

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»



АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 21

Одеса
2018

У двадцять першому номері журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології» досліджуються філософські питання буття людини в сучасних суспільствах, висвітлюється соціологічна проблематика. Автори розглядають традиційні для філософського та соціологічного дискурсів проблеми, обмірковують шляхи їх вирішення у сучасному українському суспільстві. Багато уваги приділено філософському та соціологічному осмисленню суспільства, буття, діалектики, свободи, релігії, історії. У номері також представлено авторські рефлексії щодо можливості втілення модерної утопії за доби постмодерну, процесу управління суспільством, формування гендерної ідентичності. Автори досліджують проблему свободи та необхідності у філософських поглядах Бенджаміна Франкліна, розглядають генезис поняття «соціальна реальність» в історичному контексті, пропонують візії трансформацій суб'єктивності, досліджують тенденції глобалізації та «суспільство ризику».

Матеріали, оприлюднені у двадцять першому 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.С. 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. Долгополова – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
О.А. Івакін – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
Т.Г. Каменська – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)
Н.В. Коваліско – д-р соціол. наук, професор (Львів, Україна)
П.В. Кутуєв – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)
С.В. Куцупал – д-р філос. наук, професор (Полтава, Україна)
С.А. Крилова – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)
О.В. Лісієнко – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)
С. Мінева – 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)
Н.В. Хамітов – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)
А.В. Худенко – д-р філос. наук, доцент (Одеса, 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» 16.02.2018 р. (протокол № 4)

Науковий журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології» включено до міжнародної наукометричної бази Index Copernicus International (Республіка Польща)

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

УДК 130

Р. И. Амирова
кандидат философских наук, доцент,
заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин
Криворожского факультета
Днепропетровского государственного университета внутренних дел

ЛИЧНОСТНАЯ СВОБОДА КАК МЕРА ГРАЖДАНСТВЕННОСТИ

Одна из особенностей предыдущей «эпохальной» мировоззренческой и идеологической ориентации заключалась в том, что в свободе как важнейшем измерении бытия человека видели только отсутствие «внешних сил», стесняющих человеческую самость, и буквально «проповедовали» со всех пропагандистских «амвонов» о коллективистских идеалах свободы, утверждая последние в гражданских конфликтах, политических баталиях, революциях и войнах, но при этом мало обращали внимания на тот факт, что человеческая свобода является категорией исключительно «индивидуальной», она всегда произрастает изнутри, из духовных потребностей людей.

Вместе с тем сегодня возникли актуальные вызовы «постмодерной эпохи», ибо в матрице новых институциональных и нравственно-политических порядков совершенно изменились роль и место личности в общественном поле. Ныне «в центре постмодерна стоит массовая личность – как духовная субстанция, тогда как еще совсем недавно человек массы реализовал себя как природное и социальное существо. Личность обладает абсолютной свободой в приятии и неприятии культуры и цивилизации, она плюралистична в своих действиях и в своем сознании, она – субъект истории и как таковой обладает творческим потенциалом, свободно осваивающим все достижения культуры» [13, с. 32].

Разумеется, на этом новом смысловом фоне трансформируются представления о многих гражданских достоинствах – толерантности, лояльности, солидарности, честности, справедливости, доверии, модифицируется и отношение к пониманию таких модусов личности, как личностная свобода, ответственность и гражданственность.

Особо актуальной и весьма значимой в этом плане становится требующая дальнейшего осмысления проблема формирования культуры личностной свободы в контексте организации и совершенствования демократического социального порядка, основанного на высоком уровне гражданственности как одного из тех базовых оснований общества, которые выражают интегративное политико-нравственно-правовое качество социума и социального субъекта, включающее мировоззренческий, оценочный, культурный и поведенческий аспекты, то есть качество, о котором выразительно и точно написал Евгений Евтушенко: «Боль гражданства – не в собственной боли. Тот, кто истинный гражданин, защищает собою все поле, даже если он в поле один». Эти строки весьма образно иллюстрируют известный тезис немецкой классической философии, что гражданское общество рождается только в результате соединения «частного» с «публичным» [5, с. 24], то есть в сфере нравственного практического взаимодействия граждан, в сфере личностной и социальной свободы и всего связанного с ними шлейфа демократических категорий и практик, непосредственно зависящих от свободной деятельности членов общества.

