоять один одному: соціальна психологія включає в себе установки особистості стосовно всіх культурних цінностей цієї соціальної групи, тоді як соціологія може вивчати тільки один тип цих цінностей – соціальні правила – в їх зв'язку з індивідуальними установками» [4, с. 346]. Хоча автори й указують, що обидві вищезазначені науки належать до загального рангу соціальної теорії, в їхніх міркуваннях чітко простежується початок тривалого протистояння соціології та соціальної психології, з одного боку, соціологічної та психологічної гілок соціальної психології – з іншого.

Отже, представники психологічного напрямку В. Томас і Ф. Знанецький, чимало зробивши для розуміння процесу соціального наслідування, підкресливши роль окремого індивіда в процесі соціальної еволюції, не змогли дати достатнього психологічного обґрунтування процесу соціальної мінливості. Учені, як і більшість їхніх сучасників, психологічний аспект підмінили культурологічним.

Р. Макайвер одним із перших блискуче обґрунтував необхідність пізнання «еволюційного ключа», пояснив, як саме останній допомагає зрозуміти розвиток суспільства. Еволюційний ключ, на його думку, надає такі переваги:

- 1) дає змогу краще побачити внутрішню природу якої-небудь системи, бо «еволюція є принципом внутрішнього зростання»;

- 2) надає можливість вичленити певний принцип відбору, розташувати безліч фактів у значимому (а не хронологічному) порядку, допомагає подолати «справжній хаос змін»;

- 3) універсальний ключ (філософська інтерпретація) може підвести «до самої сутності реальності ближче, ніж будь-який окремий ключ» (інтерпретація якогось окремою соціальною наукою);

- 4) продукує прості засоби класифікації та характеристики найрізноманітніших соціальних систем згідно зі ступенем диференціації їх звичаїв, вірувань і технологій (уточнимо, на основі ступеня однодунності й соціальної згуртованості суспільства);

- 5) відкриває спрямованість змін, підштовхує до пошуку причин, що викликали їх, ставить «перед нами вельми цікаві і складні проблеми причинності» [7, с. 92–93].

Відмінність соціальної еволюції від біологічної, на думку Р. Макайвера, забезпечується завдяки наявності в людини розуму і здатності передавати знання. Тому й соціогенез був дивовижно швидким. Соціальна еволюція протікала значно швидше, ніж біологічна. «Соціальна еволюція, – пише він, – вивільняється в якомусь сенсі з органічної еволюції тому, що людські істоти здатні використовувати для досягнення своїх цілей такі знаряддя, які не є частиною їхньої власної фізичної структури, і тому, що під час їх використання ними керує значною мірою розум, а не простий інстинкт. Оснащені подібним чином, вони можуть швидко збільшувати свою соціальну спадщину й передавати її еволюційний потенціал своїм нащадкам, а також залучати до нього інші народи на всій земній кулі» [7, с. 88]. Одним із найбільш важливих факторів соціальної еволюції, за Р. Макайвером, є дифузія культури. Як і його попередники, вчений підкреслює значимість для соціальної еволюції процесу диференціації, нерозривний взаємозв'язок у процесі соціогенезу мінливості і традиції: «Безперервність є союз зміни й постійності, і коли в цьому союзі ми рухаємося в напрямі до соціальної диференціації, ми слідуємо по шляху еволюції» [7, с. 85].

Схематично процес диференціації Р. Макайвер подає, керуючись традиціями класичного еволюціонізму, так: обцинінн звичаї переходять на диференційовані громадські інститути, а потім – у диференційовані асоціації (державу, економічні корпорації, сім'ю, церкву, школу тощо). Диференціація великих асоціацій супроводжується, у свою чергу, великомасштабною диференціацією всередині їх відповідних структур [7, с. 90–91]. Учений звертає увагу на взаємозв'язок між соціальною структурою та її функціями. З посиленням диференціації суспільства й розширенням системи освіти збільшується функціональний взаємозв'язок соціальних груп і організацій, який майже зовсім відсутній у первісному суспільстві. Головні підрозділи останнього, вважає Р. Макайвер, – сім'ї, клани, тотемні групи – є сегментарними [8]. Первісне суспільство, на відміну від більш розвиненого, може мати досконалу, досить організовану систему родинних відмінностей. Але в ньому мало груп або розрядів, у які члени спільноти зараховуються, виходячи з практичних цілей кооперативної життя. Групування за ознакою спорідненості є переважającym і всеосяжним. У такому суспільстві можуть, безумовно, мати місце якісь престижні групи, навіть примітивна система класів і каст, але поділ праці обмежений. Поділ суспільства проходить за природними лініями поділу – статевим та віковим, менше – на основі нерівності здібностей, наприклад, до лідерства, і на соціально прийнятих відмінностях типу володіння церемоніальним таїнством або магічним знанням. «У латентній свідомості, – зазначає вчений, – знаходяться міриади аспектів диференціації, властивих цивілізованому суспільству» [7, с. 87].

Поступово в ході диференціації первісне суспільство перетворюється в асоціацію, однак утворенню останніх передують поява інститутів. Ці події, на думку Р. Макайвера, розділяє значний проміжок часу, тому що етап асоціації передбачає гнучкість соціальної структури, диференціацію інтересів завдяки збільшенню знань і спеціалізації й ускладненню економічного життя. Тільки в таких умовах сім'я стає автономною одиницею. Єдине обцинінне виховання розпадається в результаті різноманіття різних шкіл:

«У цьому розмаїтті прихований зародок нового ладу, але для його розвитку необхідні століття і століття. Бо новий лад означає нове, більш вільне різноманіття» [7, с. 90].

Дослідник звернув увагу на взаємозв'язок девіантної поведінки та процесу соціальної еволюції: «Завжди в наявності певне постійне відхилення соціальної істоти від однакового шляху соціального розвитку, яке стражі племінних звичаїв ігнорують, на яке вони нарікають або яке пригнічують. Але якщо це відхилення, підкріплене мінливими обставинами або сприятливими можливостями, повторюється й у тому самому напрямі, то воно може бути визнане» [7, с. 89]. Безумовно, думка про значення девіантної поведінки для процесу соціомінливості ще чітко не сформульована, про розкриття механізму перетворення психічних мутацій у соціокультурні немає ще й мови, але вона свіжа та цікава. Неясно, на жаль, кого вчений мав на увазі під «соціальною істотою» – окремого індивіда, соціальну групу або суспільство загалом.

Учений показав залежність рівня єдності від ступеня згуртованості суспільства. Для недиференційованого суспільства, вважає Р. Макайвер, характерна примітивна згуртованість. Вона виявляється в єдності – це єдина форма згуртованості, на яку здатна група як ціле на цьому етапі розвитку цивілізації. Така згуртованість до певного часу сприяла еволюції людства. Згодом єдності як форма згуртованості стала сильною протидією процесу диференціації, а значить, і еволюції. Але цього, на думку Р. Макайвера, не усвідомлювали навіть деякі прогресивні мислителі. У XVII ст. Т. Гоббс відкинув асоціації, порівнявши їх із «черв'яками в нутрощах природної людини». Наприкінці XVIII ст. французька революція спробувала в ім'я свободи знищити всі корпоративні об'єднання. Ж.-Ж. Руссо, філософ революції, не меншою мірою, ніж Берк, філософ реакції, все ще вірив в «універсальне товариство» або «загальне підпорядкування». Навіть у XX ст. робляться спроби відновити солідарність суспільств на основі примітивної згуртованості. Фашистська Німеччина й більшовицька Росія – наочне тому підтвердження. Успіх тут досягався «лише завдяки утвердженню насильницького контролю, який подавляв диференціацію» [7, с. 88–89], насадженню єдності.

Р. Макайвер робить ще два дуже важливі, як нам видається, висновки: 1) соціальна диференціація завжди пов'язана з «диференційованою свідомістю»; 2) сучасні соціальні відносини принаймні в зародку мали місце в минулому, а відносини минулого зустрічаються як релікти в сьогоденні [8].

Незаперечною заслугою Р. Макайвера є те, що він звернув увагу не на пошуки одного вирішального чинника еволюційного процесу, як це робили багато хто з його попередників, а обґрунтував необхідність вивчення самого «факту виділення» механізму, появу нового в соціальному явищі. Для того щоб оцінити його думки, достатньо згадати, що являв собою факторний аналіз на початку XX ст. [9, с. 34]. У той час не існувало жодної більш-менш загальноновизнаної теорії факторної еволюції, що дало М. Ковалевському змогу в 1905 р. зробити висновок про взаємодію в реальному житті всіх відомих на той час науковцям факторів [11]. Через чверть століття, розвиваючи думку М. Ковалевського, Р. Макайвер підкреслив значимість зворотного зв'язку – впливу нового явища, в тому числі й суб'єктивного, на соціальні фактори, що його породили.

Узагальнюючи, можна зробити такий висновок дослідження: для сучасного теоретичного осмислення практичних проблем постіндустріального суспільства є актуальним і науково продуктивним використання творчого спадку соціокультурного розуміння соціогенезу головними представниками американської соціально-філософської думки першої половини XX ст. Людина творчості, соціальна солідарність і «диференціююча» свідомість дають якість культури, яка спроможна забезпечити соціальну еволюцію в умовах індустріального й постіндустріального суспільств.

Подальші пошуки полягають у творчому застосуванні надбань видатних американських теоретиків для соціально-філософського аналізу суспільств інформаційної епохи.

Література

1. William Isaac Thomas. "The Methodology of Behavior Study". Chapter 13 in *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. New York: Alfred A. Knopf (1928): 553–576.
2. Florian Znaniecki. *Upadek cywilizacji zachodniej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2013: 192 p.
3. MacIver Robert M. *Disturbed Youth and the Agencies*. *Journal of Social Issues* 18, № 2: 88–96.
4. Томас У. Методологические заметки / У. Томас, Ф. Знанецкий // Американская социологическая мысль: Тексты. – М.: МГУ, 1994. – С. 335–357.
5. Thomas W.I. *The Polish peasant in Europe and America: monograph of an immigrant group* / W.I. Thomas, F.W. Znaniecki. – Boston : Richard G. Badger, The Gorham Press. [1918–1920] \$ Volume V. *Organization and Disorganization in America*. Boston, 1920.
6. Томас В. Три типа личности / В. Томас, Ф. Знанецкий // Общая социология: [хрестоматия] / сост. А.Г. Здравомыслов, Н.И. Лапин ; пер. В.Г. Кузьминов ; под общ. ред. Н.И. Лапина – М.: Высш. шк., 2006. – С. 173–189.
7. Макайвер Р. Реальность социальной эволюции / Р. Макайвер // Американская социологическая мысль: Тексты. – М.: МГУ, 1994. – С. 78–93.
8. Култыгин В.П. Р.М. Мак-Айвер / В.П. Култыгин // Классическая социология / РАН. Ин-т соц.-полит. исслед. – М.: Наука, 2000. – С. 357–359.
9. Барзгова Е.С. Американская социология: традиции и современность: [курс лекций] / Е.С. Барзгова. – Екатеринбург : Деловая книга ; Бишкек : Одиссей, 1997. – 176 с.
10. Беккер Г. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении / Г. Беккер, А. Босков ; общ. ред. Д.И. Чеснокова. – М.: Иностранная литература, 1961. – 895 с.
11. Козер Л. Уильям Айзек Томас – от этнографа к социальному психологу / Л. Козер // Козер Л.А. Мастера социологической мысли. Идеи в историческом и социальном контексте / Л.А. Козер ; пер. с англ. Т.И. Шумиловой ; под ред. д. ф. н., проф. И.Б. Орловой. – М.: Норма, 2006. – 528 с.

Анотація

Найдьонов О. Г. Значення соціокультурного розуміння соціогенезу в американській соціально-філософській думці для сучасного постіндустріального суспільства. – Стаття.

У статті обґрунтовано актуальність і наукову продуктивність використання творчого спадку соціокультурного розуміння соціогенезу головними представниками американської соціально-філософської думки першої половини XX ст. для сучасного теоретичного осмислення практичних проблем постіндустріального суспільства. Проаналізовано важливі аспекти соціально-філософських поглядів В. Томаса, Ф. Знанецького та Р. Макайвера. Людина творчості, соціальна солідарність і «диференціююча» свідомість дають якість культури, яка спроможна забезпечити соціальну еволюцію в умовах індустріального й постіндустріального суспільств.

Ключові слова: соціальна еволюція, особистість, суспільство, інформаційне суспільство.

Аннотация

Найденев А. Г. Значение социокulturного понимания социогенеза в американской социально-философской мысли для современного постиндустриального общества. – Статья.

В статье обоснована актуальность и научная продуктивность использования творческого наследия социокulturного понимания социогенеза главными представителями американской социально-философской мысли первой половины XX в. для современного теоретического осмысления практических проблем постиндустриального общества. Проанализированы важные аспекты социально-философских взглядов В. Томаса, Ф. Знанецкого и Р. Макайвера. Человек творчества, социальная солидарность и «дифференцирующее» сознание дают то качество культуры, которое способно обеспечить социальную эволюцию в условиях индустриального и постиндустриального обществ.

Ключевые слова: социальная эволюция, личность, общество, информационное общество.

Summary

Naydonov O. G. The value of sociocultural understanding social evolution of American social and philosophical thought for the modern post-industrial society. – Article.

In the article the urgency and academic performance using creative legacy sociocultural understanding social evolution main representatives of American social and philosophical thought the first half of the twentieth century for the current

theoretical understanding of the practical problems of post-industrial society. Analyzed aspects of social and philosophical beliefs of W. Thomas, F. Znaniecki and R. MacIver. Man creativity, social solidarity and “differentiating” consciousness give quality culture that is able to provide social evolution conditions of industrial and post-industrial societies.

Key words: social evolution, identity, society, information society.

УДК 141. 5

А. А. Нерубаская
кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры философии и истории Украины
Одесской национальной академии связи имени А. С. Попова

АНАЛИЗ СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА НА ПРИМЕРЕ НЕКОТОРЫХ ДРЕВНЕВОСТОЧНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ: СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Является ли вопрос «Что такое человек?» вечным? «Конечно, да!» – ответит любой интересующийся смыслом бытия. Несмотря на высокий уровень развития различных наук о человеке и природе, вопрос о собственном бытии продолжает оставаться если не загадкой, то, по крайней мере, постоянно открытым. Даже такая наука, как психиатрия, развивается очень сложно, и вопросы человеческой психики до конца так и не изучены. Биология, медицина, социология, психология, антропология и другие науки проблему человека возводят в ранг универсальной, чтобы более глубоко изучить ее, науки сегодня работают на стыке своих проблем, а интегрирующей стала философия. Поэтому проблема исследования структуры сущности актуальна на каждом новом этапе развития человечества.

Большой круг философов имеет свою точку зрения на поставленную проблему. Казалось бы, философская антропология давно сформулировала все сущностные определения человека. Что изменилось сегодня в человеке, почему эта тема сегодня не менее актуальна, чем во времена Дильтея, Шеллера, Пlessнера, Гелена и других? В первую очередь, отметим главную цель образования философской антропологии, которую и сформулировал Дильтей. Он выделял науку о человеке как основной тип знания, все остальные типы имеют вторичный характер. Кроме этого, философская антропология определила человека как часть природной среды. Эту антропологическую характеристику можно считать первой. Далее будет сформулирована так называемая парадигма жизни. Второй антропологической характеристикой человека является экзистенция. Эта традиция восходит к Кьеркегору (парадигма существования). Первичность бытия как следствие понимания самого себя в этом мире и для этого мира. Отметим некоторых современных исследователей из украинской философской мысли. Л. Бевзенко исследовала духовное измерение в социальных процессах саморегуляции. В. Петрушенко человека увидел антиподом социуму и истории. К. Хвойницкая разбиралась, кем является постчеловек: киборгом или надсознанием. Е. Быстрицкий ставит на один пьедестал личность, экзистенцию и культуру. В. Даренский рассмотрел диалог человека и природы в срезе экзистенциальности. И. Донникова представила человека и культуру через призму социального порядка, вывела интегративную роль культуры в формировании целостного человеческого бытия. Мы в работе будем использовать ряд ее заключений, но на примере восточных представлений о человеке. Е. Князьева в личности выделила динамическую структуру.

В статье покажем системную связанность двух аспектов бытия. Первый – это бытие самого человека, его биологической сущности. Второй – это бытие человека и его социальная сущность. Причем к этим двум добавится и третий аспект, связанный со сверхбиологической и сверхсоциальной составляющей – это космическое, божественное в бытии. Будем использовать некоторые термины и представления синергетики и диалектики.

Самые ранние источники свидетельствуют о проблемах самопознания человека и поиска смысла своего бытия. Человек самопоставлял и сопоставлял свое бытие и мир, в котором существовал, искал ответы на вопросы о сущности своей природы и своих возможностях. В силу того, что синергетика «не только формирует модель мироздания, включающего человека (и как субъекта действия, и как субъекта познания), но также создает критерии оценки складыва-

ющихся отношений человека с миром с позиции их коэволюции, сохранения и развития» [1, с. 36], становится возможным по-новому взглянуть на формирование теорий и представлений о человеке в древних культурах.

Древняя Индия и Древний Китай являлись очагами древних цивилизаций. В Древней Индии ведическая литература («веды» – знание) являлась источником мудрости. В обширном наборе текстов, составленных на протяжении 900 лет (1500–600 лет до н. э.), говорится о том, что было нечто нерасчлененное, а жертвоприношение стало началом творения. Пуруша (космический великан) был разделен на части. Именно он становится источником всех живых существ. Жертвоприношение стало началом и богов и всего сущего, т. е. неким единым началом для всего. Примерами этому может быть то, что Солнце дает тепло и свет для жизни всех земных существ – это жертва Солнца; жертвой является сила и здоровье матери, которые она отдает детям при воспитании, и т. п. Человек, Земля и Космос существуют взаимосвязано. У индийцев пространство, где существуют боги, было их райским уголком. Это наивысшая ступень, за которой следует мир людей с их космической иерархией, представленной в виде социальной структуры с брахманами (толкователями вед), кшатриями (воинами и правителями), вайшьями (скотоводами и земледельцами) и шудрами (слугами). Ад идет за миром богов и миром людей, там находятся духи, демоны и другие страшные обитатели. Человек может попасть как в рай, так и в ад. Перерождение души в зависимости от образа жизни по закону Кармы должно случиться с каждым. Только вот кем станет человек в новом кругу жизни и смерти? Это будет зависеть от того, насколько он достойно проживет предыдущую жизнь. Происходит некий суммирующий эффект взаимодействия двух или более факторов жизни человека, т. е. синергия его бытия. Человек может переместиться в следующей жизни по социальной лестнице либо вверх, либо вниз. Человек с высоким социальным положением, с одной стороны, – это награда для души, здесь вероятнее всего сработали факторы в своем синергетическом эффекте. С другой стороны, душа и в бедняка вселяется, отрабатывая грехи прошлых воплощений. Происходит синергия совместного усилия человека и Бога в спасении души для будущих перерождений. Жизнь души – это цикл ее существования, ее кармический путь, будь то тело человека, а может это вообще тело животного или растения. Не понятен здесь становится вопрос: как цветочек может отрабатывать «кармический долг» души? (В ведических верованиях существует понятие «кармический долг» прежних поколений, который может быть отрабатан за предков в настоящей жизни разными способами, например, человек может стать аскетом – отшельником). Обращаясь к представлениям синергетики, можно говорить о системном взаимодействии человека и Божества. Человек отрабатывает карму, исполняя правила, нормы жизни, придерживается общественной морали. За душу растения позаботиться Бог. А после переселения из растения снова начнется синергия человеческой души и Бога. Таким образом, человек занял в этих учениях середину мироздания. Человеческое тело является лишь временным домом для души, но очень важным, полученным по прежним заслугам. «Придавая онтологический статус становлению, объясняя, как возникает ставшее, синергетика на первый план выводит те характеристики бытия, которые отражают его динамику,

способность к изменению» [1, с. 37]. И здесь, отмечает И. Донникова, этими характеристиками являются информационность и коммуникативность. Информация в самоорганизующихся системах, а человек – это именно такая система, играет ключевую роль. Активизируя внутреннюю динамику человека, информация играет роль катализатора в переходах системы из одного упорядоченного состояния в другое. Сущность человека – это нечто, заслуженное его душой в прошлых воплощениях. Можно предположить, что, если всё же душа попала к человеку, о ней и ее будущем воплощении нужно снова заботиться, т. е. жить по предписанным правилам, думать правильно, делать правильно, не вредить другим и чувствовать себя при этом счастливым или избавиться от максимального количества привязанностей, как к этому призывали буддисты. Именно в этом и заключается динамика бытия и ее способность к изменению, которая важна в синергетике. «Синергетика осуществляет переход к картине мира, в которой присутствуют не вещи и структуры, а взаимоотношения, приводящие к появлению новых свойств, функций и структур...» [2, с. 35]. Если говорить о сущности человека как нечто заслуженном, то здесь прослеживается синергия становления человека. «Сущность человека как социального существа определяется теми факторами, которые являются его собственным творением. Именно поэтому человек в определенном смысле слова является творцом самого себя и своей собственной сущности, и это имеет место вследствие специфического из-себя-бытия человека» [3, с. 234]. Не возникает вопросов о том, кто написал правила и нормы жизни для людей, т. к. без них не сформировался бы социальный порядок. Человек превратил свою «вторую природу» в сложное информационно-вещественное образование. «Информация является общей основой развития, обуславливающей целостность бытия, соединяя живое и неживое, природное и социальное, духовное и материальное» [1, с. 39]. Тогда становится понятной и концепция буддистов о переселении души в растения, животных как синергия человека и Бога для следующих перерождений. Здесь наряду с социальным бытием стоит индивидуальное. «Становящееся бытие – это индивидуализированное бытие, в котором эволюционирующие индивидуальные структуры являются источниками его саморазвития» [1, с. 39].

Важным в понимании сущности человека является понимание свойства целостности. В чем заключается специфика самоорганизации человека в процессе его жизни можно разобравшись понять особенности нелинейного синтеза частей сущности. Целостность сущности может обозначать признак или свойство предмета, как это понимает И. Добронравова: «Целостность может обозначать не процесс абсолютного движения становления, а признак того, что система стала целым, то есть свойство, а не предмет» [4, с. 61].

Если обратиться к диалектике и к определению сущности, то сущность – это закон, по которому вещь, в нашем случае человек, живет. Например, сущность механических часов – это законы, на основе которых механизм часов работает. Можно ли за сущность человека принять кармический закон, который толкает его на определенный образ жизни? Сама диалектика нам помогает сделать положительный вывод исходя, конечно, из ведических представлений. Однако некоторые ученые говорят, и обоснованно, что закон – это лишь одна сторона сущности. «Познание сущности только по одной закономерности открывает одну из граней сущности. Это «срез» сущности или сущность первого порядка. Для более полного познания сущности необходимо иметь не одну, а много закономерностей» [5]. Те же авторы отмечают, что в Большой советской энциклопедии (далее – БСЭ) в определении сущности и явления не входит ряд признаков, которые могли бы помочь более точно отличить сущность и явление: «**СУЩНОСТЬ И ЯВЛЕНИЕ**, философские категории, отражающие всеобщие формы предметного мира и его познание человеком. Сущность – это внутреннее содержание предмета, выражающееся в единстве всех многообразных и противоречивых форм его бытия; явление – то или

иное обнаружение (выражение) предмета, внешние формы его существования» [БСЭ, т. 25 : ЯВЛЕНИЕ И СУЩНОСТЬ, с. 320]. Отмечается, что необходимо дополнительно определить и метод, с помощью которого осуществляется переход от явления к сущности. «Область человеческого познания включает в себя науку, искусство, культуру, экономику, психологию и т. д. Каждая из этих областей познания имеет свои специфические особенности, которые накладывают отпечаток на метод. Здесь при переходе от явлений к сущности осуществляется «проекция» теории познания на конкретную предметную область. Она как раз и учитывает эту специфику» [5]. Исследователи обращаются к определению из книги «Наука логика» Г. Гегеля: «Сущность является; явление существенно», отмечают, что является сущность реальному или идеальному наблюдателю. «Человек регистрирует явление с помощью своих органов чувств. Роль наблюдателя может выполнять, например, измерительный прибор. Измерительные приборы существенно расширяют человеческие возможности. По этой причине они входят в арсенал регистрации явлений и измерения количественных характеристик исследуемых явлений. Мы обозначили здесь хорошо известное, чтобы подчеркнуть следующую мысль. Регистрация явления невозможна без обязательного существования реального или идеального наблюдателя, который описывает явление и измеряет его характеристики» [5]. Обращается внимание и на тот факт, что материальный объект, который исследуется, и процесс взаимодействия не зависимы от положения наблюдателя. Наблюдатель является только регистратором, измеряющим характеристики процесса взаимодействия. «Каждому фиксированному условию эксперимента отвечает свое явление. Оно в чем-то (количественно и качественно) отличается от явлений с другими условиями. Варьируя, например, одно из условий, исследователь получает количественную (или качественную) зависимость некоторых характеристик явления от условия. Такая зависимость параметров явления от характеристики условия называется закономерностью. Закономерность отражает причинно-следственные отношения между условиями наблюдения явлений и характеристиками этих явлений. С позиции теории познания любое явление из заданной совокупности представляет собой сочетание особенного (характерного только для данного явления и отличающего данное явление от остальных явлений совокупности) и общего (т. е. того, что остается неизменным, инвариантным для всех явлений совокупности, принадлежащих взятому классу условий). Явление объективно. Его можно наблюдать, измерять, фотографировать. В этом смысле выражения: «нам будет казаться», «мы будем измерять», «мы будем фотографировать» и т. п. будут равнозначными в том смысле, что принадлежат процессу регистрации явления. В слове «кажется» нет никакой иллюзии, мистики, а есть отношение к сущности. Однако и сущность, как инвариантное представление, может быть охарактеризована некоторыми инвариантными параметрами и характеристиками. Эти характеристики мы будем именовать инвариантными проявлениями сущности» [5]. Применительно к нашему исследованию, т. е. к сущности человека, можно отметить, что в древневосточных представлениях сделан акцент в понимании инвариантов сущности, и далее в древних концепциях мы также это будем прослеживать. В философии «категория «сущность» фиксирует совокупность внутренних и необходимых сторон и связей вещи, устойчивых, сохраняющихся законов ее функционирования. Категория «явление» означает внешнее проявление сущности объекта в определенных внешних обстоятельствах, во взаимосвязях с окружающими условиями. Поэтому явление богаче сущности. Но сущность глубже явления. Явление и сущность взаимосвязаны, но не совпадают. Поэтому познание человека движется от явления к познанию сущности» [6]. Значит, биологическая сущность человека богаче ее внутренней природы. Человека как биологическое существо создал Бог, а все, что с человеком происходит, зависит от его воли и способности самосовершенствоваться. Получается, что

тело человека – это изначально идеальное божественное создание (в общем, так и считали древние предки), а вот до идеала духовного нужно добраться, синергетично развивая и физическое здоровье, и духовную сущность.

«Наиболее плодотворным для изучения человека в его сущности и конкретных формах существования представляется принцип (закон) единства и борьбы противоположностей. Его воплощением выступает соотношение жизненного и духовного начал в человеческой сущности, самореализации и самоутверждения в конкретном человеческом существовании» [7, с. 4]. Именно это единство противоположностей мы видим в философии буддизма и некоторых других восточных школах.

Возникший в VI в. до н. э. буддизм, основателем которого считается принц Сиддхартха Гаутама, после семилетних поисков путей освобождения человека от страданий стал Буддой – «просветленным». Хотя буддизм развивался как учение, оппозиционное ведическим философско-религиозным системам, всё же он заимствовал некоторые их фундаментальные положения (о «вращении» человека в кругу перерождений, обусловленность характера нынешнего существования человека кармой – деяниями в предыдущих существованиях и т. д.) [8; 9] (от автора, т. е. инвариантных составляющих сущности). Будда раскрывает вопрос о преодолении страданий, лежащий в плоскости соблюдения Четырех Благородных Истин, или буддистских заповедей. Вкратце они звучат так: «1. Жизнь всех живых существ и само существование мира есть страдание. 2. Это страдание порождено неудовлетворёнными потребностями и стремлениями, которые являются неотъемлемой частью жизни. 3. Существует состояние, при котором все страдания исчезают, состояние полной удовлетворённости и покоя, и имя ему – нирвана. 4. Достигнуть нирваны можно с помощью Серединного пути. Этот путь ещё называют Восьмеричным, поскольку он состоит из восьми ступеней, а именно: правильные взгляды, правильные намерения, правильная речь, правильное поведение, правильный образ жизни, правильные усилия, правильное запоминание и правильное сосредоточение» [10]. Таким образом, здесь сущность человека можно определить (в смысле ее диалектического понимания), и этой сущностью человека может быть Восьмеричный путь. Нирвана рассматривается как некая диалектическая противоположность реальному бытию. Их взаимосвязь лежит в области возможностей сознания человека и его осознанного существования в обществе. В философско-антропологических исследованиях В. Табаковского введено понятие «полисущностный человек». «Он отстаивает идею о принципиальной взаимодополняемости всех имеющихся и возможных сущностных определений человека, что и позволяет говорить о его «полисущностности»... Полисущностность человека может быть представлена как аналог динамического хаоса, из которого благодаря культуре происходит рождение человека как ее уникальной формы» [1, с. 140]. И в ведических, и в буддистских представлениях человек полисущностен.

Причина раскола среди последователей буддизма возникла в вопросе о личности Будды. Кем же на самом деле был Будда – человеком, достигшим просветления, или божественной сущностью, сошедшей в человеческое тело. Можно предположить, что в этом плане буддисты иначе посмотрели на человека и его сущность, возведя её до божественной. Сущность творца всего вообще отрицается. Идея этой мировой религии сводится к освобождению от кармы (причинно-следственный закон вселенной), освобождению от круговорота жизни и смерти (сансара) и познанию нирваны (сверхбытие по ту сторону жизни и смерти, бытия и небытия), т. е. обретению этой божественной сущности. Наверное, нет другой религии, так близко возвысившей человека до бога, по сути, соединив их сущности.

И в древнекитайской философии часть космоса – человек. Он соединяет Инь (тьма) и Ян (свет), являясь миру, расколотому надвое. Человек множеством нитей соединен и с Природой, и со своим сообществом, растворяясь в этом

единстве. Эти нити и связи и будут выстраивать синергию развития его полисущности. Главное – это следование закону миропорядку, закону Дао, который и определил правильный путь. Традиция считает основоположником даосизма легендарного Жёлтого Императора Хуанди. Несколько более достоверным основателем даосизма считается древнекитайский мудрец Лао-цзы. Даосской традицией ему приписывается авторство одной из основных книг даосизма – «Дао Дэ Цзин». Этот трактат явился ядром, вокруг которого стало формироваться учение даосизма [11]. Сущность человека можно здесь рассмотреть в некой взаимосвязи противоречащих начал, а закон Дао определяет работу этой взаимосвязи. «Китайской духовной традиции свойственна не только «нормативная», «коллективистская» модель человека, но и «индивидуалистическая». Согласно даосскому учению, человек обладает как бы двумя натурами. Одна – естественная, порождаемая и определяемая Дао, то есть Единым (а потому истинная), другая – искусственная, порождаемая и определяемая страстями, свойственными человеческому «я» (оттого ложная). Исходя из этого, идеальным человеком считается тот, в котором истинная натура возобладает над ложной. Совершенно мудрому не пристало стремиться «к внешнему украшению, каковым являются милосердие и долг-справедливость», заботиться «о показаниях глаз и ушей», ибо он «внутри себя совершенствует искусство Дао», «странствует в гармонии тела и души» [12]. Полисущностное представление модели человека заключается в соединении «нормативной», «коллективистской» и «индивидуалистической» составляющих. Их синергия и будет служить возможностью развития человека в даосских представлениях. Но что такое развитие? Оно тоже имеет два направления: прогресс и регресс. «Универсальная человеческая сущность (полисущностность) дает основания рассматривать самореализацию как разнонаправленный, многовекторный процесс, направленный как на достижение полноты человеческого бытия, так и на опустошение, личностную деградацию» [1, с. 190]. Аттракторы в нелинейных физических системах абсолютно случайны. Но хотелось бы нам, существам разумным, делать свой выбор случайно? Мы любыми путями себя как систему будем выводить из хаоса и направлять на прогрессивное развитие. Но «жизнь человека проходит на границе человеческого и античеловеческого, причем граница эта – подвижна и часто размыта вследствие разнонаправленности индивидуальных жизнеосуществлений, ... все, что совершается человеком, есть проявление его уникальной сущности и культуры» [1, с. 191].

«От эпохи к эпохе философское понимание человека становится все глубже. От наиболее очевидных черт-признаков оно движется к постижению нежных, глубинных. Каждое из приведенных определений, так или иначе, отражает одно свойство человека – стремление выходить за пределы действительности, конфликт между сущим и должным, тем, что есть, и тем, что, по его мнению, должно быть» [13, с. 12].

«Синергетика парадоксальным образом возвращает нас к тем идеям, которые имеют тысячелетнюю историю, заставляет нас переоткрыть, по-новому переосмыслить то, что составляет сокровищницу древней мудрости» [14, с. 9]. На примере некоторых древнеиндийских и древнекитайских представлений о человеке мы сделали попытку переосмыслить его «полисущностность», используя диалектические и синергетические представления. Сложность проблемы определения сущностных составляющих заключается в том, что все они принадлежат человеку и между ними нет точных границ. «Правоммерно ли вообще их разделение, если у них один «носитель» – человек?» [1, с. 191]. В рассмотренных древневосточных представлениях не было этих разделений. Здесь шла речь о соединении, стремлении из беспорядка мыслей перейти к их упорядочиванию, из хаоса действий – к осознанной деятельности, на основе общественных и моральных законов – к самоопределению и самосовершенствованию, что и являло собой синергию жизни.

Литература

1. Донникова И.А. Культурогенная сущность социальной самоорганизации : [монография] / И.А. Донникова. – Одесса : Печатный дом, 2011. – 280 с.
2. Аршинов В.И. Сфирот познания / В.И. Аршинов, Л. Михаэль, Я. Свирский. – М. : Издательство ЛКИ, 2007. – С. 35.
3. Кирилюк О. Через-себе-буття людини: критика субстанціонального підходу до сутності людини / О. Кирилюк // Філософська антропологія та сучасність (пам'яті В.Г. Табачковського): Філософсько-антропологічні студії. – К. : СТИЛОС, 2008. – С. 234.
4. Добронравова И.С. Синергетика: становление нелинейного мышления / И.С. Добронравова. – К. : Либідь, 1990. – С. 61.
5. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://search.yahoo.com/search;_ylt=A0LEV1xg26VXbpkA.i6l87UF, дата обращения 1.08.2016.
6. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://textb.net/7/24.html>.
7. Ерофеева К.Л. Онтология человека в информационном обществе: сущность и существование : автореф. дисс. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.01 «Онтология и теория познания» / К.Л. Ерофеева К.Л. – М., 2009. – С. 4.
8. Todd M. Johnson. Religious Adherents of the World by Continent and Region // Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices / J. Gordon Melton, Martin Baumann. – Oxford, England: ABC CLIO, 2010. – С. lix. – 3200 с.
9. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://sr.artap.ru/buddhism.htm>.
10. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.astrostar.ru/articles/ezoterika/ucheniya-inapravleniya/chto-takoe-buddizm-zarozhdenie-osnovnye-ponyatiya-i-sut.html>.
11. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ru.wikipedia.org/>.
12. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://eurasialand.ru/txt/frolov1/110.htm>.
13. Ерофеева К.Л. Философия человека: антропология и аксиология : [учебное пособие] / К.Л. Ерофеева ; ФГБОУ ВПО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина». – Иваново, 2013. – 216 с.
14. Князева Е.Н. Случайность, которая творит мир / Е.Н. Князева // В поисках нового мировидения: И. Пригожин, Е. и Н. Рерихи. – М. : Знание, 1991. № 7. – С. 3–31.

Аннотация

Нерубасская А. А. Анализ сущности человека на примере некоторых древневосточных представлений: синергетический аспект. – Статья.

В статье сделана попытка проанализировать определение сущности человека, используя синергетические представления о его развитии в восточных культурах. Проведен диалекто-синергетический анализ полисущности человека. На примере трех древневосточных верований: ведизма, буддиз-

ма и даосизма – показана синергия развития идей о биологической, социальной и индивидуальной сущности. Сложность проблемы определения сущностных составляющих заключается в том, что все они принадлежат человеку и между ними нет точных границ. В рассмотренных древневосточных представлениях не было разделений, а было соединение, стремление из беспорядка мыслей перейти к их упорядочиванию, из хаоса действий – к осознанной деятельности, на основе общественных и моральных законов – к самоопределению и самосовершенствованию, что и являло собой синергию жизни. Синергетика дает возможность по-новому переосмыслить положения древневосточных культур в историческом процессе.

Ключевые слова: человек, сущность, явление, культура.

Анотація

Нерубасска А. О. Аналіз сутності людини на прикладі деяких давньосхідних уявлень: синергетичний аспект. – Стаття.

У статті зроблена спроба проаналізувати визначення сутності людини, використовуючи синергетичні уявлення про її розвиток в східних культурах. Проведено діалектико-синергетичний аналіз полісущності людини. На прикладі трьох давньосхідних вірувань: ведизму, буддизму й даосизму – показана синергія розвитку ідей про біологічну, соціальну та індивідуальну сутність. Складність проблеми визначення сутнісних складових полягає в тому, що всі вони належать людині й між ними немає точних меж. У розглянутих давньосхідних уявленнях не було розділення, а було поєднання, прагнення з безладу думок перейти до їх упорядкування, з хаосу дій – до усвідомленої діяльності, на основі громадських і моральних законів – до самовизначення та самовдосконалення, що і являло собою синергію життя. Синергетика дає можливість по-новому переосмислити положення давньосхідних культур в історичному процесі.

Ключові слова: людина, сутність, явище, культура.

Summary

Nerubasskaya A. A. An analysis of essence of man in some east presentations: synergetics aspect. – Article.

In the article given it a shoot to analyse determination of essence of man, using synergetics ideas about his development in east cultures. The dialectic and synergetic analysis of polyessence of man is conducted. On the example of three east beliefs: Vedism, Buddhism and Taoism, the synergy of development of ideas was shown about biological, social and individual essence. Complication of problem of determination of essence constituents consists in that all of them belong to the man, and between them there are not exact borders. There were not divisions in the considered east presentations, and there was connection, aspiration from disorder of ideas to pass to their arrangement, from chaos of actions – to the realized activity, on the basis of public and moral laws – to self-determination and self-perfection, what showed by itself the synergy of life. A synergetics gave possibility newly to rethink positions of ancient east cultures.

Key words: man, essence, phenomenon, culture.

УДК 1(091)

І. В. Петленко

аспірант кафедри історії філософії

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

ІСТОРІЯ ІНДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ В РОБОТАХ ДАСГУПТИ, ЧАТТОПАДХ'Я, ХІРІЯНИ, ЧАТТЕРДЖИ Й ДАТТИ

Складність історико-філософських розвідок у галузі індійської філософії пов'язана з неможливістю накласти європейську лінійну систему періодизації на поступ індійської думки. Стародавні індійці не приділяли датам і хронології такої уваги, як на Заході. Тому помилка в століття для них є незначною. Але такі розходження й неточності є суттєвими для науковців, котрі проводять історико-філософські розвідки. Саме тому зацікавлення індійською культурою та філософією, яке вийшло на науковий рівень, викликало потребу в розробці особливої методології. Цим займалися як провідні європейські сходознавці, так й індійські дослідники. Найвідомішою, мабуть, є праця Радхакрішнана «Індійська філософія» у двох томах. Але ця праця була не єдиною. Декількома роками раніше від її виходу публікує перший том «Історії індійської філософії» Дасгупта. Також не менш відомою є «Вступ до індійської філософії» Чаттерджі й Датти.

Завдання статті полягає в тому, щоб показати багатобічність підходів до дослідження історії індійської філософії, зокрема розробки самих індійців. Нас цікавить період становлення цих досліджень, саме тому аналізуються роботи, написані на початку ХХ ст.

Варто зазначити, що ця тема поверхово досліджена на просторах нашої країни. Проте українська індологія має деякі напрацювання в царині дослідження стародавньої та сучасної індійської філософії, представлені іменами Г. Бокал, Ю. Завгороднього, О. Кіхно. Серед світових дослідників варто згадати М. Мюллера, У. Джонса, П. Дойссена, Г. Колбрука, а також роботи О. Шохіна, В. Лисенко, М. Аникеева та ін.

Перед тим як перейти до розгляду конкретних підходів до періодизації індійської філософії, ми поглянемо на загальний дослідницький клімат в Індії кінця ХІХ – початку ХХ ст. Саме цей період називають культурним ренесансом. Національно-визвольний рух і соціальні зміни зумовлюють й прогрес у науці, філософії та мистецтві. Нас особливо цікавить осередки філософських досліджень.

Філософсько-дослідницька діяльність в Індії розгорталася здебільшого в містах, що стали осередками культури. У Калькутті ще в кінці ХІХ ст. відкривається Азіатське товариство. Свої здобутки дослідники публікують у «Журналі Азіатського товариства», що видається з 1788 р. й до сьогодні. Пізніше Азіатське товариство відкривається ще й у Мумбаї на базі літературознавчого гуртка. Серед періодичних видань варто особливо відзначити журнал «Ар'я», де головним редактором був Шрі Ауробіндо, який там же публікував свої праці. Чи не найголовнішою подією у філософському житті тогочасної Індії було заснування Індійського філософського конгресу Тагором і Радхакрішнаном.

Отже, ситуація в Індії щодо філософських досліджень була на етапі свого становлення. Проте вже на цьому етапі можемо бачити конкретні результати. У контексті дослідження нас особливо цікаві розвідки в історико-філософському напрямі. Тому далі ми пропонуємо огляд деяких робіт мислителів, які зробили свій внесок в історико-філософську науку поряд із Радхакрішнаном. Ці праці є відомими й навіть пропедевтичними, як і двохтомник «Індійська філософія».

Говорячи про спроби періодизації індійської філософії, передусім варто згадати *Сурендранатха Дасгупту* (1887–1952). У цьому контексті особливо показовою є його п'яти томник «Історія індійської філософії», перший том якого вийшов у 1922 р., а останній – уже по смерті автора. Ця праця за обсягом інформації з посиланнями на першоджерела, є, по суті, енциклопедичною. Дасгупта звертається до оригіналів текстів, написаних на санскриті й палі. До нього подібну

роботу, хоча без аналізу й такого масштабу систематизації, проробив Мадхва в «Сарва-даршана-санграха». Остання дає лише загальний опис учень найвпливовіших даршан. За «Історією індійської філософії» стоїть не лише велика кількість проаналізованих текстів і вчень, а й розробка самого методологічного підходу до побудови історико-філософської концепції для індійської спадщини.

Дасгупта насамперед указує на беззаперечну наявність філософії в Індії. Сама відсутність еквівалента терміна «філософія» не означає відсутності філософського мислення в мудреців-гуру. Дослідник заявляє, що специфіка філософування в Індії принципово інакша, ніж на Заході. Тому використання рубрикації європейського зразка (онтологія, гносеологія, логіка тощо) є неадекватним для індійської думки. Він вважає, що філософія та культура кожного регіону розвиваються за своїми параметрами й мірками, немає єдиного джерела, спільної основи. Тому всі намагання донести індійську мудрість до європейця не матимуть успіху, адже проблема коріниться в самому розумінні мови філософії. Переклад невідворотно зумовлює спотворення змісту. Саме тому у своїй праці Дасгупта використовує санскритські терміни (карма, пудгала, джива, акаша тощо) [6, р. 14]. Відбиває дослідник також усі закиди щодо неісторичності індійців і неможливості побудови індійської історії філософії. Хоча циклічне та лінійне розуміння часу – головна відмінність у підходах Заходу та Сходу, усе ж можна виокремити структуру й генезис філософських знань в Індії, від Вед, у яких, власне, й була закладена вся мудрість, і до коментаторської традиції.

Принциповим нюансом є те, що за суб'єкта історико-філософського процесу в Індії виступає не один конкретний мислитель, а даршана. Ця відмінність вимагає інакшого підходу до структуризації всього комплексу знань, що представлений системами астики й настіки. Хоча роль людини як особистості в процесі розвитку філософії Індії є незначною, все ж таки є винятки, що, буквально, зробили революцію у філософській культурі. Такими особистостями передусім були Будда й Шанкара [7, р. 285]. Оскільки Дасгупта є представником неоведантизму, він високо оцінює вклад веданти у філософську скарбницю Індії, зокрема адвайти та її засновника Шанкари. Позиція неоведантиста також яскраво виявляється в його захисті філософії. Дасгупта був добре знайомий із європейськими ідеями: Гегелем і неогегельянством, неореалізмом, ученням про досвід Джеймса та «філософією життя» (зокрема теорією розвитку культур Шпенглера). Але їхні погляди він адаптує відповідно до вчення веданти. Його рецепція західної філософії полягала в трансформації та модифікації класичних для Заходу ідеологем так, щоб вони відповідали ведантизму. Наприклад, концепції Кроче, Джентіле й інших неогегельянців були співзвучними в плані розуміння сутності світобудови як утілення Абсолюту.

Ще одним важливим нюансом, який не можна упускати, аналізуючи історико-філософський підхід Дасгупти, є акцентування уваги на практичності та прагматичності індійської філософії. Для нього європейська традиція – теоретична, тоді як індійська (через свою близькість до релігії й ритуалу) є суцільно практичною [7, р. 253]. Вона слугує єдиній меті – досягнення мокші, тому її методи та засоби не є пустими, безпідставними, необґрунтованими. Для Дасгупти філософія має власну нішу в культурі кожного народу, в Індії вона хоча й наближена до релігії, але це не применшує її самоцінності. Філософія пов'язана з розумінням Абсолюту (Брахмана), а оскільки він є вічний і незмінний, то й філо-

софська проблематика, що була порушена ще у Ведах, Бхагаватгіті й сутрах, є актуальною. Усі економічні, політичні та соціальні фактори є вторинними й не мають суттєвого впливу на вічне, що, власне, і є предметом філософії.

Одним із дослідників індійської філософії був *Дебіс-парад Чаттопадх'я* (1838–1894). Він відрізняється від інших своїм підходом і методологією. Цей мислитель найбільш відомий своєю працею «Локаята даршана. Історія індійського матеріалізму», яка яскраво ілюструє його позицію стосовно ідеалізму та матеріалізму у філософській думці Індії. Він як марксист наполягає, що індійська філософія не є суто ідеалістичною і спиритуалістичною. Він стверджує, що натуралізм – ось основна філософська лінія, яка ведеться не з Вед, а ще ранішого періоду. Локаята – народна філософія, що вмістила в себе природність і практичність. Чаттопадх'я знаходить натуралізм не лише в системах настикі, а й в ортодоксальних даршанах (атомізм вайшешики, вчення санх'ї тощо). Його вкладом в історію філософії було видавництво журналу «Індійські дослідження. Минуле та сьогодення», а також праця «Від санх'ї до веданти. Індійська філософія: даршани, категорії, історія». Ця робота є «спробою популяризувати багатство індійської філософії серед своїх співвітчизників» [5, с. 5]. Він показує, як саме розвивалася індійська культура, відповідно до неї, й філософія. Він приділяє увагу віруванням і поглядам, що панували на території Індії до приходу аріїв. Відчувається переплетіння релігійних і філософських ниток у світогляді стародавнього індійця: «Цим пояснюється неповне звільнення нашої філософської думки від релігійних забобонів, міфічних фантазій і навіть віри в ритуальні обряди. Досить дивно, що все це мирно співіснувало з чудовою, витонченою логікою і здатністю до діалектичного мислення; цю особливість дійсно важко зрозуміти, будучи знайомим лише з європейськими традиціями, так зазвичай говорять, що звільнення від стародавніх міфів стало ознакою зародження європейської філософії з часів Фалеса, першого філософа стародавньої Греції» [5, с. 23].

Особливістю підходу Чаттопадх'яї до аналізу генезису філософії в Індії є звернення не лише до сакральних текстів і їх коментарів, а й до даних етнографії, історії, археології. Це є головною відмінністю його підходу. У «Локаята даршана» він наполягає на тому, що матеріалізм більш близький для Індії, так як має глибше коріння, ніж ідеалізм. Локаята – світогляд населення, що проживало до приходу Аріїв в Індії, – асур. Тому подальше нашірвання ведичного вчення породило конфлікт у картині світу індійця. Як результат, ми маємо різні системи, вчення, школи. Кожна пропонує власний погляд на те, що є реальність та ілюзія. Тому в астиці ми знаходимо нотки матеріалізму та натуралізму.

Чаттопадх'я знаходить підтвердження своїй теорії аналізуючи ставлення до звільнення в кожній зі шкіл: «... огульне приписування всій індійським філософам ідеалу мокші стає деяким перебільшенням, так як насправді локаятики висміювали його, раннімімансаставилися до нього байду, мали місце спроби переконати філософів ньяя-вайшешики, щоб вони не поглиблювали його філософську логічність» [5, с. 37–38]. Аналізуючи підхід до розуміння філософії та її розвитку в Індії Чаттопадх'яї, звичайно, не можна не звернути увагу на спеціальні акценти на ролі матеріалізму: «Надмірне підкреслення в історії індійської філософії матеріалістичних традицій, певний нахил у їх бік на шкоду вченням ідеалістичним і навіть певною мірою їх ігнорування» [3, с. 21]. Проте нас цікавить його методологія історико-філософського дослідження. Він сам, говорячи про свої розвідки, стверджує, що його попередники Дасгупта й Радхакрішнан проробили величезний пласт інформації, хоча він і не згоден із їхньою філософською позицією. «Незважаючи на те що я далеко відійшов від них, я ні на мить не дозволю собі забути, що без умілого керівництва й монументальної роботи С.Н. Дасгупти «Історія індійської філософії» я ніколи не отримав би маємо скромних знань у галузі індійської філософії» [4, с. 10]. Цей вплив виявився в тому, що Чаттопадх'я, як і Дасгупта та Радхакрішнан, вважає, що філософська традиція Індії бере

свій початок із гімнів Рігведи, смислово оформлюється в упанішадах, а свого піку досягає в ученнях даршан.

Наостанок варто зазначити, що, хоча Чаттопадх'я не був класичним представником неоведантизму, все ж його можна вважати апологетом індійської філософії. Його розвідки в цій сфері були спрямовані й на західного читача, щоб прояснити йому особливості східної мудрості, але більшою мірою це було підтримання традиції та укріплення національного духу. Для індійського мислителя головним завданням було показати не просто наявність філософії в Індії, а й те, якою вона була, її особливості й колорит. Ось як він пов'язує традицію і сучасність: «Живим, продуктивним, творчим початком в індійській філософії варто вважати ті її вчення, напрями й тенденції, які орієнтовані на спекулятизм, раціоналізм, наукове знання та вільну думку. Саме ці тенденції відповідають нагальним питанням прогресивного розвитку сучасної Індії» [2, с. 380].

Майсур Хіріяна (1871–1950) – один із найвидатніших дослідників індійської філософської спадщини, відомий своїми працями: «Індійська концепція цінностей», «Основи індійської філософії», «Індійська естетика», «Місія філософії», «Етика упанішад», «Популярні нариси з індійської філософії» тощо. На жаль, через те що роботи Хіріяни не перекладено, він не широко відомий нашому читачеві. Проте його розвідки та підхід до періодизації філософії Індії заслуговує на увагу. Хоча не можна сказати, що він кардинально відрізняється від запропонованого ними ж Дасгуптою чи Радхакрішнаном. Можливо, це пов'язано з впливом останнього на самого Хіріяну. Відомо, що вони були знайомі, підтвердження цьому є фото 1925 р., на якому зображені другий президент незалежної Індії та відомий дослідник індійської філософії й санскритолог. Він ставився до своєї роботи відповідально. У спогадах про нього Шіварами Састрі читаємо, що він, подібно до Канта, вів дисциплінований та упорядкований спосіб життя. Скрупульозність і акуратність характеризують і його як особистість, що не могло не відобразитися в його роботах.

Відповідно до підходу Хіріяни, індійську філософію можна поділити на два великих періоди. Перший – це ведичний, що тривав приблизно до 500 р. до н. е., він охоплює корпус учення, закладеного у ведичних текстах, зокрема упанішадах. Другий період – постведичний – ділиться на два менших періоди, перший із яких тривав до I ст. і становив учення раннього буддизму, джайнізму й філософію епосу «Махабхарати» (зокрема вчення Гіти); другий же підперіод, на думку Хіріяни, – це локаята, класичний буддизм і ортодоксальні даршани. Отже, ми вже бачимо головну відмінність цього підходу від, наприклад, позиції Чаттопадх'яї, який уважав локайту першою зі шкіл, а не синхронною з астикою та буддизмом періоду розквіту й появи безлічі шкіл і напрямів. Дослідник наполягав на принципівній релігійності філософування в Індії, головною метою та напрямом якого завжди була мокша [8, р. 14–18]. Пізнання спрямоване на Абсолют, безособистісний, на істину Брахмана. Тому, зрештою, доходять усвідомлення себе і предметів та явищ світу як частин цілого, логічно пов'язаних і нероздільно зв'язаних. Але усвідомлення цього можливе не за допомогою раціо, а лише інтуїтивним шляхом.

Якщо говорити про історико-філософські розвідки в царині індійської філософії, то не можна оминати роботу «Вступ до індійської філософії», написану філологом-схознавцем, лектором Калькуттського університету *С. Чаттерджи* та професором коледжу в Патне *Д. Дамта*. Уперше праця була видана в 1939 р., але перевидавалася багато разів через популярність і доступність викладу матеріалу.

Книга є, по суті, підручником з індійської філософії. Тут у лаконічній формі зібрано описи вчень провідних напрямів і шкіл стародавньої Індії. Головними перевагами роботи є підкреслення власне філософської проблематики, теоретичної складової індійської думки, апеляція до першоджерел (адже автори були знавцями санскриту й мов сучасної Індії), а також виділення національних особливостей. Вони прагнуть показати, що Індії не чуже філософське мислення, воно представлене багатьма формами, є самобутнім та оригіналь-

ним. Коротко і ясно викладено погляди кожної з даршан, структуровано по підзаголовках, розглянуто відповідно до процесу становлення кожного окремого вчення. Так, науковці стверджують, що європейська філософія за період свого становлення охоплювала все більше й більше коло питань, що підтверджує її поділ на розділи: метафізика, епістемологія, логіка, етика, естетика, аксіологія тощо. Усі ці розділи є притаманними спадщині Індії. Але через її синкретизм із релігією їх важче побачити в рафінованому вигляді. «Хоча основні проблеми філософії, по суті, однакові й на Сході, й на Заході та їх вирішення в основному дуже подібне, однак методи філософського дослідження деякою мірою відмінні; відрізняється також й історія філософської думи. Індійська філософія розглядає різні проблеми й метафізики, й етики, й логіки, й психології, й теорії пізнання, але вона не розглядає їх нарізно. Будь-яка проблема досліджується індійським філософом з усіх боків – з погляду метафізики, етики, логіки, психології й теорії пізнання. Цю тенденцію деякі вчені називають синтетичною точною зору індійської філософії» [1, с. 16–17].

Підхід до розгляду філософської спадщини Індії ілюструється вже самою структурою роботи «Вступ до індійської філософії». Автори пропонують поділити всі течії на ортодоксальні та неортодоксальні згідно зі ставленням до Вед. Отже, ми маємо системи астики (шість класичних даршан) і настики (джайнізм, буддизм, чарвака-локаята). У свою чергу, класичні даршани не були однаковими щодо тлумачення Вед, тому астика також ділиться на такі, що базуються безпосередньо на вченні Вед (веданта й міманса), й ті, які не заперечують Веди, але обґрунтовують свої постулати інакше (ньяя, санх'я, йога, вайшешика).

Із такого підходу до структуризації філософії випливає, що Чаттерджи й Датта прагнуть показати шляхи та джерела філософування, спільну основу для всієї традиції. На їхню думку, Веди не є такою основою, бо насправді лише веданта та міманса (теорія й ритуальна практика) базувалися безпосередньо на сакральних ведичних текстах. Усі інші школи так чи інакше відходили від ортодоксії. Критерієм для дослідників стає не близькість чи віддаленість до Вед учення даршани, а досвід індивіда та його роль у пізнанні. Відповідно до цього критерію, ми маємо школи, які апелюють до чуттєвого досвіду і являють собою вчення, близькі до натурфілософії (наприклад, санх'я та вайшешика), а також школи, що спиралася на інтуїцію й досвід позачуттєвого (одна з таких даршан – веданта) [1, с. 20]. Аналізуючи вчення кожної з даршан відповідно до рубрик філософії, Чаттерджи й Датта наголошують на принциповій першочерговості для індійської думки ролі саме етики. Проблеми кари, світового порядку, моралі та правильної поведінки, контроль пристрастей і бажань, досягнення найвищої цілі – просвітлення – ось теми, що актуальні й для буддистів, і для джайнів, і для ведантів тощо. Саме це відрізняє індійську філософію від західної. Через синкретизм із релігією вона стає більш одуховленою, моральною, етико-антропологічною. Крім цього, вона має цілком практичний характер, оскільки спрямована на досягнення конкретної мети. «Мета філософської мудрості не в простому задоволенні інтелектуальної цікавості, а головним чином у веденні просвітленого життя, керуючись далекоглядністю, передбаченням, глибокою гостротою зору. Тому в індійських письменників стало звичаєм прояснювати на початку свого твору те, якою мірою він слугує кінечним цілям людини» [1, с. 24].

Отже, самі індійці цікавилися вітчизняною спадщиною, аналізували її та досліджували. Культурний ренесанс в Індії, що розпочався в XIX ст., зачепив і сферу істерико-філософських досліджень. Здебільшого вони написані в дусі неоведантизму як апологетика індійської філософії, доведення її самостійності, самобутності й глибини та змістовності. Саме таку позицію займав, наприклад, Дасгупта й Хіріяна. Чаттерджи й Датта в спільній праці пропонують хоча й стислий, але досить цікавий і досить продуманий огляд основних даршан і їх ідей. Вони не просто вказують на наявність філософії в стародавній Індії, а на конкретних прикладах показують її

вияви. Зовсім інакший підхід пропонує Чаттопадх'я, який відходить від ідеалістичної традиції й бачить індійську мудрість як утілення натуралізму та матеріалізму. Ці автори і їхні роботи, звичайно, не вичерпують усього списку імен науковців, котрі працювали в царині історико-філософських розвідок. Проте для нас важливо зазначити загальну тенденцію й окреслити основні здобутки в цій сфері.

Література

1. Чаттерджи Т. Введение в индийскую философию / Т. Чаттерджи, Д. Датта. – М.: Академический проект, Альма Матер, 2009. – 416 с.
2. Чаттопадхья Д. Живое и мертвое в индийской философии / Д. Чаттопадхья; общ. ред. Н.П. Аникеева, послесл. Н.П. Аникеева и Е.И. Аникеевой – М.: Прогресс, 1981. – 416 с.
3. Чаттопадхья Д. История индийской философии / Д. Чаттопадхья; пер. с англ. В.А. Шишкина и В.П. Липеревского; ред. и вступ. статья Н.П. Аникеева. – М.: Прогресс, 1966. – 328 с.
4. Чаттопадхья Д. Локаята даршана. История индийского материализма / Д. Чаттопадхья; пер. с англ. – М.: Издательство иностранной литературы, 1961. – 736 с.
5. Чаттопадхья Д. От санхьи до веданты. Индийская философия: даршаны, категории, история / Д. Чаттопадхья; пер. с англ. – М.: Сфера, 2003. – 320 с.
6. Dasgupta S. A History of Indian philosophy vols 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1922. – 528 p.
7. Dasgupta S. Philosophy of dependent emergence. // Contemporary Indian philosophy. Ed. by S. Radhakrishnan and J. H. Muirhead. 2nd edition. London, 1952.
8. Hiriyan M. Outlines of Indian philosophy. Bombay: George Allen and Unwin (India) Privat Ltd., 1973.

Анотація

Петленко І. В. Історія індійської філософії в роботах Дасгупти, Чаттопадх'я, Хіріяни, Чаттерджи й Датти. – Стаття.

Стаття присвячена проблемам історико-філософського дослідження індійської філософії. Автор розглядає підходи до її періодизації та аналізу вчення різних даршан індійськими дослідниками. На прикладі концепцій Дасгупти, Чаттопадх'я, Хіріяни, Чаттерджи й Датти показано відмінність методології та варіативність підходів до аналізу філософської спадщини Індії.

Ключові слова: історія індійської філософії, Дасгупта, Чаттопадх'я, Хіріяна, Чаттерджи, Датта.

Аннотация

Петленко И. В. История индийской философии в работах Дасгупты, Чаттопадхья, Хирьяны, Чаттерджи и Датты. – Статья.

Статья посвящена проблемам историко-философского исследования индийской философии. Автор рассматривает подходы к ее периодизации и анализу учения разных даршан индийскими исследователями. На примере концепций Дасгупты, Чаттопадхья, Хирьяны, Чаттерджи и Датты показано отличие методологии и вариативность подходов к анализу философского наследия Индии.

Ключевые слова: история индийской философии, Дасгупта, Чаттопадхья, Хирьяна, Чаттерджи и Датта.

Summary

Petlenko I. V. The History of Indian Philosophy in Works of Dasgupta, Chattopadhyaya, Hiriyan, Chatterjee and Datta. – Article.

The article is dedicated to the problems of historical and philosophical research of Indian philosophy. The author considers the approaches to its periodization and analysis of the doctrines of various darshan by Indian researchers. On the example of the concepts of Dasgupta, Chattopadhyaya, Hiriyan, Chatterjee and Datta the difference of methodology and the variety of approaches to the analysis of the philosophical heritage of India are demonstrated.

Key words: history of Indian philosophy, Dasgupta, Chattopadhyaya, Hiriyan, Chatterjee, Datta.

УДК 1:316.422.44

Н. В. Поліщук*кандидат технічних наук, доцент,
доцент кафедри теорії та методики професійної освіти
Рівненського державного гуманітарного університету*

ПЕРСПЕКТИВИ РЕВОЛЮЦІЙНОГО Й ДУХОВНОГО РОЗВИТКУ ЦИВІЛІЗАЦІЇ В ЕПОХУ ІНФОРМАЦІЙНО-ВИСОКОТЕХНОЛОГІЧНОГО ПРОГРЕСУ

У кінці XX й на початку XXI ст. світ докорінним чином змінився завдяки інтенсивному інформаційно-високотехнологічному науково-технічному прогресу (далі – ІВТ НТП). Немає ні однієї важливої, ключової для цивілізації проблеми, яка має вирішення в національному масштабі, на рівні національно-державної самодостатності. Проблеми цих можливостей у наш час виявляються особливо гостро. Уся справа в тому, що сам розвиток сучасної техногенної цивілізації підійшов до критичних меж, які позначили віхи науково-технічного й ІВТ цивілізаційного зростання, що відзначають невідворотність переселення найбільш антропокозмично вихованої молодшої частини людства в космос з метою збереження генофонду людства і створення космічно-екзопланетної (далі – КЕП) цивілізації. Це вже почало виявлятися в другій половині XX ст. у зв'язку з появою нерозв'язних глобальних криз і проблем сучасного суспільства, які з великою ймовірністю можуть призвести до знищення людства, як і самої планети Земля, внаслідок геокосмічних катастроф (зіткнення з кометами, метеоритами, астероїдами та іншими космічними об'єктами).

Нині ІВТ НТП заповнює всі сторони діяльності людства й реалізується в двох основних формах: еволюційній (пов'язаній із накопиченням кількісних змін) і революційній (зумовленій стрибкоподібними якісними змінами).

Еволюційні форми ІВТ НТП включають удосконалення певних техніко-експлуатаційних параметрів виробів чи технологій їх виготовлення, модернізацію або створення нових моделей машин, обладнання, приладів і матеріалів у межах наявного покоління техніки. Отже, еволюційна форма ІВТ НТП має на увазі розповсюдження у виробництві та поліпшення вже знайомих типів техніки або технологічних процесів, які відповідають уже наявним науково-технічним принципам, а також доцільне використання звичинних типів обладнання, матеріалів, джерел енергії [7].

Революційна форма ІВТ НТП – інформаційно-високотехнологічна революція (далі – ІВТР) передбачає стрибкоподібну зміну використання у виробництві якісно нових інформаційно-інноваційно-науково-технічно-високотехнологічних принципів, якісний переворот у продуктивних силах і виробничих процесах, які базуються на використанні принципово нових, невідомих раніше видів енергії, матеріалів, техніки й технологій та інформації.

Отже, революційна форма ІВТ НТП – це різка зміна покоління високоякісної й багатотипової мікропроцесорної та висококомп'ютеризованої компактною технікою й кінцевих новітніх продукції, матеріалів і речовин на основі нано- та молекулярних, а також атомних і ядерних технологій, які ще не існували, виникнення принципово нових науково-технічних ідей і високих технологій, це науково-технічні й космічно-технологічні революції, у процесі яких здійснюється масовий перехід до нових видів техніки й технології в провідних галузях виробництва та освіти і їх масова інформатизація й космізація. Науково-технічна революція (НТР) та ІВТР відбивають докорінну якісну трансформацію суспільного розвитку на засадах новітніх наукових, технічних, інформаційно-інноваційно-високотехнологічних відкриттів і винаходів та реформ в освіті, які справляють революціонізуючий вплив на зміну знарядь і предметів праці, технології, організації та управління виробництвом, характер трудової діяльності людей, їх освіти й виховання.

Наука покликана все яскравіше висвітлювати перспективи майбутнього, що стрімко насуваються. Вона ж необ-

хідна й для того, щоб глобальне, антропокозмичне мислення стало загальним набутком громадян суспільства XXI ст.

Нинішні зміни в життєдіяльності людства можна передусім кваліфікувати як глобальні екологічну, кліматичну, енергетичну, продовольчо-ресурсну, демографічну, воєнно-політичну, ментальну, антропологічну й духовну кризи світової цивілізації [5], що відзначаються епохальними цивілізаційними викликами та загрозами, з якими людство зіткнулося в кінці XX – на початку XXI ст. і які мають колосальні загальнопланетарні наслідки та докорінно змінюють соціально-економічний, гуманітарно-політичний, морально-етичний, природно-екологічний механізми існування людства й загалом цивілізаційний ландшафт нашої планети, що характеризується як ера ІВТ НТП суспільства.

Для забезпечення майбутнього людства потрібний новий тип особистості – планетарно-космічний [1], який відчував би відповідальність за життя всієї планети й усвідомлював безперспективність свого існування, не осяяного світлом великих духовно-моральних ідей. Світом мають правити не політики, а філософи, особистості планетарно-космічного типу – це має бути стратегічною метою не тільки філософії освіти [8], а й освіти загалом.

Нині людство має виходити не лише з філософськи правомірного визнання позаземних цивілізацій [2], а й із переконання у швидкому вияві позаземного розумного світу, переселення людства спочатку на штучні космічні житлові комплекси й найбільш придатні для життя планети Сонячної системи, наприклад, Місяць або Марс десь у 2030 р. (американсько-канадське поселення), а згодом і на екзопланети космосу [10]. Проблеми позаземних цивілізацій і космічні поселення землян стали в низку найпекучіших проблем сучасності. Це, можливо, центральні проблеми останнього часу. І у зв'язку з цим на нас чекають радикальні перетворення у філософії, науці, техніці, технології і світобаченні.

Метою дослідження є з'ясувати можливе найближче майбутнє (XXI й наступні ст.) людської цивілізації та роль і місце людини у Всесвіті на основі інтенсивного розвитку ІВТ НТП.

Нинішня епоха розвитку людства покладає на науку, техніку, високі технології, інформацію, інновації, освіту й духовне виховання молоді дедалі відповідальніші, важливіші, різноманітніші, часто нові для них завдання. Наука, як і раніше, тільки ще швидше, повинна пізнавати природу, суспільство, людину в їх взаємодії, усе енергійніше включатися в суспільно-виробничу діяльність, яка чим далі, тим менше без неї можлива. Наука покликана все яскравіше висвітлювати перспективи майбутнього, що стрімко насуваються. Вона ж необхідна й для того, щоб мислення стало загальним набутком громадян майбутнього суспільства. Унаслідок цього виникли такі науки, як філософія техніки або науки й техніки; наукознавство; комплекс технічних наук, що іменується в Англії “Technology”; історія природознавства й техніки, включаючи й космічну; соціологія науки й техніки; інженерна та космічна психологія, інформатика тощо. Зусиллями цих наук розроблено комплекс проектів, пов'язаних із сучасним станом технізованого, технологізованого та інформатизованого суспільства [5, с. 414].

Людство, розвиваючись, безупинно витісняє, руйнує природу, знищуючи ліси, диких звірів, безвідповідально використовуючи корисні копалини, шаленими темпами

забруднює ґрунт, водоймища, атмосферу відходами виробництва. Багато біди приносять аварії на АЕС, які радіоактивно забруднюють навколишнє середовище на мільйони років. До того ж термін роботи їх – 30–50 років, а надалі ці ядерні струпи мільйони років будуть спотворювати лик планети, отруюючи все навколишнє середовище. Атомна енергія – потенційно найбільш небезпечний вид енергії. Вихід бачиться тільки в побудові й експлуатації термоядерних електростанцій, які не будуть радіоактивними забруднювачами, і з цією проблемою науковці й інженери мають справитися вже в першій половині XXI ст., якщо людство бажає уникнути таких украй негативних явищ, як енергетичний голод і радіоактивне забруднення поверхні планети.

Розвиток науки й техніки, використання їх можливостей мають завжди підкорятися головній меті – духовному та соціальному прогресу людства, збереженню його екологічних і кліматичних перспектив. Усі досягнення ІВТ НТП мають цивілізовано використовуватися на користь людству в розв'язанні глобальних економічних, екологічних, енергетичних, продовольчих, медичних і інших завдань. Але така перспектива можлива, коли кардинально поліпшиться «технологія мислення», її одухотворення, і вона обов'язково має стати загальною можливістю й загальною вимогою життя. Якщо науково-філософська культура розумової праці не стане масовою, а в перспективі й загальним надбанням, ми не впораємося з проблемами, не вистачить сил. З іншого боку, повинна швидко вдосконалюватися сама «технологія мислення», зокрема системний підхід, системний аналіз, необхідно щоб інтенсивно йшла розробка прискорювачів творчості, засобів активізації мислення.

Виходячи з висловленого вище, правомірно поставити питання: які ж основні контури нової цивілізації? По-перше, очевидним стає принципово інший тип детермінації нової цивілізації. Це будуть уже не соціально-економічні й технічно-технологічні чинники, а фактори людської самодетермінації – свідомості, вільного вибору соціально-культурних пріоритетів. По-друге, така цивілізація буде ґрунтуватися на іншій, ніж техногенна, системі культурних цінностей: на етиці ненасильства, на відмові від культу сили й панування, на толерантному ставленні до різних культурних традицій, на принципово інших заходах ставлення до природи. Цінність і єдність людства, що зростають, будуть супроводжуватися зростанням багатоваріантності й різноманітності культурного розвитку. По-третє, нове суспільство буде засноване на розвитку нового типу соціальних зв'язків людей. Суспільство розрізаних, атомізованих індивідів зміниться на суспільство вільних соціальних спільнот, де людина стане будувати свої зв'язки, виходячи з міркувань вільного вибору, орієнтуючись на власні смаки і потреби. По-четверте, технологічною основою майбутньої цивілізації будуть принципово нові процеси й об'єкти, які набули назви «синергетичних, тобто таких, які здатні до саморозвитку (комп'ютерні системи, біотехнологічні комплекси)» [12, с. 240]. Століттями головним ресурсом народів були їхній життєвий простір і золото. Сьогодні визначальним ресурсом стає інформація. Інформаційний продукт недостатньо купити, його треба вміти використовувати. Тому надзвичайно підвищується роль освіти, яка має бути безперервною протягом усього життя.

Усе це стане можливим за умови, що зникне приватна власність на засоби виробництва і приватне присвоєння продуктів цього виробництва та існуватиме повна духовно-моральна єдність членів майбутнього ІВТ суспільства.

Інформаційно-високотехнологічне, антропокосмічно-духовне, ноосферне суспільство буде суспільством безпроблемним, воно сформується як період всезагального миру та благоденства, потім перейде у високорозвинену антропокосмічну ІВТ цивілізацію (АК ІВТЦ), а людина розумна трансформується в людину високодуховну, космічно-екзопланетну [6; 9; 10].

Антропокосмізм – комплекс ідей, який характеризується переконанням про нерозривність зв'язку долі людства з освоєнням космосу, бере свій початок з античності. Нині це філософський і науковий світогляд, згідно з яким людина, її думки й діяльність ставляться в центр світової еволюції. У педагогіці антропокосмізм вилився в теорію ненасильницького виховання та формування космічного мислення, спрямованого на постановку й мирне розв'язання загальнолюдських проблем шляхом переселення антропокосмічно налаштованої частини людства на інші планетні системи космосу типу Сонячних (а їх тільки в нашій Галактиці, Чумацькому Шляху близько 40 мільярдів) і розуміння себе як активної частинки світобудови.

Це має відбуватися з погляду науково-технічно-інформаційно-високотехнологічно-космічного розвитку людства за схемою:



НТП [11] – це поступальний рух науки і техніки, еволюційний розвиток усіх елементів продуктивних сил суспільного виробництва на основі широкого пізнання й освоєння зовнішніх сил природи, це об'єктивна, постійно діюча закономірність розвитку матеріального виробництва, результатом якої є послідовне вдосконалення техніки, технології та організації виробництва, підвищення його ефективності.

НТР – одночасний якісний стрибок у розвитку науки й техніки, який розпочався у 50-х рр. XX ст. й започаткував новий етап у взаємодії суспільства, природи та космосу, відкрив шлях до освоєння ближнього космосу й розвитку ІВТ НТП. НТР – це докорінне якісне перетворення продуктивних сил, перетворення науки в безпосередню продуктивну силу, відповідно до цього, здійснюється революційна зміна матеріально-технічного базису суспільного виробництва, яке з простого процесу праці перетворюється в науковий процес, його змісту й форми, характеру праці, структури виробничих відношень, суспільного розподілу праці.

ІВТ НТП – це інформаційно-інноваційно-високотехнологічно-науково-техно-космічно-глобалізаційно-цивілізаційне явище, яке дало початок гігантському приросту технічних, технологічних, матеріальних, енергетичних, космічних, інформаційних, інноваційних можливостей людства і створення глобалізованої цивілізації, яке суттєво деформує біологічну й духовну основу особистості – фізичний організм людини, мозок, а отже, її розум, психіку, свідомість, духовність, ментальність і науково-філософський та антропокосмічний світогляд, яке має спонукати філософів і педагогів до створення якісно нових смислів, які має засвоювати високодуховно-моральна особистість, збагачуючи ноосферно-антропокосмічні підвалини нашої цивілізації та в майбутньому цивілізації екзопланет космосу – людей майбутньої КЕП цивілізації, яка здатна буде виконувати свою практично вічну антропокосмічну функцію у Всесвіті.

ІВТР – докорінний інформаційний, інноваційний, глобалізаційно-космічний, науковий і високотехніко-технологічний переворот у продуктивних силах і виробничих відносинах у суспільстві. ІВТР – «четверта хвиля» НТП (після аграрної, промислової й НТР), сутність якої полягає в гігантському якісному стрибку в продукуванні та використанні в науці й техніці, технології, виробництві, освіті, взагалі в усіх сферах діяльності людства інформації як сукупності всіх знань, що їх виробило людство за час свого існування, як причини руху всього у Всесвіті; **інформаційна революція** відбувається в органічному зв'язку з **високотехнологічною революцією (ВТР)**, сутність якої полягає в переході від зовнішнього втручання в природні, суспільні та виробничі процеси до їх внутрішнього регулювання і стимулювання на основі високих технологій, зокрема NBIC-технологій, інновацій і новітніх досягнень природничих і технічних наук. Основними напрямками розвитку цієї революції є космізація, інформатизація, інноватиза-

ція та комп'ютеризація суспільства, генна інженерія, кібернетика, роботизація тощо. **ІВТР** зумовлює інтенсивний прогрес науки, технологій і техніки, особливо комп'ютерної (взагалі електронної) та космічної, революційний розвиток усіх елементів продуктивних сил суспільного виробництва на основі широкого пізнання й використання всіх сил природи, всього Всесвіту, це об'єктивна, безперервно діюча тенденція розвитку інформатизації та інновацізації матеріального виробництва, науки і знань, результатом якої є послідовне вдосконалення й конструювання принципів нових видів техніки, технологій, інформатизації та організації виробництва, освіти й науки, на їх основі підвищення ефективності життєдіяльності людства. **ІВТР** – це кардинальні зміни місця та ролі людини в системі суспільного виробництва, характеру і змісту праці, зумовлені космізацією, інформатизацією, технологізацією й інновацізацією освіти, яка має надавати відповідні знання та виховувати нову антропокосмічну високодуховно-моральну людину, члена якісно нових нинішньої **АК ІВТТЦ** і майбутньої **КЕП** цивілізації.

АК ІВТЦ – сучасна й майбутня земна цивілізація з її матеріальними та культурними, зокрема науково-філософськими, високотехнологічно-технічними, інформаційно-знаннями й інноваційно-мистецькими зверненнями, яка здійснила віковичну мрію людства – вийшла в ближній космос і детально досліджує далекий космос, щоб у недалекому майбутньому антропокосмічно налаштовані особистості – лідери освоєння космосу, могли переселитися на планети Сонячної системи, які найбільш придатні для життя, зокрема на Місяць чи Марс, або штучні космічні утворення, а згодом на екзопланети нашої Галактики та Всесвіту загалом; здійснила **НТР** і здійснює **ІВТ НТП**, що зумовлює, окрім появи величезних матеріальних благ та **ІВТ**, науково-технічних і культурно-мистецьких досягнень, глобальні цивілізаційні зміни та разом із тим породжує системні глобальні кризи світового масштабу, зокрема духовну й інші кризи, які загрожують існуванню людства як одному з представників (можливо єдиному) розумної матерії у Всесвіті й планеті Земля, а тому в недалекому майбутньому (прогнозовано із середини (XXI ст.) антропокосмічно вихована молодь, з метою збереження генофонду людства і створення практично вічної **КЕП** цивілізації, розпочне колонізацію ближнього, а потім і далекого космосу – екзопланет Всесвіту. Лише інноваційне **АК ІВТТЦ**-не суспільство, яке сміливо впроваджує інноваційні практики й технології в освіту та вміє цілеспрямовано, виходячи зі своєї культурної, антропокосмічно-освітньої ментальності, може дати шанс молоді чітко, самостійно, зі знанням справи пережити вибухові виклики, які супроводжують трансформації росту, визрівання нової **КЕП** цивілізації.

КЕП цивілізація – високодуховна (божественна, за М. Бердяєвим) людська спільнота на екзопланетах космосу – майбутні космічні поселення землян, які утворюють **антропокосмосферу** – зону в космосі, де житимуть і освоюватимуть енергетичні й матеріальні ресурси об'єктів Всесвіту космічні спільноти **КЕП особистостей**, які будуть являти собою гармонію найвищих якостей розуму, духовного багатства, моральності, високорозвинутого інтелекту, божественності при гармонійному поєднанні з емоційним і фізично досконалим тілом, спрямовані на реалізацію творчих потенціалів у масштабах Землі та космосу, які здатні жити в космосі в умовах високорозвинутої й високодуховної **КЕП** цивілізації, бути мудрими, любити Бога, спілкуватися й переймати знання та досвід інших передбачуваних космічно-інопланетних (**КІП**) високодуховних надцивілізацій, творити на благо людства як на Землі, так і в космосі.

Згідно з Е. Тоффлером, людство розвивається хвилями [13]. У третьому тисячолітті людство має здійснити революційний поворот до нових форм цивілізаційного прогресу, інакше настане духовна, ментальна й антропологічна криза, III світова війна, а з нею крах цивілізації.

Нами розроблена схема етапів революційного та духовного розвитку людства [10]. Ці етапи – це кардинальні зміни в житті людства, в тому числі й духовному, які відбувалися й будуть відбуватися у вигляді революцій (гребені хвиль) у межах тієї чи іншої цивілізаційної хвилі, коли здійснювалися і здійснюватимуться головні зміни в засобах і методах життєзабезпечення населення Землі. У межах першої хвилі відбулася аграрна (неолітична) революція, в результаті якої людство до нашого часу забезпечило себе харчами, перейшовши до землеробства і скотарства. При цьому виник зародковий духовно-моральний стан на основі міфології та початків релігії. Під час другої (індустріальної) хвилі відбулася промислова революція, яка зумовила виникнення капіталістичної системи, колосального зростання засобів виробництва, відповідно, матеріальних благ. Відбулася заміна рабовласницької та феодальної моралі на духовність гуманізму і просвітництва; заперечення ортодоксальних християнських моральних цінностей Середньовіччя. У межах третьої хвилі відбулася **НТР** і перехід до постіндустріального суспільства, в якому більшість активного населення зайнята в третинному секторі й майже всі робочі місця комп'ютеризовані [4]. Але поряд із цим відбувається деградація духовно-моральних цінностей, що має небезпечні наслідки: енергетичні, екологічні, кліматичні, антропологічні, демографічні, ментальні, воєнні тощо. Зникла система країн із соціалістичним господарюванням. Нині, після цього соціально-економічного феномена (третьої хвилі), відбувається четверта хвиля (ноотехнологій, за К. Корсаком) [3], під час якої відбувається **ІВТ** й освітня революція, які передбачають радикально нові засоби життєзабезпечення і створення духовно-морального суспільства з високою духовністю первісних християн за життя Ісуса Христа. Але жажливе забруднення довкілля, зіпсування клімату, вичерпання ресурсів ґрунту і природних енергетичних джерел, демографічний фактор, локальні воєнні конфлікти тощо привели людство, за висновками науковців Римського клубу, до катастрофічного вичерпання ресурсів життєзабезпечення землян, що призводить до тотального колапсу в середині XXI ст. Тому можлива точка біфуркації суспільства – або розвиток людства піде по космічно-духовній гілці, або настане криза суспільства: духовно-моральна, екоглобалістична, антропологічна, кліматична, ментальна несумісність і, як наслідок, третя світова війна, що означатиме крах цивілізації, її зникнення з лику Землі. У разі антропокосмічного духовно-морального розвитку цивілізації настане п'ята хвиля, в межах якої відбудеться космічна революція – розселення людства в космосі, розширення його життєвого простору (космічна експансія), бо, врешті-решт, планета Земля не витримає колосального антропологічного перевантаження (яке розпочалося вже в наш час).

Отже, практично вічне існування людства настане тоді, коли воно створить антропокосмічно-високодуховне ноосферне суспільство, подальша еволюція якого призведе до створення високорозвинутої **КЕП** цивілізації. Остання буде можливою, якщо здійсниться перехід від людини розумної до людини високодуховної, **КЕП** (божественної, за Бердяєвим).

Ніякий інший розвиток – економічний, науково-технічний, високотехнологічний, інноваційний чи інформаційний – не може вивести людство з історичної безвиході, якщо він не буде підкріплений антропокосмічною високодуховною революцією, перебудовою в антропокосмічному сенсі свідомості і світогляду, людських духовних і моральних якостей і цінностей, переселенням хоча б деякої антропокосмічно налаштованої частини людства на штучні космічні житлові комплекси в межах Сонячної системи, а згодом і на екзопланети космосу з метою збереження генофонду людства у вигляді **КЕП** цивілізації.

У майбутньому, завдяки колосальному розвитку **ІВТ НТП**, коли вдасться синтезувати всі чотири фундаментальні взаємодії в природі, людство навчиться керувати відкритими фізичними системами не за допомогою потуж-

них енергетичних впливів, а принципово іншим способом – ставлячи ці системи в такі умови, коли малими впливами буде вивільняти з них величезні енергетичні й інші потоки (наприклад, нейтрино, кварки, глюони, гравітаційні хвилі тощо). А це дасть змогу поглянути на нашу земну цивілізацію з незвичного – «космічного» – погляду, щоб краще пізнати самих себе з духовно-морального боку і спрямувати свій розум на реалізацію внутрішніх творчих потенціалів у масштабах Землі та космосу.

Література

1. Базалук О.А. Философия образования в свете новой космологической концепции : [учебник] / О.А. Базалук. – К. : Кондор, 2010. – 458 с.
2. Клушанцев П.В. Одиноки ли мы во Вселенной? : [очерки] / П.В. Клушанцев. – Л. : Дет. лит., 1981. – 190 с.
3. Корсак К.В. Освітньо-науковий комплекс України і четверта хвиля ноотехнологій / К.В. Корсак // Філософія освіти. Постметодика. – 2010. – № 5 (96). – С. 2–7.
4. Лейбин В.М. Зарубежная глобалистика: проблемы и противоречия / В.М. Лейбин. – М. : Знание, 1988. – 64 с.
5. Петрушенко В.Л. Філософія : у 2 ч. / В.Л. Петрушенко. – Львів : Новий світ, 2000–2011. – Ч. 1 : Світова філософія, фундаментальні проблеми філософії. – 2000; Ч. 2 : Релігієзнавство, етика та естетика, логіка : [навч. посібн. для студ. ВНЗ України III–IV рівнів акредитації]. – 2011. – 647 с.
6. Полищук Н.В. Воспитание духовного космически-ориентированного человека будущего (философско-образовательный аспект) / Н.В. Полищук // Философия образования. – 2014. – № 6/57. – С. 11–20.
7. Полищук Н.В. Інформаційно-високотехнологічний науково-технічний прогрес у контексті формування духовності молоді : [монографія] / Н.В. Полищук. – Рівне : О. Зень, 2014. – 480 с.
8. Полищук Н.В. Философия образования – фундатор духовности молодого поколения в эпоху научно-технического прогресса / Н.В. Полищук // Философия образования. – Новосибирск, 2013. – № 2 (47). – С. 166–172.
9. Полищук Н.В. Філософсько-освітній аспект необхідності становлення антропокосмічної духовності молоді в контексті інформаційно-високотехнологічного науково-технологічного прогресу / Н.В. Полищук // «Гілея»: науковий вісник : зб. наук. праць. – 2016. – Вип. 107. – С. 313–319.
10. Полищук Н.В. Філософсько-освітні перспективи пізнання Всесвіту та виховання духовних людей космічно-інопланетного майбутнього / Н.В. Полищук // Философия и космология / Philosophy Cosmology 2013. – К., 2014. – С. 190–200.
11. Філософія : [навч. посіб.] / [Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.] ; за ред. І.Ф. Надольного. – 7-е вид., стер. – К. : Вікар, 2008. – 534 с.
12. Філософія : [навч. посіб.] / [Т.О. Сілаєва, Н.В. Гнасевиц, Г.О. Орендарчук, З.С. Сокол] ; за заг. ред. Т.О. Сілаєвої. – Тернопіль : Астон, 2008. – 360 с.
13. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М. : ООО «Фирма «Изд-во АСТ», 1999. – 784 с.

Анотація

Полищук Н. В. Перспективы революционного и духовного развития цивилизации в эпоху информационно-высокотехнологического прогресса. – Статья.

У статті обґрунтовано, що розвиток науки й техніки та використання їх можливостей мають завжди підкорятися головній меті – духовному та соціальному прогресу людства, збереженню його екологічних і кліматичних перспектив. Усі досягнення інформаційно-високотехнологічного науково-технічного прогресу (ІВТ НТП) мають цивілізовано використовуватися на користь людству в розв'язанні глобальних економічних, екологічних, кліматичних, енергетичних, продовольчих, медичних та інших проблем. Але така перспектива можлива, коли кардинально поліпшиться «технологія» мислення, його одухотворення й антропокосмізація, таке нове мислення обов'язково має стати загальною вимогою життя, тобто науково-філософсько-антропокосмічна культура розумової праці має стати масовою. Тільки в такому разі майбутнє інформаційно-високотехнологічне, антропокос-

мічно-духовне, ноосферне суспільство буде суспільством без проблемним і сформується як період всезагального миру та благоденства, потім перейде у високорозвинену антропокосмічну інформаційно-високотехнологічну цивілізацію.

Наведено етапи революційного й духовного розвитку людської цивілізації в епоху інформаційно-високотехнологічного науково-технічного прогресу. Показано, що тільки в єдності досконалого розуму та високої (божественної, за М. Бердяєвим) духовності людства можливе практично вічне існування людського суспільства у вигляді космічно-екзопланетної (КЕП) цивілізації.

Доведено, що ніякий інший розвиток – економічний, науково-технічний, високотехнологічний, інноваційний чи інформаційний – не може вивести людство з історичної безвиході – його краху, якщо такий розвиток не буде підкріплений антропокосмічною високодуховною революцією, перебудовою в антропокосмічному сенсі свідомості і світогляду, людських духовних і моральних якостей і цінностей, переселенням хоча б деякої антропокосмічно налаштованої частини людства на штучні космічні житлові комплекси й найбільш сприятливі для життя планети, наприклад, Місяць або Марс, у межах Сонячної системи, а згодом і на екзопланети космосу з метою збереження генофонду людства у вигляді космічно-екзопланетної цивілізації.

Ключові слова: наука, техніка, розум, духовність, цивілізація, інформаційно-високотехнологічний прогрес, антропокосмізм, космічно-екзопланетний.

Аннотация

Полищук Н. В. Перспективы революционного и духовного развития цивилизации в эпоху информационно-высокотехнологического прогресса. – Статья.

В статье обосновано, что развитие науки и техники, а также использование их возможностей должны всегда подчиняться главной цели – духовному и социальному прогрессу человечества, сохранению его экологических и климатических перспектив. Все достижения информационно-высокотехнологического научно-технического прогресса (ИВТ НТП) должны цивилизованно применяться на пользу человечеству в решении глобальных экономических, экологических, климатических, энергетических, продовольственных, медицинских и других проблем. Но такая перспектива возможна, когда кардинально улучшится «технология» мышления, его одухотворение и антропокосмизация, такое новое мышление обязательно должно стать общим требованием жизни, то есть научно-философско-антропокосмическая культура умственного труда должно стать массовой. Только в таком случае будущее информационно-высокотехнологическое, антропокосмически-духовное, ноосферное общество будет обществом без проблемным и сформируется как период всеобщего мира и благоденствия, затем перейдет в высокоразвитую антропокосмическую информационно-высокотехнологическую цивилизацию.

Приведены этапы революционного и духовного развития человеческой цивилизации в эпоху информационно-высокотехнологического научно-технического прогресса. Показано, что только в единстве совершенного разума и высокой (божественной, по М. Бердяеву) духовности человечества возможно практически вечное существование человеческого общества в виде космически-экзопланетной (КЭП) цивилизации.

Доказано, что никакое другое развитие – экономическое, научно-техническое, высокотехнологическое, инновационное или информационное – не может вывести человечество из исторического тупика – его краха, если такое развитие не будет подкреплено антропокосмической высокодуховной революцией, перестройкой в антропокосмическом смысле сознания и мировоззрения, человеческих духовных и моральных качеств и ценностей, переселением хотя бы некоторой антропокосмически настроенной части человечества на искусственные космические жилые комплексы и наиболее благоприятные для жизни планеты, например, Луну или Марс, внутри Солнечной системы, а впоследствии и на экзопланеты космоса с целью сохранения генофонда человечества в виде космически-экзопланетной цивилизации.

Ключевые слова: наука, техника, разум, духовность, цивилизация, информационно-высокотехнологический прогресс, антропокосмизм, космически-экзопланетный.

Summary

Polishchuk N. V. The prospects of the revolutionary and spiritual development of civilization in the era of information and high-tech progress. – Article.

The article it is proved that the development of science and technology and their possibilities must always be subordinate to the main goal – of spiritual and social progress of humanity, to preserve its environmental and climate perspectives. All the achievements of informational-highlytechnological scientific and technical progress (IHT STP) civilized should be used for the benefit of mankind in addressing global economic, environmental, climate, energy, food, medical and other problems. But such a perspective is possible when dramatically improved “technology” of thinking, its spirituality and anthropocosmic and this new way of thinking must become a common requirement of life, that is scientific-philosophical anthropo-cosmic culture mental labor must become massive. Only in this case, the future of information and high-tech, anthropocosmos spiritual, noospheric society will be a society smooth and formed as a period of universal peace and prosperity, then go into a highly developed anthropocosmic IHT civilization.

Presents the stages of the revolutionary and spiritual development of the human civilization in the era of IHT STP. It is shown that only in the perfect unity of mind and high (divine M. Berdyaev) spirituality of mankind may almost eternal existence of human society in cosmic-ekzoplanetu (CEP) civilization.

Proven that no other development – economic, scientific-technical, high-tech, innovative or informational – can lead humanity out of the historical impasse – its collapse, if such a development will not be supported by anthropocosmos highly spiritual revolution, a restructuring of anthropocosmos sense of consciousness and worldview, the human spiritual and moral qualities and values, relocation of at least some anthropocosmos-minded part of mankind into artificial space residential complexes and most favorable for the life of the planet, for example, the Moon or Mars within the Solar system, and later on exoplanets space with the aim of preserving the gene pool of humanity in the form of a cap CEP civilization.

Key words: science, technology, intelligence, spirituality, civilization, information and high-tech progress, anthropocosmism, space-ekzoplanety.

УДК 141.319.8

В. О. Полякова
*аспірант кафедри філософії і основ загальногуманітарного знання
Одеського національного університету імені І. І. Мечникова*

УКРАЇНА НА МАПІ СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ ПАМ'ЯТІ

Уже протягом декількох десятиліть тема пам'яті перебуває в центрі уваги гуманітарних досліджень в Україні. Безумовно, така ситуація пов'язана зі світовою тенденцією – «поворотом» до пам'яті в суспільних науках. З одного боку, до цього тренду країна долучається із запізненням [20, с. 268], але витоки сталої цікавості наукового співтовариства до цієї теми мають й інші причини, ті, що допомагають прочитанню такого: «Сьогодні 7 листопада 1938 – день, коли мені виповнилось дев'ять років. Мої батьки тільки що дали мені подарунок, який я так довго в них просив, – іграшкову машинку... Через два дні, раннім вечором, ми здригаємось від гучного грюкоту у двері... Входять двоє чоловіків. Повіdomляють, що вони із поліції нацистів, і наказують нам зібрати які-небудь речі й покинути квартиру». Ці слова належать лауреату Нобелівської премії (2000), американському нейробіологові Е. Кенделу, батьки якого народились на території України. Його чудова маленька блакитна машинка, що слухняно рухалась по маленькій квартирі, оминаючи стіл, за яким кожного вечора збиралась сім'я, зникла, як і минуле у Відні. «Важко простежити, з якими саме подіями дитинства та юності пов'язані інтереси й вчинки дорослої людини...», – але зацікавленість до психіки та функціонування пам'яті Ерік Кендел бачить у своєму минулому: «Як саме пережитий жах пропалив у молекулярній і клітковій тканинах мого мозку образ гучного стуку у двері нашої квартири, причому так надійно, що я можу відновити його в пам'яті в чітких візуальних і емоційних подробицях, хоча минуло вже більше півстоліття?» [18]. Сьогоднішні *memory studies* в Україні дуже часто про біль у минулому, події теперішнього та роздуми про майбутнє, і тому надзвичайно актуальними є подальші філософські, соціально-філософські розвідки в царині студій пам'яті, у тому числі й орієнтовані на розгляд літературних джерел, присвячених цій проблемній галузі.

Метою статті є виділення окремих підходів і проблемних галузей, які формують основні напрями українських досліджень пам'яті. Водночас варто зазначити, що корпус наукової літератури з меморіальних студій постійно поповнюється, отже, такий огляд є завжди фрагментарним.

Говорячи про хронологічні рамки *memory studies* в Україні, доцільно звернутись до роботи «Студії пам'яті в Україні. (Історіографічний дискурс. Бібліографічний покажчик)» [28], що вийшла у 2013 році. У цій роботі автори пропонують перекладати сталий англомовний термін *memory studies* як «студії пам'яті», або «меморіальні студії». Протягом багатьох років пам'ять є темою дисертаційних досліджень у рамках соціальної філософії, філософської антропології і широкого спектру соціогуманітарних наук.

Тема взаємозв'язку між культурою й пам'яттю, традицією або тим, що А. Ассман називає культурною пам'яттю, є однією з ключових для меморіальних студій. Ця тема відображена й у роботах українських дослідників. Так, у дисертації «Пам'ять і забуття в історії ідей: мнемонічна герменевтика культури» (Харків, 2004) [27] Л. Стародубцева розглядає, яку роль у ритуалах, філософських школах, окремих релігіях відіграють забуття й пам'ять. Авторською розробкою є модель порогу пам'яті, мнемонічного кола, мнемонічного парадоксу, що представлені на індивідуальному та загальнокультурному рівні. У роботі Л. Стародубцева досліджує мнемонічну типологію культур і пропонує авторський концепт «мнеми культури» (філософська антропологія, філософія культури).

Аналізу проблеми культурної пам'яті із соціально-філософської перспективи присвячено дисертацію «Культурна пам'ять як механізм соціально-історичної наступності»

(Донецьк, 2010) [26]. Розкриваючи поняття «культурна пам'ять», Т. Рагозіна зазначає ключову роль такого соціокультурного процесу, як праця, у відтворенні всередині суспільства самоідентичності й виробленні відмінностей, специфічності. Культурна пам'ять, на думку автора, може бути названа «соціальний метаболізм», що підтримується й функціонує завдяки комунікації.

У роботі «Реактуалізація пам'яті та досвіду в наративній філософії історії» (Харків, 2011) [30] М. Халимон називає основними вимірами історієписання співвідношення історії з текстом, мовою, пам'яттю й комеморативними практиками. Увага автора приділена переходу від модерної до постмодерної філософії історії і методологічних засад історієписання в історичному контексті. Ключовими елементами історичної пам'яті автор визначає забуття і пригадування. Окремо автор аналізує розрізнення значень, які набувають поняття «досвід» і «пам'ять» у модерній і постмодерній традиціях історієписання (соціальна філософія й філософія історії).

У дисертаційному дослідженні «Антропологія та поетика тривалості у контексті філософії іншого» (Харків, 2009) [16] Д. Зіборова виділяє «три антропологічні моделі співвідношення часу та суб'єктивності», що утворюють разом «смысловий простір антропології тривалості». Щодо пам'яті автор пропонує модель «антропології пам'яті», яка експлікується на матеріалі філософії тривалості А. Бергсона. Д. Зіборова аналізує модифікації антропологічних характеристик у цих моделях, приділяючи увагу трансформаціям мови й конструкції літературного та філософського текстів, що пов'язані зі змінами в уявленнях про суб'єктивну темпоральність (філософська антропологія, філософія культури).

Одними з надзвичайно важливих проблемних галузей для меморіальних студій є відношення між пам'яттю й ідентичністю, роль пам'яті в контексті націєтворення та самоідентифікації особи всередині групи. Так, у роботі «Суспільна пам'ять в контексті розвитку політичної свідомості у сучасній Україні» (Київ, 2012) [6] О. Волянчук розглядає генезу теорій пам'яті, посилаючись на літературні джерела, що належать до широкого кола гуманітарних наук. Термін «суспільна пам'ять» автор розкриває в декількох значеннях: передусім як форму людської діяльності або складний процес суспільно-політичного життя; по-друге, суспільна пам'ять є «сховищем соціально значимої інформації». У дисертації проаналізовано зв'язок суспільної пам'яті з політичною свідомістю й виокремлено специфічні риси політики пам'яті в Україні. Окреме місце посідає аналіз мнемонічних процесів, структури суспільної пам'яті, закономірностей її розвитку, станів і виявів суспільної пам'яті в політичній свідомості (теорія та історія політичної науки).