Исходя из данных концептуальных суждений, становится понятным, что в координатах нашего дискурса его ключевым звеном объективно становится артикулирование свободы как свободы индивидуальной, ибо она «интимнейше связана с самой основой личности, основой её своеобразия и неповторимости, её творческих сил и её ценности» [7, с. 12]. И, собственно, на основе этих мировоззренческих меседжей и возникла идея написания настоящей статьи, жанровые истоки которой берут начало на перекрестке ассоциативных рядов, состоящих из медиафайлов нескольких политических ток-шоу о свободе, похожих в своей основе друг на друга как близнецы-братья: участниками, пригла-

шенным «простым народом», «жареной» проблематикой, а не поиском истины, стремлением к показушной респектабельности и «скромного обаяния буржуазии» с примесью нардеповского балагана, а также известной беседы Гамлета с Розенкранцем и Гильденстерном, где в рамках сценической ситуации параллель человека с флейтой модифицируется и получает наглядный «инструментальный» оттенок сопоставления примитивности деревянной дудочки и многовекторной сложности человеческого духа, разгадать который намного сложнее, чем извлечь звуки из простейшего музыкального инструмента, то есть выходит в плоскость неприкосновенности сущностных сил, достоинств и духовно-нравственных качеств человека, затрагивая тем самым сферу приоритетов философии свободы.

Следует заметить, что хотя философия и идеология свободы человека формировалась и выкристаллизовывалась на протяжении всей человеческой истории, всей истории философской и социальной мысли, найдя в силу своей обширности и многогранности отражение в трудах многих мыслителей, она вновь и вновь становилась предметом раздумий в разных отраслях гуманитарного познания. Такое внимание, казалось бы, должно было привести, с одной стороны, к утрате исследовательской значимости данного вопроса, а с другой – к догматизации авторитетных мнений относительно человеческой свободы. Тем не менее, и сегодня проблема свободы, как один из основных критериев цивилизованности и демократичности современного общества, не просто находится в центре духовной и политической жизни, а приобретает новое звучание в связи с актуализацией исследования таких модусов человеческого бытия, как свобода воли, ответственность за выбор жизненного пути и личностное самовыражение.

В целом всю совокупность исследований по этой проблеме можно разделить на три группы. В первую входят работы, в которых свобода рассматривается в аспекте классической философской методологии, вторую группу работ по проблеме свободы составляют труды экзистенциалистов, третья группа работ посвящена изучению проблемы свободы в свете постнеклассической парадигмы, интерпретирующей ее в качестве текстуальной рефлексии объективной реальности.

В работе автор основывается на концепциях проблематики свободы, изложенных в трудах Платона и Аристотеля, Гоббса и Локка, Спинозы и Канта, Фихте и Гегеля, ее разноаспектной интерпретации такими теоретиками, как Н.А. Бердяев, И. Берли, Ж. Бодрийяр, Е. Левинас, Ф. Ницше, Х. Ортега-и-Гассет, Ж.-П. Сартр, В. Франкл, Э. Фромм, Ю. Хабермас, М. Хайдеггер, А. Шопенгауэр, К. Ясперс, опирается на значительный вклад российских и отечественных исследователей, среди которых имена Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова, Ю.Н. Давыдова, И.А. Ерохова, М.В. Ильина, Б.Г. Капустина, С.Б. Крымского, В.С. Малахова, М.М. Мамардашвили, И.К. Пантина, М.В. Поповича, Г.Л. Тульчинского, С.В. Пролеева, Н.В. Хамитова, Ю.А. Шрейдера и др. При этом основным методологическим ориентиром для автора стали идеи, резюмируемые в таких формулировках, как «свобода – это не то, что человек имеет, а то, что он есть» (В. Франкл), «свобода от» и «свобода для» (Э. Фромм), которые через согласование свободы с ответственностью и гражданственностью «вносят» в пространство объективной реальности элемент активного действия, субъектом которого может быть только человек.

Что же в этом контексте представляет собой личностная свобода и какова ее взаимосвязь с личностной ответственностью и гражданственностью?

Обычно современность свободы в целом и свободы личности в частности рефлексивируется как в конфигурации литых и веских максим, так и в качестве некоего индикатора, который характеризует состояние социума и вектор поведения человека как меру необходимости или случайности каждого его поступка, фиксирует момент разрыва классической философской детерминистско-диалектической последовательности и вносит в пространство объективной реальности элемент активного деяния, субъектом которого может быть только человек. Нам представляется, что именно в возможности деятельности и поведения человека в условиях отсутствия внешнего принуждения и заключается основной модус личностной свободы как универсалии культуры субъектного ряда.

В подтверждение этой мысли можно сослаться с мнением Э. Фромма, замечавшего в этой связи, что «модус бытия имеет в качестве своих предпосылок независимость, свободу и наличие критического разума. Его основная характерная черта – это активность не в смысле внешней активности, занятости, а в смысле внутренней активности, продуктивного использования своих человеческих потенций. Быть активным – значит дать проявиться своим способностям, таланту, всему богатству человеческих дарований, которыми – хотя и в разной степени – наделен каждый человек. Это значит обновляться, расти, изливаться, любить, вырваться из стен своего изолированного «я», испытывать глубокий интерес, страстно стремиться к чему-либо, отдавать» [12].

Иными словами, всем известная сентенция, что «моя свобода всегда кончается там, где начинается свобода моего ближнего», действительно имеет глубочайший смысл, так как совместное бытие потому только и возможно, что предполагает в людях изрядную долю конформизма, поскольку, по знаменитой формуле Иммануила Канта, свобода всех возможна только в том случае, если свобода каждого не простирается дальше того, где она совместима со свободой всех остальных. Свобода же, выходящая за эти пределы, превращается в своеволие, насилие, ограничение свободы других людей и тому подобное, свидетельствует о том, что ее «обладателю» явно не достает такой внутренней характеристики (модуса), как культура личностной свободы, которая является чрезвычайно важным регулятором поведения индивида, она отсутствует в повседневном политическом быту человека, более всего стремящегося реализовать свою свободу. Иными словами, свобода как феномен представляет собой выход в область морали, лежащей в основе социальной идентичности людей, где присутствуют так называемые сильные моральные оценки, связанные с акцентированием роли нормативных предписаний, стоящих выше утилитарных соображений. Она есть одновременно и условие, и императив нравственного развития, в котором на первый план выступают проблемы нравственного поведения по отношению к Другому, преодоление эгоцентризма отдельных людей и целых социальных групп [8, с. 50].

В этом контексте предпринятый нами синтез методологических решений рассмотрения проблемы «свободы», ответственности и гражданственности, исходя из их онтологических, аксиологических и функциональных модусов, детерминированных не только интенциями психики человека, но и действием общих социокультурных законов, позволяет нам сформулировать принципиальный концептуальный тезис, что объективная мера гражданственности определяется, с одной стороны, спецификой и содержанием социального пространства, с другой – интенциями и мотивами личности, задаваемыми наличной культурой ее личностной свободы.

Как все это институционализируется в пространстве постсоветского демократического транзита?