В. Жадько в дисертації «Історична пам'ять у системі духовного світу особистості сучасного українського соціуму (соціально-філософський аналіз)» (Київ, 2007) [13] розглядає історичну пам'ять на її індивідуальному рівні як елемент духовної особистості. Автор аналізує наявні сьогодні підходи до формування та відродження історичної пам'яті окремого індивіда, пропонуючи власне бачення цієї проблеми й розкриваючи роль суспільства, влади, державних інститутів у цьому процесі (соціальна філософія та філософія історії).

Ю. Зерній називає історичну пам'ять ключовим аспектом у формуванні національної ідентичності особистості. У роботі «Державна політика пам'яті як чинник утвердження української національної ідентичності» (Київ, 2009) [15] автор стверджує, що політика пам'яті в Україні є окремою сферою державної політики. На думку Ю. Зерній, історична

пам'ять і сприйняття минулого суспільством – це конструкція, формування якої відбувається під впливом діяльності держави. У дисертації запропоновано авторські «концептуальні засади державної політики пам'яті в Україні» (етнополітологія та етностатистика).

Соціальна пам'ять і пам'ять як колективне явище досліджується, зокрема, у роботах таких науковців, як О. Антонюк, І. Гирич, Я. Грицак, С. Єкельчик, І. Карпенко, А. Киридон, Н. Коробльова, В. Кривошея, М. Рябчук, Л. Стародубцева, О. Фостачук, О. Чаплигін, О. Шейко. Говорячи про «характерні риси суспільного мнемічного процесу», український історик і політолог, доктор політичних наук О. Бойко визначає два рівні колективної пам'яті: структурований, сформований владою «офіційний» і одночасно наявний у суспільстві «неофіційний» рівень, що підтримується переважно через міжособистісні стосунки і є фрагментарним, таким, що слугує єдності колективу, збереженню його ідентичності [5].

Загалом розгляд соціально-філософської проблематики в контексті студій пам'яті відображено й у низці дисертаційних робіт. Ми назвемо лише окремі, серед яких дисертація О. Фостачук «Соціальна пам'ять як соціокультурний феномен» (Харків, 2005) [29], що є міждисциплінарним дослідженням, яке присвячене огляду наявних сьогодні філософських підходів до розуміння соціальної пам'яті. На думку О. Фостачук, соціальна пам'ять формується в процесі зіткнення відмінних ідеологічних інтерпретацій минулого. Маніфестуючись у групах на різних рівнях владних структур, в процесі такого зіткнення формується міфичне уявлення про минуле і стають сталими його образи. Автор виділяє головний принцип, що є характерним для соціальної реальності та її репрезентації в минулому й теперішньому, – цілісність зі зростанням різноманітності й ускладнення (спеціальні та галузеві соціології). Г. Дяковська в роботі «Наратив як форма буття соціальної пам'яті» (Дніпропетровськ, 2011) [11] аналізує зміст і структуру пам'яті. Спільнота або окрема група здатні фіксувати власну пам'ять. Цей процес автор називає «наративізація», наголошуючи, що за допомогою наративізації відбувається надання «соціального сенсу» діям спільноти. Отже, наратив є соціальною реальністю групи й суспільства, завдяки йому репрезентується сенс існування окремих спільнот і система соціальних значень. Також Г. Дяковська зауважує соціальну зумовленість наративу (соціальна філософія та філософія історії).

До актуальної теми впливу розвитку інформаційного середовища, інтернет-технологій і нових медіа на соціальну пам'ять звернулася Г. Коньшина в роботі «Трансформація соціальної пам'яті в інформаційному суспільстві» (Харків, 2008) [21]. У дисертації йдеться про появу нової форми існування соціальної пам'яті, яку автор називає «фрактальний наратив». Г. Коньшина стверджує, що цей тип соціальної пам'яті характеризується викривленнями, спричиненими новітніми інформаційними технологіями. На думку автора, соціальна пам'ять сьогодні є глобальною інформаційною системою. Специфічність взаємозв'язків між символічним і соціальним, яка властива для цифрової мережі, певним чином впливає на пам'ять і її репрезентації. Отже, розвиток сучасних форм фіксації пам'яті дає можливість говорити й про зародження нового наукового напрямку в соціальній мнемології (соціальна філософія та філософія історії).

Досить часто вживаний в українському науковому обігу термін «історична пам'ять» (який значною мірою являє собою метафору, а не чітко окреслений науковий термін [28, с. 28]) вимагає зупинитися більш докладно на роботах, що розкривають його значення. В. Артюх (доцент кафедри філософії, політології та інноваційних соціальних технологій Сумського державного університету) підкреслює, що в суспільстві існують «локальні моделі пам'яті», які належать окремим групам і спільнотам. Ці моделі маніфестують та оформлюють владні й політичні структури, що представляють ці групи. При цьому загальнонаціональна історична пам'ять є суспільною угодою. З історичною пам'яттю отожднює себе маса індивідів у процесі соціалізації, так відбувається формування феномена нації [3].

Розглядаючи соціально-культурний феномен історичної пам'яті та її роль у формуванні нації, український історик Л. Зашкільняк указує, що під цим терміном варто розуміти здатність розуму індивіда зберігати власний і колективний досвід і використовувати його для уявлення про історію та власне місце в ній: «Фактично, це наявна інформація для соціальної ідентифікації особистості і спільноти» [14]. Також комплексу проблем, пов'язаних із політикою пам'яті в Україні та її роллю у формуванні національної ідентичності й функціями національної пам'яті, присвячені праці Ю. Зерній, В. Вашкевича, Ю. Шаповала. Отже, можна говорити про чіткий зв'язок між дослідженнями історичної пам'яті та пошуками ідентичності. У цьому контексті потрібно згадати і працю А. Артеменко «Топологія Я в мережевих структурах соціуму», в якій розглядається тема ідентичності з урахуванням просторової перспективи. Ця монографія є важливим соціально-філософським внеском у сучасні memory studies.

Широко відоме зауваження Я. Ассмана про пов'язаність спогадів із простором. Спогад утілюється, укорінюється в просторі, в якому живуть, до якого належить світ речей, рідний для індивіда, і цей світ є опорою його самості. Група і простір, який її оточує, являють собою символічну єдність, і цю єдність група намагається зберегти [1, с. 39–40]. Просторовий вимір пам'яті аналізується дослідниками з України, зокрема в колективній монографії «Київ у національній пам'яті», яка вийшла з друку у 2013 році [19]. Так, доктор історичних наук Л. Бурак указує: «Культурний простір міста може бути визначено як певним чином структуровану систему культурних контекстів, кожен із яких створює свій урбаністичний образ, який кореспондується з найбільш характерними для нього місцями пам'яті» [4]. У статті «Батьківський дім як складова екзистенційного буття людини» доктор філософських наук, професор Л. Газнюк фокусує свій погляд на світі речей із найближчого оточення: «Дім відіграє важливу роль як у буттєвому і ціннісному аспекті, так і в аспекті самовизначення місця життєздійснення людини. Батьківський дім – це особливе місце антропологічних витоків людини, яке задане границею, де внутрішнє «приватне» передбачає зовнішнє публічне» [7].

Однією із серйозних проблем, із якою стикаються українські науковці, діяльність яких орієнтована на розвідки в царині memory studies, є досі не остаточно оформлений термінологічний апарат студій пам'яті. Саме тому надзвичайно вагомим внеском у філософські дослідження пам'яті в Україні є робота видавництва «Дух і літера». Завдяки зусиллям наукового об'єднання, українському читачеві стали доступними переклади, зокрема, М. Імдала, Р. Козеллека, П. Рікера (1993 і 1998 рр. французький філософ відвідав Україну і прочитав низку лекцій у Києво-Могилянській академії) й тематичний збірник «Успенські читання». Подією у філософському житті України є друк серії книг «Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей» під редакцією Б. Кассен [12]. У тематичному розділі під назвою «Час і історія» розглянуто «моделі осмислення пам'яті»: письмо, слід, відбиток, слід-указівка в тому числі й кризь філософський набуток Платона, Гегеля, Ніцше, Бергсона, Беняміна та ін.

Значний вклад у дослідження пам'яті робить одеське філософське наукове співтовариство. Методологічні засади, пов'язані з широким колом проблематики memory studies, студенти Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова опановують у рамках теоретичних дисциплін «Біографічний метод» і «Основи теоретичної біографістики», що вивчаються під керівництвом доктора філософських наук, професора І. Голубович. Адже саме через біографію й автобіографію розкривається минуле в їх людському вимірі: «В автобіографії ... оповідач постає рупором надіндивідуальних подій, він їх очевидець і свідок, його життя співвіднесене з історією роду («просопографією»), а розповідь про себе вписана в сімейно-родову хроніку. Своїм автобіографічним відтворенням людина забезпечує збереження колективного соціокультурного досвіду» [10]. У розповіді «про себе» і

щирому слуханні розповіді іншого зберігаються життєдайні джерела європейської культури, «однією з головних «духовних універсалій» якої є ідея індивідуальності (іноді культ індивідуальності)» [8].

Історична спадщина, існування на територіях, які надзвичайно справедливо названі Т. Снайдером «криваві землі», й актуальна ситуація в Україні впливають на українські *memory studies*. Саме тому вагомою їх частиною є відновлення стертих відомостей про минуле, робота з тим, що А. Ассман називає пам'яттю-архівом і усною історією. Так, із 2001 року в Києві проходять щорічні «Успенські читання» [36]. Ключовими джерелами для науковців, що працюють у межах студій пам'яті, є збірники: «Пам'ять і історія: на перехресті культур» (2009), «Пам'ять і надія: горизонти і шляхи осмислення» (2010), на сторінках яких представлені доповіді С. Кримського, В. Малахова, С. Філоненка, А. Баумейстера. Варто згадати започаткований у 2003 р. щорічний Літній богословський інститут, що проходить у с. Лішня (Київська обл.). Темою XIII Київського літнього богословського інституту 2015 р. організатори (об'єднання «Дух і Літера» разом із Центром св. Климента та православним духовним, соціально-просвітницьким центром «Ковчег») визначили таку – «Правда. Пам'ять. Примирення» [37]. Актуальні події сьогодення знаходять своє відображення в книгах видавництва. Так, нещодавно вийшла добірка розповідей учасників подій Революції Гідності «Майдан. Свідчення» (2016).

Важливою частиною цієї роботи є діяльність одеських науковців. У 2010 р. під керівництвом О. Довгополової розпочинається проект «Есхатос», у рамках якого виходять збірки наукових праць, присвячених аналізу тем історії, пам'яті, майбутнього, адже проект орієнтований на філософське осмислення сучасної ситуації, що може бути названо існуванням на «межі» [31; 32]. У 2015 р. співробітниками Одеського національного університету імені І.І. Мечникова професором філософського факультету О. Довгополовою та головою ради молодих вчених ОНУ імені І.І. Мечникова В. Немерцаловим було ініційовано науково-освітній семінар «Культура примирення: нова історична свідомість в Україні», що пройшов за підтримки програми «Розвиток співробітництва з громадянським суспільством у країнах Східного партнерства» Міністерства закордонних справ Німеччини й товариства «Бохум-Донецьк» (Німеччина). Організатори визначили метою пошуки шляхів формування історичної свідомості, що базувалась би на спільних підвалинах – цінності людського життя й толерантності [33]. Справжньою цінністю проекту є спрямування зусиль не лише на теоретичне осмислення, а й практичний вимір діяльності. Зокрема, створено відеокурс «Україна в світі. Візія історії одеського регіону: мости і портали замість мурів та брам», який пропонується використовувати в шкільній освіті. Вагомим внеском у меморіальні студії є введення до навчального плану на філософському факультеті Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова авторського курсу О. Довгополової «Антропологія історичного».

У 2012 р. в Одеському національному університеті імені І.І. Мечникова засновано комплексну програму «Феномен тоталітаризму, його прояви та шляхи подолання» [34]. Керівник програми – доцент Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова Л.В. Ковальчук формулює завдання як аналітичне опрацювання минулого, осмислення наслідків і впливу тоталітаризму на сучасність. Згадаємо Міжнародну програму «Усна історія (не)подоланого минулого»; у науковій конференції, що відбулась у 2015 р. в рамках програми, взяли участь такі фахівці, як Г. Грінченко, О. Кісь та ін.

Важливою прикметою діяльності Державного архіву Одеської області є відкритість не лише для науковців, студентів, а й для громади загалом. На тлі «одержимості пам'яттю» співіснування різних пам'ятей усередині українського суспільства, про які говорять, удаючись до використання словосполучення «війна пам'ятей» і необхідності примирення, пам'ять опиняється під загрозою. Особливо

це стосується галузі, яку Я. Ассман називає «предметна пам'ять». Адже вона так часто опиняється поза увагою українського громадянина, для якого характерна своєрідна «далекозірність» у цьому питанні – тенденція спрямовувати погляди до проблем великого масштабу, оминаючи ту частину минулої спадщини, власником якої він є безпосередньо. Для вирішення цієї проблеми у 2015 р. на базі Державного архіву Одеської області розпочато проект «Народний архів». Звертаючись до громади міста, організатори пропонують приносити до архіву речі, що, як правило, зникають із часом, не зберігаються, оскільки не мають практичної цінності. Це стосується листів, фотографій, сімейних історій, біографій, щоденників, нотатників, квитків, малюнків, зошитів тощо. Той предметний світ, серед якого розгортається повсякденність людини, який має, за зауваженням Я. Ассмана, показник часу і здатний вказувати не тільки на теперішнє, а й на різні шари минулого [1, с. 20]. Науковий співробітник Одеського літературного музею, член Громадської ради при Державному архіві Одеської області Г. Місюк указує, наскільки легко зникають подібні предмети, важливість яких неочевидна в силу їх тривіальності, що особливо актуально в сучасному цифровому світі, де все здається вже збереженим у мережі. Але найпростіші речі від пересічних громадян є цікавими свідками епохи, життя людей, історії міста і зберігають у собі культурну цінність для майбутніх поколінь [35].

Отже, вже сьогодні можна говорити про формування в Україні певних наукових центрів дослідження пам'яті – це Київ, представлений передусім діяльністю редакції «Дух і літера», а також Одеса й Харків. Українські філософи і представники соціогуманітарних наук працюють над широким комплексом проблем, серед яких соціальний вимір пам'яті, її роль у самоідентифікації всередині груп і спільнот, виробленні традицій, комеморативних практиках, а також трансформації пам'яті, спричинені появою нових технологій, та інші, що є актуальними світовими тенденціями в *memory studies*.

Однак специфічність географічного положення, історичного минулого та актуальної ситуації в Україні ставить перед дослідниками в царині *memory studies* специфічні завдання, вирішення яких не завжди можливе за допомогою залучення досвіду інших країн. Отже, значний перелік завдань і проблемних галузей у галузі *memory studies* може бути дослідженим і висловленим лише українськими науковцями. Притаманний вітчизняним дослідникам ступінь глибини розробки теми, лише невелику частину наукового доробку яких розглянуто в статті, виводить Україну на провідні позиції у світових *memory studies*.

Література

1. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман ; пер. с нем. М.М. Сокольской. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
2. Артеменко А.П. Топология Я в сетевых структурах социума / А.П. Артеменко. – Х. : Цифрова друкарня № 1, 2013. – 344 с.
3. Артюх В. Зміст поняття «історична пам'ять» на тлі українських реалій / В. Артюх // Менеджмент за умов трансформаційних інновацій: виклики, реформи, досягнення : матеріали Міжнародної наукової конференції (10–12 травня 2007 року). – Суми, 2007. – Ч. II. – С. 113–117
4. Бурак Л.І. Пам'ять у культурному просторі міста (київський контекст) / Л.І. Бурак // Національна та історична пам'ять. Політика пам'яті у культурному просторі : зб. наук. праць. – Вип. 8. – К. : ДП «НВЦ «Пріоритети», 2013. – С. 94–103.
5. Бойко О.Д. Колективна пам'ять: природа, суть, структура / О.Д. Бойко // Національна та історична пам'ять. – 2012. – Вип. 3. – С. 93–105.
6. Волянюк О.Я. Суспільна пам'ять в контексті розвитку політичної свідомості у сучасній Україні : автореф. дис. ... канд. політ. наук : спец. 23.00.01 / О.Я. Волянюк, Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова. – К. : Б.в., 2012. – 20 с.

7. Газнюк Л.М. Батьківський дім як складова екзистенційного буття людини / Л.М. Газнюк // Ціннісні орієнтації та світоглядні позиції людини у контексті сьогодення: восьмі шинкаруківські читання : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. – К., 2013.
8. Голубович І.В. Біографія: силует на фоні Humanities (методологія аналізу в соціогуманітарному знанні) / І.В. Голубович. – Одеса : СПД Фридман, 2008. – 420 с.
9. Голубович І.В. Свидетельствование как культурная практика и как объект исследования в современном гуманитарном знании / И.В. Голубович. – Одесса, 2012.
10. Голубович І.В. «Третєє пространство» біографії: феномен «історій життя» / І.В. Голубович // Феноменологія і мистецтво : щорічник українського феноменологічного товариства, 2002–2003. – К. : ППС-2002, 2005. – С. 75–84.
11. Дьяковська Г.О. Наратив як форма буття соціальної пам'яті : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 / Г.О. Дьяковська ; Дніпропетр. нац. ун-т ім. О. Гончара. – Д., 2011. – 17 с.
12. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Т. 1. – К. : Дух і літера, 2009. – Т. 1. – 2009. – 576 с.
13. Жадько В.О. Історична пам'ять у системі духовного світу особистості сучасного українського соціуму (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. ... докт. філос. наук : спец. 09.00.03 / В.О. Жадько ; АПН України ; Ін-т вищ. освіти. – К., 2007. – 36 с.
14. Зашкільняк Л. Історична пам'ять та історіографія як дослідницьке поле для інтелектуальної історії / Л. Зашкільняк // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – 15/2006–2007. – С. 855–862.
15. Зерній Ю.О. Державна політика пам'яті як чинник утвердження української національної ідентичності : автореф. дис. ... канд. політ. наук : спец. 23.00.05 / Ю.О. Зерній ; НАН України; Інститут держави і права ім. В.М. Корецького. – К., 2009. – 20 с.
16. Зіборова Д.А. Антропологія та поетика тривалості у контексті філософії іншого : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.04 / Д.А. Зіборова ; Харк. нац. ун-т ім. В.Н. Каразіна. – Х., 2009. – 18 с.
17. Ідентичність і пам'ять в пострадянській Україні : [монографія] / відп. ред. М. Антонович. – К. : Дух і літера, 2009. – 496 с.
18. Кандель Э. В поисках памяти / Э. Кандель ; пер. П. Петров. – К. : Астрель, Corpus, 2012. – 736 с.
19. Київ у національній пам'яті : [колективна монографія] / [Л.І. Буряк, Л.А. Ведмідь, І.Б. Гирич та ін.]. – К. : ДП «НВЦ «Пріоритети», 2013. – 400 с.
20. Киридон А. Студії пам'яті в Україні: основні тенденції становлення / А. Киридон // Україна-Європа-Світ : міжнародний збірник наукових праць. Серія «Історія, міжнародні відносини». – 2014. – Вип. 14. – С. 265–273.
21. Коньшина Г.Є. Трансформація соціальної пам'яті в інформаційному суспільстві : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.03 / Г.Є. Коньшина ; Харк. нац. ун-т ім. В.Н. Каразіна. – Х., 2008. – 14 с.
22. Нагорна Л.П. Історична пам'ять: теорії, дискурси, рефлексії / Л.П. Нагорна. – К. : ІПІЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2012. – 328 с.
23. Національна пам'ять: соціокультурний та духовний виміри : зб. наук. праць. – Випуск 4. – К. : ДП «НВЦ «Пріоритети», 2012. – 296 с.
24. Національна та історична пам'ять : [словник ключових термінів] / кер. авт. кол. А.М. Киридон. – К. : ДП «НВЦ «Пріоритети», 2013. – 436 с.
25. Особа у контексті часу. Книга на пошану Лариси Нагорної / упорядники Ю. Шаповал, О. Лісничук, С. Набок. – К. : ІПІЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2012. – 464 с.
26. Рагозіна Т.Е. Культурна пам'ять як механізм соціально-історичної наступності : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 / Т.Е. Рагозіна ; Донец. нац. ун-т. – Донецьк, 2010. – 20 с.
27. Стародубцева Л.В. Пам'ять і забуття в історії ідей: мнемонічна герменевтика культури : дис. ... докт. філос. наук : спец. 09.00.04 / Л.В. Стародубцева ; Харківський національний ун-т ім. В.Н. Каразіна. – Х., 2004.
28. Студії пам'яті в Україні (Історіографічний дискурс. Бібліографічний показник) / передмова, вступ. ст., заг. ред. А.М. Киридон ; упор. показника: А.М. Киридон, О.Я. Волянюк, В.І. Огієнко. – К. : ДП НВЦ «Пріоритети», 2013. – 294 с.
29. Фостачук О.О. Соціальна пам'ять як соціокультурний феномен : автореф. дис. ... канд. соціол. наук : спец. 22.00.04 / О.О. Фостачук ; Харк. нац. ун-т ім. В.Н. Каразіна. – Х., 2005. – 19 с.
30. Халимон М.М. Реактуалізація пам'яті та досвіду в наративній філософії історії : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 / М.М. Халимон ; Харк. нац. ун-т ім. В.Н. Каразіна. – Х., 2011. – 20 с.
31. Эсхатос: философия истории в предчувствии конца истории. – Одесса : ФЛП «Фридман А.С.», 2011. – 366 с.
32. Эсхатос-П: философия истории в контексте идеи «предела» : сб. статей. – Одесса : ФЛП «Фридман А.С.», 2012. – 280 с.
33. Культура примирення: нова історична свідомість в Україні [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://onu.edu.ua/uk/science/young_academ/reunion
34. Наукова програма «Феномен тоталітаризму, його прояви та шляхи подолання» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://onu.edu.ua/uk/science/sprograms/>
35. Новый проект Государственного архива: «Народный архив – 2015» [Електронний ресурс]. – Режим доступа : http://archive.odessa.gov.ua/ru/arhiv-novostei-ru/hronika-2015/151019_narodnii-arhiv/
36. «Успенські читання» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://duh-i-litera.com/seminars/uspenski-chytannya/>
37. Центр св. Климента «Спілкування та діалог культур». ХІІІ Київський літній богословський інститут [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://clement.kiev.ua/taxonomy/term/124>.

Анотація

Полякова В. О. Україна на мапі сучасних досліджень пам'яті. – Стаття.

Стаття присвячена розгляду сучасних українських філософських і соціогуманітарних досліджень у напрямі студій пам'яті або memory studies. Приділяється увага окремим підходам і проблемним галузям, таким як соціальна й культурна пам'ять, зв'язок між пам'яттю й ідентичністю, простором, сучасними технологіями тощо, які формують основні напрями українських досліджень пам'яті.

Окремо в статті підкреслюється, що історична спадщина й актуальна ситуація в Україні зумовлюють специфічні риси українських memory studies. Ці особливості відображено в роботах, автори яких зосереджують увагу на таких проблемах, як роль пам'яті в національній ідентичності, поверненні забутих сторінок історії, подоланні наслідків тоталітаризму. Ми підкреслюємо, що сьогодні в Києві, Одесі, Харкові вже сформувались провідні центри філософських досліджень пам'яті. Стаття може слугувати подальшим розвідкам у царині memory studies.

Ключові слова: Україна, пам'ять, студії пам'яті, історична пам'ять.

Аннотация

Полякова В. О. Украина на карте современных исследований памяти. – Статья.

Статья посвящена рассмотрению современных украинских философских и социогуманитарных исследований в рамках мемориальных студий или memory studies. Уделяется внимание отдельным подходам и проблемным областям, таким как социальная и культурная память, связь между памятью и идентичностью, современными технологиями и др., что представляют основные направления украинских исследований памяти.

Отдельно в статье подчеркивается, что историческое наследие и актуальная ситуация в Украине обуславливают специфические черты украинских мемориальных студий. Данная специфика отражена в работах, авторы которых концентрируют внимание на таких проблемах, как роль памяти в формировании национальной идентичности, возвращении забытых страниц истории, преодолении последствий тоталитаризма. Мы подчеркиваем, что уже сегодня можно говорить о формировании в Киеве, Одессе, Харькове важных центров философских исследований проблемы памяти. Статья может служить дальнейшим разысканиям в области memory studies.

Ключевые слова: Украина, память, студии памяти, историческая память.

Summary

Polyakova V. O. Ukraine on the map of modern researches of memory. – Article.

In this article we observe today's Ukrainian philosophical and social-humanitarian literature in the field of memory studies. We pay attention to several concepts and problems, first of all such as: social and cultural memory, connection between memory and identity, space, modern technology etc. All those combined together are forming problematic area in which researches in Ukraine are mainly oriented.

Also in this article we underline that historical heritage and current situation in Ukraine lead to the peculiarity of

Ukrainian memory studies. This specification is reflected in the number of works in which authors study such topics as: the role of memory in the sense formation of nation and in the process of return of the 'blank pages' of the history, overcoming the effects of Totalitarianism and so called 'wars of memories'. We underline that some geographical points – Kyiv, Odesa, and Kharkov have become the prominent centers in modern Ukrainian memory researches. This article could serve to ongoing researches in the field of memory studies.

Key words: Ukraine, memory, memory studies, historical memory.

УДК 27-32+681.5

К. В. Райхерт

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії та методології познання

Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

ПАУЛЬ ВЕРХУВЕН: РОБОТ-ПОЛИЦЕЙСКИЙ КАК АМЕРИКАНСКИЙ ИИСУС ХРИСТОС БУДУЩЕГО

Действие кинофильма «Робот-полицейский» (*RoboCop*), который был поставлен нидерландским режиссёром Паулем Верхувеном в 1987 году, развивается в условном недалёком будущем. В мире господствуют военные конфликты и экологический кризис. В Соединённых Штатах Америки государственные структуры, такие, например, как полиция, здравоохранение, прибираются к рукам крупными мультикорпорациями. В городах США повышенный уровень преступности. Лидером по числу преступлений является город Детройт в штате Мичиган. Протагонист по имени Алекс Мёрфи (его роль исполняет Питер Уэллер) заступает первый день на службу на самом трудном полицейском участке Детройта – западном – и вместе со своей новой напарницей Энн Льюис (Нэнси Аллен) вступает в боевое столкновение с опасной бандой преступников во главе с Кларенсом Боддикером (Кёртвуд Смит). Столкновение завершается тяжёлым ранением Льюис и жестокой расправой со смертельным исходом над Мёрфи. Ещё не остывшее тело Алекса Мёрфи сотрудники проекта «Робот-полицейский», разрабатываемого мультикорпорацией *ОСР* (*Omni Consumer Products*), которой, кстати, принадлежит вся детройтская полиция, используют для создания киборга-полицейского. Так на свет «рождается» Робот-полицейский. Сначала Робот-полицейский ведёт себя согласно установленной в его мозг программе по предотвращению преступлений (пресекает попытки изнасилования, ограбления магазина и захват заложников в мэрии). Однако его человеческая личность даёт о себе знать в форме сохранившихся воспоминаний. Робот-полицейский осознаёт себя в качестве Алекса Мёрфи и ищет мести.

Кинофильм 1987 года «Робот-полицейский» породил полноценную франшизу: четыре полнометражных художественных игровых фильма (1987, 1989, 1993, 2014), один 22-серийный телевизионный сериал (1994), один 4-серийный телевизионный мини-сериал (2001), два телевизионных мультисериала (1988, 1998–1999), множество видео- и компьютерных игр, комиксы и так далее.

В кинофильме 1987 года «Робот-полицейский» поднимаются темы, которые могут быть интересны философии: влияние масс-медиа, жилищная проблема, коррупция, авторитаризм, жадность, приватизация, капитализм, дистопия, человеческая природа, проблема сознания. Более того, по «Роботу-полицейскому» написаны философские работы. Например, Стивен Бест опубликовал несколько похожих друг на друга работ по самому первому кинофильму о «Роботе-полицейском»: “Robocop: The Crisis of Subjectivity” [2], “Robocop-out: The Recuperation of the Subject” [3] и “Robocop: In the detritus of hi-technology” [4]. Последняя работа была опубликована в журнале “Jump Cut”. В 2014 году в этом же журнале вышла статья, посвящённая уже ремейку первого «Робота-полицейского», – “Class warfare in the RoboCop films” [15] Майло Суидлера. Не менее значимыми являются работы по первому фильму Дейла Брэдли [5], Козна Вермейера [19], Джона Кеннета Мьюира [11] и Марка Постера [13]. Стоит отметить, что наибольший бум публикаций вызвал ремейк «Робота-полицейского» 2014 года, причём это были публикации по философии сознания и искусственного интеллекта [8; 12].

Между тем ни один из авторов указанных выше публикаций не учитывал замысла режиссёра самого первого кинофильма «Робот-полицейский» – Пауля Верхувена. В интервью 2010 года режиссёр кинофильма «Робот-полицейский» 1987 года Пауль Верхуверен (*Paul Verhoeven*; обычно его имя и фамилию русскоязычные кинокритики и ки-

новеды передают на английский лад как «Пол Верховен») отметил следующее: «Дело в том, что «Робот-полицейский», конечно же, история о Христе. Это история о парне, которого распинают на 50-й минуте фильма, затем воскрешают в течение следующих 50-и минут, который затем становится суперполицейским (*super-cop*) мира, но также фигурой Иисуса в момент, когда он шёл по воде в финале» [14]. И более развёрнуто: «Для меня «Робот-полицейский» – это христианская сказка. Сначала Мёрфи расстреливают самым жестоким образом: это – распятие на кресте. Далее, фильм делает крутой поворот в сторону конечного, после которого он, Мёрфи, переживает опыт своего Воскрешения в современном стиле... Робот-полицейский является фигурой Иисуса – американским Иисусом. Полностью в согласии с современными взглядами на мир он говорит: «Я больше тебя не арестую». Он покончил с Кларенсом, время подставлять другую щеку прошло. Американцы хотят быть человечными, но если они думают, что этим пользуются другие слишком долго, то они отбрасывают в сторону христианскую мораль и берутся за оружие – как Робот-полицейский» [17].

Высказанная позиция автора кинофильма «Робот-полицейский» задаёт определённые интерпретационные рамки для прочтения сюжета фильма, причём прочтения не столь очевидного для рядового зрителя. Обычно фильм «Робот-полицейский» рассматривают как социальную сатиру, этот момент уже стал избитым местом в текстах кинокритиков, посвящённых «Роботу-полицейскому», с момента публикации рецензии кинокритика Роджера Эберта [7]. В сущности, так оно и есть: фильм «Робот-полицейский» можно рассматривать как социальное высказывание (или же как социальный комментарий) П. Верхувена, а также авторов сценария фильма Эдварда Ноймайера и Майкла Майнера относительно капиталистической культуры Соединённых Штатов Америки. В то же время видение П. Верхувена порождает метафору «Робот-полицейский как американский Иисус Христос будущего» и оперирует ею. Рассмотрение этой метафоры и является целью предлагаемого исследования.

Итак, П. Верхуверен предлагает метафору «Робот-полицейский как американский Иисус Христос будущего». В этой метафоре следует обратить внимание на отсылку к «будущему». «Будущее» здесь указывает на тот момент, что П. Верхуверен не переосмысливает историю Иисуса Христа, рассказанную в Евангелиях, а предлагает своё видение Второго пришествия Иисуса Христа средствами научной фантастики (прежде всего киберпанка и постапокалиптических дистопий). В общих чертах христианское представление о Втором пришествии Христа связано с идеей Судного дня (или Страшного суда), которому должно предшествовать появление Дьявола (Антихриста) и его правление над грешниками в человеческом мире. Собственно, пришествие Христа и есть ответ на действия Антихриста: Дьявол должен быть свергнут, а все люди должны будут подвергнуться специальному суду, который должен будет отделить грешников от праведников и воздать каждому по его деяниям. П. Верхуверен изображает условное близкое будущее как апокалиптическое, будто Дьявол уже пришёл в человеческий мир и начал своё правление. Американское общество будущего, по П. Верхуверену, абсолютно испорчено, так как существует в условиях экологической катастрофы, экономического кризиса и, как следствие, падения нравов.

Для того чтобы зритель мог представить себе, каков мир будущего, П. Верхуверен вставляет в повествование выпуски

телевизійних новостей, перериваемые рекламними теле-роліками. Кінофільм непосредственно и начинается с одного такого выпуска. Так, например, из выпусков новостей можно узнать о том, что в Южно-Африканской Республике одна из её столиц – Претория – провозгласила свою независимость, из-за чего разгорелась война, которую власти Претории проигрывают и поэтому в качестве вынужденной меры готовы применить нейтронную бомбу французского производства, или же о гражданской войне в Мексике, или же о том, что космический спутник, используемый в рамках системы Стратегической оборонной инициативы (известной как «Звёздные войны»), ударил лазером по Санта-Барбаре (штат Калифорния) и уничтожил 113 человек, включая двух бывших президентов США. Это что касается событий в мире. В Детройте, судя по новостям, заправляет банда некоего Кларенса Боддикера, который убил свыше тридцати полицейских, а полицейские, которые стали теперь работать не на государство или муниципалитет, а ушли под полное подчинение ОСР, готовятся к забастовке.

Многие критики усмотрели в кинофильме «Робот-полицейский» 1987 года сатиру на рейгановскую Америку с её ростом бедности и преступности и передачей полноты власти богатым корпорациям. На этом акцентирует внимание американский критик Джон Кеннет Мьюир. Далее мы приведем большую цитату из его рецензии на кинофильм П. Верхуvena: «Робот-полицейский» был создан в середине 1980-х годов и очень важно, чтобы мы понимали его историю, контекст, чтобы мы могли увидеть, в чём состоит сатира фильма. В указанный период многие американские города были в депрессии. Преступность была на подъёме из-за эпидемии кокаина. Уровень преступности достигнет своего пика в начале 1990-х годов. Правительство не предпринимало никаких шагов, чтобы облегчить страдания. Вот некоторые статистические данные в пользу выдвинутого утверждения: 1. Бюджет жилищного строительства и городского развития был сокращён с 32,2 млрд. долларов США в 1981 году до 7,5 млрд. в 1987–1988 годах, что означает, что правительственная помощь была малодоступной для малоимущих. 2. Число американцев, живущих за чертой бедности, выросло с 24,5 млн. человек до 32 млн. в конце 1980-х. Кроме того, более двух миллионов американских граждан оказались бездомными к концу десятилетия. В то время, когда бедные становились ещё беднее, богатые становились ещё богаче и часто неэтичным способом. Не стоит забывать, что это была эра Ивана Боески и Майкла Милкена, бизнесменов, которые украли миллионы долларов благодаря неэтичному ведению бизнеса – инсайдерской торговлей. В кино эти фигуры были выведены в виде собирательного образа Гордона Гэко (Майкл Дуглас) в фильме Оливера Стоуна «Уолл-стрит» (1987), корпоративного рейдера, который считал, что «жадность – это хорошо». Тем временем те же политики, которые урезали бюджет на социальные программы в 1980-е годы, трусливо использовали страхи среднестатистического гражданина перед возросшими преступлениями с применением насилия, чтобы занимать высокие посты. В частности, можно вспомнить спорную (высокоэффективную) телевизионную рекламную кампанию 1988 года Уилли Хортон, который сделал акцент на ограблении, изнасиловании и убийстве белой женщины, совершённых афроамериканскими преступниками во время тюремного бунта. Сначала эти кандидаты сделали жизнь бедных ещё труднее, а затем баллотировались на высокие посты как борцы с преступностью, продвигая закон о наказании за первое наркопреступление» [11].

Однако у того же Дж.К. Мьюира есть интересные замечания об апокалиптических настроениях американцев, живших в 1980-е годы, правда, эти замечания были сделаны по поводу другого кинофильма – «Горец» (*Highlander*) 1986 года, срежиссированного австралийцем Расселом Малкэхи (*Russell Mulcahy*). Ещё одна большая цитата: «Америка в ранние 1980-е годы погрузилась в глубокую экономическую рецессию, замкнувшуюся на Холодную во-

йну с Советским Союзом, а потому наше избранное правительство видело Армагеддон на каждом углу. В ходе предвыборной кампании 1980-го года кандидат Рональд Рейган сказал (телеевангелистам Джиму и Тэмми Фей Бейкер), что наше поколение «может стать тем поколением», которое станет свидетелем библейского Судного Дня. Его вера была подкреплена в интервью журналу *People Magazine* в декабре 1983 года, когда Рейган отметил, что восьмидесятые – это «впервые в истории», когда многие библейские пророчества сбываются. Даже назначенный президентом Рейганом министр внутренних дел Джеймс Уатт не верил, что мир будет существовать вечно. 5 февраля 1981 года он сказал, что природные ресурсы Америки не должны оберегаться правительством, так как он не знает, «как много будущих поколений» сможет полагаться на них до тех пор, пока «Господь не вернётся». Опять же, именно законно выбранные представители власти делали заявления о скором конце света. Так, брошенная Рейганом шутка о том, что бомбардировка России «начнётся через пять минут» через телевизионные фильмы, такие как «На следующий день» (*The Day After*, 1983), приобрела зловещий смысл, поэтому не удивительно, что американская поп-культура (особенно жанровое кино) стала практически одержимой *концом жизни в том смысле, в каком мы её знаем*. Конец тысячелетия ещё не наступил, но 1999 год уже был не так далеко, поэтому многие люди задавались вопросом, доживёт ли человечество до следующего столетия. Как и культура, мы были одержимы смертью, концом цивилизации, самоуничтожением» [10].

На основании описанного в приведённых выше цитатах можно себе представить, какие настроения царили среди американцев, живших в годы президентства Рональда Рейгана, причём эти настроения не были беспочвенными: проблема безработицы и бездомности, экономический кризис, постоянная угроза атомной войны. Не удивительно, что американский кинематограф отреагировал на настроения рядовых американцев апокалиптическими сюжетами, такими, например, как «Нечто» (*The Thing*) 1982 года, «Терминатор» (*The Terminator*) 1984 года, «Охотники за привидениями» (*Ghostbusters*) 1984 года или «Робот-полицейский» (*RoboCop*) 1987 года. В такой исторической ситуации фигура Иисуса «всплывала» сама собой, причём эта фигура не евангелического всепрощающего и искупающего человеческие грехи Иисуса, а Иисуса из книги «Откровения Иоанна Богослова», в которой описан, по сути, конец света. Этот образ «апокалиптического Иисуса» в символическом плане воплощался в ряде кинофильмов. Например, в «Терминаторе» будущий спаситель человечества от «апокалипсиса роботов» Джон Коннор носит инициалы J.C., сходные с инициалами *Jesus Christ* «Иисус Христос». Робот-полицейский – тоже Иисус, только «Робо-Иисус». Он в буквальном смысле спаситель, так как, будучи по своей функции полицейским, он должен спасать людей в данном случае от нарушителей закона. В фильме П. Верхуvena Робот-полицейский выступает в роли некоего морального авторитета, (моральным) стандартом для которого является физическая ликвидация преступников.

Следует обратить внимание на то, что П. Верхувен не случайно концептуализирует Робота-полицейского как Робо-Иисуса. В 1986 году П. Верхувен присоединился к группе исследователей Библии, известной под названием «Семинар Иисуса» (*Jesus Seminar*) [6]. Эта группа известна тем, что хочет воссоздать исторический образ Иисуса Христа. Хорошее представление о взглядах членов этой группы даёт книга одного из участников Семинара Иисуса – Маркуса Борга: «Бунтарь Иисус. Жизнь и миссия в контексте двух эпох» [1]. Сам П. Верхувен планировал снять художественный фильм о «подлинном» Иисусе, однако он не смог найти источники финансирования для постановки фильма. В итоге в 2008 году на нидерландском языке П. Верхувен издал книгу «Иисус из Назарета» (*Jesus van Nazaret*) [18], в которой он представил Иисуса не как Богочеловека, а как радикального политического деятеля,

что-то вроде палестинского Че Гевары, участвующего в еврейском восстании против римлян в I веке н. э. Образ Иисуса-бунтаря отчасти представлен и в Роботе-полицейском, а именно в том, что Робот-полицейский пытается преодолеть одну из основных директив своей программы, которая запрещает арестовывать или вредить руководителям ОСР, чтобы арестовать вице-президента Дика Джонса. Следует отметить, что наиболее полно Робот-полицейский как Иисус-бунтарь раскрывается в третьем кинофильме «Робот-полицейский-3» (*RoboCop 3*, 1993, режиссёр Фред Деккер), в котором Робот-полицейский, по сути, встаёт во главе «революции» против ОСР, использующей репрессивные методы для выселения жителей из трущоб Детройта.

Также следует напомнить, что Семинар Иисуса стремится реконструировать образ реального исторического лица, который не подразумевает ничего чудесного и сверхъестественного. В контексте этого, а также с учётом реального и возможного развития биоинженерии представление Иисуса Христа как киборга, машинно-человеческого гибрида не выглядит чем-то чудесным и сверхъестественным, а вполне возможным и вероятным. Представленный П. Верхувеном образ Иисуса Христа как киборга неожиданно указывает на гибридность Иисуса Христа в христианской мифологии: в сущности, Иисус – это гибрид бога и человека, полубог-получеловек, богочеловек. П. Верхувен вскрывает эту гибридную природу мифологического Иисуса, заменяя божественную природу искусственной, технической. Более того, представляя Иисуса Христа как киборга, П. Верхувен как бы говорит о том, что на самом деле не бог создал человека, а человек создал бога, тем самым указывая на то, что религия в действительности – это всего лишь изобретение человека. Таким образом, фильм П. Верхувена оказывается также критикой религии.

Ещё один интересный момент. По сути, П. Верхувен предлагает альтернативный вариант развития событий после распятия Иисуса Христа. Так, из новозаветных историй известно, что после своей смерти на кресте Иисус воскрес, проповедовал своим ученикам (апостолам) о Царстве Божьем, а потом – на сороковой день – вознёсся. П. Верхувен же акцентирует внимание на насильственной смерти Иисуса (в данном случае Робота-полицейского). У воскресшего Иисуса в интерпретации П. Верхувена сохранились травматические воспоминания о своей смерти, из-за чего Иисус (= Робот-полицейский) превращается в мстительное существо, творящее насилие, а не несущее любовь к ближнему. Другими словами, П. Верхувен показывает, что могло бы быть, если бы у христианского Иисуса возобладали травма, вызванная насильственной смертью на кресте; возможно, такой Иисус решил бы устроить очередной геноцид человечества.

Резюмируя сказанное выше, надлежит отметить следующее:

1) предложенная П. Верхувеном концептуальная метафора «Робот-полицейский как американский Иисус Христос будущего» является частью сатиры на апокалиптические настроения американцев в рейгановскую эпоху (1980-е годы): Робот-полицейский в буквальном смысле выступает как спаситель, так как, будучи по своей функции полицейским, он должен спасать людей в данном случае от нарушителей закона. Более того, Робот-полицейский выступает в роли некоего морального авторитета, моральным стандартом для которого является физическая ликвидация преступников;

2) с помощью указанной метафоры П. Верхувен указывает на гибридную природу Иисуса Христа: в новозаветной мифологии Иисус – это гибрид бога и человека, в будущем Иисус может оказаться гибридом человека и машины, киборгом;

3) представление П. Верхувеном Иисуса Христа в образе Робота-полицейского является указанием на то, что создателем бога и религии является человек, а не то, что бог является создателем человека и религии;

4) П. Верхувен предлагает альтернативный вариант развития событий после распятия Иисуса Христа, а имен-

но: воскресший Иисус Христос, переживший серьёзнейшую психическую травму (насильственную смерть на кресте), не проповедовал о Царстве Божьем или о любви к ближнему, а устроил бы очередной геноцид человечества, как ветхозаветный Бог.

Кинофильм П. Верхувена «Робот-полицейский» (1987) является показательным примером того, как массовая культура вторгается в сферу религиозного. Кинофильм П. Верхувена показывает, как популярный образ киборга может быть применён к религиозному или историческому образу Иисуса Христа. Более того, кинофильм П. Верхувена показывает, что в принципе не существует никаких ограничений для концептуализации образа Иисуса Христа через образы массовой культуры: если оказывается допустимым представлять Иисуса Христа в виде киборга, то можно представлять его же и как бунтаря (революционера или террориста), и как живого мертвеца (зомби или вампира или даже упыря), и как некроманта (колдуна или волшебника), и так далее, и тому подобное.

Литература

1. Борг М. Бунтарь Иисус. Жизнь и миссия в контексте двух эпох / М. Борг ; пер. с англ. М. Завалов. – М. : Эксмо, 2009. – 400 с.
2. Best S. Robocop: The Crisis of Subjectivity (1987) / S. Best // Illuminations: The Critical Theory Website [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://www.uta.edu/huma/illuminations/best1.htm> (accessed 01.03.2016).
3. Best S. Robocop-out: The Recuperation of the Subject / S. Best // Canadian Journal of Social and Political Thought. – 1989. – Vol. 13. – № 1–2. – P. 44–55.
4. Best S. Robocop in the Detritus of Hi-technology / S. Best // Jump Cut. – 1989. – № 34. – P. 19–26.
5. Bradley D. The Return of the Repressed: Cybersubjectivity in ROBOP / D. Bradley // Invisible Culture. – Spring 2006. – № 10. – P. 1.
6. Craig Detweiler Reviews Paul Verhoeven's "Jesus of Nazareth" [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://www.patheos.com/blogs/takeandread/2010/07/craig-detweiler-reviews-paul-verhoevens-jesus-of-nazareth/> (accessed 01.03.2016).
7. Ebert R. Robocop / R. Ebert [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://www.rogerebert.com/reviews/robocop-1987> (accessed 01.03.2016).
8. Johnson M.E. Robocop Takes on Philosophy of Mind / M.E. Johnson [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://www.groundmotive.net/2014/06/robocop-takes-on-philosophy-of-mind.html> (accessed 01.03.2016).
9. McKibbin T. RoboCop: the Capitalist Absurd / T. McKibbin [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://tonymckibbin.com/film/robocop/> (accessed 01.03.2016).
10. Muir J.K. Cult-Movie Review: Highlander (1986) / J.K. Muir [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://reflectionsonfilmandtelevision.blogspot.com/2010/04/cult-movie-review-highlander-1986.html> (accessed 01.03.2016).
11. Muir J.K. Cult-Movie Review: RoboCop (1987) / J.K. Muir [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://reflectionsonfilmandtelevision.blogspot.com/2015/01/cult-movie-review-robocop-1987.html> (accessed 01.03.2016).
12. Noe A. Deconstructing the Philosophies of 'RoboCop' / A. Noe [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://www.npr.org/sections/13.7/2014/04/04/295314242/deconstructing-the-philosophies-of-robocop> (accessed 01.03.2016).
13. Poster M. RoboCop / M. Poster // Zone 6: Incorporations / eds. J. Cray and S. Kwinter. – New York : Urzone, 1992. – P. 436–440.
14. Rosenberg A. EXCLUSIVE: Paul Verhoeven Calls RoboCop 'The American Jesus,' Is Unexcited By Remake Plans / A. Rosenberg [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://moviesblog.mtv.com/2010/04/14/paul-verhoeven-robocop-christ-story-remake-update/> (accessed 23.05.2015).
15. Sweedler M. Class Warfare in the RoboCop Films / M. Sweedler // Jump Cut. – 2014. – № 56. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://ejumpcut.org/currentissue/SweedlerRobocop/text.html> (accessed 01.03.2016).

16. The Captive Lover – An Interview with Jacques Rivette / trans. K. Jones // *Senses of Cinema*. – 2001. – № 16. – [Електронний ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://sensesofcinema.com/2001/french-cinema-present-and-past/rivette-2/> (accessed 01.03.2016).

17. Van Scheers R. Murphy's Law: Paul Verhoeven and RoboCop: An extract from Rob Van Scheers' "Paul Verhoeven: The Authorized Biography" / R. Van Scheers [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: http://www.focusfeatures.com/article/murphy_s_law_paul_verhoeven_and_roboCop (accessed 23.05.2015).

18. Verhoeven P. Jezus Van Nazaret een realistisch portret / P. Verhoeven, R. Van Scheers. – Amsterdam : J.M. Meulenhoff, 2008. – 287 p.

19. Vermeir K. RoboCop Dissected: Man-Machine and Mind-Body in the Enlightenment / K. Vermeir // *Technology and Culture*. – October 2008. – Vol. 49. – № 4. – P. 1036–1044.

Аннотация

Райхерт К. В. Робот-полицейский как американский Иисус Христос будущего. – Статья.

Предложенная П. Верхувеном в кинофильме 1987 года «Робот-полицейский» концептуальная метафора «Робот-полицейский как американский Иисус Христос будущего» является частью сатиры на апокалиптические настроения американцев в рейгановскую эпоху (1980-е годы): Робот-полицейский в буквальном смысле выступает как спаситель, так как, будучи по своей функции полицейским, он должен спасать людей в данном случае от нарушителей закона. Более того, Робот-полицейский выступает в роли некоего морального авторитета, моральным стандартом для которого является физическая ликвидация преступников. С помощью этой метафоры П. Верхувен указывает на гибридную природу Иисуса Христа: в новозаветной мифологии Иисус – это гибрид бога и человека, в будущем Иисус может оказаться гибридом человека и машины, киборгом. Представление П. Верхувеном Иисуса Христа в образе Робота-полицейского является указанием на то, что создателем бога и религии является человек, а не то, что бог является создателем человека и религии. П. Верхувен предлагает альтернативный вариант развития событий после распятия Иисуса Христа: воскресший Иисус Христос, переживший серьезнейшую психическую травму (насильственную смерть на кресте), не проповедовал о Царстве Божьем или о любви к ближнему, а устроил бы очередной геноцид человечества, как ветхозаветный Бог.