Духовная ситуация, сложившаяся к сегодняшнему дню, характеризуется таким несомненным достижением, как раскрепощение, освобождение культурного потенциала общества, выходом из состояния безгласия и идеологической зашоренности сознания. Однако одновременно с этим мы вдруг стали ощущать кризис свободы, ибо, как выяснилось, жить в условиях свободы в некотором смысле труднее, чем в несвободном обществе, так как взаимосвязь между индиви-

дуальной свободой и уровнем социального развития далеко не исчерпывается принципом дополнительности, сколь бы важным последнее ни являлось.

К сожалению, в условиях современной социодуховной разрухи свободу зачастую понимают односторонне, практически совершенно игнорируя такой ее аспект, как ответственность, из-за чего ее главный экзистенциально-личностный, внутренний смысл остается невостребованным, ибо тут культивируется не действительная свобода, а её иллюзия. Но ведь свобода – далеко не вседозволенность, у нее есть свои очень жесткие пределы, с тем чтобы свобода не превратилась в мощную разрушительную силу, хаос, анархию и произвол. Еще Монтескье заметил: «Разреши человеку делать все, что он хочет, и ты погубишь его» [10], что созвучно платоновской мысли о сопоставимости чрезмерной свободы с чрезмерным рабством, ибо безудержное следование желаниям и страстям, которое порой совершенно неоправданно считается важнейшим признаком свободы, нельзя абсолютизировать. Свобода, говоря фигурально, требует «деликатного» обращения, иначе она очень легко может перешагнуть условную границу и перейти в свою противоположность. По-настоящему свободным сможет стать лишь тот, кто способен свою свободу ограничивать, ведь истинно свободными мы можем быть лишь внутри самих себя. И, когда мы слышим, что «свобода состоит вообще в возможности делать все, чего хотят, то мы можем признать такое представление полным отсутствием культуры мысли: в этом представлении нет еще ни малейшего даже намека понимания того, что есть в себе и для себя, свободная воля, право, нравственность» [6]. И именно поэтому свобода на «законных основаниях» ограничивается, усекается, вводится в конструктивное русло, она де-юре и де-факто «бывает там, где господствует закон, а не произвол» [6, с. 28].

Подобное ограничение стремлений и ценностей, которое внешне выглядит как ущемление свободы, на самом деле является важнейшей предпосылкой ее жизни, ибо, как замечал еще Тацит, лишь глушцы считают своеволие свободой. Свобода объективно и субъективно возникает и утверждается в мире в образе права: в форме норм правопорядка, разрешений, запретов и гражданской ответственности, ибо «только в основе права лежит свобода отдельного человека, и право заключается в том, чтобы я обращался к другим как со свободным существом» [4, с. 36].

Понятно, что глубинный источник свободы и ее сущность заключены не только в юридических формах, которые сами по себе не могут ни объяснить, ни исчерпать свободы, ибо право – «это лишь минимум человеческой свободы» [2, с. 90]. Степень свободы индивидуума определяется степенью его развития, ибо «свободу нельзя ни из чего вывести, в ней можно лишь изначально пребывать» [3, с. 12]. Человек реализует себя в свободе через переживание своей самости и через ответственность за свой выбор (в граничных основаниях – выбора на жизнь праведную или неправедную), ибо свободны люди всегда в той мере, в какой ответственны и гражданственны. Культура личностной свободы является одновременно культурой ответственности, обладающей эвристическим значением применительно к свободе, ибо свобода как определенная форма активности и ответственность как определенная форма регуляции, слившись, порождают феномен самодетерминации – свободной саморегулируемой активности зрелой личности. Там же, где они не сливаются, возникают феномены квазиответственности, лишенной свободы, и квазисвободы, лишенной ответственности [9]. Это говорит о том, что свободное бытие личности всегда носит нравственный модус поступка, оно всегда со-бытийно, ибо даже если человек максимально свободен, он не может освободить себя от «долженствования», от своей индивидуальной ответственности [1, с. 105].