Ключевые слова: Иисус Христос, киборг, кинематограф, метафора, сатира.

Анотація

Райхерт К. В. Робот-полицейський як американський Ісус Христос майбутнього. – Стаття.

Запропонована П. Верхувеном у кінофільмі 1987 року «Робот-полицейський» концептуальна метафора «Робот-полицейський як американський Ісус Христос майбутнього» є частиною сатири на апокаліптичні настрої американського суспільства в рейганівську епоху (1980-ті роки): Робот-полицейський буквально є спасителем, тому що, виконуючи функції поліцейського, він має спасати людей у цьому випадку від порушників закону. Більше того, Робот-полицейський є певним моральним авторитетом, моральним стандартом для якого є фізична ліквідація злочинців. За допомогою цієї метафори П. Верхувен указує на гібридну природу Ісуса Христа: у міфології Нового Заповіту Ісус – це гібрид бога та людини; у майбутньому Ісус може бути гібридом людини та машина, кіборгом. Уявлення Ісуса Христа як Робота-полицейського є вказівкою на те, що людина створила бога й релігію, а не бог створив людину й релігію. П. Верхувен пропонує альтернативний варіант розвитку подій після розп'яття Ісуса Христа: Ісус Христос, що воскрес і пережив серйозну психічну травму (насильну смерть на хресті), не став проповідувати Царство Бога чи любов до ближнього, а розпочав позачерговий геноцид людства в душі Бога зі Старого Заповіту.

Ключові слова: Ісус Христос, кіборг, кінематограф, метафора, сатира.

Summary

Rayhert K. W. RoboCop as American Jesus Christ of Future. – Article.

In film "RoboCop" (1987) Paul Verhoeven proposed conceptual metaphor "RoboCop as American Jesus Christ of Future" as a part of satire of American apocalyptic grass-roots sentiments of 1980s: RoboCop literally is a Savior because he's a cop who must save people from criminals. Moreover, RoboCop is the certain moral authority that has the certain moral standard to kill law-breakers. With the conceptual metaphor P. Verhoeven showed hybrid nature of Jesus Christ: as a character of the New Testament Jesus Christ is a hybrid of god and human being, as a character of science fiction Jesus Christ is a hybrid of human being and machine, cyborg. Had conceptualized Jesus Christ as RoboCop, P. Verhoeven showed that human being was a creator of god and religion. P. Verhoeven offered the alternative version of moving events after the Crucifixion of Jesus Christ: what if resurrected Jesus Christ did not preach about Kingdom of Heaven or love for one's neighbor but decided to perpetrate genocide over the psychic trauma (violent death on the cross).

Key words: cyborg, cinema, Jesus Christ, metaphor, satire.

УДК 001.12:316.3:316.454.52

Л. М. Романкова
кандидат психологічних наук, доцент,
завідувач відділу виховної та психолого-педагогічної роботи
ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника»

ФЕНОМЕН ФОРМУВАННЯ СВІТОВОГО ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Зазначимо, що термін «світове громадянське суспільство» вживається нами як синонім таких понять: «глобальне громадянське суспільство», «планетарне громадянське суспільство», «світове суспільство», «універсальне громадянське суспільство», «міжнародне суспільство», «суспільство держав», «анархічне суспільство», «цивілізаційно-територіальне суспільство», «континентальне, наприклад, європейське громадянське суспільство», «міжконтинентальне громадянське суспільство», «транснаціональне громадянське суспільство» тощо.

Світове громадянське суспільство має міжнародний вимір. Міжнародний масштаб формування світового громадянського суспільства добре віддзеркалив О. Полтораков [1], який зазначив, що масштаби подібної (організаційної – авт.) активності стають дедалі глобальнішими. Наведемо тут його аргументи, що розкривають планетарний масштаб перетворень громадянського сектора. «Вже можна стверджувати, – зазначає він, – про остаточне закріплення достатньо «цілісного» (інтегрованого і структурно, і функціонально) глобального громадянського суспільства із системи транснаціональних співтовариств та неурядових організацій, колективних глобальних рухів, мережових груп за інтересами, міжнародних професійних (наукових та ін.) асоціацій, через які індивіди досягають соціальних і політичних домовленостей на рівні всього світу» [1].

Подібні структури глобальної сцени загалом є повноцінними суб'єктами міжнародних відносин, перетворюючи глобальне громадянське суспільство на реального актора сучасної міжнародної політики, здатного створити альтернативу чи навіть нейтралізувати наявні конфігурації глобальної влади та управління, висуваючи й лобіюючи альтернативні цінності [2].

Проте не буде помилкою стверджувати, що принаймні в «класичному» європейському сегменті світової цивілізаційної структури є всі підстави говорити про наявність своєрідного «європейського (регіонального) громадянського суспільства». Саме до цього сегмента світового громадянського суспільства тяжіє Україна, що з 1 січня 2016 р. вступила в активне співжиття з Європейським Союзом (далі – ЄС). У цьому ключі повинна бути переосмислена вся професійна підготовка студентської молоді, яка, з одного боку, сьогодні прагне навчатись в європейських вишах, а з іншого – буде якщо не працювати, то поставляти національну продукцію на європейський ринок. І національна система вищої освіти має бути готова до такого рівня підготовки робочої сили й насамперед керівних кадрів, учителів та інших фахівців.

Формуванню цього сегмента громадянського суспільства сприяли передусім процеси європейської інтеграції, масштабні (континентального характеру) і майже всеосяжні (політико-економічні, соціально-гуманітарні тощо). Серед них на принципову увагу заслуговують, на думку О. Полторакова, такі.

Соціально-економічна складова «чотирьох свобод руху» (тобто вільне переміщення робочої сили).

Феномен «європейського громадянства» (формалізований у «єдиний європейський паспорт»).

Міжнародно-політичний феномен Європарламенту, у якому партійно-політична діяльність будується на транснаціональних принципах (фракції формуються не за державно-національними, а за політико-ідеологічними ознаками). Показовим є досвід Європейської народної партії (European People's Party), яка «об'єднує національні партії із близькою ідеологією в державах-членах і асоційованих членах

ЄС, а також підтримує близькі контакти із країнами – можливими кандидатами» [1].

Крім того, опосередкований (але досить суттєвий) вплив на формування «європейського громадянського суспільства» зробили, як уважає О. Полтораков, такі міжнародні організації, як Рада Європи («простір демократії») й частково НАТО (з оперттям на суспільну підтримку). У контексті останнього актора (НАТО) показовою є діяльність таких суспільно-політичних структур, як Парламентська Асамблея НАТО та Асоціація атлантичного договору, орієнтованих на підтримку діяльності Альянсу в євроатлантичному масштабі. Для порівняння, відсутність підтримки діяльності ОВД 1968 р. (уторгнення в Чехословаччину) стала поштовхом для активізації зародків громадянського суспільства в країнах «соцтабору», що в підсумку призвело до «оксамитових революцій» кінця 1980-х – початку 1990-х рр.

У внутрішньому вимірі таке суспільство має економічну, соціальну, політичну та культурологічну сфери. Для нас цей висновок є важливим, оскільки особистість ХХІ ст. буде жити в такому ж за структурою соціальному організмі, як живе й сьогодні, але вона буде більш активно задіяна в організації його життєдіяльності, зберігаючи при цьому певний фах і певну сферу професійної самореалізації. Це означає, що, крім властивостей ринку, особистості ХХІ ст. мають бути притаманні риси людини планети, що керується загальнолюдськими цінностями та етикою співжиття з представниками інших народів.

Місце й роль суб'єктів цих культурно-історичних перетворень родового життя планетарної спільноти також висвітлюється на сторінках цієї праці. «Варто окремо виділити питання про значення і роль акторів глобального громадянського суспільства (global civil society actors). Потрібно знати, що є «рушійними силами» і «мотиваторами» розгортання інтенсивної діяльності та стратегій глобалізації громадської активності в різних країнах і регіонах. Необхідно зрозуміти, чи координований цей рух з яких-небудь організаційних центрів, або всі дії спочатку спонтанні, але з розвитком справи синхронізуються й інтегруються в певний світовий рух. Інше питання пов'язане з виробництвом технологій конструювання громадянського суспільства та їх дієвості, результативності на локальному і глобальному рівнях. Тут доречно говорити про специфічну «топологію громадянського суспільства», тобто про «локальні простори civil society» і «глобальні простори civil society». Завдяки методологічному «масштабуванню» уявлення про феномен «громадянського суспільства» стає відчутнішим і конкретизованим» [3].

А. Карась обґрунтовує, наприклад, тезу про те, що громадянському суспільству притаманні такі структурні елементи: а) добровільні об'єднання громадян або неурядові (недержавні) організації; б) місцеве самоврядування; в) спільні цінності, що є підґрунтям національної ідентичності; г) громадянські рухи й політичні партії, які не перебувають на жодному рівні влади; д) незалежні засоби масової інформації; е) громадська думка; є) прозорі й підконтрольні громадськості вибори та референдуми; ж) сформовані на основі громадян форми судових і правоохоронних органів (колегії присяжних, муніципальна виборна міліція); з) дискурсивно-етична практика здійснення свободи людини у сфері культури, освіти, повсякденних норм спілкування й поведінки, громадської й політичної активності [4].

Суб'єктами формування світового громадянського суспільства є, на його думку, також масові соціальні/політичні рухи та неурядові організації. Окреме місце посідає

діяльність системи «лівих рухів», інституціоналізованих у міжнародні Інтернаціонали (зокрема Четвертий і похідні від нього). Але нас це менше цікавить, оскільки мета нашого проекту – дослідити систему вищої освіти як простір професійної підготовки студентської молоді для життя в невідомих умовах становлення інформаційної доби.

Аналізуючи властивості такої планетарної структури, О. Рябека зазначає, що «основна методологічна проблема під час вивчення глобального громадянського суспільства полягає у визначенні його змістових характеристик і соціально-політичних меж. Зрозуміло, що сучасне громадянське суспільство в умовах планетарного інформаційного простору не визначається виключно національно-державними кордонами й не контролюється національними державами. Його «фізична», «індивідуальна» основа сьогодні доповнена, розширена, визначена багато в чому соціальними мережами, які вже за змістом є глобальними і трансконтинентальними» [5].

При цьому О. Рябека наголошує, що однастайності в сприйнятті ідеї становлення Світового громадянського суспільства як самодостатньої цілісності в науковому товаристві просто не існує, і наводить позиції «песимістів» і «оптимістів». Це, безперечно, цікаво, оскільки від такого «світоглядного розлому» залежать і погляди на долю людини у сфері глобалізації. Тому наводимо також уривок для подальшого аналізу проблем і долі вищої освіти.

Песимісти стверджують, що буття планетарної спільноти перебуває на межі знищення, воно не має жодних перспектив для подальшого розвитку. На кризовий стан сучасної світ-системи, що є наслідком конфліктогенного її існування протягом ХХ ст., прямо вказують праці й імена істориків, філософів, культурологів, політологів і соціологів: «Устроение общества» Ентоні Гіденса, «Современная наука об обществе» А. Фульє, «Система современных обществ», «О структуре социального действия», «О социальных системах», «Понятие общества. Компоненты и их взаимоотношения» Т. Парсонса, «Общество как социальная система», «Эволюция», «Дифференциация», «Социальные системы» Нікласа Лумана, «Открытое общество и его враги» у двох томах Карла Поппера, «Конец истории» та «Великий крах. Людська природа й відновлення соціального порядку» Френсіса Фукуями, «Конец знакомого мира» Іммануеля Валлерстайна, «XX век в социологических теориях общества» Н. Полякової, «Мир» А. Рудого, «Распад. Как он называл в «мировой системе социализма» В. Медведева та ін.

На думку А. Мартінееллі, «концептуалізація світу як єдиної системи й визнання ускладнення всесвітніх соціальних мереж, глобального масштабу стратегій, застосовуваних акторами, космополітизм глобальних міст, однак, не означають існування світового суспільства. Ідея єдиного світу, уявлення, що світ тісно пов'язаний та інтегрований спільними силами й практиками, – необхідна, але недостатня умова виникнення світового суспільства» [6]. Сучасний світ усе ще складається із суспільств. Питання про виникнення світового суспільства, на думку А. Мартінееллі, складніше за питання про взаємозалежності у світі. Відповідь на нього залежить від змісту поняття «суспільство», досить нечіткого в мові соціальних наук.

В описі У. Бека глобальне суспільство виглядає аморфним, фрагментованим, дезінтегрованим і включає два нерівні різновиди: основний, породжений активністю ТНК, і такий, що доповнює його, представлений сукупністю державних утворень. Дослідник розуміє процес глобалізації як створення мереж зв'язків, що самопідтримуються, і різних соціальних просторів, як народження багатомірної тканини взаємних переплетень і зобов'язань, утвореної транснаціональними відносинами. У. Бек підкреслює, що ці зв'язки й відносини дають «нову якість», що характеризується через формулу «невзаємопов'язаний взаємозв'язок», з огляду на що, він був змушений замінити поняття «суспільства» поняттям «спільність».

Саме в цій «синергетичній каші», де змішались усі лінії соціального розвитку, має відбутись величезний бродиль-

ний процес і викристалізуватися протягом ХХІ століття якісно нова соціальна структура – цілісна світ-система. На парадокс принципу розвитку живих систем звернув увагу Е. Бауер. У дискурсі нашого дослідження він полягає в тому, що зруйновані соціальні системи є рушійною силою еволюції соціального світу й живого загалом [7].

Оптимісти сприймають сучасний стан громадянського суспільства оптимістично та намагаються інтелектуально його осягнути й визначити його майбутнє. Ідея світового громадянського суспільства є, на їхню думку, поза сумнівом, стрижневою, конститууючою для соціально-політичної історії Європи і світу, що глобалізується. Тому дуже важливо простежити визначальні етапи кристалізації основних принципів, ідеалів, цінностей і практикомансипаторської громадянської активності. Вона, ідея світового громадянського суспільства, живиться, як відомо, концепцією світового громадянства, міжнародного співтовариства, світового суспільства.

Про ідею існування світового громадянського суспільства нам відомо здавна. Ще І. Кант припускав виникнення права світового громадянства (*jus cosmopoliticum*), що поєднує громадян і державу у вищу республіканську співдружність. Цей союз філософ називав універсальним громадянським суспільством. Як й І. Кант, основоположник позитивізму О. Конт бажаним майбутнім людського роду бачив людство як всесвітню батьківщину, покликану «об'єднати ... всіх мешканців планети» [8].

Космополітичному громадянському суспільству присвятили свої праці Х. Анхєєр, М. Гласіус, М. Калдор, Р. Коен, С. Рай, Г. Деланті, М. Кек, К. Сіккінк, Р. О'Брейн, Дж. Сміт, С. Чатфілд, Р. Пагнуччо, Г. Співак. Глобальне місто у своїх працях розглядали М. Алброу, Н. Бреннер, Дж. Ід, Д. Хейберт, С. Сассен, Б. Тьорнер [9].

Для доведення реальності формування світового громадянського суспільства ми на основі вищевисвітлених тенденцій відстежимо метаморфози основних сфер сучасного суспільства, що трансформуються в напрямі нової соціальної цілісності – світового суспільства знань. Це означає, що ми повинні довести низку робочих гіпотез про те, що на початку ХХІ ст. економічна, соціальна (у вузькому сенсі слова), політична й культурологічна сфери сучасного суспільства набувають планетарного масштабу, при цьому кожна з них вимагає для свого подальшого розвитку випускника системи вищої освіти ексклюзивної якості. Структура світового суспільства знань повинна бути, на нашу думку, такою, яка міститься в основі сучасного суспільства. Змістовно це полягає в перетворенні соціальної субстанції по ланцюжку: економічне – соціальне (антропогенне) – політичне – культурологічне (ідеологічне). Ці перетворення досить повно описані у двох фундаментальних працях А. Здравомислова, В. Баруліна та працях В. Бека, який на цій матриці спочатку обґрунтував структуру й функціонал соціального організму країни, а пізніше запропонував і модель планетарного соціального організму.

Для освоєння проблеми виховання студентської молоді в контексті формування світового громадянського суспільства внесок В. Бурияка полягає в тому, що він узагальнив і подав на розгляд вітчизняних дослідників величезний за обсягом і джерельною базою результат досліджень закордонних авторів.

Саме вони, закордонні дослідники, звернули увагу на те, що у сфері родового життя людини глобалізація гуртує планетарну спільноту в цілісність і творить єдину сім'ю глобалізованих народів завдяки становленню механізмів соціальної комунікації та інформатизації суспільства. Це був перший крок на шляху клопіткої роботи щодо формалізації процесу глобального громадянського суспільства.

Працюючи над проблемою, В. Бурияк робить наступний крок і пояснює, як мережеві революції вплинули на єднання народів. В авторській анотації до монографії розглядаються питання становлення ідеї громадянського суспільства і практик його конструювання; визначено історичні передумови громадянського активізму й становлення гро-

мадянського суспільства в умовах цифрової епохи; показано позитивний потенціал розвитку соціальних мереж для укріплення глобального громадянського суспільства; виокремлено ризики, пов'язані з розширенням функцій мережевих практик.

У дослідженні ми не маємо на меті аналізувати механізми становлення цієї мегаструктури, оскільки його предметне поле спрямовує нас вивчати вимоги до особистості людини як з боку спонтанного саморозгортання цього мегапроцесу, так і з боку сталої потреби у відтворенні його продукту – глобального громадянського суспільства. Створити морфологію такого утворення можна лише за допомогою революційного потенціалу великих мас або прошарків населення планети. Тому не випадково революційні викиди народного гніву творили соціальні структури на кшталт Паризької комуни чи СРСР, а викиди тонкої інтелектуальної енергії фахівців створили мережевий стрижень нової планетарної структури.

Тому не випадково особистість людини в цьому сенсі присутня тільки як одиниця суспільних рухів, громадських об'єднань або користувачів мереж. Головна увага приділяється засобам перетворення соціальних етнонаціональних структур у планетарну цілісність. Тому висновок В. Буряка про те, що «успішність реалізації цивільних ініціатив у сучасному світі залежить від роботи трьох значущих об'єктивних чинників: глобальних багаторівневих трансформацій («глобалізації»), технологічної інфраструктури для успішної цивільної комунікації – планетарної інформаційної мережі (інтеграції Інтернет з мобільною телефонією) – експоненційного розширення національних і транснаціональних соціальних мереж» [10], є, на нашу думку, доречним і коректним.

При цьому виявляється, що на планетарному рівні діяльність громадських рухів і об'єднань координується спеціальним органом – Центром вивчення глобального управління [11]. Вищезазначений Центр створює умови для застосування прозорих контрольних механізмів функціонування державної влади, а це один із найважливіших принципів реалізації громадських ініціатив.

На основі ідей, викладених у цитованій праці В. Буряка, ми маємо виокремити загальнолюдські та професійні властивості, якими повинні володіти майбутні фахівці в контексті становлення й функціонування світового суспільства знань. Для цього звернімося до думок і висновків цієї праці. Разом із тим це буде дуже корисний крок, оскільки вітчизняний читач не тільки мало знайомий із проблемою становлення громадянського суспільства в Україні, а й навіть не уявляє його появу й функціонування на планетарному рівні. Тим більше, що В. Буряк подає іноземні джерела, до яких можна звернутись у разі самостійного поглибленого вивчення зазначеної проблеми.

Як найбільш значущий чинник виділимо вплив інформаційних технологій на формування комунікативних практик громадянського суспільства, до яких мають бути готові майбутні фахівці, що нині навчаються в системі вищої освіти. Для розуміння перспективних стратегій і практик необхідно розмістити цивільне суспільство на глобальній шкалі. При цьому враховується постійне розширення соціальних мереж як інфраструктурна складова глобального громадянського суспільства. Основна проблема полягає у визначенні співвідношення позитивного потенціалу глобального громадянського суспільства й ризиків його подальшого розширення.

Також актуальною проблемою є виявлення балансу між внутрішньою самоорганізацією цивільних об'єднань і зовнішніми маніпулятивними діями стосовно індивідумів, громадських організацій. Потрібне виділення перспектив розширення глобального громадянського суспільства, встановлення можливостей переходу до авторитету недержавних організацій як альтернативної легітимної форми соціальної влади.

Мета дослідження феномена глобального громадянського суспільства в умовах цифрової епохи полягає у вивченні

способів вияву цивільної активності за допомогою соціальних мереж, до якої мають бути готові випускники сучасних вишів. Необхідно також вивчити можливості побудови правомірного, ефективного, легітимного та впливового глобального громадянського суспільства й показати, як в умовах глобалізації відбувається «згасання національної державності» [12].

Далі В. Буряк звертає увагу на те, що «Громадянське суспільство є частиною соціальної діяльності вільних громадян і їх асоціацій. Тут необхідно виділити дві основні функції сучасного громадянського суспільства: а) забезпечення постійного контролю громадянами дій державно-адміністративної системи і б) висунення проєктів будівництва нового, «прозорого», справедливого й ефективного демократичного суспільства.

Суспільно-політичним «ядром» громадянського суспільства є консолідовані в неурядові, некомерційні, незалежні організації цивільні групи (асоціації громадян). Тому необхідно виділити механізми контролю держави над суспільством (у тому числі й цивільним), а потім розглянути дієві форми контролю громадянського суспільства над національними державними структурами та глобальними корпоративними гравцями.

Громадянське суспільство має дві ключові функції: контроль державно-адміністративної системи з боку цивільних об'єднань і формування проєктів для здійснення ефективного демократичного суспільства. Тому спочатку необхідно виділити й показати системи контролю держави над суспільством, у тому числі й цивільним (це проблема «піднаглядності», яку висунув Мішель Фуко). Далі потрібно вказати на форми контролю громадян стосовно діяльності державних органів і чиновників. Неухильно триває процес глобалізації міжнародних відносин, що вимагає розмішувати тему глобального громадянського суспільства, яке формується в контексті глобальних політичних міждержавних ініціатив» [13].

Громадянське суспільство як термін, концепт, ідея, політтехнологічний конструкт і соціально-політичний феномен вивчається політичною наукою, економічною теорією, правознавством, соціальною теорією і соціальною філософією. Для ефективного вивчення глобального громадянського суспільства багато авторів указує на базові об'єктивні особливості цього багатовимірного предмета. Відзначається нерівномірний розподіл в історичному часі активних цивільних ініціатив, аналізуються суперечливі теоретичні рефлексії щодо соціально-правового статусу цивільних об'єднань. Також указується на необхідність нових (мережевих) практик громадянського суспільства, способи оптимізації взаємин легітимної влади й об'єднань громадян. Повинні бути вивчені інформаційні аспекти формування глобального громадянського суспільства.

Особливої уваги потребує проблема продуктивної взаємодії громадян із державними інститутами, організаціями та чиновниками. Повинні бути обговорені проєкти створення цивільними об'єднаннями прозорих контрольних механізмів «вертикалі влади». Дослідження тенденцій розвитку ідеї глобального громадянського суспільства припускає вивчення умов і векторів глобалізації. Також необхідно з'ясувати перспективи еволюції громадянського суспільства в напрямі до глобального громадянського суспільства.

Окремо варто оцінити питання про керованість соціально-політичними процесами. Тут треба враховувати багаторівневість світу, що глобалізується. Регуляторами стосунків між громадянським суспільством і державою можуть бути використані такі інструменти: аналіз міждержавних зв'язків, способи застосування міжнародного права, моніторинг роботи наддержавних інститутів, транснаціональних цивільних соціальних рухів (вільних автономних осіб, що представляють інтереси). Слова “global” і “civil society” стали загальним місцем у публіцистиці та науковій літературі останнього десятиліття [14].

Проте вони слугують для конкретизації й точнішого розуміння деяких сучасних тенденцій демократизації на

глобальній шкалі. Є різні тлумачення «глобалізації», «громадянського суспільства» і «глобального громадянського суспільства». Спектр цих інтерпретацій дуже широкий. Найчастіше феноменальним виявом глобального громадянського суспільства вважають антиглобалістські протестні акції (Сіетл, Прага тощо) та діяльність гріппісівців, спрямовані проти транснаціональних корпорацій. І в тому, і в іншому випадку контрагентом глобального громадянського суспільства є глобальний капіталізм. Інша точка зору полягає в тому, що глобальне громадянське суспільство визначається передусім інфраструктурою, яка забезпечує зростання демократії в недемократичних суспільствах. Це припускає збільшення кількості професійних асоціацій, споживчих організацій та інших недержавних, некомерційних груп, які створюють міждержавні зв'язки. Як зазначає Арне Хінтс, загальноприйнятого й загальнозначущого визначення «громадянського суспільства» поки що немає. Проте, вважає він, є деякі характеристики, з якими прямо й побічно згідна більшість експертів. Наприклад, громадянське суспільство – це «відкритий простір для комунікації» [15].

Для отримання об'єктивних результатів необхідно врахувати інтенсивність глобальних багаторівневих трансформацій, наприклад, «індекс глобалізованості» країн. Також велике значення має аналіз культурного контексту у формуванні локального історично визначеного громадянського суспільства [16].

Особливо важливим чинником розвитку громадських структур є розширення високотехнологічних соціальних мереж. Суперечливі політичні процеси кінця 2010 і початку 2011 рр. у Північній Африці й на Близькому Сході свідчать, що інфраструктура громадянської глобальної комунікації виявляється іноді ключовим ресурсом для активізації тригерів фундаментальних політичних трансформацій (феномен так званих «революцій Твіттерних», «Фейсбук-революцій»).

Особливе значення Морлі Виноград і Майкл Хейс надають «гендерному зрушенню», оскільки фактично всі молоді люди, основний «електорат майбутнього», є мережевими гравцями [17]. Ключовими чинниками формування глобального громадянського суспільства є планетарні трансформації («глобалізація»), соціальні мережі в інформаційному просторі й гендерне зрушення (mobilizing generation). Найбільш потужним системоутворювальним ресурсом соціополітичної дії стають інтернетизовані соціальні мережі» [18].

Ми тим самим маємо довести, що явище світового суспільства знань – це «гасло й метаморфоза сциєнтизму технократичного стилю», як це стверджують деякі дослідники сучасних проблем вищої школи [19].

Тут варто згадати, що Британська школа міжнародних відносин, формування якої пов'язане насамперед з іменами Мартіна Уайта й Хедлі Булла, приблизно із 70-х рр. XX ст. розробляла концепцію міжнародного суспільства. Це суспільство, у якому державним гравцям належить центральна роль, а не те, що витісняє держави з міжнародної арени. Держави превалюють у визначенні чинних у міжнародному суспільстві норм, а існування цих норм є наслідком свідомих та історично тривалих зусиль держав із регуляції міжнародної діяльності. Легітимність у цьому суспільстві означає факт визнання державами наявності й дії міжнародних норм, що здійснюють важливий вплив на їх поведінку. Водночас міжнародне суспільство розглядалося представниками британської школи не тільки як сфера переважно міждержавних взаємодій, а і як порядок, що створює та підтримує певні цінності й норми.

Поняття «глобальне суспільство», яке є основою концепту «міжнародне громадянське суспільство», увів у науковий обіг британський політолог Х. Булл. На його думку, таке суспільство є глобальним не лише тому, що воно «зіткане» зі зв'язків, які перетинають національні кордони й проходять через «глобальний, позатериторіальний простір», а й тому, що серед членів глобального громадянського суспільства набирає сили глобальне мислення [20]. Утім

Х. Булл уважав «світове суспільство» частиною ширшого поняття «міжнародне суспільство». На відміну від нього, сучасні прибічники ідеї «міжнародного громадянського суспільства», навпаки, почали вважати вже «міжнародне суспільство» частиною «світового суспільства», акцентуючи увагу на всебічності останнього та його очікувано неминучій перемозі в загальносвітовому масштабі [21].

Отже, у дослідженні ми розглянули особливості світового громадянського суспільства. Еволюція планетарного людства в її найкращому й прогресивному вираженні є власне проходження нею форм організації соціального буття, що зумовлюються становленням відповідного типу особистості людини, а разом вони детермінуються, як сьогодні виявляється, глибинним явищем – смислогенезом. Крім того, ми можемо зазначити, що сучасний етап розвитку суспільства призведе до радикального перетворення, а саме світового громадянського суспільства, яке сформує вимоги до виховання особистості в умовах вищої освіти.

Література

1. Полтораков О.Ю. Глобальне громадянське суспільство в системі міжнародних відносин / О.Ю. Полтораков [Електронний ресурс]. – Режим доступу: file://localhost/G:/Світове%20громадянське%20суспільство/Глобальне%20громадянське%20суспільство%20в%20системі%20міжнародних%20відносин.mht.
2. Fukuyama F. State Building: Governance and World Order in the 21st Century / F. Fukuyama. – Ithaca, N. Y. : Cornell Univ. Press, 2004. – 132 p.
3. 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. – С. 313–314.
4. Карась А. Дискурсивне розрізнення соціальних інтенцій на шляху до громадянського суспільства в Україні / А. Карась // Громадянське суспільство і соціальні перетворення в Україні. – Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2001. – С. 5–21; Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і неklasичних інтерпретаціях : [монографія] / А. Карась. – К. ; Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2003. – 520 с.
5. Society and Knowledge: Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge and Science / editors : Nico Stehr and Volker Meja. – Piscataway, New Jersey : Transaction Publishers, 2005. – 451 p.
6. Мартинелли А. От мировой системы к мировому обществу? / А. Мартинелли // Социологические исследования. – 2009. – № 1. – С. 6.
7. Бауэр Э.С. Теоретическая биология / Э.С. Бауэр. – М. ; Л. : Изд-во ВИЭМ, 1935. – С. 146.
8. Ковалевский М.М. Сочинения : в 2 т. / М.М. Ковалевский ; отв. ред. А.О. Боронов. – СПб. : Алетейя, 1997. – Т. 1 : Социология. – 1997. – С. 173.
9. Рудой А.И. Миры / А.И. Рудой. – К. : Освіта України, 2010. – 372 с.
10. Бурак В.В. Глобальное гражданское общество и сетевые революции / В.В. Бурак. – Симферополь : ДИАИПИ, 2011. – С. 6.
11. Бурак В.В. Глобальное гражданское общество и сетевые революции / В.В. Бурак. – Симферополь : ДИАИПИ, 2011. – С. 5.
12. Бурак В.В. Глобальное гражданское общество и сетевые революции / В.В. Бурак. – Симферополь : ДИАИПИ, 2011. – С. 6–9.
13. The Globalization of World Politics : An Introduction to International Relations / editors: John Baylis and Steve Smith. – NY. : Oxford University Press, 2001. – 720 p.
14. Introducing global civil society / editors: Helmut Anheier, Marlies Glasius, and Mary Kaldor // Global Civil Society. – Oxford : Oxford University Press, 2001. – P. 3–22.
15. Hintz A. Civil Society Media and Global Governance: Intervening into the World Summit on the Information Society (Medien & Politik) / A. Hintz. – Munster. : Lit Verlag, 2010. – 320 p.
16. Cultures and Globalization: Cultural Expression Creativity and Innovation / editors: Helmut K. Anheier and

Yudhishtir Raj Isar. – Thousand Oaks : SAGE Publications Inc, 2009. – 488 p.

17. Winograd M. Millennial Makeover: MySpace, YouTube, and the Future of American Politics / M. Winograd, Michael D. Hais. – Piscataway, New Jersey : Rutgers University Press, 2008. – 336 p.; Winograd M. Millennial Momentum: How a New Generation Is Remaking America / M. Winograd, Michael D. Hais. – Piscataway, New Jersey : Rutgers University Press, 2011. – 296 p.

18. Буряк В.В. Глобальное гражданское общество и сетевые революции / В.В. Буряк. – Симферополь : ДИАИПИ, 2011. – С. 9–14.

19. Рябенко В.І. «Суспільство знань» як гасло та метаморфоза спієнтизму технократичного штибу / В.І. Рябенко // Вища освіта України. Тематичний випуск «Наука і вища освіта в Україні: міра взаємодії». – 2008. – № 3. – Додаток 1. – С. 157–173.

20. Bull P. The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics / P. Bull. – Columbia University Press, 1995. – 368 p.

21. Темников Д. Проблемы мирового регулирования в современной зарубежной политологии / Д. Темников // Международные процессы. – 2004. – № 2 (5). – [Электронный ресурс]. — Режим доступа : <http://www.intertrends.ru/five/007.htm>.

Анотація

Романкова Л. М. Феномен формування світового громадянського суспільства. – Стаття.

У статті проаналізовано особливості формування світового громадянського суспільства. Акцентується увага на його економічній, соціальній, політичній і культурологічній сферах. Зазначається, що в «класичному» Європейському сегменті світової цивілізаційної структури є підстави стверджувати про наявність «європейського громадянського суспільства». Саме до цього сегмента й тяжіє Україна. Тому

в цьому ключі повинна бути переосмислена вся професійна підготовка студентської молоді.

Ключові слова: світове громадянське суспільство, студентська молодь, світове суспільство знань.

Аннотация

Романкова Л. Н. Феномен формирования всемирного гражданского общества. – Статья.

В статье проанализированы особенности формирования всемирного гражданского общества. Акцентируется внимание на его экономической, социальной, политической и культурологической сферах. Отмечается, что в «классическом» Европейском сегменте мировой цивилизационной структуры есть основания утверждать о наличии «европейского гражданского общества». Именно к этому сегменту и тяготеет Украина. Поэтому в данном ключе должна быть переосмыслена вся профессиональная подготовка студенческой молодежи.

Ключевые слова: мировое гражданское общество, студенты, мировое общество знаний.

Summary

Romanova L. M. The Phenomenon of the World Civil Society Formation. – Article.

The article analyses the peculiarities of the world civil society formation. Special attention is given to its social, political, and cultural spheres. Emphasis is laid upon the fact that there are reasons to believe in the existence of “the European civil society” within the “classical” European segment of the world civilization. As Ukraine is gravitating towards this very segment, the whole programme of professional student training should be redefined.

Key words: world civil society, students, world knowledge society.

УДК 81:1(470+571)«18/19»

В. Ю. Свищо
кандидат філософських наук,
старший викладач кафедри філософії
Ужгородського національного університету

ЕВОЛЮЦІЯ ЛІНГВОФІЛОСОФСЬКОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ХІХ–ХХ СТОЛІТЬ

Мова людини, народу, нації постає невичерпним джерелом різноманітних її скарбів. Мова – інструмент, за допомогою якого людина формує думки й почуття, настрої, бажання, волю й діяльність, інструмент, за допомогою якого людина впливає на інших людей, а інші – впливають на неї. Мову можна розглядати як первинну та засадничу основу людського суспільства або ж як кінцеву, безумовну опору людської особистості, особливо в тих випадках, коли вона вступає в боротьбу з життям і конфлікт розривається монологом поета або мислителя.

На рівні буденного світогляду мова може сприйматися як зовнішня ознака особистості, однак, якщо придивитися до мови більш детально, стає цілком очевидним те, що мова – це той первинний внутрішній чинник, який визначає соціальну ідентичність людини виходячи зі специфіки сприйняття навколишнього світу (О. Потебня) й унаслідок формування почуття компліментарності (в цьому контексті поняття «компліментарність» розглядається в дусі американського дослідника К. Дойча й означає «взаєморозуміння», що, у свою чергу, означає, що мова тісно пов'язана з людським розумом, вона акумулює в собі все те багатство індивідуальної та колективної пам'яті, яке супроводжує людину).

Мова настільки глибоко пустила своє коріння в особистість, сім'ю, націю, людство й саме життя, що чим далі, тим важче стає втриматися від запитання: «Мова – це просте відображення явищ чи, можливо, вона виступає дійсним їх утіленням – насінням, гомеомерією (Анаксаргор), із якого вони виростили?».

У силу цих та інших причин мова завжди привертала увагу людини, яка, з одного боку, дивувалася багатству її поетичних виявів, а з іншого – постійно прагнула зрозуміти й описати її природу, формуючи тим самим раціоналістичні теорії опису та пояснення мови. Перші світоглядні пояснення феномена мови сягають корінням у світ міфічних образів і уявлень. Саме тому, для того щоб зрозуміти набутки представників лінгвофілософії на різних етапах соціокультурного розвитку, необхідно детально розібратися в сутності мови, починаючи від міфологічних поглядів і закінчуючи поглядами представників уже сформованого філософського напрямку.

Відомий російський філософ О. Донських, користуючись емпіричною базою, запропонованою дослідниками ранніх суспільств (І. Дьяковнова, Д. Зеленина, Е. Тейлора, Дж. Фрезера, М. Матфе та ін.), доходить висновку, що в міфологічній свідомості мова має чотири специфічні риси: «1) мовленням, мовою володіє практично все, що може бути названим; 2) мова виникає як один з атрибутів людини; 3) існує природний, явний зв'язок імені та об'єкта; 4) ім'я може існувати незалежно від об'єкта найменування і передувати йому» [4, с. 11]. Виходячи саме з такого тлумачення мови, на думку вченого, в ранніх суспільствах людина надавала власні імена всім предметам, особливого ж значення набували ті, які мали важливе значення в людському побуті. У цьому контексті доцільно згадати наведену М. Грушевським в «Історії української літератури» казку про те, як чоловік ходив відбирати вкрадену сонцем сестру. Ця казка є показовим прикладом розмови чоловіка із сонцем, а сонця – з іншими природними стихіями. Аналогічні приклади можна навести розглядаючи міфологію інших народів [4, с. 11].

Досить типовими є у світовій та українській міфології розмови не тільки з природними стихіями, а й із рослинами (маком, калиною, тополею, дубом тощо) і тваринами

(соколом, ластівкою, конем тощо), про що свідчать українські народні пісні та легенди. Показово, що окреслені розмови в міфологічній свідомості були не символічними, а виступали живою реальністю, оскільки, як зазначає Дж. Фрезер, «різкої грані, що відокремлює людину від інших тварин, первісна людина не знає; дуже багато ссавців видаються їй рівними, а інколи навіть такими, що переважають людину – не тільки фізичною силою, а й розумом» [7, с. 10].

Загалом, за свідченням радянського вченого В. Богораза, в міфологічній свідомості неживі предмети мають життя, аналогічне до людського, звідси випливає і їхня здатність розмовляти – «мати голос» [1, с. 4]. При чому, як зазначає Д. Зеленин, у міфологічних уявленнях немає чіткого розмежування між тим, коли живі й неживі предмети розмовляють людською мовою, а коли мають власну. Так, наприклад, повертаючись до вже згаданої нами казки про чоловіка та сонце, можемо сказати, що тут сонце розмовляє людською мовою, а от народний вірш «Ходить гарбуз по городу» не дає чіткої відповіді про те, якою мовою розмовляють овочі. Наше припущення підтверджує й загальновідома українська легенда про квітку папороті, знайшовши яку в ніч на Купала, людина отримувала можливість розуміти мову птахів і тварин. Аналогічну суперечність виявляє й легенда про перстень царя Соломона, який давав змогу його володарю розуміти мову тварин.

Як бачимо, у міфологічній свідомості все наділене даром мовлення: неживі предмети, рослини і тварини «мають голос», який може ототожнюватися з людською мовою, а може мати й власну специфіку. Незаперечним є лише те, що навіть у випадках визнання наявності в живих і неживих предметів власної мови вони завжди розуміють людську. Це давало можливість розглядати світ як пронизану розумом і, що важливо, взаєморозумінням цілісність.

Логічний наслідок окресленої загальної формули міфологічної свідомості такий – усе суще наділене даром мови – давав усі підстави розглядати мову як природну властивість людини, аналогічну диханню, здатності рухатися, пряموходінню тощо. Так, наприклад, у книзі «Шу цзин» у розділі, присвяченому особливостям людини, знаходимо: «Перша – зовнішній вигляд, друга – мова, третя – зір, четверта – слух, п'ята – мислення» [5, с. 105]. Тут немає й натяку на соціальну зумовленість мовної комунікації. У тих же випадках, коли висвітлюється виникнення мови, вона описується досить просто: «Спочатку людей на землі не було. Лумавіг спустився на землю й нарубав очерету. Зрубані тростинки він пов'язав попарно та розніс по всіх куточках землі. Тростинки відразу перетворювалися на людей, по одному чоловікові й одній жінці в кожній парі. «Говоріть», – наказав Лумавіг людям. І люди заговорили, але мова однієї пари була несхожа на мову іншої. Минув час, і людей на землі стало багато. Діти говорили тією ж мовою, що і їхні батьки, ось чому в кожній країні своя мова» [10, с. 59].

Витоки концепції природного походження мови сягають своїм корінням міфологічних уявлень. Тут мова розглядалася як божественний дар. Ця тенденція яскраво проглядається в міфах про Гермеса, єгипетським прототипом якого був Тот, Гермес (Тот, Меркурій), дивлячись на політ птахів у небі, винайшов перші 7 букв і подарував людям письмову мову [8, с. 31]. Властиво, що згідно з грецькими міфами, спочатку всі люди мали спільну мову,

однак з часом Гермес розділив мову різних народів, що призвело до формування різних народів. Концептуальне оформлення лінгвофілософських ідей уперше спостерігається в мислителів античної Греції. Вони постулюють два відмінні підходи до тлумачення проблеми змісту й походження мови – «за природою» (Геракліт, Піфагор, Платон) і «за законом» або «шляхом установлення» (Протагор, Горгій, Аристотель). Тоді як представники концепції природного походження мови доводять тісний взаємозв'язок між звуком і змістом, відкриваючи широкі можливості для етимологічних розвідок, спрямованих визначити міру наявності об'єктивної сутності речей у суб'єктивній свідомості людини, представники концепту «за встановленням» закладають теоретичні підстави для розвитку думки про відносність зв'язку між словами і предметами. На основі запропонованого античними мислителями поділу слів на класи сформовано два основні етапи в розвитку мови: спочатку виникають слова «природно» (даються Ономатетами), а потім люди, використовуючи ці слова, застосовуючи їх до нових предметів, збільшують словник і роблять мову менш точною.

Започаткована східною патристикою традиція інтерпретації божественних імен сприяла спростуванню, з одного боку, ідеї божественного походження мови, а з іншого – думки про наявність природного взаємозв'язку між словом і знаком, сприяючи тим самим розвитку номіналізму. Його представники доводять, що формування мови відбувалося індуктивним шляхом, тобто від позначення окремих предметів до формування абстрактних понять. У межах останнього вперше ставиться проблема взаємозв'язку мови та мислення й відкидається пріоритет комунікативної ролі мови.

Панівні в епоху Просвітництва історизм і натуралізм стали тим теоретичним тлом, на ґрунті якого сформувалася ідея природного походження мови, яка стала результатом розвитку, з одного боку, людського інтелекту, а з іншого – людського суспільства. У дусі часу дослідники розвивають ідею історичного розвитку мови – від чуттєвої конкретності (образності) до абстрактної строгості і стрункості – й доводять географічну зумовленість мови та культури (Й. Гердер).

Аналізуючи особливості виникнення мови, Й. Гердер звертає увагу на здатність людини затримувати увагу на оточуючих її предметах і помічати їх характерні ознаки. Завдяки цим ознакам вона може розрізняти речі. Зберігаючи в пам'яті характерні ознаки, людина надає речам у своєму розумі визначеність. Перша збережена в пам'яті ознака знайшла своє вираження в слові, і це означало народження мови. Так, наприклад, найбільш яскравим враженням, яке справляє на людину вівця, є бекання. Цей характерний звук залишається в пам'яті як особливість цієї тварини. Показовим у цьому контексті є те, що діти й зараз перш ніж навчитися вимовляти слово «вівця», наслідують бекання. Аналогічний процес спостерігається й у процесі пізнання інших тварин.

Усупереч усім своїм попередникам Й. Гердер вважає, що першими словами стали дієслова, а не «небесні» загальні поняття. Учений доводить, що логіка розвитку мови – це логіка розвитку людської чуттєвості, а не якогось «вищого духу». Із дієслів поступово виникали іменники; природно, це були слова, які фіксують будь-які конкретні властивості речей. Потім навколо «основної чуттєвої ідеї» нарошувалися споріднені слова, які згодом набували характеру абстракцій.

Намагаючись пояснити природні причини виникнення абстракцій, Й. Гердер висловлює здогадку про важливу роль практичної діяльності. Так, число з'являється в результаті потреби спочатку обліку худоби, а згодом ведення торгівлі. Не випадково, пише Й. Гердер, фінікійці, котрі займалися торгівлею, стали винахідниками арифметики. До того ж у мові кожного народу є рівно стільки абстрактних понять (наприклад, чисел), скільки потрібно для задоволення наявних потреб.

Мова виникла як закономірне явище в результаті розвитку інтелекту. Саме тому ланцюг думок стає ланцюгом слів. Крім того, за своєю специфікою людина є стадною твариною, фізично слабкою суспільною істотою. При цьому не варто забувати, що слабкість людини є одночасно і її силою, оскільки змушує об'єднуватися з іншими людьми. Без сторонньої допомоги жінка не може ні народити, ні виростити свою дитину. Родинні вузи, які, як правило, визначають життя людини, відсутні у тваринному світі.

Не менш важливою природною причиною виникнення мови, на думку Й. Гердера, є те, що людський рід не міг залишатися одним стадом, він не міг зберегти одну мову; тому стало необхідною утворення різних національних мов. Цікаво, що мовну специфіку німецький мислитель виводить, з одного боку, з індивідуальної неповторності кожної людини, а з іншого – з кліматичних відмінностей, які накладають свій відбиток на специфіку вимови.

Зважаючи на те, що центральним положенням лінгвофілософських ідей Й. Гердера є думка про природне походження мови, яка формується в результаті розвитку інтелекту, мислитель не міг оминати увагою питання про природні причини розвитку останнього. Цей аспект концепції вченого характеризується певним натуралізмом. Він вважає, що розвиток інтелекту зумовлений наявністю чуттєвих даних, тоді як останні формуються завдяки наявності в людському організмі нервової системи.

Підводячи підсумок лінгвофілософської концепції Й. Гердера, варто ще раз підкреслити історизм і натуралізм його вчення. Концепція природного походження мови, на думку Й. Гердера, з одного боку, виникає як природний результат розвитку людського інтелекту, а з іншого – природний результат розвитку людського суспільства. Ці ідеї не тільки мали велике значення для подальшого розвитку лінгвофілософських ідей у західноєвропейській філософській традиції (В. Гумбольдт, Й. Герbart, Х. Штейнталь, О. Потєбня та ін.), а й визначили особливості соціокультурного розвитку європейського суспільства у XIX ст.

Одним із найбільш помітних представників європейської лінгвофілософії XIX ст. є В. фон Гумбольдт. Відштовхуючись від філософсько-методологічних настанов І. Канта та Й. Гердера, він пропонує власну оригінальну концепцію мови. Природу й сутність останньої у творчості В. фон Гумбольдта, за слушним зауваженням В. Постола, можна зрозуміти лише крізь призму діалектичних потенцій антиномії. При чому антиномії В. Гумбольдта у своїй сукупності становлять не певний механічний набір, а гармонійну, взаємозумовлену та послідовну у своєму зв'язку єдність. Саме вказана єдність антиномій найбільш повно характеризує, на переконання німецького мислителя, природу мови. «Мова народу є його дух (нім. Geist), а дух народу є його мова, і важко уявити собі щось більш тотожне» [6].

Сильний й одночасно слабкий бік центральної ідеї вчення В. фон Гумбольдта детально аналізує В. Звегінцев. Він акцентує увагу на тому, що використане мислителем німецьке слово Geist може однаковою мірою означати й «дух, душа» і «розум, думка, образ». Такий підхід дає повне право не тільки використовувати як взаємозамінні такі поняття, як «розумовий розвиток народу» і «духовний розвиток народу», а й акумулювати їх до спільного знаменника – світогляду. Фактично в цьому випадку мова йде про те, що різні мови за своєю сутністю в дійсності є різними світоглядами [3, с. 370, 377]. Ця думка найповніше виявляє одну з найбільш важливих ідей В. Гумбольдта, а саме: кожна мова має власну внутрішню форму, яка виявляється у формі «народного духу». Фактично в такому тлумаченні мова є своєрідним зв'язком між людиною й суспільством, людиною та навколишнім середовищем [9, с. 237–238].

«Форми протистоїть, звичайно, матерія», і на основі вищенаведених міркувань В. фон Гумбольдт доходить кардинального висновку: «В абсолютному значенні в мові не може бути матерії без форми» [6]. Логічно виправданою

в цьому контексті видається й думка про те, що «поняття мови існує і зникає разом із поняттям форми, бо мова є форма й нічого, крім форми» [6]. Загалом визнаючи правомірність роздумів В. фон Гумбольдта, все ж услід за В. Звегинцевим мусимо визнати, що тут мислитель неначебо дистанціюється від власного діалектичного методу та уникає виходу на обґрунтування взаємозумовленості двох величин. Очевидно, якщо немає матерії без форми, то не існує й форми без матерії.

Велику увагу приділяє В. фон Гумбольдт й обґрунтуванню тісного взаємозв'язку між мовою та мисленням. «Мова, – стверджує він, – є органом, який утворює думку ... Діяльність мислення й мова постають у нерозривній єдності» [6]. При чому В. фон Гумбольдт не обмежується цим твердженням і вказує на те, що, оскільки мова бере участь у створенні (спільно з мисленням) нових знань, мову об'єктивує те, що вона перебуває на службі суспільства й немислима поза ним. «Навіть і не торкаючись потреб спілкування людей один із одним, – зазначає мислитель, – можна стверджувати, що мова є обов'язковою передумовою мислення й в умовах повної ізоляції людини. Але насправді мова завжди розвивається тільки в суспільстві, і людина розуміє себе настільки, наскільки досвідом установлено, що її слова зрозумілі також й іншим» [6].

Відзначимо, що за В. фон Гумбольдом, духовна своєрідність і будова мови народу настільки глибоко проникають одна в одну, що, якщо існує одна, інша можна бути виведена з неї. Розумова діяльність і мова сприяють створенню тільки таких форм, які можуть задовольнити їх обох. Наведене висловлювання найбільш повно формує основу для розуміння категорії внутрішньої форми мови. В основі цієї категорії лежить теза про творчу діяльність людського мислення, що втілюється в мові й, у свою чергу, відчуває вплив мови. Показовими в цьому контексті є зауваження німецького мислителя про те, що мова за своєю дійсною сутністю «є щось постійне й разом із тим у кожен даний момент мінуче ... Мова є не продукт діяльності (Ergon), а діяльність (Energeia) ... Необхідна діяльність, що постійно повторюється для того, щоб пізнати сутність живої мови і створити правильну картину живої мови» [6].

Як бачимо, В. фон Гумбольдт був одним із небагатьох мислителів не тільки свого, а й наступних часів, який усвідомив необхідність розглядати мову як діяльність, а не як продукт діяльності. Учений підкреслював, що мову не варто розглядати як щось раз і назавжди дане, вона постає в постійно «повторювальній діяльності» й кожного разу реалізується певним чином у певній формі. Остання забезпечує систематичність і своєрідність діяльності мови: насправді вона являє собою індивідуальний спосіб, за допомогою якого народ висловлює в мові думки та почуття. Отже, мова постає як стає і змінне в діяльності духу, вона постає тим, що піднімає членороздільний звук до виразу мислення, що взяте в усій сукупності своїх зв'язків і систематичності [2, с. 71]. Підкреслена мислителем своєрідність і систематичність, які спостерігаються в мовній діяльності, зумовлюються її зв'язком із народом, його національним характером, його способом мислення. Саме це дає підстави стверджувати, що «мови, завжди маючи національну форму, є безпосереднім національним витвором» [6].

Отже, форма кожної мови є неповторним та індивідуальним утворенням, вона постає як «духовна налаштованість тих, хто розмовляє однією й тією ж мовою, «індивідуальний порив» (Drang), за допомогою якого той чи інший народ утілює в мові свої думки й почуття» [2, с. 71]. Мова мислиться В. фон Гумбольдтом як орган, за допомогою якого осмислюються навколишня дійсність у відповідності з властивою їй внутрішньою формою, породженою національними (народними) характеристиками. Виходячи із цього, В. фон Гумбольдт доводив, що тим самим актом, за допомогою якого вона із себе створює мову, людина віддає себе в її владу; кожна мова описує навколо народу, якому вона належить, коло, за межі якого можна

вийти тільки в тому випадку, якщо вступаєш в інше коло. Тобто мова відображає закладений у ній світогляд.

В. фон Гумбольдт перший із європейських мислителів, який пов'язав змістовий бік мови з духовним життям і культурою народу. Він зараховує мову до тих явищ, які відображають характер етносу, його психічний склад, спосіб думок, мистецтво, науку, філософію, тобто весь комплекс інтелектуальних цінностей, що визначає «дух народу», його світогляд, який, у свою чергу, відображається в мові. Апелюючи до духовного початку мови, В. фон Гумбольдт одночасно розглядає її як продукт динамічний, творчий. Її активність виявляється у впливі мови як соціального явища на індивіда, і чим свідоміше індивід користується мовою відповідно до своїх внутрішніх і зовнішніх потреб, тим сильніше впливає мова на його мислення.

Мислення підключає свідомість, із якою безпосередньо пов'язана самосвідомість. Остання, у свою чергу, включає мову у свідомість спільності її етнічного походження, реальну основу якої становить єдність історичних доль, її членів і їх предків протягом усього їх існування. Самосвідомість – одна з властивостей етнічної культури, що включає в себе такі компоненти, як праця й діяльність людини, що виражені в діях, вчинках, відображаються в матеріальній культурі та образотворчому мистецтві, в усній народній творчості, у звичаях і обрядах, вдачі тощо.

Як бачимо, проблему мови у творчості В. фон Гумбольдта можна зрозуміти лише крізь призму діалектичних інтенцій антиномій. Саме такий підхід дає можливість зрозуміти специфіку взаємозумовленості мислення й мови певного народу: з одного боку, мова є результатом розвитку людського мислення, однак з іншого – розвиток людського мислення є результатом розвитку мови. Важливе теоретичне і практичне значення мала концепція В. фон Гумбольдта про внутрішню форму мови або «народний дух». Загалом він був одним із перших мислителів, який застосував поняття внутрішньої форми щодо мови та пов'язав його за допомогою зовнішньої форми мови з ментальними процесами.

Лінгвофілософські ідеї В. фон Гумбольдта широко розвинуто в працях багатьох західноєвропейських (Г. Штейнталь, М. Лацарус, В. Вундт та ін.) і вітчизняних мислителів (М. Костомаров, О. Потебня, Д. Овсяннико-Куликовський, Г. Шпет та ін.).

Література

1. Богораз В.Г. Чукчи: Ч. II: Религия / В. Богораз; пер. с англ. – Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. – 194 с.
2. Гумбольдт фон В. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт; пер. с нем. – М.: Прогресс, 1984. – 398 с.
3. Гумбольдт фон В. Язык и философия культуры / В. фон Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1985. – 451 с.
4. Донских О.А. Происхождения языка как философская проблема / О. Донских. – Новосибирск: Наука, 1984. – 126 с.
5. Древнекитайская философия: собрание текстов: в 2 т. / сост. Ян Хин-Шуна; ред. кол. В.Г. Буров, Р.В. Вяткин, М.Л. Титаренко. – М.: Мысль, 1972. – 363 с.
6. Звегинцев В.А. О научном наследии Вильгельма фон Гумбольдта / В. Звегинцев // Philology.ru [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.philology.ru/linguistics1/zvegintsev-84.htm#11>.
7. Зеленин Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии / Д.К. Зеленин // Сборник музея антропологии и этнографии: [научные статьи] / Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР; отв. ред. С.П. Толстов. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1929. – С. 1–151.
8. Кун М.А. Легенди і міфи Стародавньої Греції / М.А. Кун. – Тернопіль: АТ «Тарнекс», 1993. – 413 с.
9. Маслова В.А. Homo lingualis в культуре: [монография] / В.А. Маслова. – М.: Гнозис, 2007. – 214 с.
10. Сказки и мифы народов Филиппин. – М.: Наука, 1975. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mifolog.ru/>.

Анотація

Свищо В. Ю. Еволюція лінгвофілософської проблематики в європейській філософії. – Стаття.

У статті розглядається історична ретроспекція філософії мови, на тлі якої показано, по-перше, що теоретичним тлом утвердження думки про те, що мова є природною властивістю людини і світу, є синкретизм міфологічної свідомості, в межах якого слова отримують дійсний онтологічний статус; по-друге, ідейні витоки та специфіку панівних в інтелектуальній думці домодерного періоду концептуальних підходів до вирішення проблеми змісту й походження мови – концептів «за природою» й «за законом» («шляхом установлення»); по-третє, основні колізії трансформації концепту «за природою» і специфіку його виявлення в модерний період, зокрема формування думки про те, що мова є результатом розвитку, з одного боку, людського інтелекту, а з іншого – людського суспільства; по-четверте, місце та значення лінгвофілософської концепції В. фон Гумбольдта в процесі становлення філософії мови як напряму філософії. На концептуальному тлі робіт В. фон Гумбольдта формувалася психологічна парадигма інтерпретації мови (Г. Штейнталь, М. Лацарус), ідеї якої стали теоретичним фоном формування «психології народів» (В. Вундт).

Ключові слова: лінгвофілософія, міфологічна свідомість, мовна діяльність, буденний світогляд.

Аннотация

Свищо В. Ю. Эволюция лингвофилософской проблематики в европейской философии. – Статья.

В статье рассматривается историческая ретроспекция философии языка, на фоне которой показано, во-первых, что теоретическим фоном утверждения мысли о том, что язык является естественным свойством человека и мира, является синкретизм мифологического сознания, в рамках которого слова получают настоящий онтологический статус; во-вторых, идейные истоки и специфику господствующих в интеллектуальной мысли домодерного периода концептуальных подходов к решению проблемы содержания и происхождения языка – концептов «по природе» и «по закону» («путем

установления»); в-третьих, основные коллизии трансформации концепта «по природе» и специфику его обнаружения в современный период, в частности формирование мнения о том, что язык является результатом развития, с одной стороны, человеческого интеллекта, а с другой – человеческого общества; в-четвертых, место и значение лингвофилософской концепции В. фон Гумбольдта в процессе становления философии языка как направления философии. На концептуальном фоне работ В. фон Гумбольдта формировалась психологическая парадигма интерпретации языка (Г. Штейнталь, М. Лацарус), идеи которой стали теоретическим фоном формирования «психологии народов» (В. Вундт).

Ключевые слова: лингвофилософия, мифологическое сознание, речевая деятельность, обыденное мировоззрение.

Summary

Svysshcho V. Y. Evolution of linguophilosophical problems in European philosophy. – Article.

The article examines the historical retrospection of philosophy of language, against which it is shown that, first, the theoretical background of the idea that the language is the natural human property and the property of world, is syncretism of mythological consciousness where words get real ontological status. Second, the ideological origins and specific conceptual approaches to the problem of the content and origin of language – concepts “by the nature” and “by the law” (“by setting”), that taking place during pre-modern period. Third, the basic concept of transformation “by nature” and its specifics in the modern period, including the idea that, on the one hand, the language is the result of human intelligence and on the other hand of human society. Fourth, the place and the meaning of W. von Humboldt linguophilosophical concept in the process of making philosophy of language as a tendency of philosophy. On the conceptual background of W. von Humboldt’s works was made the psychological paradigm of language interpretation (G. Steinthal, M. Latsarus), which ideas become theoretical background of forming the “Psychology of nation” (W. Wundt).

Key words: linguophilosophy, mythological consciousness, language activities, everyday outlook.

УДК [130.2:572]:316.613.434

В. М. Слюсар
кандидат філософських наук, доцент,
докторант кафедри філософії
Житомирського державного університету імені Івана Франка

«РАЦІОНАЛЬНЕ» НАСИЛЛЯ В СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЯХ

Насилля є онтологічною характеристикою соціального буття й виявляється в різноманітності своїх форм. Суспільні трансформації позначаються зміною форм насилля, які домінують на різних їх стадіях. Якщо руйнування й установлення одних соціальних норм і правил передбачають вплив стихійних, часто ірраціональних факторів, зростання рівня агресії в суспільстві, то реалізація й підтримка наявних – раціональних факторів. Примус є атрибутом насилля, але якщо в «міфічному» та «божественному» насиллі ключовим є його застосування, то в «раціональному» – загроза застосування. Утім унікальною є тенденція, за якою хоча запобігати відкритим формам насилля покликане державне насилля, але воно у своїй тотальності стає самопричинним, тобто насилля здійснюється заради насилля. Це актуалізує необхідність осмислення змісту «раціонального» насилля, яке, на відміну від державного та ірраціонального, володіє комплексом інструментів непрямої дії та має гуманістичну спрямованість.

Проблема насилля була й залишається актуальним предметом дослідження як у філософських науках, так і в багатьох інших, які охоплюють соціогуманітарну сферу життя. Здійснюються спроби системного аналізу цього соціального феномена та форм його виявів у міждисциплінарній площині, зокрема в колективних монографіях «Насилля: тенденції, структури, проблеми аналізу» (за ред. В. Гайтмейера та Г.-Г. Зюффнера), «Міжнародний довідник з насилля» (за ред. В. Гайтмейера та Дж. Хейгана), «Насилля: міждисциплінарний довідник» (за ред. К. Гудеуса й М. Кріст). У вітчизняних дослідженнях насилля розкрито як предмет філософських рефлексій у працях В. Остроухова; особливості насилля у XX столітті й аналіз сучасних пошуків шляхів його подолання – у філософських розвідках П. Сауха.

Метою статті є дослідити раціональні засади здійснення насилля, визначення основних рис «раціонального» насилля, утвердження якого в суспільстві в процесі суспільних трансформацій означає завершення домінування «божественного», дія якого ґрунтується на сприйнятті встановлених норм і правил на основі віри.

Історично «раціональне» насилля як форма насилля в західноєвропейському суспільстві утверджується в епоху Нового часу. Такого висновку дійшов Р. Козеллек у праці «Криза і критика. Студії до патогенези буржуазного світу», в якій аналізується історична епоха XVIII століття, акцентується увага передусім на характері абсолютизму, змісті й ролі просвітництва, джерелах Французької революції, які позначаються автором як духовно-історично пов'язані [1]. Однією з основних ознак Нового часу Р. Козеллек виокремлює перехід від насилля совісті (засновується на провині індивіда перед собою) до насилля розуму (на провині перед іншими) [2, с. 57]. Сформована в цей період ідеологічна впевненість в обов'язковості інтелектуальних форм аналітико-синтетичної діяльності, а також у «проникливості» об'єктів для «світла розуму», здатності інтелекту конструювати всі види діяльності й усувати деструктивні наслідки негативних емоцій утворили, на думку С. Кримського, – ядро концепції раціональності [3, с. 550]. Саму раціональність не варто зводити виключно до логіко-інтелектуальної чи наукової діяльності, навпаки, вона містить у собі проблему людини, має різні форми існування. Раціоналізація соціальних процесів полягає у їх теоретичному осмисленні й, звідси, у різних формах здійснювалася протягом усієї історії людства, а не лише з Нового часу. У практичній площині це відображалось в якості законів, статутів,

декларацій чи у звичаєвому праві. Раціоналізація насилля передбачає підкорення їм і наявність системи стимулів для уникнення насилля з боку відповідних контрольно-каральних інституцій. У багатьох народів існувало право кровної помсти як відплати насиллям за насилля, яке слугувало методом утримання соціального дисбалансу, тобто всі роди й племена намагалися утриматися від учинення насилля, оскільки в такій же мірі вони зазнавали від постраждалих. З одного боку, порушення рівноваги призводило до тривалих конфліктів між родами, а з іншого боку, як показує Р. Бейтс на прикладі племені нуер, яке мешкає на території сучасного Південного Судану, доводить, що саме готовність членів племені нуер до застосування насилля є стримувальним фактором, у результаті чого насилля застосовується в найбільш крайніх випадках [4]. Тому, коли ми говоримо про епоху Нового часу, радше варто стверджувати про якісно інший рівень раціоналізації цього періоду, особливо з підвищенням освіченості населення, що позначається охопленням усіх сфер соціального буття. Прагнення зафіксувати усталені соціальні порядки, «узаконити» насилля з боку влади відомі з найдавніших часів, а раціоналізація насилля через контроль над поведінкою колективної особи через мораль і культуру – з появи суспільства загалом.

А. Карась наголошує, що насилля є культурним і суспільно-політичним феноменом, який відповідає певним формам раціональності, а також критики й контролю [14, с. 123]. «Раціональне» насилля реалізується як щоденна практика, перетворюється в системні норми поведінки, звичаїв, має здатність виражатися в моделях способів життя, набувати етичної легітимності. «Раціональне» насилля здійснюється набором військових і поліцейських організацій, чия діяльність на основі права здійснювати насилля легітимізована. Звісно, у демократичних та авторитарних суспільствах різні механізми контролю над діяльністю держави і способи легітимації, але подібні принципи пояснення необхідності застосування насилля: збереження соціальної стабільності, безпека життя людей, дотримання встановлених прав і правил тощо. Прикладом «раціонального» насилля може бути застосування сили під час затримання злочинця (убивство терориста, який захопив заручників), моральний тиск і адміністративний примус до проститутки, правила дорожнього руху, які обмежують свободу пересування, тощо. Усі способи пояснення здійснення насилля, по суті, зводяться до фіксації певної системи правил, з якою в цей момент розвитку суспільства погоджується чи змушена погодитися основна частина населення. Також і переконаність у незаперечності дії «раціонального» насилля за визначеними правилами формується по-різному: від авторитету лідерів чи правлячих еліт до всезагального включення громадян до його реалізації, зокрема до прийняття й подальшого внесення змін до законів, до здійснення судових процесів через участь у ролі присяжних чи народних суддів.

Раціональність як характеристика соціальних відносин, з одного боку, визнає монополію на насилля державою як соціальною організацією, яка реалізовується через відповідні соціальні інститути, а з іншого – свідомо відмова від насилля його суб'єктів заради певної економічної чи політичної мети. Цікавим для обґрунтування цієї позиції є аналіз методу розв'язання проблеми насилля в природній державі Д. Нортон, Дж. Уоллісом, Б. Вайнґастом у праці «Соціальні порядки та насилля». Еліти-члени панівної еліти задля збереження привілеїв один одного обмежують доступ інших до них, запобігаючи насиллю та боротьбі між собою, оскільки це призведе до зниження їх власних рент.

У ситуації ж послаблення влади, коли основну роль відіграють індивіди, які спеціалізуються на насиллі, й основна загроза для них – це такі самі спеціалісти із насилля, рівновагою для взаємовідносин між ними є збереження озброєння й продовження боротьби. Але за умов, що кожен із цих спеціалістів отримує більшу економічну ренту з контрольованої ним землі, робочої сили й ресурсів за мирних умов, то виникне стійка впевненість у тому, що потрібно в інтересах іншого спеціаліста утриматися від боротьби [5, с. 65]. Ураховуючи, що невійськові еліти мають власні ренти, що рента кожної еліти залежить від обмеженого доступу, усі вони мають стимули для підтримки та збереження панівної коаліції, оскільки в разі виявлення неспроможності до цього виникає ризик насилля і втрати ренти. У більш відкритих суспільствах на перше місце виходить вільний для різних груп доступ до соціальних систем, передусім політичної, які здійснюють контроль над насиллям шляхом стримування, тобто загрозою покарання та позбавлення недержавних організацій доступу для надання організаційної підтримки, використовуючи відповідні конституційно-правові засоби [5, с. 70]. Такий підхід заперечує можливість використання нелегітимних засобів, які визнаються в конкретний історичний період розвитку соціуму як насильницькі, що дає змогу забезпечити ненасильницьку конкуренцію в економічній, політичній та інших сферах суспільства. Також не можна отожденовати «раціональне» насилля й державне. Маючи спільну рису – монополію держави на насилля – та відповідні організації для його здійснення й запобігання йому, «раціональне» містить у собі й інші інструменти – мораль, громадська думка тощо. Отримання права монополії на насилля державою пройшло складний еволюційний шлях від осмислення філософами, політологами, правознавцями з періоду Нового часу до його законодавчого затвердження в конституціях і правових системах із початку XIX століття.

Р. Бейтс, А. Грейф і С. Сінх пов'язують стримування діяльності суб'єктів насилля, які, по суті, є і фахівцями щодо його застосування (вони їх позначають фігурою «G»), із добробутом. Різні соціальні моделі так організовують насилля, що воно стає соціально продуктивним і джерелом підвищеного добробуту, найбільш ефективна рівновага в грі з G підтримує й більш високий рівень добробуту, ніж за умови створення найбільш ефективної рівноваги в грі без G, тобто тій, у якій немає насильства [6, с. 625]. Нерівновага ж призводить до втрати добробуту, оскільки за таких умов відбувається або переключення від виробничої діяльності до постійного пошуку захисту від насилля, або через систему оподаткування для фахівців у галузі насилля («G») втрата стимулу виробництва. Отже, «раціональне» насилля має у формі норм і правил відображати цю рівновагу, а критерієм їх ефективності є добробут.

Основним інструментом «раціонального» насилля є переконання. Утвердження в суспільній свідомості, що чинна система соціальних норм і правил є, по-перше, ідеальною в конкретний історичний момент розвитку суспільства, по-друге, є гарантом соціальної стабільності й рівноваги. «Раціональне» насилля виражається у формі політичного, а також легітимного, по суті, є органічною складовою соціального буття. Це пояснюється реалізацією владою свого принципу – принципу панування, який, у свою чергу, вимагає постійного управління. А це потребує, з одного боку, установки людської поведінки на підпорядкування панівним елітам, які домагаються права бути носіями легітимного насильства, а з іншого боку, за допомогою цього підпорядкування розпоряджаються тими речами, які в разі потреби залучаються для застосування фізичного насилля [7, с. 648]. Але, погодимося з Н. Луманом, жорстокість і корисливість являють собою ексцеси, які сумісні з багатьма суспільними станами, але лише до тих пір, доки домінуюча інституційна влада не буде похованою під їх тягарем [8, с. 32]. Утім варто стверджувати лише про тенденцію впливу суб'єктивного фактора, який ставить під сумнів установлене переконання, оскільки діяльність державних осіб на основі зазначених принципів визнається загрозою ста-

більності, що легітимізує застосування системного насилля стосовно них, делегітимізує владу, стає джерелом появи нових соціальних міфів, ідей, а отже, спричиняє появу «міфічного» насилля.

Окрім об'єктивних факторів, які детермінують утвердження «раціонального» насилля, варто вказати на суб'єктивний – роль політичних лідерів організовувати діяльність військової та інтелектуальної еліт. П. Слотердайк у контексті власного вчення про людський зоопарк говорить про необхідність рівномірного вплетення в тканину суспільства двох оптимумів людської породи: військової мужності й філософсько-гуманної розсудливості, адже превалювання кожної з них породжує специфічні дегенерації: превалювання першої може призвести до мілітаристської прагми війни з її руйнівними наслідками, другої – до приватизму інтелектуального мовчання, віддаленості й байдужості від соціальних проблем [9, с. 53]. Тому державні лідери «вичесують», тобто здійснюють селекцію, представників цих еліт, поєднання яких урівноважує насилля інтелектом.

Функціональне заміщення розумом насилля в суспільстві описано М. Фуко у працях «Історія божевілля у класичну епоху» та «Наглядати й карати», в яких він розглядає відносини насилля в «дисциплінарному суспільстві». У ньому розум, на його думку, хоча й протиставляється насиллю, прямує до тієї ж мети. Насилля, по суті, завдяки розуму саме стоїть перед загрозою насилля, яким є мікрофізика влади, що використовує насилля як інструмент формування поведінки індивіда. Дисципліна ж, за М. Фуко, «повинна також приборкувати всі сили, що виникають із самої структури організованої безлічі, нейтралізувати вияви протидії, які породжені цими силами й чинять опір владі, яка прагне взяти гору над безліччю: хвилювання, бунти, стихійні організації, коаліції – усе, що встановлює горизонтальні зв'язки» [10, с. 322]. Отже, «раціональне» насилля актуалізує дисципліну як форму соціальної організації, надаючи їй логічного обґрунтування.

Детермінантом функціонування «раціонального» насилля є відкритість культурної та правової систем до соціальних змін, що полягає в зміні відповідних до запитів соціальних спільнот норм і правил при збереженні їх цілісності. Дослідження соціологів П. Лупші, Дж. МакКінона, С. Баркана, Л. Сноудена доводять, що пригнічення каналів участі в політичній діяльності, зокрема неспроможність виражати потреби певних соціальних груп і спільнот через законні канали, спричиняє насилля як форму протесту [11, с. 10]. А протестний характер позначається впливом ірраціональних, агресивних складових насилля, що призводить до утвердження «міфічного».

«Раціональне» насилля здійснюється за принципом рельєфності бінарної опозиції. Він передбачає, як стверджує відомий український філософ С. Кримський, «принципову й при чому чітку (рельєфну) розрізнюваність у всіх ситуаціях, що відповідають умовам раціонального пізнання, істини і брехні, правди і кривди, реального та ілюзорного, суб'єктивного й об'єктивного, осмисленого і неосмисленого тощо» [3, с. 556]. У соціальному контексті щодо здійснення насилля дія цього принципу передбачає розрізнюваність на «законне – незаконне», «справедливе – несправедливе», «конструктивне – деструктивне», «те, що підтримує відносну соціальну стабільність, – те, що її порушує». Тобто «раціональне» насилля фіксує певну усталену систему норм і правил, порушення яких дає контролюючим інституціям змогу застосувати комплекс санкцій проти суб'єктів дії, які класифікуються в опозиції загрози цієї системи. Також принцип рельєфності бінарної опозиції реалізується спільно з принципом нормальності, тобто визнання, що всі досліджувані явища тяжіють до норми, на основі чого виробляється установка на пояснення всього суцього не у відхиленні від зразка, а в певному збалансованому, гармонізованому чи симетричному стані [3, с. 557]. Визнання певної системи соціальних норм і правил зразком дає можливість раціонально пояснити необхідність застосування насилля щодо тих осіб чи груп, чії дії виходять за межі зразка. При цьому йдеться не про суворе дотримання всіх зразкових приписів, а про збалансоване,

тобто в суспільстві встановлюються правила, що за одні види порушень застосовується примус без застосування насилья, а за інші – покарання насильницького характеру.

«Рациональне» насилья є більш тривалим щодо інших форм, оскільки його здійснення пов'язане з функціонуванням нововстановленої системи правових відносин, у якій через комплекс прийнятих законів, законодавчих та інших юридичних актів фіксуються межі «дозволеного» й «необхідного», які зазнали тотальної критики на попередніх етапах. Специфікою цієї системи є її легітимізованість, тобто, на відміну від характеристики «легальності», яка відображає процедурний (формальний) аспект її впровадження та функціонування, вона акцентує увагу на змістовому аспекті – на сприйнятті її суспільством як необхідної – й на загальноприйнятому характері законів і правил. З іншого боку, Г. Арентс стверджує, що враховуючи те, що у своїй діяльності людина нездатна завжди прорахувати достовірно підсумкові наслідки, насилья може залишатися раціональним лише за умов, що воно має короткострокові цілі [12, с. 92]. Така позиція, звісно, заперечується прихильниками ідеї структурного насилья. Утім варто визнати, що, незважаючи на відносну тривалість раціонального насилья та перманентність структурного, воно реалізується через конкретні акти насилья, які мають, дійсно, нетривалу дію, але при цьому існує довготривала загроза застосування насилья, яка також є, за визначенням, насильям.

Також тривалість «раціонального» насилья зумовлена чинним у суспільстві передусім у культурній і політичній системах комплексом стримувань і запобігань виявам форм «міфічного». Так, у демократичних суспільствах таким запобіжно-стримувальним механізмом слугують періодичні та позачергові вибори, змагальні судові процедури, відкриті публічні поліцейські процедури тощо.

Особливою формою «раціонального» насилья є бюрократія. Власне, бюрократизація суспільства надає насилью тотальний характер, що пояснюється відсутністю відповідальних за здійснення того чи іншого акту насилья, ускладненою системою тиску на владні інституції, що також призводить до заміщення влади насильям. Бюрократія, за визначенням Г. Арентс, – «це форма правління, при якій усі позбавлені політичної волі, позбавлені влади діяти; бо панування Нікого не є не-панування, і там, де все рівно безвладні, ми маємо тиранію без тирана» [12, с. 94]. Специфікою протестів другої половини ХХ століття, особливо студентських, є їх спрямованість проти правлячої бюрократії.

У тоталітарних суспільствах бюрократія як форма «раціонального» насилья має специфічний вияв як співпраця з таємними службами, інструментом дії яких є індивідуальні провокації. Задля запобігання появі «міфічного» насилья таємні агенти провокують співрозмовників на «таємні бесіди», тобто розмови на теми, заборонені владою, виявляючи так потенційних агентів соціальних змін. Специфікою соціального змісту діяльності таких служб є виявлення водночас контрагентів соціальних змін – індивідів, які добровільно викривають політичних опонентів. Спрямованість на окремих індивідів запобігає організації і створенню ситуації, коли окрема провокація пробудить синергію бунту. Функціонування бюрократичного апарату залежить від співпраці з такими інституціями, покликаними здійснювати тотальний контроль і всепроникне шпигунство, кар'єрне зростання немає чітких правил, а підкорюється, з одного боку, вмінням службовця до роботи таємним агентом, а з іншого – тенденції зміни правлячих еліт, яка полягає в стрімкому кар'єрному зростанні й такому ж падінні, тобто в тоталітарному суспільстві відбуваються регулярні (наприклад, раз на десятиліття) «чистки» еліт – звільнення одних таємних агентів, які посідають відповідні місця в бюрократичній системі, іншими. Такий насильницький оберт гігантської адміністративної машини, хоча й заважає підвищенню компетентності, має, на думку Г. Арентс, багато переваг, зокрема гарантує відносну молодість чиновникам, не допускає стабілізації умов, які принаймні в мирний час загрожують небезпекою для тоталітарного правління, знищуючи такі поняття, як старшинство й заслуги; не дає

змоги розвинути лояльність, яка пов'язує молодих співробітників зі старшими, від думки й доброї волі яких залежить їх просування; позбавляє людей безробіття й гарантує кожному отримання роботи відповідно до його освіти [13, с. 560–561]. Бюрократія як складова «раціонального» насилья в тоталітарному суспільстві запобігає появі протестних настроїв, спричинених пригніченням каналів участі в політичній діяльності, притаманних демократичному.

Суспільні трансформації позначаються зміною форм насилья («міфічного», «божественного» та «раціонального»), які визначають характер його перебігу. Період соціальної стабільності характеризується домінуванням «раціонального» насилья. Соціальна раціональність не зводиться до логіко-інтелектуальної чи наукової діяльності, а містить у собі проблему людини, має різні форми існування. Рационалізація соціальних процесів полягає в їх теоретичному осмисленні та практичному відображенні у формі законів, статутів, декларацій чи у звичаєвому праві. «Рациональне» насилья реалізується військовими та поліцейськими організаціями, чия діяльність на основі права здійснювати насилья легітимізована, і містить у собі такі інструменти, як мораль, громадська думка тощо. «Рациональне» насилья здійснюється за принципом рельєфності бінарної опозиції спільно з принципом нормальності – принципово й при чому чітку (рельєфну) розрізняючість у всіх ситуаціях, що відповідають умовам раціонального пізнання, істини та брехні, правди і кривди тощо. Особливою формою «раціонального» насилья є бюрократія, яка деіндивідуалізує суб'єкт його дії.

Література

1. Koselleck R. Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt / R. Koselleck. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp Verlag, 1973. – 248 S.
2. Бекер Д. Понятие системного насилия / Д. Бекер // Проблемы теоретической социологии. – СПб. : Петрополис, 1994. – С. 55–72.
3. Кримський С.Б. Нова раціональність – утвердження духовності // С.Б. Кримський // Кримський С. Під сигнатурою Софії / С. Кримський ; передмова Мирослава Поповича. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – С. 548–566.
4. Bates R. Prosperity and violence. The political economy of development / Robert H. Bates ; second edition. – New York, London : W. W. Norton & Company, 2010. – 144 p.
5. Норт Д. Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества / Д. Норт, Дж. Уоллис, Б. Вайнгаст ; пер. с англ. Д. Узланера, М. Маркова, Д. Раскова, А. Расковой. – М. : Изд. Института Гайдара, 2011. – 480 с.
6. Bates R. Organizing Violence / R. Bates, A. Greif, S. Singh // The Journal of Conflict Resolution. – 2002. – Vol. 46. – No. 5. – P. 599–628.
7. Вебер М. Политика как призвание и профессия / М. Вебер // Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер ; пер. с немецкого, сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова ; предисл. П.П. Гайдено. – М. : Прогресс, 1990. – С. 644–706.
8. Луман Н. Власть / Н. Луман ; пер. с нем. А.Ю. Антоновского. – М. : Праксис, 2001. – 256 с.
9. Sloterdijk P. Regeln für den Menschenpark Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus / P. Sloterdijk. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1999. – 60 S.
10. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М. : Ad Marginem, 1999. – 480 с.
11. Barkan S.E. Collective Violence / S.E. Barkan, L.L. Snowden. – Boston : Allyn & Bacon, 2001. – 70 p.
12. Арентс Х. О насилии / Х. Арентс ; пер. с англ. Г.М. Дашевского. – М. : Новое издательство, 2014. – 148 с.
13. Арентс Х. Истоки тоталитаризма / Х. Арентс ; пер. с англ. И.В. Борисовой, Ю.А. Кимелева, А.Д. Ковалева, Ю.Б. Мищенко, Л.А. Седова ; послесл. Ю.Н. Давыдова ; под ред. М.С. Ковалевой, Д.М. Носова. – М. : ЦентрКом, 1996. – 672 с.
14. Карась А. Этика свободы и солидарности у гражданского общества / А. Карась // Часопис «І». – 2001. – № 21. – С. 110–139.

Анотація

Слюсар В. М. «Рациональное» насилие в социальных трансформациях. – Стаття.

У статті автор аналізує «раціональне» насилля, яке властиве періоду соціальної стабільності. На відміну від «міфічного» та «божественного», досліджувана форма насилля передбачає теоретичне осмислення соціальних процесів і практичне їх відображення у формі законів, статутів, декларацій чи у звичаєвому праві. Визначено спільні та відмінні риси «раціонального» й державного насилля, зокрема показано, що обидві форми реалізуються військовими та поліцейськими організаціями, чия діяльність на основі права здійснювати насилля легітимізована, але «раціональне» містить у собі такі інструменти, як мораль, громадська думка тощо. Розкриваються принципи, на основі яких здійснюється «раціональне» насилля. Також розкрито зміст бюрократії як особливій форми «раціонального» в демократичному й тоталітарному суспільствах.

Ключові слова: насилля, соціальне насилля, «раціональне» насилля, соціальні трансформації, бюрократія.

Аннотация

Слюсар В. М. «Рациональное» насилие в общественных трансформациях. – Статья.

В статье автор анализирует «рациональное» насилие, которое характерно для периода социальной стабильности. В отличие от «мифического» и «божественного», исследуемая форма насилия предусматривает теоретическое осмысление социальных процессов и практическое их отражение в форме законов, уставов, деклараций или в традиционном праве.

Автор определяет общие и отличительные черты «рационального» и государственного насилия, в частности показывает, что обе формы реализуются военными и полицейскими организациями, чья деятельность на основе права осуществлять насилие легитимизирована, но «рациональное» включает в себя такие инструменты, как мораль, общественное мнение и т. д. Раскрываются принципы, на основе которых осуществляется «рациональное» насилие. Также раскрыто содержание бюрократии как особой формы «рационального» насилия в демократическом и тоталитарном обществах.

Ключевые слова: насилие, социальное насилие, «рациональное» насилие, социальные трансформации, бюрократия.

Summary

Slyusar V. M. “Rational” violence in social transformations. – Article.

The article analyzes “rational” violence that is inherent in the period of social stability. In contrast to the “mythical” and “divine” studied form of violence involves theoretical understanding of social processes and their practical reflection in the form of laws, charters, declarations or in common law. The author defines the differences and similarities of “rational” and state violence, in particular indicates that both forms are implemented by military and police organizations, whose activities based on the right to exercise violence, is legitimized, but “rational” includes tools such as morale, public opinion etc. Also disclosed principles on which “rational” violence is carried. Also, revealed the content of bureaucracy as a special form of “rational” in democratic and totalitarian societies.

Key words: violence, social violence, “rational” violence, social transformation, bureaucracy.

УДК 130.2

Е. Г. Фисун

аспирант кафедри теорії культури
і філософії науки

Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

РАЗВИТИЕ ЕВРЕЙСКОЙ ЭМАНСИПАЦИИ В КОНТЕКСТЕ НАЦИОНАЛЬНО-ОСВОБОДИТЕЛЬНЫХ ДВИЖЕНИЙ В ЕВРОПЕ XVIII–XIX ВЕКОВ

В конце XVII – начале XVIII веков в Западной и Восточной Европе – в Италии, России, Польше, Германии – ширятся национально-освободительные движения. В этом контексте начинают более активно вестись дискуссии об эмансипации евреев, их месте в гражданском обществе Европы, их гражданских правах и обязанностях внутри тех стран, где они жили. Основные дискуссии велись относительно того, какое место занимает эмансипация между ее крайними точками – (полной) ассимиляцией и секуляризацией, с одной стороны, и развитием национального самосознания и эмансипацией как формой национального освобождения, с другой стороны. Причем еврейская эмансипация шла параллельно с требованиями женской эмансипации (суфражизм), расовой эмансипацией (аболиционизм в Америке), национальными и классовыми эмансипациями (движения за освобождение рабочего класса).

Проблема статьи состоит в том, что, несмотря на большое количество исследований еврейской культуры, наблюдается недостаточная изученность развития еврейской эмансипации в XVIII–XIX веках. Развитие еврейской культуры в XVIII–XIX веках стали центральной темой исследования европейских, израильских, российских и украинских ученых, среди которых Я. Кац [7], Л. Поляков [12], Ф. Кандель [5], Ш. Эттингер [3], Р. Вайс [2], М. Росман [14], Л. Дейч [4], К. Норман [10]. Современные научные исследования, посвященные изучению еврейской культуры в XVIII–XIX веках, постоянно обновляются, чему способствуют старания молодых ученых Европы, работа еврейских центров, проведение конференций и симпозиумов в городах Украины и за рубежом. Сегодня в Украине большое значение имеют результаты исследований В. Гриневича, В. Орлянского, Н. Яковенко, Я. Грицака, И. Щупака и др.

Тема еврейской эмансипации актуальна, так как можно наблюдать активное развитие историко-философских концепций, направленных на изучение истории евреев в Европе, взаимоотношений еврейского и нееврейского населения, перспектив развития еврейской культуры. Проблемы еврейской эмансипации были раскрыты еще в философских работах и литературных произведениях эпохи Просвещения и XIX века, марксизма и психоанализа (Вольтер, И. Фихте, Г. Лессинг, Н. Костомаров, К. Маркс и Ф. Энгельс, З. Фрейд [15; 16; 17]).

В качестве цели исследования в статье планируется рассмотреть развитие еврейской эмансипации как феномена европейской культуры в контексте других национально-освободительных движений и практик XVIII–XIX веков; выявить главные подходы к их осмыслению, которые отразились в европейской литературе и философии данного времени, а также показать, что требования эмансипации были общей потребностью европейского общества. В исследовании были поставлены следующие задачи: 1) рассмотреть ключевые национально-освободительные движения и их роль в развитии еврейской эмансипации XVIII–XIX веков («Гаскала», сионизм, западноевропейское либеральное движение XIX века, расцвет «еврейской национальной литературы» и еврейских организаций в Европе); 2) выделить особенности развития еврейской эмансипации в Западной и Восточной Европе; 3) определить значение еврейской эмансипации XVIII–XIX веков в контексте исследований европейских философов, культурологов и историков.

Новизна нашего исследования заключается в попытке осмыслить роль национально-освободительных движений в

развитии еврейской эмансипации в XVIII–XIX веках в контексте литературных и философских трактатов эпохи Просвещения и XIX века, а также сквозь призму современных историко-философских исследований еврейской культуры и наследия.

Началом для развития еврейской эмансипации как исторического феномена стало появление «Гаскалы» – масштабного культурно-просветительского движения за возрождение еврейской культуры, которое возникло во второй половине XVIII века в Германии (начиная с деятельности М. Мендельсона). Также идеи о становлении еврейской национальной идентичности, мечты о «еврейском веке» и «новом еврейском человеке», необходимость европейской политической интеграции с евреями были развиты в рамках Сионистского движения, в литературе и философии XVIII–XIX веков.

Словосочетание «еврейская эмансипация», как писал Я. Кац, стало употребительным с 1830 г. – времени Июльской революции во Франции [7], появилось же оно еще раньше – в конце XVIII века. Изначально первичным было понятие «католическая эмансипация», обозначающее движение ирландских католиков в Великобритании, в рамках которого велась борьба за права евреев как тех, кто причастен (и на этом следует поставить акцент) к общеевропейским политическим преобразованиям [7, с. 226]. Следует сказать о главных датах эмансипации евреев в отдельных странах, которые выделили Я. Кац, Ш. Эттингер, Р. Вайс, Л. Дейч, Л. Поляков, М. Росман, Ф. Кандель. Ключевую роль сыграли Закон о натурализации евреев в английских колониях 1740 г.; постановление Конституционного собрания 1791 г. о полной эмансипации евреев во Франции (Декрет об эмансипации, принятый членами Учредительного собрания); законопроект о равноправии евреев 1796 г. в Нидерландах; Эдикт о веротерпимости 1781 г., принятый в Берлине; Эдикт о предоставлении гражданства евреям в Пруссии 1812 г.; национально-освободительные движения в рамках Великой Французской революции 1789 г. и Июльской революции 1830 г.; принятие Эдикта о терпимости в Австрии в 1781–1782 гг.; принятие новой Конституции в странах Центральной Европы в 1874 г., провозглашающей правовую эмансипацию евреев; создание в Париже Организации эмансипированных евреев “Alliance Israelite universally” в 1860 г.; создание в 1897 г. в Вильно (Вильнюс) Всеобщего еврейского рабочего союза (для Литвы, Польши и России); создание в 1899 г. Еврейского колониального банка в России.

Одним из главных двигателей еврейской эмансипации стало развитие в конце XIX – начале XX веков политико-национального движения сионистов. Сионизм развивался в Российской империи (движение «Ховевей Цион» («Возлюбленные Сиона») 1800-е гг.), Германии («Агудат Исраэль» 1911 г.), других странах Западной и Восточной Европы. Главными идеологами сионизма были Н. Бирнбаум (впервые употребил термин «сионизм» в 1890 г. в журнале “Selbstemancipation”); Т. Герцль («Еврейское государство. Опыт современного решения еврейского вопроса», 1896 г.); М. Гесс («Рим и Иерусалим», 1862 г.); Л. Пинскер («Автэмансипация», 1881 г. [9]); В. Жаботинский (основатель движения сионистов-ревизионистов, создатель Еврейского легиона (совместно с И. Трумпельдором издал книгу «Евреи и Россия», 1903 г.); И. Рейнес (основоположник религиозного движения Мизрахи 1902 г.). Сионизм и его направления ос-

новывались на центральной идеи Л. Пинскера [11] о возрождении еврейского народа на древней его родине – Палестине (Ерец-Исраэль), которая должна была стать самобытным, политически организованным, еврейским монолитным национальным государством.

Важным фактором на пути развития еврейской эмансипации в XIX веке стало возрождение иврита как полноценного европейского языка и развитие ивритской литературы («поколение Возрождения», 1881–1920 гг.). На первый план был выдвинут образ «нового еврейского человека» («новый ивританин», термин Д. Фришмана и М. Бердичевского) [1, с. 72–75]. Появились новые жанры литературы (и вообще литература Нового времени): «великий еврейский роман» (М. Мендельсон, Г. Лессинг, Б. Ауэрбах, Я. Вассерман, К.Э. Францоза), новая еврейская периодическая литература (еженедельник «Allgemeine Zeitung des Judentums», основанный в 1837 г. Л. Филиппсоном; «Frankfurter Zeitung», «Berliner Illustrierte Zeitung» и др.). Также с 1891 г. по 1897 г. популярность в Европе получило литературное общество писателей, имевших еврейские корни, – «Молодая Вена» (С. Цвейг, Й. Рот, А. Шницлер и др.). Начало XX века значимо появлением на литературной арене произведений М. Бубера (статья «Еврейский Ренессанс» 1901 г.), М. Гольдштейна (идеолог «еврейской национальной литературы»), Т. Герцля (утопич. роман «Страна возрождения» 1902 г.), Ф. Кафки. Главная тема литературного творчества, которую развивали еврейские авторы в Европе, – это становление еврейской национальной идентичности в ситуации нееврейского окружения.

В Западной, Центральной и Восточной Европе XIX века эмансипация евреев стала следствием различных причин, различных условий существования евреев. В России, Польше и других странах Восточной Европы еврейская эмансипация протекала с меньшими препятствиями (так как еврейское ремесленничество и урбанизация), а также сама веротерпимость к евреям значительно повлияли на расцвет экономики, облегчила налаживание торговых отношений; были созданы условия для их ассимиляции. Ш. Эттингер отметил, что в России в 1860–1870 гг. была отменена «черта оседлости» евреев и практиковались профессиональные поощрения [3, с. 387–392]. Ситуация, которая наблюдалась в Центральной Европе (Австро-Венгерская империя), М. Леви назвал промежуточной и неполной стадией еврейской эмансипации [9, с. 530–544], где не было ни принципиальной дискриминации (как на Западе), ни завершенной политико-культурной консолидации с евреями (как на Востоке).

Обозначим результаты эмансипации евреев в Европе: возникновение класса евреев-ремесленников в России, формирование еврейского пролетариата; возможность свободного выбора профессии для еврея [3, с. 371–373]. Это внесло позитивный момент в еврейскую жизнь и еврейскую эмансипацию: в еврейской среде происходил процесс экономического и политического подъема [5, с. 157, 187–188]. Можно вспомнить семейную фамилию Ротшильдов, успех премьер-министра Великобритании Д. Бенджамина и французского политика Л. Блюма.

Также результатом эмансипации евреев в Европе стала религиозная неприкосновенность и веротерпимость к евреям; разрешение на свободное перемещение и проживание, то есть получение полноправного гражданства [7, с. 177]; реформирование системы школьного и университетского образования для евреев и, главное, ассимиляция евреев с европейскими христианами [7, с. 244]. Также историки обозначили, что в XIX веке происходит эмансипация женщины-еврейки [12, с. 146–147], смена культурно-антропологических черт евреев, что связано с упразднением необходимости носить типичную «еврейскую одежду» и отличительные «еврейские знаки», сбривать бороду и ограничивать в пище свинину и др. [7, с. 157, 187–188].

В европейской, российской, украинской историографии по-разному определены особенности еврейской эмансипации в XVIII–XIX веках и ее роли в истории. Вследствие этого, ее изучение историками можно рассматривать как

предмет нарративизма и различной интерпретации. Российские историки В. Кубланов [8], В. Кандыба [6], Л. Дейч [4] увидели в нем источник духовно-религиозного обогащения секуляризированной Европы и ее демократизации, что дает возможность говорить о позитивном восприятии евреев в российской историографии и их религиозной мессии. Л. Поляков (французский историк), израильские историки (Ш. Эттингер, Я. Кац, М. Росман, Ф. Кандель) рассмотрели еврейскую эмансипацию как экономическое обновление евреями европейской культуры, экономики и общества, то есть обосновали ее экономико-трансформационную роль для жизни в Европе.

Некоторые историки (напр., Я. Кац, П. Бирнбаум) считают, что программа Просвещения предполагала далеко не утверждение неприкосновенности и свободы евреев, а, в первую очередь, их «натурализацию», то есть перевоспитание, окультуривание, профессиональную переквалификацию по образу и подобию полноценного и интеллигентного христианина [7, с. 187–226]. Для развития еврейского эмансипационного движения важную роль сыграла деятельность евреев в государственных структурах, армии, банках, решении финансовых вопросов (феномен «придворных евреев» в XVII–XVIII веках). Это дало евреям возможность стать привилегированным сословием, которое не обособлено от европейцев-христиан.

Только к середине XIX века была сформулирована главная цель интеграции и социализации евреев как путь их полноценной эмансипации – это размежевание вопроса о религиозном самоопределении и вопроса о гражданском самоопределении евреев. По Я. Кацу, «полная эмансипация» означала «полное игнорирование государством религиозной ориентации граждан» [7, с. 90]. Оборвать связь иудейства с социальным статусом евреев как с его следствием стало первоочередной задачей на пути к ликвидации «кастовости», обособленности евреев как этносоциальной группы от групп европейцев-христиан. Сторонниками эмансипации в еврейской среде были М. Мендельсон, С. Дубнов, Г. Гейне, Н. Сыркин, Г. Перейра Мендес и др. Они активно участвовали в культурном и национальном возрождении евреев, так как признавали за еврейством важную цивилизаторскую роль в становлении передовой светской европейской культуры.

В исследовании еврейской эмансипации XVIII–XIX веков большое значение имеют сочинения австрийского философа З. Фрейда. Критика христианства, расовые предубеждения и «еврейский вопрос» стали центром фрейдистской дискуссии в работах: «Психология масс и анализ человеческого «Я» (1921 г.) [15], «Будущее одной иллюзии» (1927 г.) [16], «Этот человек Моисей и монотеистическая религия» (1939 г.) [17]. О соотношениях психоанализа и иудаизма, о месте фрейдистского Эдипова комплекса в отношениях человека и Бога, связях идеи З. Фрейда о нарциссизме с идеей о богоизбранности еврейского народа неоднократно говорили западные исследователи (П. Гей, И. Иерушальми) [13, с. 160–178].

З. Фрейд рассуждал о формировании психологии нации, а именно о становлении национального характера еврейского менталитета и культуры (в особенности в работе «Этот человек Моисей и монотеистическая религия» [17]). Философ также исследовал психологические подоплеку еврейских традиций и характера: обрезания (кастрации), расовой неприязни к другим народам, иллюзии «избранности». З. Фрейд не являлся приверженцем расизма и критиковал позицию, согласно которой индоевропейцы превосходят все остальные расы и народы. В работе «Будущее одной иллюзии» философ утверждает, что следует обратиться не к историческому изучению религии, а сосредоточиться именно на «психическом генезисе религиозных представлений» [16].

В работе «Будущее одной иллюзии» З. Фрейд пытался определить общие исторические корни иудаизма и христианства, те точки, где возникают противоречия в пантеоне, божественных литургиях и религиозном символизме. По отношению к христианству в работе «Этот человек Моисей и монотеистическая религия» З. Фрейд высказал интерес

ную позицію, отличающуюся религиозной критичностью: 1) христианство – довольно мощный синтез заимствований от верований других народов (в том числе синтез монотеизма и политеизма); 2) христианство возросло из иудаизма, заслугу которого в этом сложно опровергнуть (Моисей – это превращение «Бога Ягве в Бога Моисея», а Христос – «суррогат и приемник Моисея»; 3) христианство превзошло иудаизм в общественной популярности, но заметно прогрессировало и модернизировало от исконных корней и содержания [17].

Как писал З. Фрейд, христианство неоправданно претендует на звание «высшей нравственности», хотя оно, по его мнению, построено на обманчивых либидиозных представлениях: навязывает идею «поставить себя на место Христа» и почитание Иисуса становится скорее культом, нежели святостью; заставляя «любить ближнего своего, как самого себя», приписывает величие любви Спасителя всем людям; «привязанность к вождю» («культу вождя»), как к Моисею, так и к Иисусу, интегрирует в население и превращает его в массу [17]. Церковь остается для З. Фрейда «высокоорганизованной массой», подобно той, что формируется и в других областях жизни социума: в политике, экономике, культуре.

Подводя итоги исследования, следует сказать, что XVIII и XIX века – это время активного становления культурно-национального сознания евреев, их всесторонней (политической, культурной, религиозной) эмансипации и время возрождения ивритского языка, литературы, социальной и религиозной философии. Мы выяснили, что «Гаскала» как культурно-просветительское движение за возрождение еврейской культуры стала важной стадией борьбы за культурные, гражданские, политические и религиозные права иудеев в Европе, которой предшествовали периоды дебатов и разногласий соперничающих между собой сторон, поддерживающих еврейскую эмансипацию и выступающих категорически против нее.

«Гаскала» обострила конфликт двух противоположных точек зрения на значимость евреев в истории, что легло в основу литературно-философских размышлений в XVIII–XIX веках. Первая поддерживала активную европеизацию и оживление еврейской культуры (Н. Вессели, Ф. Якоби, Г. Лессинг), а вторая имела антиеврейскую направленность (Вольтер, Я. Фриз, И. Фихте). Вследствие различных социокультурных условий, в которых протекала еврейская эмансипация в Западной, Центральной и Восточной Европе, восприятие евреев в каждой отдельной стране было также различным.

В трудах западных и отечественных историков были определены различные общественные и экономические факторы, повлиявшие на развитие еврейской эмансипации в Западной и Восточной Европе XVIII–XIX веков. Это достижение евреями религиозной неприкосновенности, утверждение их полноправного гражданства, приобретение права занимать высокопоставленные должности и успехи в политике, а также значимый вклад евреев-ученых и творческих персон в развитие искусства и науки. Мы выяснили, что размышления об эмансипации евреев занимают важное место в философских работах XIX – начала XX веков. Например, Зигмунд Фрейд, известный философ еврейского происхождения, задал тон религиозной, духовной и мировоззренческой эмансипации от оков религиозности, утраты веры и набожности, что позволяет еще раз подтвердить значимость вопроса о развитии еврейской культуры в общественном сознании Европы XVIII–XIX веков.

Литература

1. Бринкер М. Ивритская культура (ее воссоздание) / Б. Менахем // Барнави Э. Евреи и XX век : [аналитический словарь] / Э. Барнави, С. Фридендер ; пер. с фр. Т.А. Баскаковой, А.Н. Васильковой, И.Б. Иткина, А.Г. Пазельской ; под общ. ред. Т.А. Баскаковой. – М. : Текст : Лехаим, 2004. – С. 70–83.
2. Вайс Р. Евреи и власть / Р. Вайс ; пер. с англ. Л. Черниной // Библиотека еврейской литературы "Booknik" [Элек-

тронный ресурс]. – Режим доступа : <http://old2.booknik.ru/library/books/evrei-i-vlast/read/>.

3. История еврейского народа / под ред. Ш. Эттингера. – М. – Иерусалим : Гешарим – Мосты культуры, 2001. – 685 с.
4. Дейч Л. Роль евреев в русском революционном движении / Л. Дейч. – М. – Л. : Типография Госиздата «Красный Пролетарий», 1925. – Т. 1. – 1925. – 217 с.
5. Кандель Ф. Очерки времен и событий. Из истории российских евреев / Ф. Кандель ; под науч. ред. М. Кипниса, литер. ред. А. Ясиновской. – Иерусалим : Ассоциация «Тарбут», 1994. – Ч. 3 : 1882–1920 годы. – 1994. – 338 с.
6. Кандыба В. История великого еврейского народа / В. Кандыба. – СПб. : Лань, 2002. – 416 с.
7. Кац Я. Исход из гетто. Социальный контекст эмансипации евреев, 1770–1870 / Я. Кац ; пер. с англ. И. Мюрберга, Г. Зелениной. – Иерусалим : Гешарим / Мосты культуры, 2006. – 264 с.
8. Кубланов В. Духовная история еврейского народа и антисемитизм (Краткий очерк) / В. Кубланов. – Чикаго : Russian Cultural Center, 2002. – 192 с.
9. Леви М. Средняя Европа / М. Леви // Барнави Э. Евреи и XX век : [аналитический словарь] / Э. Барнави, С. Фридендер ; пер. с фр. Т.А. Баскаковой, А.Н. Васильковой, И.Б. Иткина, А.Г. Пазельской ; под общ. ред. Т.А. Баскаковой. – М. : Текст : Лехаим, 2004. – С. 530–544.
10. Норман К. Благословение на геноцид: Миф о всемирном заговоре евреев и «Протоколах сионских мудрецов» / К. Норман ; пер. с англ. ; общ. ред. Т.А. Карасовой и Д. Черняховского. – М. : Прогресс, 1990. – 247 с.
11. Пинскер Л. Автоэмансипация / Л. Пинскер // Теодор Герцль. Еврейское государство. Лев Пинскер. Автоэмансипация. – М. : Текст, 2008. – С. 98–189.
12. Поляков Л. История антисемитизма: Эпоха знаний / Л. Поляков ; пер. с фр. В. Лобанова и М. Порхомовского. – М. – Иерусалим : Гешарим, 1998. – 448 с.
13. Райс-Шиммель И. Психиатрия / И. Райс-Шиммель // Барнави Э. Евреи и XX век : [аналитический словарь] / Э. Барнави, С. Фридендер ; пер. с фр. Т.А. Баскаковой, А.Н. Васильковой, И.Б. Иткина, А.Г. Пазельской ; под общ. ред. Т.А. Баскаковой. – М. : Текст : Лехаим, 2004. – С. 160–178.
14. Росман М. Экономическая и социальная деятельность польского еврейства / М. Росман // Главы из истории и культуры евреев Восточной Европы. Ч. 3–4 / пер. В. Меникера, И. Лурье ; под ред. З. Катвана, С. Фроловой. – Израиль : Открытый университет, 1995. – Ч. 3. – 1995. – С. 3–168.
15. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я» / З. Фрейд ; пер. с нем. Я. Когана ; под ред. И. Ермакова. – СПб. : Азбука-классика, 2008. – 191 с.
16. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд ; пер. с нем. – Х. : Фолио, 2013. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://nv-shulenina.narod.ru/freyd_zigmund_budushee_odnoy_illyuzii.pdf.
17. Фрейд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия / З. Фрейд ; пер. с нем. Р.Ф. Додельцева ; послесл. К.М. Долгова. – М. : Наука, 1993. – 172 с.

Аннотация

Фисун Е. Г. Развитие еврейской эмансипации в контексте национально-освободительных движений в Европе XVIII–XIX веков. – Статья.

Статья посвящена исследованию еврейской эмансипации как феномена европейской культуры XVIII–XIX веков. Автор анализирует развитие еврейской эмансипации в контексте других национально-освободительных движений и практик XVIII–XIX веков, а также выявляет главные подходы к их осмыслению, которые отразились в европейской литературе и философии данного времени. Определено, что возрождение еврейской культуры происходило благодаря становлению культурно-просветительского движения «Гаскала», расцвету еврейской литературы и философии, подъему еврейского национального самосознания. Анализируя историко-философские работы XVIII–XIX веков, а также опираясь на современные исторические исследования, автор показывает, что требования еврейской эмансипации были общей потребностью европейского общества.

Ключевые слова: евреи, еврейская эмансипация, «Гаскала», иудаизм, национально-освободительное движение.

Анотація

Фісун К. Г. Розвиток єврейської емансипації в контексті національно-визвольних рухів у Європі XVIII–XIX століть. – Стаття.

Стаття присвячена дослідженню єврейської емансипації як феномена європейської культури XVIII–XIX століть. Автор аналізує розвиток єврейської емансипації в контексті інших національно-визвольних рухів і практик XVIII–XIX століть, а також виявляє головні підходи до їх осмислення, які відобразилися в європейській літературі та філософії цього часу. Визначено, що відродження єврейської культури відбувалося завдяки становленню культурно-просвітницького руху «Гаскала», розквіту єврейської літератури й філософії, піднесенню єврейської національної самосвідомості. Аналізуючи історико-філософські праці XVIII–XIX століть, а також спираючись на сучасні історичні дослідження, автор показує, що вимоги єврейської емансипації були спільною потребою європейського суспільства.

Ключові слова: євреї, єврейська емансипація, «Гаскала», іудаїзм, національно-визвольний рух.

Summary

Fisun E. G. The development of Jewish emancipation in the context of Jewish nationalist movements in Europe of XVIII – XIX cent. – Article.

The article is devoted to the study of Jewish emancipation as a phenomenon of European culture of the XVIII–XIX cent. The author analyzes the development of Jewish emancipation in the context of other nationalist movements and practices of XVI–XIX cent., and also identifies the main approaches to their comprehension, which was reflected in European literature and philosophy of this time. It is revealed that the revival of Jewish culture took place due to the formation of the cultural-educational movement “The Haskalah”, the wave of Jewish literature and philosophy, the development of Jewish national identity. Analyzing the historical and philosophical works of the XVIII–XIX cent., as well as drawing on modern historical studies, the author shows that the requirements of Jewish emancipation was a shared need for European companies.

Key words: Jews, Jewish emancipation, “The Haskalah”, Judaism, nationalist movement.

УДК 261.7

Г. В. Христокін
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та політології
Університету державної фіскальної служби України

ФІЛОСОФІЯ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА ТЕОЛОГІЇ

Існує чимало аспектів у проблемі зв'язку між філософією та християнською теологією, які вже стали предметом наукового аналізу. Добре дослідженими є проблеми історичної еволюції й специфіки різних форм християнської теології, питання взаємного впливу та залежності філософії й теології [1; 2; 3; 8; 9; 14; 20]. Але вкрай актуальним є аспект методологічного зв'язку між ними, а саме: чи можлива і як саме можлива філософія як методологія теології? Загальновідомо, що філософія часто виступає як методологія наук. Але чи може вона бути методологією теології як науки й теології загалом (адже не обов'язково, щоб теологія виступала наукою)? Як саме, в якій формі, якими засобами філософія становить методологічну основу теології? Це становить важливу філософську проблему, адже зрозуміти сутність теологічних учень без урахування їх методологічного підґрунтя неможливо.

Проблему методології християнської теології так чи інакше розглядали Б. Лонерган [10], Б. Михайлов [12], З. Тіменік [13], С. Хоружий [19], Ю. Чорноморець [17].

Метою дослідження є аналіз різноманіття використання філософії як методологічного підґрунтя в християнській теології. Аналіз місця, ролі та функцій теологічних методологій у християнській доктрині дає змогу краще зрозуміти сутність і форми її еволюції, в новому ракурсі простежити проблему співвідношення теології та філософії в християнстві. Зрештою, це дасть можливість скоректувати релігійознавчі підходи до вивчення християнської філософії й теології. Наше завдання в статті полягає в тому, щоб комплексно підійти до аналізу цієї проблеми, враховуючи досвід сучасної православної теології та сучасної філософії релігії. На нашу думку, розгляд теми «філософія як методологічна основа теології» передбачає реалізацію таких завдань: з'ясування базових понять: «філософія», «теологія», «метод», «методологія»; визначення можливості філософії як методології; розкриття питання про природу філософської методології; встановлення, чи можлива філософська методологія в теології та чи можлива теологія без філософської методології; оцінювання методології теології через самооцінку теолога; з'ясування, які можливі та не можливі методології в теології; розкриття проблеми впливів на формування філософської методології в теології; осмислення того, як співвідносяться між собою методологія теології та концептуальний вплив у межах теології; констатація можливостей і обмежень використання філософської методології для теології; класифікація типів теологічних методологій.

Ми звикли до того, що філософія або протиставляється теології, або отожднюється з нею за різними ознаками. Насправді їх взаємозв'язок, який може мати найбільш різні форми, від повного прийняття до абсолютного заперечення, неодмінно передбачає внутрішню дотичність філософії й теології разом із можливістю їх повної автономії [19]. Це й становить специфіку їх взаємовідносин. Якою мірою поєднувані і як пояснювані такі одночасні спорідненість і автономність? Для з'ясування цього питання необхідно пригадати, що ж таке філософія й теологія.

Філософія – це тип світоглядного знання, яке мислить і тлумачить найзагальніші, універсальні питання про сутність світу, про сенс людського життя, про можливість їх пізнання, про підстави їх буття; теоретичне, рефлексивне і критичне мислення про найзагальніші проблеми буття світу, людини, культури й Бога; певний спосіб життя – споглядальний і практичний, спрямований на досягнення мудрості. У такому найширшому сенсі філософія може розгля-

дати будь-які універсальні проблеми, серед яких важливе місце посідає проблема Бога – вищої істини, причини буття, ідеалу [2; 22].

Теологія – це тип світоглядного знання, яке формує уявлення про світ і людину виходячи з віри (чи інтуїції) в Бога; організований дискурс, вчення та система релігійних знань (уявлень), що пояснюють людину, світ і Бога; система практичних настанов, цінностей, норм, приписів, зорієнтованих на досягнення духовної довершеності; безпосереднє знання й розуміння Бога [1; 5; 8; 9; 12]. Загалом теологія – це «сукупність релігійних доктрин про сутність і діяльність Бога, побудована у формах ідеалістичного умогляду на основі текстів, що приймаються як божественне відкриття» [1, с. 32].

Навіть поверхове порівняння демонструє, що між філософією і теологією із самого початку немає принципової межі. Вони обидві постають як форми теорії та практики, спрямованої на осмислення універсальних і фундаментальних засад світу, людини й пояснення підстав їх існування та пізнання. Розмежувати філософію й теологію дуже складно й у глибині, адже теологія в найширшому сенсі є релігійно орієнтована філософія, а філософія передбачає певну філософську теологію [2; 8; 16].

Різниця між філософією й теологією виникає пізніше та може доходити до повного взаємного заперечення й критики. Сьогодні це два досить автономних утворення, різницю між якими можна простежити в їх предметах, завданнях, функціях, інституційних формах організації тощо. Ми свідомі цієї різниці, не можемо нехтувати нею, але маємо констатувати, що філософія й теологія за своєю сутністю є формами дискурсу про абсолютне, і тому вони часто взаємореферуються, перетинаються, взаємовпливають, доповнюють одна одну [16]. На нашу думку, усі відомі форми продуктивного чи агресивного діалогу між філософією й теологією зумовлені їх глибинною внутрішньою спорідненістю та одночасною функціональною відмінністю [20; 21].

Кожна людина, незалежно від того, вона теолог чи філософ, користується певним методом – способом досягнення певної мети, сукупністю прийомів чи операцій практичного й теоретичного засвоєння дійсності. Тобто *метод* – це шлях у дослідженні, спосіб пізнання та досягнення певного результату. Використання методів властиве для різних видів діяльності людини (інтелектуальної, релігійної, практичної), але їх безпосереднє вироблення й осмислення характерне саме для філософії, яка спеціально концентрується на рефлексивному і критичному мисленні. Найвище завдання і призначення філософії – мислити про мислення, робити предметом своєї уваги суб'єкт мислення, акти його свідомості, мову та її значення, категорії й способи пізнання. Отже, з усіх завдань найважливішим і найбільш фундаментальним для філософії є завдання методологічне. Теологія, як правило, не бачить свого прямого призначення в пошуку методологічного підґрунтя власним інтуїціям. Її головне завдання полягає в обґрунтуванні віри та релігійного досвіду, формуванні релігійного дискурсу й нарративу, тлумаченні одкровення, забезпеченні єдності віровчення. Але в найбільш розвинених формах теологія може й повинна розробляти власну методологію або запозичувати її з філософії [3; 8; 10; 17].

Так як основне завдання філософії полягає в осмисленні, аналізі, критиці та розробці основних категорій буття, пізнання, цінностей і діяльності людини, то в найширшому значенні філософія є основою й методологією будь-якого дискурсу, його самоосмисленням, його рефлексією та са-

мопізнанням. Саме в цьому сенсі філософія є основою науки, права, моралі, мистецтва, усіх форм культури й, зокрема, основою організованого дискурсу теології [13; 18; 21]. Тому, якщо виходити з того, що кожен організований дискурс (і передусім філософський і теологічний) має власну форму, структуру, зміст, функції, категорії, то кожен дискурс повинен мати і власну методологію – способи, методи, шляхи досягнення теоретичного і практичного знання для реалізації власних цілей і завдань. Методологія – це умова й основа дискурсу, а так як філософія є основою й умовою будь-якого дискурсу, а теологія – це різновид релігійного дискурсу, то філософія є методологічною основою теології.

Нагадаємо, що кожен філософський метод є виявом і вираженням певної універсальної здатності до пізнання, властивої всім людям, але більш чи менш поширеним у певній культурній ситуації. Тому варто розрізняти саму цю *здатність до осягнення дійсності* – універсальну для всіх людей, *метод* – певний утверджений спосіб пізнання, *методологію* – вчення про методи пізнання. Християнин як людина здатен до актів віри, аналізу, інтуїції, оцінювання, розсудку, тобто він користується здатностями мислити, вірити, переживати, розуміти тощо. І, відповідно, для нього природно пізнавати дійсність, релігійне одкровення чи текст, користуючись методами тлумачення, споглядання, аналізу. Але це не означає, що віруючий розробляє чи свідомо сповідує відповідні теорії фідейзму, герменевтики, феноменології, інтуїтивізму, емпіризму, раціоналізму. Повторимося, використання різноманітних, універсальних здатностей пізнання є природним і очевидним для віруючого. Уже ці здатності і є способами пізнання релігійної дійсності, а значить базовими, можливо, не до кінця відрефлектованими, але методами осягнення релігійної дійсності: Бога, одкровення, Писання, віровчення та переказу церкви. І вже із цих початкових здатностей і практик виростають відрефлектовані індивідуальні й церковні практики, підходи та більш складні методи. Хоча й вони не завжди усвідомлені й систематизовані самими теологічними традиціями. Шлях розвитку теології – шлях ускладнення її методів. Теологія має прийти до усвідомлення принципів своєї методології. Так було у Фоми, неомістів, неоавгустиніанців, у неопатристичі та неоортодоксії.

Окреслимо проблемне поле методології теології. Чи обов'язково теологія як «слово людини про Слово Бога» [1] повинна мати методологію? Зрозуміло, що доречно говорити про філософську методологію схоластики чи патристики, де чітко простежуються філософські впливи та запозичення. Але чи можна віднайти методологію в проповіді Христа, посланнях апостолів, діяннях і писаннях святих подвижників? На нашу думку, безумовно. Варто виходити з того припущення, що кожна теологія (особливо продумана) у своїй основі має певну сукупність способів осягнення свого предмета, які приймаються теологом усвідомлено або інтуїтивно. Тобто необхідно розмежовувати первинну, дорефлективну та власне філософсько-теоретичну методологію. Обидві наявні в релігійному дискурсі. Різниця між ними – в складності, продуманості, ступені їх концептуалізації. Так, для послань ап. Павла чи ап. Іоанна Богослова властиві концептуалізації більш значного теоретичного рівня складності порівняно з посланнями ап. Петра чи Іуди. Павло – перший із християн концептуалізує християнську звістку в стилі елінізованих раціоналістичних учень, а Іоанн викладає Євангеліє у формі, характерній для філонівських писань. Отже, вже в Новому Завіті ми зустрічаємо найбільш ранні й початкові, але приклади теоретичних концептів. А самі «нефілософські» тексти Апокаліпсису при більш уважному дослідженні постають складними символічними візіями, написаними в стилі пізньої юдейської апокаліптики. Так само і Євангелія не були прямою мовою Ісуса, а є результатом герменевтики ранньої церкви над його особистістю й усним Словом, що тлумачилися в контексті юдейських пророцтв [4; 6; 11]. У текстах апологетів узагалі перед нами постають освічені люди, які майстерно використовують аргументи проти античної мудрості. Отці церкви, у свою чергу, добре знали

тексти Платона та неоплатоніків і свідомо використовували їхні теоретичні схеми [11; 14]. Отже, починаючи з Біблії, ми зустрічаємо в християнстві приклади використання методології різного штибу й рівня складності. Отже, кожен теологічний дискурс має базові поняття (категорії), підходи, способи отримання знання, методи пізнання релігійної істини, структуру, систему значень і символів. І як будь-який дискурс, теологія не лише може, а й повинна, не може не мати певної методології у своїй основі [10; 12; 15]. Тобто наявність сукупності методів і вчень про методи (методології) в основі теології є реальним фактом і необхідністю.

Розвинена теологія без методів і методології неможлива. Навіть безпосереднє пізнання Бога чи споглядання духовного світу стає реальним у певний спосіб. Релігійні видіння, знання чи уявлення організуються в свідомості не хаотично, а в певному культурно-символічному порядку, відповідно до стандартів, прийнятих у соціумі до дискурсів і наративів. А коли релігійний суб'єкт починає висловлювати, оцінювати, викладати чи систематизувати свої знання-переживання, він обов'язково стикається з необхідністю вироблення чи використання певного методу. Відсутність методології в основі теології поступово руйнує останню, призводить до ризику переродження її в непряносенний досвід або догматизм [19]. Непродуманість методології рано чи пізно призводить до неможливості чи суттєвого спрощення тлумачень одкровення.

Уже самі по собі релігійні одкровення у своїй основі мають внутрішню раціональну структуру, логос, ідею, внутрішню логіку. Вираження одкровення мовою, його оформлення та вербалізація зумовлюють його структуризацію. Набуття одкровенням сталих форм означає набуття ним і сталих методів його засвоєння й передачі. Із ранніх і дорефлективних етапів сприйняття одкровення й до формування складних систем теології релігійний дискурс має відповідні методи релігійного пізнання. Абсолютно очевидно, що саме в методологічному сенсі філософія становить основу теології, саме як методологія теологічного дискурсу філософія визначає її категорії, структуру, аргументацію. Саме як методологія філософія визначає здатність теології до розробки власних положень, самоаналізу, рефлексії, критичної оцінки власних досягнень і недоліків. При цьому теологія (чи теолог) може як зазгодом критично оцінювати філософію, але уникнути її не може. Адже намагання теолога мислити про себе, про власну віру чи передавати зміст віри й досвіду іншим, спроба порівнювати свою віру й духовний досвід із знанням і досвідом інших, з необхідністю зумовлюють використання певних методів пізнання і розробки методології. А для цього необхідне певне філософське зусилля.

Навіть коли теолог спирається на інтуїцію та одкровення й не піддає їх рефлексії, коли вірою визнає певну світоглядну картину, він водночас, хоча й не свідомо, приймає певну базову методологію. А якщо богослов приймає чи розробляє концептуальне вчення, він ще з більшою необхідністю використовує більш складну методологію – іманентну певній світоглядній картині, вірі й досвіду. Лише на початку вона може бути досить простою, наївною, навіть відверто агресивною щодо будь-якої теорії, але згодом простір для теорії стає все більшим, а разом із тим стає все продуманою і значущою філософія й, зокрема, методологія релігійного дискурсу.

Отже, критикувати і піддавати сумніву, оцінювати та аналізувати, полемізувати й погоджуватися – це важливі складові теоретичного, а разом із тим і філософського дискурсу. Одним словом, кожен теолог як тільки намагається продумано викладати й пояснювати свою віру, починає філософувати. Він приймає певні, як йому здається, очевидні інтуїції віри, досвіду, знання, істин віровчення як аксіоми та мислить, учить, тлумачить, пояснює, пише про Бога, світ і людину виходячи із цих аксіом. Чудово, якщо богослов усвідомлює зумовленість своїх інтуїцій, аксіом і світоглядних уявлень наявними чи попередніми теоріями та релігійними вченнями, історичною практикою, власною

інтелектуальною та загальною культурою, множиною культурних впливів. Але навіть якщо такого розуміння в теології немає, навіть тоді, коли він намагається бути вільним від будь-яких впливів і постулює чистоту своїх учень, він все одно є носієм певної філософії або філософує, відповідно, приймає за істинні певні методологічні принципи. Усе сказане стосується всіх богословів, релігійних мислителів усіх епох і напрямів, від раціоналістів і містиків до простаків і схоластів. Але усвідомити власні вихідні інтуїції та загальні світоглядні й теоретичні принципи вдається далеко не всім теологам. Це усвідомлення методології власної теології є надзавданням для богослова. Щоб здійснити це, він повинен перетворитися на філософа.

У теології можуть бути використані фактично всі філософські методології. Акцентування на розум як основу пізнання світу, людини й Бога актуалізує використання *раціональних* способів богопізнання. І, навпаки, категорична відмова від розуму як «служниці лукавого» активізує *ірраціоналістичні* методології. Так, покладання на віру як світло й засіб пізнання істини започатковує можливість формування методології *фідейзму*. Опора на пряме богоосягнення й переживання священного задає підстави для *інтуїтивізму*. Причому богослов може робити більший акцент на інтелект (інтелектуальний інтуїтивізм) або на містику (містичний інтуїтивізм). Створення різноманітних тлумачень релігійних текстів, пошук нових значень і контекстів формують *релігійну герменевтику*. Використання містичного досвіду й переживань як засобів отримання релігійного знання породжують методологію *містичного емпіризму*. Нарешті, здатність споглядати очевидності світу, писань і внутрішнього досвіду є виявом методології *феноменології*. Не виключені можливості використання й діалектики, трансцендентальної аналітики, аналітичної філософії тощо. Зрозуміло, що в реальному теологічному дискурсі зустрічаються декілька методологій, що й робить ці вчення по-своєму оригінальними. Загалом базовими методологіями є герменевтична, феноменологічна, метафізична (ідеалістична, схоластична) та комунікативна [21]. Теології визначаються й відрізняються своїми методологіями. Важко назвати такий метод, який би не був використаним в історії теологічної думки. Вдається, що найменш придатним для теології є скептицизм, адже він у принципі ставить під сумнів буття Бога та можливість його пізнання. Хоча і його використовували християнські апологети, коли критикували язичницьку культуру й релігію.

Наприклад, якщо перед нами профетична особистість, якій відкрилася істина Одкровення Бога і яка стверджує, що цю істину можна пізнати безпосередньо, тоді в основі такого підходу ми бачимо ірраціоналістичні методології містичного емпіризму та містичного інтуїтивізму. Якщо теолог постійно посиляється на авторитет священного Писання, вчить про можливість богопізнання через тлумачення Біблії, тоді він спирається на герменевтику й фідейзм. Якщо богослов розвиває концептуальні вчення, використовуючи філософські теорії разом із власними інтуїтивними прозріннями духовної реальності, тоді він є релігійним раціоналістом та інтуїтивістом.

На формування християнської теології та її методології впливали чисельні як зовнішні, так і внутрішні чинники. Існує чимало досліджень, у яких аналізуються філософські впливи на формування християнської теології [3; 10; 11; 14]. Серед них доведеними є впливи методології та концептуальних ідей платонізму, неоплатонізму, аристотелізму, кантіанства, аналітичної філософії тощо. Насправді ці впливи рідко можна вести до прямих, зовнішніх запозичень. Що стосується концептуальних впливів, то в більшості формування християнської теології було результатом творчого переосмислення зовнішніх впливів під дією власних релігійних інтуїцій і теорій. Що ж стосується методології, то її виникнення й формування не обов'язково прив'язане до певних філософій, постатей і вчень. Наприклад, Е. Гусерль розробив феноменологічну методологію, але остання існує й розвивається й поза концепцією австрійського мислителя.

Це ж стосується діалектики, герменевтики, а також методології інтуїтивізму, емпіризму, раціоналізму тощо. Тобто методологія може виникати під певним концептуальним впливом, а може виникати й досить самостійно. Вона може мати риси певної філософської системи, а може адаптуватися до ситуації та набутти оригінального звучання. Далеко ходити не потрібно. Християнська релігійна герменевтика із самого початку мала безліч відтінків і нюансів, аж поки не набула класичних наукових рис у творчості Ф. Шлейєрмахера, В. Дільтея й Г. Гадамера. Так само й феноменологія використовувалася із самого початку як здатність до інтуїтивного споглядання сутностей, але стала завершеною методологією лише в Е. Гусерля та його послідовників.

Виходячи з вищезазначеного, варто розмежовувати *концептуальний* і *методологічний* аспекти впливу на теологію. Вони не завжди збігаються. Так, концептуальний вплив на християнську теологію відбувався через засвоєння й переосмислення філософій платонізму, неоплатонізму, аристотелізму, стоїцизму, кантіанства, гегельянства, екзистенціалізму тощо. Він включав складний процес засвоєння та переосмислення комплексу ідей і вчень певної філософії, тоді як використання методологій раціоналізму, емпіризму, концептуалізму, інтуїтивізму, герменевтики, феноменології необов'язково супроводжувалося засвоєнням філософських концептів і доктрин. У межах одного концептуального впливу (неоплатонізму) могли співіснувати декілька методологій (раціоналізм, інтуїтивізм, феноменологія). При цьому одне й те саме християнське віровчення, єдине Одкровення навіть в одній церкві та в один період пояснювалося за допомогою різних методологічних підходів. Візьмо для прикладу сучасну неопатристику, в якій можна впевнено віднайти такі концептуальні та методологічні впливи. У гносеології можна виявити інтелектуальних інтуїтивістів (Г. Флоровський, І. Бер), містичних інтуїтивістів (І. Попович) і містичних емпіриків (І. Брек, І. Романідіс); у вченні про буття – представників класичної (І. Попович) і « нової онтології » (Д. Станілоае). Ми можемо спостерігати виразні впливи на багатьох богословів філософських ідей і методів неоплатонізму (Юстин Попович), екзистенціалізму (В. Лосський, Х. Яннарас), персоналізму (Софроній Сахаров), феноменології (Дж. Манузакіс, Д. Станілоае, С. Хоружий, Х. Яннарас), герменевтики (Д. Станілоае, Ю. Чорноморець), філософії діалогу (Йоанн Зізіулас) і навіть концепцій постмодерністів (Дж. Манузакіс).

Усвідомлюючи кардинальне значення методології для формування теології, необхідно визнати, що *зміст теології* не можна редукувати до її *методології*. Один і той самий зміст можна викладати в різний спосіб. Історично так склалося, що християнська доктрина не прив'язується до одного типу філософії і методології. Ті чи інші філософії та їх методології можуть виступати тривалими способами організації релігійних ідей (августинізм, томізм, неоплатонізм), але все ж ні одна філософська методологія не може ідеально передати зміст і повноту релігійних ідей. Це зумовлене тим, що в суті своїй релігійне одкровення є сповіщенням нового життя, воно до кінця не раціоналізується та не може бути схематизованим. Завжди були, існують і будуть існувати обмеження і складності в осмисленні одкровення, і теологія веде постійний пошук більш адекватних способів його усвідомлення.

Загалом можна запропонувати декілька класифікацій методологій християнської теології. Одна з таких класифікацій: *неметафізичні, метафізичні та постметафізичні*. Наприклад, методології раннього християнства були неметафізичними або з украй спрощеною метафізикою (якщо взагалі можливо говорити про можливість створення релігійного вчення без метафізики). Класичними метафізичними методологіями патристики були теології Діонісія Ареопігита, Максима Сповідника, Августина, а схоластики – Томи Аквіната, Оккама й ін. Постметафізичними є деякі сучасні теології, створені під впливом феноменології та герменевтики, – Х. Яннараса, Д. Харта, Дж. Манузакіса й ін. Можна запропонувати поділ методологій на *домодерні*,

модерні та постмодерні. Можна говорити про докласичні, класичні, некласичні й постнекласичні методології або дорефлексивні та рефлексивні методи. Залежно від образної схематики виглядає аналіз філософських методологій й християнській теології та їх значення.

Результати статті можна узагальнити так: (1) Теологія й філософія мають внутрішній органічний зв'язок між філософією й теологією, що не виключає фактичної, предметної, функціональної, інституційної відмінності між ними. (2) Кожен організований дискурс має у своїй основі певну й, можливо, не одну методологію. (3) Застосування методологій стає можливим завдяки внутрішній раціональності релігійного одкровення, а разом із тим і Бога. (4) У методології варто розрізняти універсальні а) здатності людини до пізнання, б) сталі методи пізнання та с) теорії пізнання з властивими їм концептуалізованими методологіями. (5) У будь-якому теологічному дискурсі закладаються певні методології пізнання священного. (6) Не існує теологій, які б не використовували методології. (7) Методологія виникає разом із тим, як формується теологічний дискурс. (8) У теології може бути використана більшість філософських методологій за рідкими винятками. (9) Концептуальний і методологічний аспекти не обов'язково збігаються. (10) Ніяка методологія не може ідеально передати зміст релігійного одкровення, тому застосування методологій обмежене. (11) Методологія може виникати й використовуватися в теології під концептуальним впливом певної філософської системи, а може виникати й досить самостійно. (12) Існують декілька типів теологічних методологій, в основу яких закладаються різні принципи. Загалом у роботі висловлюється й доводиться твердження, що теологія має певну сукупність методів або розробляє відповідну методологію, що визначає форми, категорії, специфіку релігійного дискурсу. Аналіз теології передбачає вивчення її методологічної бази. Принаймні вивчення християнської теології без урахування її методологічної складової видається неможливим.

Література

1. Аверинцев С. Теология / С. Аверинцев // Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М. : Мысль, 2010. – Т. 4. – 2010. – С. 32–33.
2. Адо П. Философия как способ жить. Беседы с Жан-ни Карлие и Арнольдом Дэвидсоном / П. Адо ; пер. с фр. В.А. Воробьева. – М., СПб. : Степной ветер ; ИД «Коло», 2005. – 288 с.
3. Баумейстер А. Буття і благо : [монографія] / А. Баумейстер. – Вінниця : Т.П. Барановська, 2014. – 417 с.
4. Бер И. Формирование христианского богословия: Путь к Никее / И. Бер, свящ. – Тверь : Герменевтика, 2006. – 240 с.
5. Гайслер Н. Энциклопедия христианской апологетики / Н. Гайслер. – СПб., 2004.
6. Дан Д. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства / Дж. Дан. – М. : ББИ, 1997. – 526 с.
7. Кебуладзе В. Феноменология досвіду / В. Кебуладзе. – К. : Дух і літера, 2011. – 280 с.
8. Кимелев Ю. Философия религии: Систематический очерк / Ю. Кимелев. – М. : Nota Bene, 1998. – 424 с.
9. Ларше Ж.-К. Что такое богословие? / Ж.-К. Ларше // Вестник ПСТГУ I. Серия «Богословие. Философия». – 2012. – Вып. 3 (41). – С. 117–141.
10. Лонерган Б. Метод в теологии / Б. Лонерган. – М. : Институт философии, теологии и истории им. св. Фомы, 2010. – 400 с.
11. Лурье В. Византийская философия. Формативный период / В. Лурье. – СПб. : Аxioma, 2006. – 553 с.
12. Михайлов П.Б. Категории богословской мысли / П.Б. Михайлов. – М. : ПСТГУ, 2013. – 310 с.
13. Тіменик З. Особливості методологічних інновацій у сфері філософськореігійних ідей: духовно-культурологічний контекст / З. Тіменик // Схід. – 2015. – № 4(136). – С. 79–84.
14. Чорноморець Ю. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схолярія / Ю. Чорноморець. – К. : Дух і літера, 2010. – 564 с.
15. Чорноморець Ю.П. Основні категорії патристичної метафізики / Ю. Чорноморець // Мультиверсум: філософський альманах : зб. наук. пр. – 2004. – Вип. 42. – С. 36–47.
16. Чорноморець Ю. Стаття з тезою про відсутність межі між філософією та теологією / Ю. Чорноморець.
17. Чорноморець Ю. Філософія як коментар: свобода мислення у затінку авторитетів (Методологія філософської теології Максима Сповідника) / Ю. Чорноморець // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». – 2007. – № 791. – Вип. 33. – С. 131–139.
18. Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Д. Харт. – М. : ВБИ, 2010. – 672 с.
19. Хоружий С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции / С. Хоружий // К феноменологии аскезы. – М. : ИГЛ, 1998. – С. 187–350.
20. Хоружий С. Философия и теология / С. Хоружий // Православная аскеза – ключ к новому видению человека : сборник статей. – М. : Вэб-Центр «Омега», 2000.
21. Христокін Г. Культурні форми буття філософії: типологічний аспект / Г. Христокін // Схід. – 2015. – № 4(136). – С. 90–96.

Анотація

Христокін Г. В. Філософія як методологічна основа теології. – Стаття.

Між філософією й теологією немає принципової межі. Філософія й теологія постають як форми теоретичного знання, спрямовані на осмислення універсальних і фундаментальних засад світу, людини й пояснення підстав їх існування та пізнання. Теологія – це де-факто релігійно орієнтована філософія. У теології можуть бути використані фактично всі філософські методології. Історично так склалося, що християнська доктрина не прив'язується до одного типу філософій і методологій. Ті чи інші філософії та їх методології можуть виступати тривалими способами організації релігійних ідей (августинізм, томізм, неоплатонізм), але все ж ні одна філософська методологія не може ідеально передати зміст і повноту релігійних ідей. Методології раннього християнства були неметафізичними або з укр. спрощеною метафізикою. Класичними метафізичними методологіями були патристики Діонісія Ареопігита, Максима Сповідника, Августина, схоластики – Томи Аквіната, Оккама й ін. Постметафізичними є деякі сучасні теології, створені під впливом феноменології та герменевтики.

Ключові слова: православна теологія, містика, релігійний досвід, грецька патристика.

Аннотация

Христокін Г. В. Философия как методологическая основа теологии. – Статья.

Между философией и теологией нет принципиальной границы. Философия и теология возникают как формы теоретического знания, направленные на осмысление универсальных и фундаментальных основ мира, человека и объяснение причин их существования и познания. Теология – это де-факто религиозно ориентированная философия. В теологии могут быть использованы практически все философские методологии. Исторически так сложилось, что христианская доктрина не привязывается к одному типу философий и методологий. Те или иные философии и их методологии могут выступать длительными способами организации религиозных идей (августинизм, томизм, неоплатонизм), но все же ни одна философская методология не может идеально передать содержание и полноту религиозных идей. Методологии раннего христианства были неметафизическими или с крайне упрощенной метафизикой. Классическими метафизическими методологиями патристики были теологии Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Августина, схоластики – Фомы Аквината, Оккама и т. д. Постметафизическими являются некоторые современные теологии, созданные под влиянием феноменологии и герменевтики.

Ключевые слова: православная теология, мистика, религиозный опыт, греческая патристика.

Summary

Khrystokin G. V. Philosophy as a methodological basis of theology. – Article.

Between philosophy and theology there is no fundamental limit. Philosophy and theology are seen as forms of theoretical knowledge aimed at understanding the universal and fundamental principles of the world, man and explain the reason for their existence and knowledge. Theology is de facto religiously oriented philosophy. In theology can be used by virtually all philosophical methodology. Historically, the Christian doctrine is not tied to one type of philosophies and methodologies. Those

or other philosophy and methodology can serve their long ways of religious ideas (Augustinianism, Thomism, Neoplatonism) but still, no philosophical methodology can not perfectly convey the meaning and fullness of religious ideas. Methodology of early Christianity were non-metaphysical, or extremely simplified metaphysics. The classic metaphysical methodologies patristic theology were Dionysius the Areopagite, Maximus the Confessor, Augustine, scholasticism – Thomas Aquinas, Ockham, and others. Post-metaphysical are some modern theology, inspired by phenomenology and hermeneutics.

Key words: Orthodox theology, mysticism, religious experience, the Greek patristic.

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*

РОЛЬ УТОПІЧНОГО «ВБРАННЯ» ДЛЯ СУСПІЛЬНОГО ІДЕАЛУ

Аналізуючи проблему суспільного ідеалу, який пов'язаний із сучасними соціокультурними трансформаціями, необхідно констатувати, що він зазнав значних змін. Перехід від усталеної модерної парадигми мислення до постмодерної, яка відбулася на межі ХХ–ХХІ століть, потребує аналізу нового осягнення суспільного ідеалу, нових форм його втілення в культурні практики повсякдення. Якщо в культурі модерну втілення суспільного ідеалу в практику повсякденної реальності сформувало такий феномен осягнення майбутнього, як утопію, то новітні соціокультурні константи, які набули легітиматії в постмодернізмі, сформували новий образ людини, вплинули на формування нових суспільних ідеалів і нових форм освоєння майбутнього. Отже, вивчаючи форми раціонально обґрунтованого процесу втілення ідеального, бажаного соціального порядку, ми неминуче виходимо на актуальність співвідношення суспільного ідеалу та утопії. Цінність цього феномена для людського розвитку підкреслювалась багатьма мислителями. Зокрема, Оскар Уайльд зазначав: «Не варто й дивитися на карту, якщо на ній не позначена Утопія, бо це та країна, на береги якої завжди висаджується людство. А висадившись, воно починає оглядатися по боках і, побачивши кращу країну, знову піднімає вітрила» [6].

Література, яка присвячена вивченню феномена утопії, безмежна. Необхідно відзначити, що її дослідження однаково зацікавило Є. Трубецького, С. Булгакова, М. Бердяєва, Г. Флоровського, С. Франка, Л. Шестова, П. Новгородцева, П. Струве. Феномен утопії аналізували К. Поппер, Р. Дарендорф, Ж. Сорель, К. Мангейм, Ф. Полак, Е. Блох, Г. Маркузе, Ю. Габермас, П. Рікер та ін. У радянську епоху її більшою мірою аналізували крізь призму марксизму, який убачав в утопії початкову стадію розвитку соціалізму. Знакова робота Ф. Енгельса «Розвиток соціалізму від утопії до науки» [12, с. 318–319] на десятиліття була методологічним підґрунтям теорії наукового комунізму й багато в чому не давала можливості досліджувати феномен утопії під іншим кутом зору. Наприкінці ХХ століття реанімується науковий інтерес до утопії. Серед робіт українських філософів особливо необхідно відмітити монографію Т. Розової «Утопія та сучасність», де була переглянута концепція утопічного соціалізму, утопія була досліджена як феномен культури. Метою статті є виявлення взаємозв'язку між такими феноменами, як суспільний ідеал та утопія.

Утопії відіграють величезну роль в історії. Проте спроби втілити утопічні проекти в життя досить часто закінчувалися невдачею: викривленням обраних ідеалів, руйнуванням історико-культурної спадщини суспільства, значними людськими жертвами як у фізичному, так і в духовному планах, надмірною раціоналізацією й догматизмом і, як цілком закономірний наслідок, повним крахом «новозбудованого» соціального порядку. Тому не дивно, що нині утопія не сприймається людською свідомістю як засіб світоглядної еволюції, а, навпаки, здебільшого заперечується й відторгається як така, що спростована в результаті суспільного розвитку. У суспільній свідомості сформувався своєрідний стереотип, який корінням сягає ще у ХІХ століття з властивим йому пріоритетом наукових знань. Уважається, що невіддале утопічне проектування варто залишити позаду і звернутися до суто наукової методології під час освоєння майбутнього.

Однак саме раціональний підхід характеризувався поглядами, згідно з якими реальність може бути перекроєна в бажаному напрямі, відповідно до соціального проекту, й відкрив шлях утіленню утопії на практиці. Ця психологічна настанова продовжує «працювати» й сьогодні, з тією

лише різницею, що пропонується створити нові наукові теорії, інші ідеальні моделі суспільного устрою й «запустити» їх у практику. Отже, вивчення утопії як одного зі способів освоєння майбутнього соціального порядку є досить актуальним завданням [8, с. 7].

Поняття «утопія» часто вживається у філософській літературі, однак його тлумачення завжди викликало наукові дискусії та спричиняло появу прямо протилежних і взаємовиключних точок зору. Іноді утопію помилково отожднюють із суспільним ідеалом. Деякі дослідники навіть вважають утопію донауковою, перехідною між релігією й науковою формою мислення. У будь-якому разі доцільно звернутися до етимології цього поняття. Слово «утопія» походить від грецького «τοπος» (місце) та заперечної частки «υ» (немає). Іншими словами, буквальный сенс поняття «утопія» – місце, якого немає. Саме так Томас Мор назвав вигадану країну в однойменному творі. Інший підхід до тлумачення бере за основу грецьке «ев» або «ευ» – досконалий, кращий, «тоπος» – місце, тобто досконале місце. Обидва тлумачення широко представлені в утопічній літературі. Крім того, існують й інші модифікації поняття «утопія», похідні від його початкового кореня, однак протилежні за змістом, такі як «антиутопія», «дистопія», «какотопія». На противагу утопії, антиутопія схильна заперечувати можливість досягнення соціальних ідеалів і встановлення справедливого суспільного порядку, показує, що будь-які спроби втілити в життя заздалегідь запрограмований, справедливий суспільний лад перетворюються на насильство над суспільством та особистістю і призводять до гіршого стану суспільства, прокладаючи шлях до тоталітаризму. Одним із модусів утопічного мислення й відповідного йому літературного жанру є «дистопія» (від давньогрецького «дис» – префікс, що означає погане, складне, противне, «тоπος» – місце, тобто погане місце, що протистоїть утопії як довершеному, кращому світові). В аналогічному сенсі в західній науковій думці вживається також поняття «какотопія», тобто «країна зла» (від грец. Κακός – поганий, злий, τόπος – місце) [5].

Із моменту першого вживання слова «утопія» Т. Мором воно набуло різноманітних сенсів, починаючи від властивого всім людям прагнення кращого життя й закінчуючи, за висловом М. Фінлі, уявленням «фантазій параноїка та шизофреніка» [13]. І, на відміну від осягнення цього феномена в попередні часи, ХХ століття надало йому радикально негативного забарвлення як з огляду на практичні спроби втілення утопій, так і внаслідок теоретичного проектування в науково-літературній площині. Уважається, що раніше, у ХІХ столітті, Джоном Стюартом Міллем було введено поняття «антиутопія» для характеристики творів, що зображують вигадане суспільство, пороки якого мають слугувати застереженням моральності й політиці. В антиутопії переконливо виявилось засудження тоталітарного ладу з його маніпуляціями свідомістю і поведінкою людей, показано розгубленість значної частини інтелігенції перед негативними наслідками науково-технічної революції і тривогу за долю особистості в регульованому та бюрократизованому суспільстві. Отже, антиутопія, у свою чергу, зображує негативний світ у його досконалості, тоді як основна функція утопії зводиться до того, щоб позначати бажане майбутнє, слугувати описом вигаданої країни, покликаної бути взірцем суспільного устрою. З метою кращого орієнтування в розумінні досліджуваної категорії варто окреслити сутність утопії. Адже більшість сучасних утопій не являють собою моделі досконалості, а є альтернативами сучасності або спробами уявлення наслідків реалізації певних теорій, мо-

делей, проектів. Саме поняття досконалості сьогодні істотно змінилося. Як зазначає Л. Сарджент, у класичній утопії (твори Т. Мора, Т. Кампанелли) моральний ідеал трансцендентний, первинний, а соціальна організація вторинна, вона слугує меті реалізації цього трансцендентного ідеалу. Водночас в утопії Модерну головним є питання організації. Це і є, по суті, нетрансцендентний утопічний ідеал. Згідно з таким трактуванням проблеми, вчений пропонує розуміти утопію як докладний і послідовний опис уявного, але локалізованого в часі й просторі суспільства, побудованого на основі альтернативної соціально-історичної гіпотези та організованого на рівні як інститутів, так і людських відносин. Суспільство обов'язково має бути досконалішим за те, в якому живе сам автор утопії [15]. Таке визначення дає змогу виключити з утопії короткі розповіді про майбутнє, в яких немає опису його як системи; романи, в яких описуються події, що відбуваються в майбутньому суспільстві, але не окреслюється його устрій; численні описи підземних і підводних світів, схожих на земний; романи про уявні війни; науково-фантастичні романи, що зосереджені на технології майбутнього, а не на його соціальному устрої, а також феміністські, психоделічні романи.

Утопічна думка народжувалася та бурхливо розвивалася на Заході, втілюючись у творах найвідоміших мислителів і письменників. «Утопічна фантазія, створювала то сяючий щастям, то набухаючий кров'ю світ майбутнього, нібито перебувала на варті нормального життя, з одного боку, не дозволяючи ототожнювати фантазію з реальністю, з іншого – стримуючи реалізм, не допускаючи, щоб він перейшов у понад-реалізм, у світ холодного розрахунку, що карає однаково як ностальгію, так і мрію як «розумовий злочин». Утопія виявилася союзницею цивілізації» [10, с. 3–4].

Для того щоб скласти більш чітке уявлення про утопію, варто передусім виокремити дві такі риси утопічного мислення, як критика наявного суспільства і ствердження зразка бажаного досконалого суспільства. Опорою в цьому завжди буде певний ідеал, за яким будуть оцінювати теперішнє та формувати майбутнє. Отже, основними характеристиками рисами утопічної свідомості є проєктивність, нормативність, апіоризм і антиісторизм. Під час порівняння в цьому контексті філософської спадщини Заходу та Сходу дослідник китайської утопії А. Кобзев указував, що, зокрема, конфуціанський мислитель не мав тієї критичної позиції щодо дійсного порядку речей, яку в європейській культурі створило визнання трансцендентного буття, вищого й незалежного начала. Не було в нього й конкретного образу альтернативної соціальної структури – Церкви, Граду Божого. Тому в Китаї не були створені такі закінчені соціальні утопії, як «Держава» Платона та «Утопія» Т. Мора. Можливо, гранична соціально-політична ангажованість конфуціанства набула вже в II столітті до н. е. статусу офіційної ідеології, загальмувавши розвиток самостійної утопії, надалі полегшила розвиток авторитарних тенденцій у мисленні й соціальній практиці [3, с. 248–252].

На Заході релігійний тип мислення поступався секулярному, починаючи з XVI століття, коли історичні процеси вже осягалися в категоріях раціоналізму. Відтоді шлях до майбутнього обмальовувався саме за допомогою утопічних проєктів. «Тоді як в апокаліптиці Бог фігурує як суб'єкт історії, утопічне мислення відрізняється «перемиканням» уваги з Бога на людину. Не від вищої сили очікується позбавлення від контингентності життя, а від самої людини. Слідом за Томасом Мором утопісти накидають картини ідеального суспільства як контробрази існуючому, причому утопічний хронотоп відрізняється описом обмеженого простору (наприклад, острова або міста)» [14, с. 378–293]. Починаючи з XVIII століття, можна спостерігати «осучаснення» утопії, тобто включення картини майбутнього в рамки певної періодизації історії (наприклад, Золотий вік – стан відчуження – відновлення Золотого віку). Завдяки цьому досягнення ідеалу постає у вигляді необхідного результату історичного процесу. Із XIX сто-

ліття ця «закономірність» обґрунтовується за допомогою магічного терміна «прогрес». Разом із тим проєкти майбутнього приймають «науковий» характер, відмежовуючись від фантастики утопічних соціалістів. Із цього стислого огляду видно, що еволюція утопічної думки була обмежена Західною Європою, котра мала економічні та цивілізаційні передумови для такого розвитку.

Сумний досвід двох революцій на початку XX століття в Росії спричинив необхідність більш глибокого осмислення утопічної свідомості й, зокрема, її відмежування від свідомості релігійної, від християнських цінностей. Російськими філософами «срібного століття» наголошено на несумісності утопізму й християнства, незважаючи на запозичення основних утопічних ідей саме з релігії. Так, есхатологічні пошуки утопізму, по суті, викривлюють християнські ідеї про настання Царства Божого. Кінець історії підміняється кінцем неправедного соціального устрою, але все майбутнє перетворення зводиться до зовнішньої перебудови життя людей. Утопія становить секуляризований есхатологізм, що нерідко набуває форми політичного месіанства. В утопізмі відбулося несумісне з християнством змішування кесарева та Божого, іманентного і трансцендентного, горизонтального й вертикального планів буття. Вони є несумісними й за своїми практичними установками: якщо християнство прагне в недосконалomu суспільстві створити довершену людину, то утопісти закликають із недовершених людей збудувати досконале суспільство. Християнство не приймає й тих «силових методів», за допомогою яких упроваджуються в життя грандіозні утопічні проєкти. Отже, спостерігається та сама особливість утопізму, що була виявлена під час аналізу його критичності й раціоналістичності. Релігійні за своїм джерелом і характером ідеї перетворюються в структурі утопічної свідомості в щось цілком «від цього світу», розкриваючи тим самим його псевдорелігійний характер. На Заході антиутопічні тенденції в суспільній свідомості, з одного боку, були пов'язані з консервативними та неоконсервативними ідейно-політичними течіями, а з іншого – в них виявилася ворожість до комунізму, прагнення захистити традиційні гуманістичні й демократичні цінності від раціоналізованої технократичної цивілізації, побоювання за долю особистості в «масовому суспільстві». Така гуманістична тенденція визначила багато в чому привабливість антиутопій Зам'ятіна, Оруелла, Хакслі, що передбачили реальні процеси в сучасному світі.

Протягом тривалого часу у філософській думці утопізм надавалося ілюзорне забарвлення як «химерних» проєктів перетворення природного стану суспільства, до яких був зарахований й комунізм. Однак початок XX століття, ознаменований бурхливим піднесенням визвольних рухів у світі, показав реальні загрози, супутні процесам утілення утопій у дійсність. Унаслідок цього цілком закономірною тенденцією середини XX століття на Заході стала дискредитація утопій, поява антиутопій як гіпертрофованих застережень для людства про можливі результати насильницького «ощасливлення» людини. На території ж Радянського Союзу, який сам по собі являв приклад утопічного експерименту, в першу половину XX століття була заборонена не лише утопічна література, а й навіть наукова фантастика, адже суспільний ідеал не мав асоціюватися з якимись казковими островами чи далекими часами, він позиціювався як «майже втілений» у той час і в тій соціалістично-орієнтованій реальності.

У другій половині XX століття утопія знову стає актуальною для досліджень, однак викликає неоднозначне сприйняття. З одного боку, її намагаються дискредитувати, підкреслюючи недосяжність ідеалів (особливо комуністичних), ототожнити марксизм із утопічною свідомістю. З іншого боку, народжуються думки щодо необхідності запровадження істотних змін до соціального порядку «зверху» задля запобігання соціальній революції. Певні західні футурологи використовували утопії для висунення своїх концепцій про майбутнє (твори Б.П. Беквіта «На-

ступні 500 років» і Е. Калленбаха «Екотопія»). Частина ідеологів підтримують позиції войовничого утопізму, не знайшовши інших дієвих засобів на шляху досягнення соціальної справедливості (Ч.Р. Міллс, Г. Маркузе, П. Гудмен). Деякі утопії Заходу містять у собі також антиутопічні риси, оскільки їх обраний соціальний ідеал зумовлює відмову від традиційних гуманістичних і демократичних цінностей («Уолден-2» Б.Ф. Скіннера). Перефразовуючи Гегеля, певні західні соціологи зазначають, що «все дійсне утопічно, а все утопічне дійсно» й людство має обрати між «утопією або загибеллю» (Р. Дюмон, П.С. Хеншоу, В. Феркіс та ін.). Виконуючи важливі пізнавальні, ідеологічні й виховні функції, утопія є вираженням інтересів певних соціальних верств, що де-факто не наділені владою. Маючи спільні риси за ідейним змістом із соціальним міфом, за літературною формою із соціальною сатирою, за пізнавальним спрямуванням із науковою фантастикою, утопія наділена власними особливостями. Насамперед в утопії існує переконання в можливості вирішення всіх суспільних проблем одночасним застосуванням універсальної схеми як панацеї від будь-якого соціального зла. Тому характерними рисами утопії є антиісторизм, нігілістичне ставлення та відрив від реальності, схильність до формалізму, перебільшення ролі виховання й повсюдного законодавчого врегулювання суспільних відносин.

Крім того, визначну роль у зміні ставлення до утопії відіграла загроза знищення людства в разі застосування ядерної зброї або спричинення екологічної катастрофи. Викликані усвідомленням глобальної загрози людству ідеали соціальної співпраці та «гуманного колективізму» стали сприйматися вже як реальна мета і єдина альтернатива всезагальної гибелі. Так, з'являється поняття «екотопія» (екологічна утопія, глобальне наукове проектування, що пропонує створення екообщин, зникнення ієрархії в суспільстві, об'єднання міст і сіл в екополіси), «практопія» (за Тофлером, модель кращого суспільства, яке, на відміну від утопії, не є ідеальним), «еупсихея» (за Маслоу, гуманістична утопія типу комуністичної, в якій усі люди представлені психологічно зрілими та здоровими, тобто творчими й відповідальними особистостями). В Америці та Європі набувають поширення комунітарні експерименти. Водночас відбувається переоцінка історії утопічної думки, переосмислюються старі твори про ідеальне суспільство. Наразі в них убачаються не просто релікти божевільних надій, а насамперед передбачення нового мислення, що є вкрай затребуваним для сучасності. Поряд із цим продовжується осягнення утопічних ідеалів, особливо пов'язаних із концепціями прогресу, та антиутопічних розробок [10].

В історії філософської думки утопія нерідко слугувала формою вираження соціально-критичної ідеології. Позитивне значення утопії в сучасну епоху виявляється у двох напрямках: вона дає змогу передбачити ймовірне віддалене майбутнє, яке на цьому рівні пізнання не може бути науково передбачене в конкретних деталях і може також застерігати від деяких негативних соціальних наслідків людської діяльності. Ці форми утопії стимулювали розвиток у соціології методів нормативного прогнозування та побудови сценаріїв з метою аналізу й оцінювання бажаності і ймовірності передбачуваного розвитку подій [5]. Отже, як правильно підкреслив А. Фогт, «галузь, яку охоплює вчення про утопію, величезна. По справедливості можна сказати, що воно має справу з усіма сторонами людського духу й відображає в собі, як у дзеркалі, усі прагнення, ідеали, все життя людини: ніщо людське йому не чуже» [11, с. 23].

Критичне ставлення до утопії, викликане, зокрема, крахом утопічних експериментів, водночас спричиняло й відмову від ідеалу. У людській свідомості ці два поняття ототожнюються і зливаються. Проте, маючи у своїй основі ідеал, утопія не є відповідною йому. Ідеал «виступає як регулятивний принцип, що забезпечує можливість удосконалення людських вчинків і водночас є критерієм їх оцінювання» [2, с. 6]. З огляду на свою нездійсненність ідеал не може перетворюватися на реальну мету або на очікува-

ний результат, тоді як для утопічного мислення ідеал стає проектом і практичною метою, що, по суті, є несумісним із його природою. Коли утопію розглядають через призму практично-технічного підходу до життя, вона перетворюється на ідола, що завжди спричиняє необхідність певних жертвопринесень. Отже, сам ідеал деформується утопічною свідомістю, що плутає та змішує духовне з матеріальним і бажає запустити Рай на Землю. Суспільний ідеал як орієнтир перетворюється на кінцевий пункт розвитку та наочний образ бажаного довершеного суспільства. Змішування таких категорій, як ідеал та утопія, є істотною небезпекою для життєздатності самого суспільного ідеалу. Адже утопія так само, як й ідеал, є «проекцією бажання, але вона чітко обмежена сферою уможливної гри й фантазії» [4]. Ідеали також виходять за межі реальності, проте вони є метою пов'язаних із дійсністю прагнень навіть за усвідомлення їх недосяжності. У разі належності ідеалів до галузі фантастики та утопічних конструкцій зображення земного раю вони перестають бути ідеалами. Доцільно в цьому контексті згадати вислів К. Поппера: «Керуючись найліпшими намірами спорудити небеса на землі, романтичність здатна перетворити цей світ тільки на пекло – одне з тих, що люди створюють для собі подібних» [7, с. 172]. Крім того, утопічне мислення, критикуючи теперішнє з позиції майбутнього, неспроможне тверезо оцінити свій ідеал-мету на предмет його вкоріненості в наявному світі, суперечливості й несумісності певних позиціонованих ним цінностей, шляхів реалізації та небезпек для людини й суспільства, що виникають у цьому процесі. «Найкращою протитотою від утопічної свідомості, яка пориває з усією історично-культурною спадщиною людства, є критицизм» [2, с. 9]. За Поппером, раціональний критицизм є однією з найголовніших цінностей лібералізму та визначає той соціальний ідеал, який він називає «відкрите суспільство». Разом із тим у жодному разі не варто сприймати утопію як абсолютне зло, оскільки образ бажаного майбутнього неможливо виключити зі свідомості, не зруйнувавши саму людську природу. Під час кризових періодів історії, яким, по суті, був увесь час, починаючи з кінця XIX століття й до наших днів, людські погляди зазвичай звертаються до утопії як до одного зі способів пошуків удосконалення життя.

Однак уявлення образів майбутнього у свідомості людини ще не свідчить про її утопічну спрямованість. Прагнення людини до кращого, творення певних індивідуальних і суспільних ідеалів не є само по собі утопізмом. Це є способом освоєння та формування нею свого майбутнього. Адже людина налаштована на досягнення щастя, а як це майбутнє буде формуватися, які заходи будуть заплановані на втілення її мрій – це й буде характеризувати наявність або відсутності утопічних елементів у свідомості. «Уся мудрість життя, як особистого, так й історичного, в тому, щоб не руйнувати минулого майбутнім, а будувати свій завтрашній день у вчорашньому» [9, с. 187].

Утопія, початково народжена як мрія про казкову країну чи, дослівно, місце, якого немає на Землі, зазнала неймовірної кількості тлумачень, інтерпретацій, піддавалася деформації та викривленню своєї сутності, слугувала опорою для розвитку людського духу і проектом для соціальних експериментів. Утопія пройшла складний шлях від літературного твору до стратегічного плану реалізації, від теорії до практики. Певні мислителі сприймали феномен утопії як засіб освоєння майбутнього, характерний для епох, що передують сучасності (Постмодерну). Інші намагалися реалізувати утопічні проекти, виступаючи в ролі ідеологів, ідейних натхненників таких експериментів. Річ у тому, що перші були теоретиками, а другі – практиками.

Так, побачивши світ у формі літературного твору Т. Мора, утопія сприймалася спершу як деталізована мрія про гарне неіснуюче місце. Водночас суспільство постійно оцінювало описану країну та її суспільний порядок на предмет спроможності для втілення, нібито «примірюючи» її до себе. Протягом багатьох століть багатьма мислителями виконався ретельний аналіз цього й подібних літе-

ратурних творів. Поступово на підставі попередніх утопій створювалися нові, так само знаходячи своє відображення й в антиутопіях, дистопіях, відповідно до законів бінарності нашого світу. При цьому позитивні утопії у своєму ядрі містили суспільний ідеал, що виступав квінтесенцією кожної з них. То був ідеал кращого, більш довершеного життя, своєрідного можливого та допустимого Раю на Землі. Залежно від індивідуального (авторського) сприйняття цього ідеалу й народжувалась утопія, зростаючи від нього та розширюючись у всіх деталях вигаданого досконалого суспільного порядку. Тобто на ідеал у центрі (як на стрижень) нарощувалися всі деталі та декорації, необхідні, на думку кожного окремого автора, для функціонування такого суспільства.

Утопія була необхідна як форма вираження ідеалу, як детально розроблене «вбрання» для нього. Тобто утопія виступала як *матеріалізоване вбрання для ідеалу*, що давало змогу приміряти цей ідеал на суспільство. Тільки одні діяти це робили в теорії, а інші – на практиці. Різниця між ними є загальновідомою. У перших ідеал залишався орієнтиром, а в інших перетворювався на викривлену для реалій мету і здобував погану славу, навіть будучи «нарядженим» у яскраве вбрання утопії.

Отже, утопія мала лише дві долі, два варіанти її подальшого життя: вона або так і залишалася твором-фантазією, що надихав читачів надією на світле майбутнє, або використовувалася (чи навіть від самого початку створювалася) як план-проект певних практичних дій, спрямованих на її реалізацію. І незалежно від того, в яку епоху утопія аналізувалася (до Модерну чи після нього), у своїй оригінальній формі вона буде залишатися одночасно і грою фантазії, і засобом освоєння майбутнього, і соціальним проектом. Адже, на жаль, відсутні жодні гарантії утримання людської спокиси спробувати перетворити ідеал з орієнтиру на мету й застосувати утопію як керівництво до дій. Тим більше, що світоглядні зміни Постмодерну не наблизили людство до осягнення сутності ідеалу. Сучасна фрагментарна свідомість, чи то колективна, чи то індивідуальна, настільки навантажена багатьма уривками різнорідної інформації, що не лише не в змозі наблизитися до осягнення глибин ідеалу, а й не здатна навіть відстежити всі причинно-наслідкові зв'язки минулого із сучасним і сучасного з майбутнім. Відверто кажучи, раніше це було також занадто складним завданням для людини, проте зараз, в епоху інформаційного цунамі, важко почути навіть самого себе серед гучної поліфонії думок. Разом із тим якщо ми не бачимо причинно-наслідкових зв'язків, це ще зовсім не означає, що їх немає. А хаотичний підхід до фрагментарного мислення ще більше нас віддаляє від істини та одночасно й від ідеалу. Адже ідеал та істина є високодуховними категоріями. Прагнення до Ідеалу, Істини, Абсолюту є прагненням людини до Бога. «Немає жодного сумніву, що поняття Бога, власне кажучи, включає цей рух до досконалості як мету і що воно краще за все відповідає смутному жаданню людини досягнути довершеності» [1].

Істина й ідеал – це створені людьми форми, в які вони намагаються «вписати» Божественну сутність, тоді як розуміння Бога є одночасно простим і багатоскладовим, може бути окреслено одним словом і водночас не піддається жодному доступному людському розуму визначенню. Спроби осмислити ідею Бога взагалі ведуть до породження антиномій. Навіть дотик до осягнення наведених категорій вимагає цілісності. Проте це лише з одного боку. Адже з іншого – саме доступність і відкритість інформаційних потоків надає можливість відшукати саме ті потаємні знання, що є найдорожчими для кожного. Головне навчитись мистецтва розрізнення «зерен від плевелів», щоб не потонути в океані інформації. Людство часто відмовлялось від ідеалів у зв'язку з їх недосяжністю, від утопій – у зв'язку з їх нездійсненністю, навіть від Бога – у зв'язку з його неосяжністю для людського розуму. Проте в будь-якому разі людина більш за все в житті прагне любові та добра, цих вічних істин і духовних цінностей.

Література

1. Адлер А. Наука жить / А. Адлер. – К. : Port-Royal, 1997. – 286 с.
2. Идеал, утопия и критическая рефлексия / РАН, Институт философии ; отв. ред. В.А. Лекторский. – М. : РОССПЭН, 1996. – 302 с.
3. Кобзев А.И. Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии / А.И. Кобзев // Китайские социальные утопии : сборник статей. – М., 1987. – С. 58–103.
4. Краус В. Нигилизм сегодня, или Долготерпение истории. Следы рая. Об идеалах : [эссе] / В. Краус ; пер. с нем. А. Карельского, Е. Кацевой и Э. Венгеровой. – М. : Радуга, 1994. – 256 с.
5. Новая философская энциклопедия / Институт философии РАН [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://iph.ras.ru/elib/3135.html>.
6. Уайльд О. Душа человека при социализме / О. Уайльд ; перевод В.И. Постникова, 1978 (Перевод выполнен по изданию Oscar Wilde, De Profundis and Other Writings (Penguin Books, 1977) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.proza.ru/2008/01/08/25>.
7. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги / К.Р. Поппер ; пер. с англ. О. Коваленко. – К. : Основи, 1994. – Т. 1. – 1994. – 444 с.
8. Розова Т.В. Утопия та сучасність : [навчальний посібник] / Т.В. Розова. – Одеса : Астропринт, 1997. – 132 с.
9. Степун Ф. Бывшее и несбывшееся / Ф. Степун. – 2-е изд. – Лондон, 1990. – С. 187.
10. Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. лит. / пер. с разн. яз. ; сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. – М. : Прогресс, 1991. – 405 с.
11. Фогт А. Социальные утопии / А. Фогт. – М. : КомКнига, 2010. – 175 с.
12. Энгельс Ф. Введение к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке» / Ф. Энгельс // Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Т. 22. – С. 318–319.
13. Finley M. Utopianism ancient and modern // Critical spirit: Essays in honour of Herbert Marcuse. Boston, 1967, p. 4.
14. Gunther H. Utopie nach der Revolution // Vosskamp Wilhelm (Hrsg.) Utopieforschung. Stuttgart, 1982. Bd. 3. С. 378–293.
15. Sargent L. Introduction. – In: British and American Utopian Literature. 1516 – 1978. Boston, 1979, p. XIII.

Анотація

Чорна Л. В. Роль утопічного «вбрання» для суспільного ідеалу. – Стаття.

Стаття присвячена аналізу феномена утопії як засобу втілення суспільного ідеалу. Співвідношення суспільного ідеалу та його практичного втілення є гострою темою для дискусій у сучасній філософії, політології, теорії державного управління. Тому метою статті є виявлення взаємозв'язку між такими соціокультурними феноменами, як суспільний ідеал та утопія. Досліджується етимологія поняття «утопія». Зроблено висновок, що утопія була необхідна як форма вираження ідеалу. Вона виступала як матеріалізоване «вбрання» для ідеалу, що давало змогу приміряти цей ідеал до суспільства. Утопія як соціокультурний феномен є одночасно й формою освоєння майбутнього, і соціальним проектом.

Ключові слова: антиутопія, ідеал, суспільний ідеал, утопія.

Аннотация

Черная Л. В. Роль утопического «облачения» для общественного идеала. – Статья.

Статья посвящена анализу феномена утопии как способа воплощения общественного идеала. Соотношение общественного идеала и его практического воплощения – острая дискуссионная тема в современной философии, политологии, теории государственного управления. Цель статьи – выявить взаимосвязь между такими социокультурными феноменами, как общественный идеал и утопия. Исследуется этимология понятия «утопия». Сделан вывод, что утопия была необходима как форма выражения идеала. Она выступала в качестве материализованного «облачения» идеала, что позволяло примерять этот идеал к обществу. Утопия как социокультурный феномен одновременно является и формой освоения будущего, и социальным проектом.

Ключевые слова: антиутопия, идеал, общественный идеал, утопия.

Summary

Chorna L. V. The role of utopian “dress” for social ideal. – Article.

This article analyses the phenomenon of utopia as a means of social ideal embodiment. The interconditionality of social ideal and its practical implementation is urgent topic for discussion in modern philosophy, political science, and public administration theory. The purpose of this article is to identify

the relationship between such socio-cultural phenomenon as a social ideal and utopia. The etymology of the term “utopia” is studied. The conclusions are: utopia is necessary as a form of ideal. It has performed as materialized “dress” for the ideal, which allowed trying this ideal on society. Utopia as a phenomenon of culture is both a means of mastering the future and social project.

Key words: utopia, dystopia, ideal, social ideal.

УДК 316.334

V. E. Shedyakov
Dr. Sc. (Sociology), Ph. D. (Economics)
Free-lance (Kiev, Ukraine)

VALUE-SENSE COMPLEXES AS THE BASIS FOR THE CONSOLIDATION OF SOCIO-CULTURAL CAPITAL OF CIVILIZATIONS: THE CONTENTS, THE TRENDS OF TRANSFORMATIONS, POTENTIAL OF MANAGEMENT

Formulation of the problem in general terms. Increasing of the level of global competition, increasing pressure on the part of emerging markets and developing countries need to re-locate the base of strategic advantages for the old industrial regions. Previous recipes do not always help today – another time, other conditions. The question is exacerbated: “Is social responsibility a road to conscious deterioration of position in the competition?” [1–7]. From our point of view, an important part of the answer to this question is related to the analysis of the role of social capital in the effective realization of the creative potential of the society [8–12].

Problem setting. An important meaning of the problem is regularly attracting experts’ attention from different point of view.

Analysis of research and publications on the subject. Methodological and theoretical bases of the material is the research in the sphere of the status and characteristics of social capital, the role of tradition in society, the nature of the values and features of civilizations, peculiarities of post-industrial society and post-modern culture, the role of diffusion of industrial relations, the possibilities and limitations in the implementation of social management, multilevel ways of PR-strategy’s transformations. In particular, the research problem is analysed by V. Bakirov, O. Balakireva, U. Borisova, V. Doroshenko, N. Panina, N. Pobeda, U. Shaigorodskiy, V. Shilov, V. Tugarinov, V. Yadov. But in recent years it’s became to force some new aspects of the key trend of the problem.

Research purposes of the article. The article is contained to the results of formation of the author’s position on the significance of value-semantic complex cultural and civilizational worlds to the dynamics of transformation of socio-cultural capital as an independent phenomenon of public life; features of its formation and development; specificity of postmodern state; ways to optimize its development and realizing.

Basic part of the text (paper main body). Productive socio-cultural capital of the state – it is a prerequisite for economic development. Society cannot be forced to radically change. Such attempts lead to an increase in unproductive expenditure of resources (including human resources). The organic development of the society due to the dominance of its social capital integration features, not disunity; however, it is based on coordination, rather than subordination of specific social interests groups. For the accumulation of social capital and rising the problem of society is growing structures, forms, which provide progressive change around the basic value-sense complexes of society, its traditions and customs.

Values are inherently personal slice of social consciousness, revealing through the knowledge of the ideal, the spiritual, the general cultural (in particular, scientific–intellectual and artistic-figurative culture). There are two high priorities of social development and progress indicators attractions. The first priority: a person’s life, its quality (primarily software bundle of rights) and duration. The second priority: the achievements of civilization materialized in the results of material and spiritual production, the cumulative social heritage of ecumene.

Creation and distribution of value is directly related to the characteristics of usefulness of thinking, the unfolding of its general forms, the reality of the ideal seam. Multifunctional meanings of life: human, cultural and civilizational worlds – determine the direction, pace, form and sequence of endogenous transformation of their specific characteristics, but they man-

ifest themselves as a party of value perception of the world. Value-sense complexes – are spiritual, moral and ideological structures, which includes both social elements: cross-cultural and specific to each particular cultural and civilizational world. The content of it is closely related to the peculiarities of the implementation of the value hierarchy of values correlates in the evaluation system. Value-sense complexes are formed and realized on two main levels: the philosophical and functional – respectively, subsystems of value-ideological and value-functional complexes, which reflect, for the most part, the ideal-spiritual and real-life domestic cuts. Thus, the society provides a kind of socio-cultural “axes”. It is not easy to establish the foundation, the dew point of the growth of community and citizenship, but it are formed socially important motivating action/inaction, the final transformation vector, the activation of the productive forces of society, structured and ordered the social chaos [13–16].

The formation and operation of the value-sense complexes are characterized of human culture and civilization of the world are analysed. To do this, they are studied as an important factor:

- an interpretation of reality by man,
- people’s stimulation to action,
- the formation of the social environment in a particular cultural and civilization world,
- competition between different cultural and civilization worlds.

Accordingly, development of specific value-sense complexes, which is based on the development of certain archetypes, leads to the formation of social and cultural traditions, member of the diverse and variable combination with the other in the structure of socio-cultural capital. With their qualitative differences (even if the productivity of themselves), they say about chimerical social and cultural space of dialogue, and the mechanism of action of trying to describe in terms of computer viruses, etc. Outside the interactions of different-quality structures are based on deriving their internal contradictions in the surface layers of relationships and transform it from a destructive and productive in moving often carried out through a mechanism of various irrational-converted forms.

The transformation of socio-cultural capital takes place in the amplification characteristics of postmodern culture and post-industrial society. The transition to postmodern logics and models of development, to the logic of freedom is, at the same time, ending of any basis of unity.

So, value-sense complexes have own potential for effective systems of social management [17–21]. Social management is a way of self-regulation, self-defense and self-company, consisting in advantages in terms of social capital to the total of the corresponding cultural and civilization of peace on the basis of the fundamental values and sense complexes that gets translated into sub-levels of internal and external interaction to social norm. In this process, the practical truth of value-semantic systems ensures efficiency of their impact on the individual and social levels.

During Modernity characteristics of cultural and civilizational worlds grew out of the foundations of system-relations of work, ownership and management. With increasing post-modern transformations the value of the information sphere increases. Postmodern approaches to social management do not negate, and actualize the potential of the modern and traditions. But, at the same time, it is open up new opportunities

associated with the increased use of traditions and customs, collective relations and interactions, informal communication and social networks, with the synthesis of the elements of management, self-management and non-management (processes, which are unmanagement ones).

The radical nature and scope of changes are evident. In the presence of a complex movement that simultaneously combines different models, scenarios and processes. It is not only about political conditions for realization of freedom, but also about a much more global its prospects related to tolerance and multiculturalism dominant. Increasingly asserting itself a process of change, this provides coexistence and crossing various development trends, among which (unlike the Modern) none can claim exclusive value that allow abstracting from the other.

Thus, it's necessary for every member of society should be tolerant to all, to recognize the right to exist dissimilar and unacceptable – and prepare for the most incredible social contacts, when stable external support in the form of a common ideology, common culture, and recognized science weakens. Culture ceases to be focused on specific groups of the population. Now everyone can choose it that close for him. Elements of a variety of interpretations of socio-cultural live are in the minds of everyone. There is a place for cultural and civilizational worlds on the basis of any productive value-sense frameworks; former leaders of modern are not more successful in terms of logic of postmodernism than others. The logics of postmodern researchers are analysing freedom in social and cultural field. They consider unfree industrial society, which subordinating all possible tendencies of social and cultural capital to deploy consumer-utilitarian tasks that created the preconditions for the one-dimensionality, the alienation of man. The transition from the structuring by the laws of socio-economic systems to the peculiarities of non-system sociocultural wholes where many come to the fore play, education, and etc. form of values is performed. So, general basis and reasons are lead to obviously a mosaic, hybrid, public communications conglomerate, which are emphasizing individual psychological origins (rather than socio-economic). The equivalence of different poly consistency, inability to advance the establishment of a hard consistency and scale of socio-cultural canons increased – instead of the usual last stable hierarchies. The public communications are come more increasingly probabilistic, stochastic ones. At the same time, the need for public support and protect the basic value-sense complexes for realization and consolidating the regulatory functions of socio-cultural capital are increased.

And earlier public relations were recorded, first of all, in forms of producing information relations [22–25]. Peculiarities of post-communist and post-industrial transit are forming an extremely contradictory mosaic of social relations, which includes the features of randomness and undirect changes, elements not only create the prerequisites for development, but also degradation. The presence of a some socially important tasks characterizes not only the transit to the future, but also problems unresolved in the past. Concepts of “postundermodern” or “almost postmodern” culture reflect the peculiarities of this state. Thus the legal regulation of public life is growing on the regulation, enshrined in traditions. Cultural and civilizational worlds due to flexibility, mobility of its surface, the actual layers are saving fundamental, absolute values. Public relations and contacts are though historically transformed, but within the boundaries, defined by aims of the conservation and development of the social structure. Historical experience, social heritage, cultural peculiarities are pushing people to a particular notion of normative/non-normative and desirable/undesirable behaviour. The social nature of the interaction is focused interpretations of people and provides a basis for the selection of effective in the cultural and civilizational environment, the social impact of technology. So, because of the scattered nature of social experience and knowledge we can only analyse, predict and evaluate of possibilities and limits in effective impact on the natural course of events and processes.

Post-industrial relations of creativity are direct, universal, free and democratic ones, because the development of so-

cio-cultural capital becomes especially importance. Now the role of education and science is changing dramatically. On the one hand, to participate in the small-scale production, development of new technology people forced to constantly upgrade their skills. On the other hand, production of an essential part of the new value depend of intellectual creativity, not the strength, endurance, volitional characteristic traits of human capital. Accordingly, it is so little to see in person the support of labour processes; it is necessary to ensure the development of personality. Social relations mediate activities in the work during the process of labour; but social relations are the essences of activity during creating processes. Production roles are formed in the course of work where there are a wide range of non-routine tasks and there is no constancy procedures. Role-owned networks have a dominant place in a relationship, and they are large and dynamic, and the nature, length and location of identification of roles are changeable with high degree of interaction. Correction of behavior in non-standard cases, while officials rotations and development of technology, actualize the need for “excessive” knowledge and experience. In this situation, it is preserving the dilapidated model of labour relations, the obstacles to the emergence of new forms and contribute to a decline in production. At the same time, the processes of diffusion of norms and characteristics of social processes in the sphere of labour unearned (and vice versa) are strengthened.

In contrast, the law is formed consciously and purposefully. Law as a form of social regulation appears spontaneously in the course of human life. The Law System is a necessary attribute of cultural and civilizational world. It embodies the will of the people as a collective, and knowledge of the legislator. Law provides a legal expression of own strength in its official recognition. If the classic version of civil society creates a legal state, in terms of social inversion state is obliged to take care of the development of civil society, to assist the formation and development of civil society. Combining the resources of political and economic power can be especially dangerous for fragile democracies, as it creates the foundation for the revival of authoritarianism and does not allow the possibility to transform the citizens in the social and cultural capital of society. Freedom and responsibility – is the right to self-selection and the obligation to be responsible for it. Therefore, the tandem of freedom and responsibility is implemented by public and on a personal level. The habit of responsible citizenship is formed by a responsible and free participation in public life. Accordingly, the state of law implies, first of all, and be bound by the rule of law, respect for due process, recognition and enforcement of the rights of each person, the mutual responsibility of society and the individual, the organization of control over the implementation of the rule of law and the legitimacy of the regime on the basis of law.

At the same time it is necessary to improve not only the material conditions of life, the production of technical equipment, but also social capital, culture and professionalism of worker, labour standards. Today society, respectively, restructured rather around interests, needs and value-sense complexes, based on which of the trends of the creative initiative and not the former ideological, professional, class groups there are new association – which radically transforms the limits, capabilities, resource base and methodologies for effective social management.

A strategy to stimulate the desired transformation becomes the most organic. Connected the ideas of soft power, flexible force, indirect effects of social technologies are able to solve the problem of multi-level effects on semi-structured complexly social facilities. They suggest, in particular, the recognition of incompleteness, subjectivity and knowledge of each internal constraint, the need to address the subjects of team play. Features rationally planned and well-managed the effects are always local. However, manager is not powerless, if able to rely in making managerial decisions on logic analysis, forecasting, capabilities and limitations of the characteristics of effective structural influences. The main objective in strate-

gic social management is providing a methodology combining resource bases, the distribution of available forces and means to improve the capacities and capabilities of each of its employees. Thus, on the one hand, the manager does not impose its will without question, not force, but he eliminates barriers to the deployment of the objective laws and subjective features of human capital. That is why the mechanisms of compromise and consensus, not domination/subordination, are implemented. On the other hand, in this situation may be especially useful:

- The total transformation of the social environment in the desired direction,

- Allocation of the key nodes of point changes and their support, for example, in the form of research-education-industrial complexes, where members (scientific, educational and production structures) become strategic partners for each other.

From this point of view, forms of public-private partnerships' realizing is an effective avenue for involvement in the process of improving the conditions for the application and development of the social capital of all potential stakeholders, reducing risks for each of them. Involvement in important social transformation in the post-modern forms of social environment and mechanisms of industrial democracy, social partnership, social responsibility, human behaviour, business and the state is an important direction of development of social capital in the post-industrial sector in order to increase the level of motivation.

Public Relations (PR) and Government Relations (GR, communication with state authorities/representatives of organizations) – are becoming an important factor (and sometimes – a principal one) in the realizing and transformation of social capital. So, PR, on the one hand, are set of social technologies, which used in the process of purposeful activity aimed at creating and maintaining friendly relations between the organization or public figure and the public, and on the other – the science of managing public opinion with the help of complex communication processes. Information sphere dramatically increases the ability to influence social processes, in particular – on the condition and dynamics of social capital. The victory in the virtual world can bring asymmetric advantages in the real world. Using of resource bases and methodology of the impact are significant changes by this point the.

Conclusions of the research. It's to be noted, realizing of productive cooperation creative potential of the company is carried out with the help of socio-cultural capital. The development of value-semantic systems is a condition for the preservation and building socio-cultural capital.

Value-sense complexes – are spiritual, moral and ideological structures, including both social elements: a cross-cultural and specific to each particular cultural and civilizational world; the content of which is closely related to the peculiarities of the implementation of the value hierarchy of values correlates in the evaluation system.

Value-sense complexes are formed and implemented on two main levels: the philosophical and functional – respectively, subsystems value-ideological and value-functional complexes that reflect, for the most part, the ideal-spiritual and real-life domestic cuts. Thus, the society provides a kind of socio-cultural "axes".

During characteristics of postmodern culture and post-industrial society are strengthening, it is necessary for public support and protection of basic value-sense complexes for regulatory functions of social capital in personality freedom and productive forces increase.

Social management is a way of self-regulation, self-defense and self-development, consisting in advantages in terms of social capital to the total of the corresponding cultural and civilization of peace on the basis of the basic value-sense complexes that gets translated into sub-levels of internal and external interaction leading to social standard. In this process, the practical truth of value-sense complexes confirms the effectiveness of their actions at the individual and social levels (especially, unity of every cultural and civilizational world).

To activate the value-sense complexes it is necessary to require forms that help for the progressive transformation and development of social norms, for traditions and moral principles reveal, for the cultivation of social and cultural capital.

The most organic becomes a strategy to stimulate the desired transformation, not coercion policy to them. In particular, the results of the study can serve as a theoretical and methodological basis for improving the management mechanism in directions that promote the use of postmodernist trends in the development of socio-cultural capital as a factor in the consolidation of the productive forces.

Public Relations (PR), and Government Relations (GR) are becoming an important, and sometimes – a principal factor in the realizing and transformation of socio-cultural capital.

The purposeful creation of conditions for the realization of value and meaning complexes of cultural and civilizational worlds requires the development strategy of the development of telecommunications and information infrastructure.

Directions for further research. From our point of view, for effective elaboration this sphere, it's necessary, firstly, to study of experiences and best practices of information exchange between the cultural and civilizational worlds. In particular, comparative studies in the field of industrial democracy and social partnership may provide additional basis to continue the analysis. Secondly, society's myths are able to produce added stimulus for creative potential activities. So, such factors and conditions must be to research.

Bibliography

1. Democracies in Flux: The Evolution of Social Capital in Contemporary Society / ed. by R.D. Putnam. – NY ; Oxford : Oxford University Press, 2004. – 516 p.
2. Porter M.E. Strategy and Society: The Link between Competitive Advantage and Corporate social responsibility: Toward the moral management of organizational stakeholders / M.E. Porter, M.R. Cramer // Harvard Business Review. – 2006. – December. – P. 78–92.
3. Drucker P.F. The new meaning of corporate social responsibility / P.F. Drucker // California Management Review. – 2006. – December. – P. 78–92.
4. Bourdieu P. The Forms of Capital / Pierre Bourdieu. In John Richardson, ed. Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education. – NY : Greenwood Press. – 1986. – P. 241–258.
5. Portes A. Social capital: its origins and application in modern sociology / A. Portes // Annual review of sociology. – 1998. – Vol. 24. – P. 1–24.
6. Siisidinen M. Two Concepts of Social Capital: Bourdieu vs. Putnam / M. Siisidinen [web – resource] : <https://www.istr.org/resource/.../siisidinen.pdf>.
7. Tzanakis M. Social capital in Bourdieu's, Coleman's and Putnam's theory: empirical evidence and emergent measurement / Michael Tzanakis // Educate. – 2013. – Vol. 13. – No. 2. – P. 2–23 [web – resource] : <http://www.educatejournal.org>.
8. Шедяков В.Е. Воплощение идей социального государства: утопия или необходимость, позади или впереди? / В.Е. Шедяков // Первый независимый научный вестник. – 2015. – № 1. – Ч. 2. – С. 44–48.
9. Шедяков В.Е. Роль ценностно-смысловых комплексов культурно-цивилизационных миров в обеспечении постмодерного формирования и структурирования социального капитала / В.Е. Шедяков // Особистість, суспільство, політика – 2015 / Osobowosci, spoleczenstwo, polityka – 2015 (OSP-2015): Proceedings of the International Scientific-Practical Conference. – Lublin, 2015. – P. 82–85.
10. Шедяков В.Е. Ценностные основания национальных моделей социально-экономического развития / В.Е. Шедяков // National Economic Reform: experience of Poland and prospects for Ukraine / ed. by A. Pawlik, K. Shaposhnykov. – Kielce, Poland : Izdevnieciba «Baltija Publishing», 2016. – Vol. 2. – P. 164–190.
11. Шедяков В.Е. Нравственный аспект активизации научно-интеллектуального потенциала / В.Е. Шедяков // Innovative potential of socio-economic systems: the challenges of the global world: Proceedings of the International Scientific-

Practical Conference. – Nova School of Business and Economics, Nova University. – Lisbon, Portugal, 2016. – Part II. – P. 62–63.

12. Шедяков В.Е. Социальная справедливость как фактор стратегической конкуренции / В.Е. Шедяков // Рухес. – 2016. – № 1. – С. 75–84.

13. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

14. Шедяков В.Е. Конкуренція смислів і протистояння стратегій соціально-інформаційних систем / В.Е. Шедяков // Сучасні інформаційні технології у сфері безпеки та оборони. – 2013. – № 2 (17). – С. 109–114.

15. Шедяков В.Е. Актуализация ценностно-смысловых комплексов культурно-цивилизационного мира как условие успешного участия в стратегической конкуренции / В.Е. Шедяков // Государство и общество в современной политике : сборник статей. – Выпуск 1. – Воронеж : Научная книга, 2013. – С. 158–168.

16. Шедяков В.Е. Полілог як простір стратегічної конкуренції між культурно-цивілізаційними світами / В.Е. Шедяков // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2015. – № 8. – С. 151–155.

17. Серебрякова Г.В. Процесс ценностного управления / Г.В. Серебрякова, И.В. Незамайкин. – М.: Lambert Academic Publishing, 2013. – 380 с.

18. Mitchell R. Managing by values: is Levi Strauss' approach visionary – or flaky? / R. Mitchell, M. O'Neal // Business Week. – 1994. – Aug., 1. – P. 46–52.

19. Шедяков В.Е. Співвідношення чинників соціогенезу / В.Е. Шедяков // Гілея. – 2014. – Вип. 88. – № 9. – С. 116–124.

20. Шедяков В.Е. Життєві цінності населення в контексті перспектив модернізації країни / В.Е. Шедяков // Соціальна психологія. – 2012. – № 1-2. – С. 11–20.

21. Шедяков В.Е. Ценностно-смысловые комплексы культурно-цивилизационного мира в контексте стратегии подготовки и реализации ответов на вызовы времени / В.Е. Шедяков // ВУЗ. XXI век. – Ч. 1. – 2014. – № 2 (45). – С. 81–89; Ч. 2. – 2014. – № 3 (46). – С. 153–165.

22. Манойло А.В. Технологии несилового разрешения современных конфликтов / А.В. Манойло [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.manoylo-a.v.-tehnologii-nesilovogo-razresheniya-sovremennyh-konfliktov.doc>.

23. Шедяков В.Е. Регулювання інформаційних відносин в комплексі засобів модернізації соціально-інформаційних систем / В.Е. Шедяков // Сучасні інформаційні технології у сфері безпеки та оборони. – 2012. – № 2 (14). – С. 101–105.

24. Информационные воздействия в периоды избирательных кампаний Украины (1991–2012): стратегии, технологии, инновации / [В.Е. Шедяков, Д.Д. Попов, Л.Ф. Гаврилова] ; общ. ред. П.Д. Морозова. – К.: Преса України, 2012. – 152 с.

25. Beniger J.R. The Control Revolution: Technological and Economic Origins of the Information Society / J.R. Beniger. – Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1986. – 493 p.

Summary

Shedyakov V. E. Value-sense complexes as the basis for the consolidation of socio-cultural capital of civilizations: the contents, the trends of transformations, potential of management. – Article.

Socially responsible behaviour in the preservation and enhancement of socio-cultural capital is seen as a significant argument in competition between civilizations. Information dimension of interaction of cultural and civilizational worlds is analysed as the most important area of their competition. Strengthening and shaping of basic value-sense complexes are

learned as a serious factor in the optimization of social order and development of society, in the final competitiveness between the cultural and civilizational worlds. It's emphasizing, the power of humanity turned it into a factor commensurate with the nature. Accent the reflexive nature of the ongoing transformations greatly increases the potential for conscious intervention in the historical levels' trends. However, the preservation and humanity itself, and the environment strictly require the recognition of the intrinsic self-value of cultural and civilizational worlds and consolidation of efforts for maintenance of the complex processes of self-organization and self-regulation.

Key words: value-sense complexes, socio-cultural capital, social management.

Анотація

Шедяков В. Е. Ціннісно-сміслові комплекси як основа для консолідації соціокультурного капіталу цивілізацій: зміст, шляхи трансформацій, потенціал управління. – Стаття.

У статті соціально відповідальна поведінка в збереженні та примноженні соціокультурного капіталу розглядається як вагомий аргумент у конкуренції між цивілізаціями. Інформаційний вимір взаємодії культурно-цивілізаційних світів аналізується як найважливіша сфера їх конкуренції. Зміцнення й формоутворення базових ціннісно-сміслових комплексів вивчається як серйозний фактор оптимізації соціального порядку та суспільного розвитку, підсумкової конкурентоспроможності культурно-цивілізаційних світів. Підкреслюється, що міць людства перетворила його нині на чинник, сумірний із природою. Акцентування ж рефлексивного характеру трансформацій, що відбуваються, багаторазово збільшує потенціал свідомого втручання в тенденції історичного рівня. Разом із тим збереження й самого людства, і навколишнього середовища неухильно вимагає визнання самоцінності культурно-цивілізаційних світів і консолідації зусиль щодо підтримки складних процесів їх самоорганізації та саморегулювання.

Ключові слова: ціннісно-сміслові комплекси, соціокультурний капітал, соціальне управління.

Аннотация

Шедяков В. Е. Ценностно-смысловые комплексы как основание для консолидации социкультурного капитала цивилизаций: содержание, пути трансформаций, потенциал управления. – Статья.

В статье социально ответственное поведение в сохранении и приумножении социкультурного капитала рассматривается как весомый аргумент в конкуренции между цивилизациями. Информационное измерение взаимодействия культурно-цивилизационных миров анализируется в качестве важнейшей сферы их конкуренции. Укрепление и формообразование базовых ценностно-смысловых комплексов изучается как серьёзный фактор оптимизации социального порядка и общественного развития, итоговой конкурентоспособности культурно-цивилизационных миров. Подчёркивается, что мощь человечества превратила его в фактор, соизмеримый с природой. Акцентирование же рефлексивного характера происходящих трансформаций многократно увеличивает потенциал сознательного вмешательства в тенденции исторического уровня. Вместе с тем сохранение и самого человечества, и окружающей среды неукоснительно требует признания самоценности культурно-цивилизационных миров и консолидации усилий по поддержанию сложных процессов их самоорганизации и саморегулирования.

Ключевые слова: ценностно-смысловые комплексы, социкультурный капитал, социальное управление.

УДК 371.011

Р. Б. Шиндаулова
кандидат педагогических наук,
доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин
Казахской национальной консерватории имени Курмангазы

МЕТАПРИНЦИП ГАРМОНИИ В НООГУМАНИСТИЧЕСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ

Основная идея ноогуманизма связана с гармонизацией социоприродных систем и зиждется на принципе гармонии, который, «обретя статус универсалии и фундаментальной духовной ценности человека ... со времен формирования человеческого сознания и ранней общей картины мира», давно получил ключевое методологическое «метазначение» в «обосновании устойчивого природопользования в современной концепции социоприродных систем» [13]. Ноогуманизм, интегрирующий ноосферную, экологическую, гуманистическую составляющие, в идеале должен быть ориентирован на коэволюционное взаимодействие человечества и биосферы, сотрудничество стран в разрешении глобальных (эколого-социальных, социокультурных) проблем, гуманизацию общества и переход его от идеалов «общества потребления» к духовно-ориентированным ценностям; обеспечение баланса индивидуального и коллективного начал в сознании людей, формирование основ планетарного мышления, права человека жить в гармонии с самим собою и быть толерантным к Другому. Теоретико-методологическая разработка ноогуманизма позволила бы развить концептуальный осто́в педагогической системы формирования мировоззрения на его основе.

Обоснованием использования данного понятия в указанном качестве явился тот теоретико-методологический базис, который был накоплен в рамках социальной философии, философии русского космизма и ноосферной философии. Рассмотрим значение этого принципа в указанных теориях, но прежде исследуем этимологию понятия «гармония». Гармония – это «связь, порядок; строй, лад» [12, с. 126]. В теории гармонии одноименный термин трактуется как установка культуры на осмысление мироздания и человека с позиции полагания их глубинной внутренней упорядоченности, как особый способ существования устойчивости и изменчивости в динамическом равновесии, вбирающем значения соотнесенности частей, меры, соответствия, согласованности, природосообразности (В.П. Шестаков, Л.А. Мазель, Т.П. Берсенева, В.Т. Мещеряков). Смысловыми аналогиями проекций принципа гармонии являются понятия «гомеостаз» и «коэволюция». Гомеостаз интерпретируется как «способность системы организмов сохранять устойчивое динамическое равновесие в изменяющихся условиях среды» [15, с. 22].

Гармония стала принципом, а затем и метапринципом во времена античности прежде, чем вошла в понятийно-образовательное поле. Еще в первых космологических концепциях пифагорейцев было выдвинуто положение о том, что все мироздание основывается на гармонии. Философский принцип меры (баланса) был предметом внимания Аристотеля в «Никомаховой этике». Философия античности, носившая космоцентричный характер, утверждала неразрывную связь человека с Космосом, который обозначал упорядоченное устройство мироздания. Космологические построения античной философии (Аристотель, Платон, Гераклит и др.), высветившие философский принцип гармонии (гармонизации) единого и многого как закон космоса, одну из основ бытия, явились предтечей концепций всеединства, антропокосмизма, шире, положений о динамическом равновесии социоприродного взаимодействия, заложивших мировоззренческие основы космизма, теории и практики космического воспитания (К.Н. Вентцель, М. Монтессори и др.), в целом современного образования эколого-ноосферной направленности.

Б.М. Мукаева, как уже отмечалось, устанавливает, что принцип гармонии имеет ключевое методологическое зна-

чение для теоретического обобщения и понимания сущности устойчивого природопользования в свете системного и синергетического подходов к анализу современной концепции социоприродных систем в качестве универсалии и духовной ценности в первых философских и религиозных учениях [13]. В соответствии с теорией гармонии (Л.Н. Мировова, Д.Г. Иванов, В.Т. Мещеряков и др.), пифагорейцами (VI в. до н. э.) была создана концепция «гармонии небесных сфер», согласно которой планеты и звезды при своем движении порождают звуки, которые гармонично сочетаются [12, с. 268]. Л.Н. Мировова и Д.Г. Иванов установили признаки гармонии: 1) согласованность, связанность, единство всех элементов, входящих в гармоничную систему; 2) единство и борьба противоположных начал; 3) категория меры; 4) пропорциональность; 5) равновесие; 6) уместность, соответствие, природосообразность; 7) прекрасное [11]. Поскольку формирование искомых мировоззренческих качеств осуществлялось у будущих педагогов-музыкантов, то музыка, по мнению российского музыковеда Б.Б. Бородина, «имеющая непосредственное отношение к онтологии, способна в символической форме передавать абстрактные понятия и отражать гармонию мироздания» [4, с. 16].

Принцип гармонии в русском космизме (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, К.Н. Вентцель, О.А. Базалук) раскрывается в философии всеединства, которая, по В.С. Соловьеву, есть «гармонизированность всех эмпирических несогласованных элементов и стихий бытия» [9, с. 15]. В основу космизма положено представление о человеке как о «гражданине мира»: «Космос, по Вентцелю, – это целостное единство всемирной жизни, предполагающее определенный порядок в мировой жизни, т. е. Цельность, Единство и Гармонию внутри себя ... и вне себя в Творческом Космосе и Творческом Человечестве. При этом вся жизнь человека приобретает космический и Всечеловеческий характер» [6]. В учении о ноосфере В.И. Вернадского принцип гармонии высвечивается непосредственно в самом ключевом понятии «ноосфера», характеризуемом «как область единства (гармонии) природы и общества, в которой разум и духовно-нравственные приоритеты являются определяющими факторами развития цивилизации» [7, с. 57]. Была установлена необходимость междисциплинарного подхода при исследовании ноосферного мировоззрения: «Ноосферное мировоззрение опирается на то, что лишь при гармоничных отношениях научного знания, философии и религии возможен понимание мира и выработка плодотворного и ответственного отношения к нему. Оно требует синтеза разных знаний» [17].

Принцип гармонии, направленный на социоприродное согласие, на уровне «человек – общество» высвечивается в понятии «толерантность» – производном от значения «ноосфера», поскольку опирается на гармоничное сосуществование различных культур и народов, которое не менее важно для устойчивости ноосферы, чем разнообразие видов для биосферы (Б.Г. Режабек). Толерантность приобретает значение ноогуманистической ценности.

Идея гомеостаза социоприродных систем согласуется с концепцией устойчивого развития общества, возникшей как рефлексия общественности на ужесточившийся глобальный экологический, духовный кризис (Рио-де-Жанейро, 1992 г.). Данное понятие основано на идеях гармонизации мира и ноосферного характера развития цивилизации и направлено на гармоничное, сбалансированное развитие общества, не в ущерб будущим поколениям. В самом названии данной концепции содержится послы на согласованное развитие «человека – природы – общества», что есть, по определению

Н.Н. Моисеева, понятие «коэволюция». В данном случае понятие «гомеостаз» родственно значению «коэволюция», которое, олицетворяя проекцию принципа гармонии в комбинации «природа – общество», обозначает взаимосогласованную эволюцию биосферы и человечества, соблюдающего нравственный и экологический императивы. Эту проблему развивает в своих исследованиях О.А. Базалук [1; 2].

Т.П. Берсенева под экологическим императивом понимает систему ограничений, нарушение которых может привести к необратимым последствиям для дальнейшего существования как человека, так и всего окружающего мира. С точки зрения теории гармонии «стремление человека в биогенезе замкнуть единый энергоресурс планеты на самого себя разрушает не только тонкую гармонию, но и простой баланс в биосфере. ... Поэтому от людей требуются осознанность, ответственность, нравственность, сопряженные с всеобщим законом абсолютной гармонии» [3]. В свете сказанного идея устойчивого развития синонимизирует с принципом гармонии, поскольку содержит в себе «гармоническую» смыслообразующую – стремление к мере, равновесию и устойчивости.

Идеи концепции устойчивого развития общества легли в основу экологического образования для устойчивого развития, активно разрабатываемого в последнее время российскими учеными: А.Д. Урсулом, О.Л. Кузнецовым, В.И. Даниловым-Данильяном, С.А. Степановым и др. Взаимосвязь экологоориентированных теорий (учение о ноосфере, концепция устойчивого развития общества) с принципом гармонии очевидна и объединяет их основной посыл – динамическое равновесие процесса развития социо-природных систем. С.А. Степанов, говоря о принципе нравственного императива в качестве педагогической функции устойчивого развития, отмечает, что «общество, человек как составная часть природы должны жить в согласии с законами ее развития» [18, с. 175].

К теориям ноосферной направленности относится теория ноосферизма (А.И. Субетто). Согласно А.И. Субетто, синонимом принципа гармонии является «социоприродная гармония» (или «социоприродный гомеостаз»), которая выступает также аналогом понятия «ноосфера»: «социоприродная гармония по сути есть гармоническая ноосфера» [20, с. 508]. Развивая ноосферизм, А.И. Субетто вводит значение «ноосферогенез», который «предстает в виде кооперированности систем биосферы и антропосферы при ведущей гармонизирующей роли общественного интеллекта» [19]. Одной из теорий, на которую опирается ноогуманизм, является квантовая физика. В ней доминирует идея гармоничной природы Вселенной. Теория струн, по мнению известного физика Б. Грина, «замечательна тем, что создает прекрасную картину звучащей Вселенной, основанной на принципе музыкальной гармонии» [5, с. 256].

Ноогуманистическая философия, в рамках которой формируется искомое ноогуманистическое мировоззрение, является ответвлением социальной философии и имеет сходство с близкими к нему разновидностями философских систем: ноосферологией (А.Д. Урсул, О.В. Габリエлян, В.В. Буряк и др.), философией космоса (О.А. Базалук, Н.Г. Холодный, М. Монтессори и др.), экологическим образованием и его направлениями – ноогуманистической моделью (Г.П. Сикорская), экологической педагогикой и психологией (С.Д. Дерябо, В.А. Ясвин, А.В. Иващенко, В.И. Панов, А.В. Гагарин), гуманистической педагогикой (К. Роджерс, Э. Торндайк, Э. Толмен, Б. Скиннер, А. Маслоу, Б.М. Бим-Бад, Н.Ф. Талызина и др.).

К.Н. Вентцель внедрил принцип гармонии в разработанную им космическую педагогику, понимаемую ученым как установление равновесия между человеком, человечеством, природой и Космосом [14]. Согласно Н.В. Масловой, «главной же целью ноосферного образования является формирование у человека целостного ноосферного сознания, которое состоит из единства новой рациональности, гармонично-планетарной деонтологии, биологически адекватной стратегии поведения и экологического мировоззрения» [10, с. 12].

Экологическое образование призвано гармонизировать отношения человека с социумом, природой и самим собой как частью природы. На наш взгляд, принцип гармонии в ноогуманистической педагогике на личностном уровне (уровень «человека») отражается в стремлении выработать психологическую устойчивость (стрессоустойчивость), что крайне необходимо в наше беспокойное время.

Ноогуманистическая модель эколого-педагогического образования Г.П. Сикорской, где впервые упоминается понятие «ноогуманизм», также содержит в себе принцип гармонии, поскольку сам ноогуманизм представлен в качестве «гармоничного взаимодействия человека с природой и ответственности его как единого разумного существа на планете за жизнь на Земле» [15, с. 33].

Другое направление экологического образования, экологическая педагогика и психология, исследуя психологические механизмы индивида, опирается на категорию устойчивости причинно-следственных связей, имеющую онтологический характер. Ученые А.В. Иващенко, В.И. Панов, А.В. Гагарин, разрабатывающие проблему экологоориентированного мировоззрения, при характеристике экологоориентированных личностных ценностей оперируют значением «гармония»: «природа и гармония в ней», «гармония личности с природой» и пр. [7, с. 135].

Наконец, принцип гармонии в рамках гуманистической философии, постулирующей уникальную целостность личности, стремящейся к максимальной самореализации, находит отражение на личностном уровне и уровне «человек – общество». На личностном уровне действие указанного принципа выражается в стремлении личности к психологическому равновесию, умению владеть своими чувствами ради общего дела, а на уровне взаимоотношений человека с социумом действие данного принципа проявляется в уважительных равноправных отношениях между людьми.

Мы провели анализ статусного значения данного принципа в теориях гармонии, русского космизма, ноосферы В.И. Вернадского, концепции устойчивого развития общества, теориях ноосферной направленности, квантовой физики и образовательных моделях, составляющих базис ноогуманизма (космическая, гуманистическая философия; ноосферология и ноосферное образование, ноогуманистическая модель экологического образования; экологическая педагогика и психология), и выявили основополагающее значение указанного принципа.

Анализ показывает, что во всех философских концепциях ноосферной ориентации, частью которой является находящийся в стадии активного становления теоретический концепт ноогуманизма и базирующийся на нем оств философской системы по формированию ноогуманистического мировоззрения, используется вышеуказанный принцип гармонии, имеющий всеохватывающий, общечеловеческий характер и выполняющий роль методологического регулятора в ноогуманизме. Имея универсальный характер в силу указанной «метазначимости», данный принцип получил название метапринципа гармонии. Он закономерно происходит из «принципа гармонизации ноосферного образования, ориентирующегося на использование технологий и методик целостного восприятия мира и мышления» [14, с. 12].

Таким образом, метапринцип гармонии отражает идею социоприродного согласия в различных проекциях системы «человек – общество – природа» и, координируя взаимосвязи между рассмотренными проекциями («внутренняя психологическая устойчивость», «толерантность», «бережное отношение к природе» и пр.), генерирует ноогуманистический понятийно-аксиологический ряд. Являясь универсальной и фундаментальной духовной ценностью человечества, метапринцип гармонии становится ядерной составляющей ноогуманизма.

Литература

1. Базалук О.А. Теория эволюции: от космического вакуума до нейронных ансамблей и в будущее / О.А. Базалук. – К.: МФКО, 2014. – 312 с.

2. Базалук О.А. Философия космоса: место человека в масштабах Земли и космоса. Глава первая / О.А. Базалук // *Philosophy and Cosmology*. – Vol. 16. – Kyiv : ISPC, 2016. – P. 28–42.
3. Берсенева Т.П. Гармония как субъективный феномен / Т.П. Берсенева // *Электронный науч. журнал «Вестник Омского гос. пед. ун-та»*. – Выпуск 2006. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.omsk.edu/vestnik-omgpu-2.pdf.
4. Бородин Б.Б. Три тенденции в инструментальном искусстве : [монография] / Б.Б. Бородин ; Урал. гос. педагогический ун-т, Урал. гос. консерватория им. М.П. Мусоргского. – Екатеринбург : [б. и.], 2004. – 222 с.
5. Грин Б. Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории / Б. Грин ; пер. с англ. ; под ред. В.О. Малышенко. – 3-е изд. – М. : КомКнига, 2007. – 308 с.
6. Дрягунов К. Космическое воспитание: смыслы и значения / К. Дрягунов // Сб. науч. тр. ИПФ им. К.Э. Циолковского. – Калуга, 1998. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://dryazgunov.ru/articles/smisli/>.
7. Иванов С.А. Современное экологическое образование: от эконцизма – к ноосферному мировоззрению / С.А. Иванов, Т.А. Ворошилова // *Образование и наука. Известия Уральского отделения РАО*. – Екатеринбург : Урал. отд. РАО, 2010. – № 8. – С. 53–64.
8. Иващенко А.В. Экологоориентированное мировоззрение личности : [монография] / А.В. Иващенко, В.И. Панов, А.В. Гагарин. – М. : Изд-во РУДН, 2008. – 422 с.
9. Лосев А.Ф. Вл. Соловьев / А.Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1983. – 206 с.
10. Маслова Н.В. Образование – фундаментальная форма постижения бытия / Н.В. Маслова // *Теоретические основы современной педагогики и образования. Вестник СевДТУ. Вып. 96 : Педагогика: сб. науч. тр.* – Севастополь, 2009. – С. 9–13.
11. Миронова Л.Н. Теория гармонии / Л.Н. Миронова, Д.Г. Иванов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://mironovavcolor.org/theory/harmony_theory/.
12. Музыкальная энциклопедия : в 5 т. – М., 1973. – Т. 1 : А – Гонт. – 1973. – 1072 с.
13. Мукаева Б.М. Принцип гармонии в концепции устойчивого природопользования: Философско-методологический анализ : дисс. ... канд. филос. наук / Б.М. Мукаева. – М., 2003. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.dissertat.com/content/printsip-garmonii-v-kontseptsii-ustoiichivogo-prirodopolzovaniya-filosofsko-metodologicheskii>.
14. Пушкина И.М. Генезис идей К.Н. Вентцеля как основоположника космической педагогики : автореф. дисс. ... канд. пед. наук / И.М. Пушкина. – М. : Московский психолого-социальный институт, 2007. – 26 с.
15. Сикорская Г.П. Ноогуманистическая модель эколого-педагогического образования и практика ее реализации : дисс. ... докт. пед. наук / Г.П. Сикорская. – Екатеринбург, 1999. – 446 с.
16. Сикорская Г.П. Экологическое образование. Уральский вариант (краткая история, методологические основания и практика): научное издание / Г.П. Сикорская, С.В. Комов. – Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 2007. – 200 с.
17. Синергетическое и ноосферное миропонимание. Постнеклассическое естественнонаучное образование: концептуальные и философские основания [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.monographies.ru/ru/book/session?id=83>.
18. Степанов С.А. Экологическое образование для устойчивого развития как важное направление для модернизации высшей школы России : дисс. ... докт. пед. наук / С.А. Степанов. – М. : РУДН, 2011. – 457 с.
19. Субетто А.И. Ноосферизм / А.И. Субетто. – СПб. : Астерион, 2001. – Т. 1 : Введение в ноосферизм. – 2001. – 537 с.
20. Субетто А.И. Социогенетика: системогенетика, общественный интеллект, образовательная генетика и мировое развитие / А.И. Субетто. – М. : Исслед. центр проблем кач-ва под.-ки спец-ов, 1994. – 168 с.
21. Bazaluk O. Neurophilosophy in the Formation of Planetary-Cosmic Personality / *Future Human Image*. – 1 (4). – Kyiv : ISPC, 2014. – P. 5–13.

22. Svyrydenko D. Globalization as a factor of academic mobility processes expanding // *Philosophy and Cosmology*. – Kyiv : ISPC, 2015. – Vol. 14. – P. 223–235.

23. Svyrydenko D. Higher education in the face of XXI century challenges // *Philosophy and Cosmology* – Kyiv : ISPC, 2014. – Vol. 12. – P. 258–263.

Аннотация

Шиндаулова Р. Б. Принцип метагармонии в ноогуманистическом мировоззрении. – Статья.

В статье раскрывается значение принципа гармонии как базовой смыслодержательной ноогуманизма, его методологическая регулятивная роль и «метазначение» в формировании ноогуманистического мировоззрения. Метапринцип гармонии, выражая главную идею ноогуманизма – социоприродное согласие, проявляется на каждом уровне системы «человек – общество – природа». Анализ показывает, что во всех философских концепциях ноосферной ориентации, частью которой является находящийся в стадии активного становления теоретический концепт ноогуманизма и базирующийся на нем осто́в философской системы по формированию ноогуманистического мировоззрения, используется вышеуказанный принцип гармонии. Этот принцип гармонии имеет всеохватывающий и общечеловеческий характер, выполняет роль методологического регулятора в ноогуманизме. Имея универсальный характер в силу указанной «метазначимости», данный принцип получил название метапринципа гармонии.

Ключевые слова: метапринцип гармонии, социоприродное согласие, система «человек – общество – природа», внутреннее психологическое равновесие, толерантность, коэволюция.

Анотація

Шиндаулова Р. Б. Метапринцип гармонії в ноогуманістичному світогляді. – Стаття.

У статті розглядається значення принципу гармонії як базової і змістової частини ноогуманізму, його методологічна регулятивна роль і «метазначення» у формуванні ноогуманістичного світогляду. Метапринцип гармонії, висловлюючи головну ідею ноогуманізму – соціоприродну згоду, виявляється на кожному рівні системи «людина – суспільство – природа». Аналіз автора засвідчує, що в усіх філософських концепціях ноосферної орієнтації, частиною якої є теоретичний концепт ноогуманізму, що знаходиться на стадії активного становлення, а також базований на ньому осто́в філософської системи із формування ноогуманістичного світогляду, використовується вищевказаний принцип гармонії. Цей принцип гармонії має всеохопний і загальнолюдський характер, виконує роль методологічного регулятора в ноогуманізмі. Маючи універсальний характер у силу зазначеної «метазначущості», цей принцип отримав назву метапринципу гармонії.

Ключові слова: метапринцип гармонії, соціоприродна згода, система «людина – суспільство – природа», внутрішня психологічна рівновага, толерантність, коеволюція.

Summary

Shindaulova R. B. Metaprinciple of harmony at noohumanistic worldview. – Article.

In the article the importance of the principle of harmony as a basic sense of noohumanism, its methodological and regulatory role of the «meta-significance» in the formation of noohumanism worldview is reviewed. Harmony metaprinciple, implying the blueprint idea of noohumanism – the socionatural consonance, is manifested at each level of «Human-Society-Nature» system. The analysis shows that in all the philosophical concepts of noosphere orientation, part of which is located in the active stage of the formation of a theoretical concept of the noohumanism and based on it the framework of the philosophical system for the formation of noohumanism worldview, it passes above the principle of harmony. This principle of harmony has a comprehensive and universal character, and serves as methodological regulators in noohumanism. Having a universal character by virtue of this «meta-significance», this principle is called the Harmony Metaprinciple.

Key words: Harmony Metaprinciple, socionatural consonance, «Human – Society – Nature» system, internal psychological equilibrium, tolerance, co-evolution.

УДК 141.319.8 + [52-126+ 524-86]:008

А. Т. Щедрин

доктор культурології, кандидат філософських наук, професор,
професор кафедри філософії та політології
Харьківської державної академії культури

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭКЗОПЛАНЕТ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ: ДИАЛОГ ЭПОХ

Устойчивый интерес к миру небесных явлений, многообразные культурные практики, связанные с их изучением, – существенная особенность не только современной техногенной цивилизации, но и всей истории «человека разумного». Поиск сопричастности человека к звёздному миру находил отражение в универсалиях культуры, прежде всего, наиболее фундаментальных, – «пространство», «время», «мир», «человек» и т. д. В универсуме культуры они были «каркасом» построения моделей мира, в которых определялся хронотоп бытия отдельного племени, этноса, а затем и человечества в целом.

В контексте науки как культурной практики астрономия заняла исключительно важное место. Из всех наук, изучающих природу, только астрономия получила свою музу – Уранию. На протяжении столетий *астрономические карты мира* (далее – АКМ) претерпевали качественные трансформации, в соответствии с которыми изменялись и модели мира. В основе этих трансформаций были открытия новых небесных объектов, которые вели к пересмотру реально функционирующей АКМ и, соответственно, модели мира. Во многом неожиданное открытие внесолнечных планет (или экзопланет) оказалось выходящим за рамки собственно астрономической проблематики, наполненным общекультурным содержанием, с отчётливо выраженными философско-антропологическими измерениями, исследование которых является актуальным.

Оценивая степень разработанности проблемы, следует подчеркнуть, что открытие внесолнечных планет оказалось подготовленным всем ходом процессов, протекающих в культурном универсуме Нового времени, как фундаментальными изменениями в контексте АКМ, так и за её пределами, в частности философией Просвещения (Вольтер), немецкой классической философией (И. Кант). Методологический инструментарий для выявления философско-антропологических оснований проблемы экзопланет дают работы В. Бранского, Ю. Кагарлицкого, А. Панова, Ф. Цицина и др. Важные предпосылки для успешного хода исследований в отмеченном направлении были созданы началом работ в области *SETI* (Communication with Extraterrestrial Intelligence) – связь с внесолнечным разумом, где С. Доулом были предоставлены результаты работ по компьютерному моделированию процессов образования планетных систем у звёзд. Морфология экзопланет, планетных систем у иных звёзд, их связь с проблемой внесолнечного разума нашла отражение в работах А. Архипова, Г. Бурбы, В. Сурдина, А. Урсула, В. Шематова и др.

Развёртывание проблемы экзопланет в культурном универсуме современности связано с напряжённым *диалогом эпох*: той, где шла огромная подготовительная работа, происходила концептуализация проблемы, выявлялись её важные философско-антропологические измерения, и современной. Его анализ составляет цель работы.

Поиски планет у иных звезд: у истоков проблемы. Первая из этих трансформаций, связанная с прогрессирующим «расколдовыванием» мира и, прежде всего, мира небесных явлений, началась в эпоху Возрождения. Реализовать эвристические возможности новой, гелиоцентрической модели мира, связанные с исследованием планет у иных звезд, попытался голландский математик и астроном Х. Гюйгенс (1629–1695). Им была предпринята, по-видимому, одна из первых попыток обнаружения планет у других звёзд. Но здесь наступившая эпоха *телескопической астрономии* в постановке проблем, как это и бывает со всеми новыми

эпохами в развитии технологий, намного опередила свои возможности. Однако Х. Гюйгенс первым предложил использовать новый, чисто физический метод определения расстояний до звёзд – *фотометрический*. Полученные оценки межзвёздных расстояний поражали открывшейся колоссальной величиной: свет от Сириуса к земному наблюдателю должен был бы идти полгода. Тем самым поиск внесолнечных планет отодвигался на неопределённое будущее.

Дальнейший прогресс инструментальной и концептуальной «составляющих» развития астрономии в Новое время, очередной этап становления новой АКМ актуализировали новые попытки поиска планет у ближайших звёзд с использованием новых методов. Важным вкладом в фундамент более поздних поисков таких планет явилось открытие Э. Галлеем (1656–1742) *собственного движения звёзд*. В XX ст. наблюдения за перемещением близких звёзд, в частности «звёзды Барнарда», станут источником надежд и разочарований в поисках внесолнечных планет, ареной развёртывания «драмы идей», которыми окажется столь богатой история науки XX в.

Планеты у иных звезд, Иной разум и человечество: модель концептуального конфликта. В универсуме культуры Нового времени проблема внесолнечных планет начинает выходить за пределы собственно АКМ, в ней начинают отчётливо проступать *философско-антропологические измерения*. Возможность существования планет за пределами Солнечной системы заметно усиливает естественнонаучные основания натурфилософской идеи множественности обитаемых миров (далее – МОМ), формирует принципиально новые элементы социокультурного кластера представлений об *Ином разуме* (ИР), *внечеловеческом разуме* (далее – ВчР). Проблема бытия внесолнечного разума (ВР) входит в содержание фундаментальной универсалии культуры, которая имеет различную степень «проявленности» в каждую из эпох её развития, а их интерпретации в культурном универсуме образуют сложный и динамичный комплекс, **концептуальный кластер «ИР»** [15].

Попыткой гуманизации новой АКМ, восстановления её человекосоразмерности, нарушенной прогрессом классической астрономии, явилась небольшая философская повесть Вольтера (1694–1778) «Микромегас» (1752) [4], в которой описывается путешествие обитателя системы Сириуса сначала на Сатурн, а потом вместе с одним сатурнийцем на Землю. Вольтеровский «Микромегас» был основан на знаниях, полученных из современной ему АКМ, а поставленные в нем проблемы обладали заметным дальностью действия в социокультурном пространстве. Они далеко выходили за пределы Нового времени, органично трансформируясь в основоположения работ в сфере «SETI – SETI – METI» [15], соответственно, имели не только астрономическое, «экзопланетное» продолжение, но и всё более содержательные философско-антропологические измерения.

Литературоведы отмечали, что «экзоантропологические» параметры обитателя Сириуса оказались отнюдь не случайными [6, с. 73–76]. В период создания «Микромегаса» Вольтер встретил заметку Э. Галлея, в которой полученные результаты исследования Сириуса французским астрономом Д. Кассини (1625–1712) были представлены в максимально наглядной форме. Д. Кассини определил, что диаметр Сириуса во столько же раз больше диаметра Солнца, во сколько раз диаметр Солнца больше диаметра Земли, а именно в сто раз. Если расстояние от Земли до Солнца составляет приблизительно сто диаметров Солнца, то и вели-

чина Сириуса становиться ще нагляднее: он способен заполнить собой все расстояние от Земли до Солнца.

Возникшая «проблема наглядности» в классической астрономии как органическая часть науки Нового времени носила «пограничный» характер; она была физической по своему происхождению и философско-антропологической по своему содержанию. Наглядной (а, следовательно, истинной) считалась такая теория, «содержание которой может быть описано с помощью непосредственных показаний человеческих органов чувств или чувственных образов, образованных из этих непосредственных показаний при посредстве понятий, являющихся обобщением повседневного опыта» [2, с. 3]. Эвристический потенциал принципа наглядности, который и был успешно реализован Вольтером в «Микромегасе», позволил в полной мере не только выявить скрытые философско-антропологические измерения классической астрономии, но и осуществить их «развертку» не только в социокультурном пространстве эпохи Просвещения, но и за её пределами.

Помимо естественнонаучной, философско-натуралистической «составляющих», в «Микромегасе» Вольтера выявляется одно из важнейших философско-антропологических измерений – идея МОМ, среди которых человек, Земля являются одним из элементов неисчислимого множества. Идею МОМ успешно обосновывал патриарх французской философии, чьё творчество соединяло две эпохи – Возрождение и Просвещение, – Б. Фонтенель (1657–1757). Идеи МОМ разделял и Х. Гюйгенс, в книге «Космотеорос» (1698) которого рассматривался вопрос о том, пропорциональны или нет обитатели иных планет массам этих планет.

Рациональный просветительский классицизм Вольтера в фантастической форме удачно выявил ещё одно философско-антропологическое измерение гуманизированной АКМ – ситуацию *концептуального конфликта*, возникающего при контакте человечества с ВчР. В таком столкновении все в человеке и человечестве подвергается жестокой проверке: и физические данные, и моральные ценности, и вся система материальной и духовной культуры, сложившаяся на протяжении предшествующих тысячелетий. Поместив земных философов под увеличительное стекло, направленное на Землю гигантскими галактическими мыслителями, Вольтер подчеркнул ограниченность, интеллектуальную нищету своих противников. В модели концептуального конфликта «по Вольтеру» ссылка на тезис из «Суммы Теологии» св. Фомы Аквинского одного из земных «участников Контакта» о том, что сами пришельцы с Сириуса и Нептуна, «их горы, их солнца, их звезды – все это сотворено единственно для человека», вызвала приступ «того неудержимого смеха, который, по словам Гомера, составляет достоинство богов». Поэтому обещанное Пришельцами философское сочинение, из которого земляне «узнают самую суть всех вещей», оказалось листами чистой бумаги [4, с. 130, 131].

Спустя более чем двести лет субрелятивистский Звездолёт иной цивилизации, посетивший в XXI ст. Солнечную систему в повести А. Кларка «Фонтаны рая», в ответ на тайком протранслированную ему «Сумму Теологии» дал «обстоятельный анализ сочинения Фомы Аквинского, убедительно показав, что смысла в этом произведении содержится весьма мало. В другом сообщении Звездолет провел аналогичную между вспышками религиозного фанатизма и такими событиями, как финал мирового футбольного чемпионата или выступления популярных вокально-инструментальных групп» [8, гл. 14]. А. Кларк здесь вполне солидарен с Вольтером: взгляд «извне» на проблемы человечества может оказаться весьма неожиданным.

Новая космогония Солнечной системы и поиски планет у иных звезд: И. Кант. Важнейшим теоретическим основанием последующих поисков планет у иных звезд явилась концепция космогонического процесса как закономерного результата эволюции космической материи, сформулированная И. Кантом (1724–1804) [7]. Она позволила рассматривать с позиций эволюционизма не только *космогонический процесс*, но и само *возникновение человечества*, иных представителей ВР как его *закономерные звенья*.

Первая универсальная космогоническая гравитационная концепция эволюционирующей Вселенной, которую И. Кант изложил в своём главном естественнонаучном сочинении «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), содержала ряд важных выводов. К ним относились утверждения о существовании двойных звезд, об открытии в будущем планет за Сатурном, о пропорциональном, космогонически обоснованном увеличении взаимных расстояний планет с удалением их от Солнца, нашедшем вскоре подтверждение в форме закона Тициуса – Боде, и т. д. Многие положения, высказанные И. Кантом, явились важнейшими элементами теоретического фундамента работ, направленных на поиск планет у иных звезд, а также постановки вопроса о наличии вокруг них «зон обитаемости», способствовали, в конечном счёте, развитию представлений о ВР в контексте *универсального эволюционизма* [9; 12].

«Небулярная» (т. е. «газовая», скорее, «метеорная», пылевая) космогоническая гипотеза происхождения Солнечной системы И. Канта была детально разработана для отдельной (Солнечной) планетной системы, а затем её выводы были экстраполированы им на всю Вселенную. Используя знания о её параметрах, как геометрических и кинематических (совпадение плоскостей орбит и направлений движений), так и динамических, а также иных физических закономерностях, И. Кант, как ему казалось, сформулировал ряд важных закономерностей. Некоторые из них в дальнейшем оказались иллюзорными или, по крайней мере, не всеобщими для Солнечной системы, а затем и для планетных систем у иных звезд, открытых в конце XX – начале XXI вв. Это – увеличение эксцентриситетов орбит и масс планет, уменьшение их плотности с удалением от Солнца. В драматической форме «расхождение с Кантом» (и одновременно со всей послекантовской «космогонической классикой») обнаружилось у *одной из первых экзопланет* – планеты 51 Пегаса b (Беллерофонт). Открытая в 1995 г. М. Майором и Д. Келосом, планета, вызывающая «покачивание» звезды с периодом 4,23 сут, оказалась в полтора раза массивнее Юпитера, а орбита располагалась невероятно близко к звезде. Теоретики, изучающие формирование планет, не могли объяснить, как столь крупное тело с массой 1,5 Mj может иметь столь близкую орбиту в непосредственной близости от светила. В среде астрономов планеты этого типа получили название «горячих юпитеров». Однако дальнейшее исследование всё новых и новых планетных систем у иных звезд подтвердило тезис о том, что качественные и количественные характеристики протопланетного облака определяют морфологию формирующихся у звезд планетных систем, их дальнейшую эволюцию, качественное многообразие [3; 11; 14].

Новая космогония И. Канта включала в себя первый научный анализ *проблемы жизни во Вселенной*, получившей своё дальнейшее развитие в контексте постнеклассической науки, в концепции *универсального эволюционизма*. Им была подчеркнута *связь между формами жизни и физическими условиями на планетах* – силой тяжести, температурой, плотностью вещества планеты. Таким образом, формировалось важное звено социокультурного кластера «ВР»: «жизнь – планеты – звезды». Сегодня прогресс в области исследования нескольких десятков атмосфер экзопланет даёт надежду на обнаружение уже в ближайшем будущем атмосферных биомаркеров в потенциальных обитаемых зонах вокруг других звезд нашей Галактики [14].

Вопреки распространенным представлениям о всеобщей заселенности Космоса – вплоть до комет, звезд и самого Солнца, И. Кант отмечал возможность реализации *различных вариантов эволюции планет* и допускал, что на некоторых из них жизнь еще может возникнуть в дальнейшем (на Венере, Юпитере). Исходя из тезиса об эволюции космической материи от центра в бесконечность, он сформулировал идею, имеющую значительную эвристическую ценность в контексте неклассической и постнеклассической науки, – *существование космических систем разных поколений*. Отсюда возьмет начало столь популярная на рубеже XIX – начале XX вв. программа «Обитаемый Марс», а его

«каналы» будут долго будоражить воображение. И существует вероятность того, что наличие космических систем с определёнными параметрами может стать индикатором наличия астроинженерных сооружений, следовательно, сверхцивилизаций II типа по шкале Кардашева в нашей Галактике [1].

Поиски планет у иных звезд: изучение «Летающей звезды Барнарда» как драма идей. В дальнейшем поиски планет за пределами Солнечной системы были связаны с наблюдениями за положением близких звезд, в частности «звезды Барнарда». В 1916 г. американский астроном Э. Барнард (1857–1923) обнаружил, что тусклая красная звезда спектрального класса M4,0V C в созвездии Змееносца (названная позднее «Летающая звезда Барнарда») быстро перемещается по небу относительно других звезд – на 10" в год. Заурядность этого светила, с одной стороны, состояние ее наблюдаемого «полета» – с другой, позволили сделать вывод о её близости к Солнечной системе. Действительно, звезда Барнарда оказалась на втором месте от Солнца после системы α Центавра.

Исходя из того, что масса звезды Барнарда почти в 7 раз меньше массы Солнца, было возможным ожидать весьма заметного влияния на траекторию ее движения возможных планет. Начиная с 1938 г., более полувека движение этой звезды изучал американский астроном П. ван де Камп (1901–1995). В 60-е гг. XX в. получили широкий резонанс его выводы о наличии у неё невидимых спутников с массами 1,26, 0,63 и 0,89 M_J (периоды обращения – 6,1, 12,4 и 24,8 года, соответственно). Этот медийный эффект работ учёного был связан с новым социокультурным контекстом в развитии техногенной цивилизации: началось уже второе десятилетие развития **практической космонавтики, состоялось становление радиоастрономической парадигмы поиска внеземных цивилизаций (ВЦ).** Поэтому энтузиазм научного (и околонаучного) сообществ в отношении новых открытий в астрономии был чрезвычайно велик.

Поиски планет у иных звезд и проблематика «SETI – SETI». Важной вехой, определившей судьбу радиоастрономической парадигмы поиска внеземных цивилизаций, явилась совместная советско-американская конференция по проблеме SETI в Бюраканской астрофизической обсерватории АН Армянской ССР. В её материалах было определено, в конечном счёте, место проблемы поиска планет у иных звёзд в контексте современной культуры: она рассматривалась как составная часть т. н. «формулы Дрейка», определяющей возможное количество цивилизаций в Галактике, следовательно, и **место человека в ней.** Философско-антропологические «измерения» уже неклассической астрономии вновь проявились и получили «развертку» в социокультурном пространстве иной эпохи, эпохи зрелого Модерна; индикатором отменного процесса явилось формирование **новых звеньев социокультурного кластера «ВчР».**

Участники конференции исходили из того, что формирование планетных систем является закономерным этапом эволюции звёзд, процесс конденсации диффузной материи является типичным и планетные системы должны быть достаточно распространенным феноменом. Т. Голд привел данные относительно планетной системы Летающей звезды Барнарда, которые к началу 70-х гг. XX в. не подвергались заметным сомнениям; он остановился также на работах С. Доула по моделированию планетных систем из протопланетных дисков, имеющих различные параметры [10, с. 15–22, 23–26]. С. Доулом было начато обсуждение наличия и возможных параметров планет в Галактике, пригодных для колонизации людьми [5]. На конференции были заслушаны доклады, посвящённые технологиям поиска планет у других звёзд.

Конференция 1971 г. в Бюракане по проблеме SETI, а в дальнейшем SETI (Search for Extraterrestrial Intelligence – поиски внеземного разума), в ходе которой были уточнены направления и существенно расширена сфера возможных поисков ВР, дала очередной импульс поиску планет за пределами Солнечной системы. С одной стороны, выводы

П. ван де Кампа, основанные на многолетних наблюдениях, были поставлены под сомнение. Увеличивая точность измерений, Дж. Гейтвуд с коллегами выяснили к 1973 г., что звезда Барнарда движется ровно, без колебаний, а значит, массивных планет в качестве спутников она не имела. Однако эти же астрометрические работы принесли в 1996 г. новую находку: были замечено волнообразное движение шестой по удалённости от Солнца звезды – Лаланд 21185, находящейся от Солнца в 2,5 пк, на которое указывал ранее всё тот же П. ван де Камп в 1951 г.

Технологии поиска экзопланет как индикатор углубления революции в астрономии и культуре. С другой стороны, драматизм «закрытия» планет у других звёзд сопровождался развитием теории и технологий их поисков, которые дали позитивный результат. *Первая* из этих технологий – это проверка «на волнообразность» линии собственного движения звезды. *Вторая* – поиск периодического смещения спектральных линий вследствие ускорения или замедления движения звезды (под действием притяжения планеты или планет). В основе *третьей* (позитивно зарекомендовавшей себя при изучении затменно-переменных звезд) находится обнаружение периодического уменьшения светимости звезды при прохождении планеты по ее диску. Следует подчеркнуть, её использование возможно лишь в ограниченных случаях – практически при совпадении направления наблюдения звезды с плоскостью орбиты планеты (или орбита планеты очень мала).

Именно так было открыто множество **экзопланет** (от др.-греч. *ἐξω*, – вне, снаружи, или внесолнечных планет), а семантический эквивалент открытого астрономического феномена прочно вошёл в социокультурное пространство конца XX – начала XXI вв. Проблемы визуального обнаружения внесолнечных планет, связанные с ограниченностью апертуры отдельного телескопа, снимаются применением технологии оптической интерферометрии, объединением в систему двух или более разнесенных телескопов. Разрешающая способность такой системы определяется уже не апертурой одного зеркала, а базой – расстоянием между зеркалами. Примером такого технологического решения является телескоп VLT (Very Large Telescope), состоящий из четырех 8,2-метровых зеркал. Подобные телескопические системы способны работать как совместно, так и в автономном режиме. Оптическая интерферометрия доказала свою эффективность также и как способ подтверждения открытия экзопланет иными технологиями.

Четвертая технология, позволившая обнаружить **геоморфные экзопланеты** – планеты малой массы, вплоть до земной, основана на эффекте гравитационного микролинзирования. Если у наблюдаемой звезды имеются планеты, то их оказывается возможным обнаружить по несимметричности кривой блеска и некоторым другим эффектам. Наконец, *пятая технология* может быть реализована при поиске планет, обращающихся вокруг тех нейтронных звезд, которые являются пульсарами. Если у пульсара имеются планеты, то его излучение носит осциллирующий, «дрожащий», характер; феномен «дрожания» в принципе делает возможным определение параметров планет. Эти теоретические соображения подтвердились открытием в 1991 г. экзопланет у нейтронной звезды PSR1257+12.

Таким образом, проблема поисков внесолнечных планет проявляется у истоков развития телескопической астрономии. Попытки обнаружения планет за пределами Солнечной системы отражали развитие АКМ, закладывали фундамент дальнейших работ в этой области уже неклассической науки. В универсуме культуры Нового времени в проблеме внесолнечных планет выявляются философско-антропологические измерения. Их выявление, важное для дальнейшего развития работ в сфере SETI, было связано с работами Вольтера и И. Канта. На основании принципа наглядности классической науки Нового времени Вольтер создал модель концептуального конфликта, неизбежно возникающего при соприкосновении человечества с ВчР. Новая космогония И. Канта позволила рассматривать с позиций эволюциониз-

ма не только процесс формирования Солнечной системы, планетных систем у иных звёзд, но и само возникновение человечества, иных представителей ВР как закономерные звенья развития материального мира. История и методология поисков, открытия и изучения экзопланет играет важную роль в проблематике «CETI – SETI», создает новые звенья социокультурного кластера «Иной разум».

Литература

1. Архипов А.В. Спутник 1SWASP-J161732.90+242119.0: аномальная экзопланета или астроинженерная конструкция? / А.В. Архипов // Вестник SETI. Информационный бюллетень. – 2011. – № 22/39. – С. 5–8.
2. Бранский В.П. Философское значение «проблемы наглядности» в современной физике / В.П. Бранский. – 2-е изд. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 192 с.
3. Бурба Г. Оазисы экзопланет / Г. Бурба // Вокруг света. – 2006. – № 9 (2792). – С. 38–45.
4. Вольтер Аруэ де Ф.М. Философские повести и рассказы, мемуары и диалоги / Ф.М. Аруэ де Вольтер. – М. – Л.: Academia, 1931. – Т. I: Философские повести и рассказы / пер. под ред. А.Н. Горлина и П.К. Губера; вступ. ст. П.С. Когана. – 1931. – С. 105–134.
5. Доул С. Планеты для людей / С. Доул; пер. с англ. И.С. Щербиной-Самойловой; под ред. и с послесл. С.А. Каплана. – М.: Наука, 1974. – 200 с.
6. Кагарлицкий Ю.И. Что такое фантастика? / Ю.И. Кагарлицкий. – М.: Художественная литература, 1974. – 349 с.
7. Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. / И. Кант; под общ. ред. проф. А.В. Гулыги. – М.: ЧОРО, 1994. – Т. 1: «Докритические» произведения. – 1994. – С. 113–260.
8. Кларк А.Ч. Фонтаны рая: научно-фантастический роман / А.Ч. Кларк; пер. с англ. О. Битова; предисл. Е. Парнова. – М.: Мир, 1981. – 349 с.
9. Панов А.Д. Универсальная эволюция и проблема поиска внеземного разума (SETI) / А.Д. Панов; послеслов. Л.М. Гиндилиса. – М.: ЛКИ, 2008. – 208 с.
10. Проблема CETI (Связь с внеземными цивилизациями): труды конференции, сост. 5–11 сент. 1971 г. в Бюраконе / род ред. С.А. Каплана. – М.: Мир, 1975. – 351 с.
11. Сурдин В.Г. Экзопланеты: от газовых гигантов к суперземлям / В.Г. Сурдин // Наука и технологические разработки. – 2010. – Т. 89. – № 4. – С. 3–19.
12. Урсул А.Д. Космическое продолжение глобальных процессов / А.Д. Урсул // Пространство и время. – 2012. – № 2 (8). – С. 17–23.
13. Цицин Ф.А. Очерки современной космогонии Солнечной системы. Истоки. Проблемы. Горизонты / Ф.А. Цицин. – Дубна: Феникс+, 2009. – 356 с.
14. Шематович В.И. Атмосферы экзопланет / В.И. Шематович // Земля и Вселенная. – 2016. – № 2. – С. 19–33.
15. Щедрин А.Т. Проблема «CETI – SETI» как индикатор формирования субъектности человечества / А.Т. Щедрин // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури та філософія науки». – Вип. 52. – Х., 2014. – № 1142. – С. 119–127.

Аннотация

Щедрин А. Т. Философско-антропологические измерения проблемы исследования экзопланет в контексте современной культуры: диалог эпох. – Статья.

В статье рассматриваются философско-антропологические измерения проблемы поисков внесолнечных планет, которые проявляются у истоков развития телескопической астрономии. Попытки обнаружения планет за пределами Солнечной системы отражали развитие астрономической картины мира. В универсуме культуры Нового времени в проблеме внесолнечных планет выявляются философско-ан-

тропологические измерения, связанные с работами Вольтера и И. Канта. На основании принципа наглядности классической науки Нового времени Вольтер создал модель концептуального конфликта, неизбежно возникающего при контакте человечества с инопланетным разумом. Новая космогония И. Канта позволила рассматривать с позиций эволюционизма не только процесс формирования Солнечной системы, планетных систем у иных звёзд, но и само возникновение человечества, а также внесолнечных культур как закономерные звенья развития материального мира. Рассмотрены история и методология поисков, открытия и изучение экзопланет, их роль в программах «CETI – SETI».

Ключевые слова: философская антропология, астрономическая картина мира, внесолнечные планеты, концептуальный конфликт, CETI, SETI, экзопланеты, социокультурное пространство, «проблема наглядности», эволюционизм, жизнь во Вселенной.

Анотація

Щедрін А. Т. Філософсько-антропологічні виміри проблеми дослідження екзопланет у контексті сучасної культури: діалог епох. – Стаття.

У статті розглядаються філософсько-антропологічні виміри проблеми пошуків позасонячних планет, які виявляються біля витоків розвитку телескопічної астрономії. Спроби виявлення планет за межами Сонячної системи відбивали розвиток астрономічної картини світу. В універсумі культури Нового часу в проблемі позасонячних планет виявляються філософсько-антропологічні виміри, пов'язані з роботами Вольтера й І. Канта. На підставі принципу наочності класичної науки Нового часу Вольтер створив модель концептуального конфлікту, що неминуче має виникнути під час контакту людства з інопланетним розумом. Нова космогонія І. Канта дала змогу розглядати з позицій еволюціонізму не тільки процес формування Сонячної системи, планетних систем біля інших зірок, а й саме виникнення людства, а також позаземних культур як закономірні ланки розвитку матеріального світу. Розглянуто історію й методологію пошуків, відкриття й вивчення екзопланет, їх роль у програмах «CETI – SETI».

Ключові слова: філософська антропология, астрономічна картина світу, позасонячні планети, концептуальний конфлікт, CETI, SETI, екзопланети, соціокультурний простір, «проблема наочності», еволюціонізм, життя у Всесвіті.

Summary

Tshedrin A. T. Philosophical-anthropological measurement of exoplanet research problems in the context of contemporary culture: dialogue of epochs. – Article.

The article deals with the philosophical and anthropological measurements problems of exploration of extrasolar planets, which appear at the origins of telescopic astronomy. Attempts to detect planets outside our solar system reflect the development of the astronomical picture of the world. In the universe of the New Age culture in the extrasolar planets detected the problem of philosophical and anthropological dimensions associated with the works of Voltaire and Kant. Based on the principle of classical clarity of modern science, Voltaire created a conceptual model of conflict that inevitably occurs when contact with extraterrestrial intelligence of mankind. The new cosmogony Kant allowed regarded from the standpoint of evolution, not only the formation of the solar system, planetary systems around other stars, but also the emergence of humanity and extraterrestrial cultures as legitimate units of the material world. The history and methodology of the search, discovery and study of exoplanets, their role in the “CETI – SETI” programs.

Key words: philosophical anthropology, astronomy picture of the world, extrasolar planets, conceptual conflict, CETI, SETI, exoplanets, socio-cultural space, “the problem of clarity”, evolutionism, life in the Universe.

НАШІ АВТОРИ

Аббасов Намік Алекперов оглу – старший науковий співробітник Інституту архітектури та мистецтва Національної академії наук Азербайджану

Аббасова Уміда – дисертант кафедри струнних інструментів Бакинської музичної академії

Бевзюк Н. П. – доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарних знань Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат історичних наук, доцент

Гаджієва Гюнель – докторант Інституту рукописів імені М. Фізулі Національної академії наук Азербайджану

Главатських Н. В. – аспірант кафедри філософії ДВНЗ «Донецький національний технічний університет»

Гренишен А. М. – методист вищої категорії відділу науково-методичного забезпечення ППО Центрального інституту післядипломної педагогічної освіти ДВНЗ «Університет менеджменту освіти», кандидат історичних наук

Грицишина М. В. – доцент кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету, кандидат філософських наук

Доброносова Ю. Д. – доцент кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету, кандидат філософських наук, доцент

Дубовик Н. А. – доцент кафедри соціології та гуманітарних дисциплін Державного університету телекомунікацій, кандидат політологічних наук, доцент

Кожедуб О. В. – доцент кафедри соціології та гуманітарних дисциплін Державного університету телекомунікацій, кандидат соціологічних наук, доцент

Кулієв Бахруз – докторант Інституту філософії і права Національної академії наук Азербайджану, доктор філософії

Найдюнов О. Г. – докторант відділу інтернаціоналізації вищої освіти Інституту вищої освіти Національної академії педагогічних наук України, кандидат філософських наук, доцент

Нерубасська А. О. – доцент кафедри філософії та історії України Одеської національної академії зв'язку імені О. С. Попова, кандидат філософських наук, доцент

Петленко І. В. – аспірант кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Поліщук Н. В. – доцент кафедри теорії та методики професійної освіти Рівненського державного гуманітарного університету, кандидат технічних наук, доцент

Полякова В. О. – аспірант кафедри філософії і основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

Райхерт К. В. – доцент кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат філософських наук

Романкова Л. М. – завідувач відділу виховної та психолого-педагогічної роботи ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника», кандидат психологічних наук, доцент

Свищо В. Ю. – старший викладач кафедри філософії Ужгородського національного університету, кандидат філософських наук

Слюсар В. М. – докторант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук, доцент

Фісун К. Г. – аспірант кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

Христокін Г. В. – доцент кафедри філософії та політології Університету державної фіскальної служби України, кандидат філософських наук

Чорна Л. В. – докторант кафедри філософії, теорії та історії державного управління Національної академії державного управління при Президентові України, кандидат політичних наук, доцент

Шедяков В. Є. – незалежний дослідник, доктор соціологічних наук, кандидат економічних наук, доцент

Шиндаулова Р. Б. – доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Казахської національної консерваторії імені Курмангазі, кандидат педагогічних наук

Щедрін А. Т. – професор кафедри філософії і політології Харківської державної академії культури, доктор культурології, кандидат філософських наук, професор.

ЗМІСТ

У. Абасова, Стилистика произведений соло для струнных инструментов азербайджанских композиторов.....	3
Н. А. Аббасов Проявление культурологической сущности нравственных ценностей в государственной культурной политике	6
Н. П. Бевзюк Религиозный опыт как опыт трансцендентного и акт веры.....	9
Г. Гаджиева Система библиотечно-информационного обеспечения специалистов по архитектуре и строительству.....	14
Н. В. Главатських Ключові аспекти розуміння людини в ученні різних неоязичницьких напрямів. Компаративний аналіз.....	17
А. М. Гренишен М. Драгоманов і атеїзація української інтелектуальної еліти.....	21
М. В. Грицишина Сенсуалізм Дж. Берклі в контексті сучасної філософії й науки.....	24
Ю. Д. Доброносова Культура медіарозмаїття як горизонт самоідентифікації	28
Н. А. Дубовик, О. В. Кожедуб Методи виховання як засіб соціалізації особистості вихованців.....	31
Б. Кулиев Роль медиакратии в реализации политических процессов	34
О. Г. Найдьонов Значення соціокультурного розуміння соціогенезу в американській соціально-філософській думці для сучасного постіндустріального суспільства.....	38
А. А. Нерубасская Анализ сущности человека на примере некоторых древневосточных представлений: синергетический аспект.....	43
І. В. Петленко Історія індійської філософії в роботах Дасгупти, Чаттопадх'яї, Хіріяни, Чаттерджи й Датти.....	47
Н. В. Поліщук Перспективи революційного й духовного розвитку цивілізації в епоху інформаційно-високотехнологічного прогресу.....	50
В. О. Полякова Україна на мапі сучасних досліджень пам'яті.....	55
К. В. Райхерт Пауль Верхувен: робот-полицейский как американский Иисус Христос будущего.....	60
Л. М. Романкова Феномен формування світового громадянського суспільства.....	64
В. Ю. Свищо Еволюція лінгвофілософської проблематики в європейській філософії XIX–XX століть.....	69
В. М. Слюсар «Рациональне» насилля в суспільних трансформаціях.....	73
Е. Г. Фисун Развитие еврейской эмансипации в контексте национально-освободительных движений в Европе XVIII–XIX веков.....	77

Г. В. Христокін	
Філософія як методологічна основа теології.....	81
Л. В. Чорна	
Роль утопічного «вбрання» для суспільного ідеалу.....	86
V. E. Shedyakov	
Value-sense complexes as the basis for the consolidation of socio-cultural capital of civilizations: the contents, the trends of transformations, potential of management.....	91
Р. Б. Шиндаулова	
Метапринцип гармонії в ноогуманистическом мировоззрении.....	95
А. Т. Щедрин	
Философско-антропологические измерения проблемы исследования экзопланет в контексте современной культуры: диалог эпох.....	98

НОТАТКИ

Наукове видання

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 13

Виходить шість разів на рік

Українською, російською та англійською мовами

Коректор – Н. Ігнатова
Комп'ютерна верстка – Н. Кузнецова

Підписано до друку 23.09.2016 р. Формат 60х84/8. Обл.-вид. арк. 17,15, ум.-друк. арк. 12,32.
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 2309-16.

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