Таким образом, свобода и ответственность – эти два личностных модуса – так тесно связаны между собой, вследствие чего вполне правомерно рассматривать их как два аспекта одной и той же реальной экзистенции, ибо никто из нас в принципе не может быть свободен абсолютно, поскольку мы все

свободны в рамках чего-либо. Так было, есть и будет всегда, потому что как в одном из гротескных произведений Кафки герой не может преодолеть цикличность и непрерывность процесса и обречен все время попадать в институциональные ловушки вольности и произвола, которыми искусственно ограничили рамки его партикулярной свободы, так и все мы вынуждены ходить по тому тесному порочному кругу, из которого нам очень сложно, но необходимо выйти.

Как известно, попытку найти решение данной проблемы предпринял Бенедикт Спиноза, который первым раскрыл диалектику свободы и необходимости, полагая, что свободу надо отличать от произвола, то есть от действий, не сообразующихся с необходимостью, усматривая «свободу не в свободном решении (*decretum*), но в свободной необходимости (*libera necessitas*)» [11, с. 590]. В дальнейшем эта мысль была превращена в известную знаменитую формулу «свобода есть познанная (и осознанная) необходимость», из которой следует, что личностная свобода, ответственность и гражданственность должны пониматься и как цель, и как необходимое условие жизнедеятельности, то есть рассматриваться не как абстрактные понятие с неуловимо изменяющимся содержанием, а как конкретное положение человека в окружающем социальном и естественном мире, как определенный уровень согласованности, коррелируемости индивидуальных сознаний и, следовательно, действий, поступков во всем объеме человеческого сообщества.

Свобода личности – видеть все собственными глазами, принадлежать себе и мудро этим пользоваться. Но, как говорится в одной восточной пословице, когда повязка падает с глаз, важно, чтобы она не закрыла рот, так как порой целая жизнь может уйти на то, чтобы освободиться от навязанного чужого, а иногда чуждого видения. Поэтому для нас сегодня главное, чтобы свобода личности – величайшее благо, подаренное человечеству эпохой Ренессанса, не превратилась в произвол личности, жажду власти, славы и богатства за счет других, не стала бы, как называл ее Ф. Достоевский, денежной «чеканенной свободой», а всегда оставалась маяющим, волнующим, движущим ощущением нашего бытия, не только выраженным де-юре в правовых нормах, в понятных знаковых символах и ярких артикулированных образах достойного существования, но и проявляющимся де-факто в личностной и общественной жизни.

Литература

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. Москва, 1979. 424 с.
2. Бердяев Н.А. Философия неравенства. Москва: ИМА Пресс, 1990. 288 с.
3. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. Москва: Правда, 1989. 608 с.
4. Гегель Г. Философская пропедевтика. Работы разных лет: в 2 т. Москва: Мысль, 1973. Т. 2. 630 с.
5. Гегель Г. Философия истории. Сочинения: в 14 т. Москва, Ленинград: Соцэкгиз, 1935. Т. 8. 470 с.
6. Гегель Г. Философия права. Москва: Мысль, 1990. 524 с.
7. Зеньковский В.В. Дар свободы. Париж: YMCA PRESS, 1928. 24 с.
8. Иванов В. Социальные проблемы – ахиллесова пята современного глобального капитализма. Континент. 2000. № 105.
9. Леонтьев Д.А. Личностное в личности. Личностный потенциал как основа самодетерминации. Ученые записки кафедры общей психологии МГУ им. М.В. Ломоносова. Вып. 1. Москва: Смысл, 2002. С. 56–65
10. Монтескье Ш.Л. О духе законов. Москва: Мысль, 1999. 672 с.
11. Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. Москва, 1957. Т. 2. 728 с.
12. Фромм Э. Иметь или быть. Величие и ограниченность теории Фрейда. Москва: АСТ, 2000. 448 с.
13. Чучин-Русов А.Е. Новый культурный ландшафт: постмодернизм или неорархаика? Вопросы философии. 1999. № 4. С. 24–41.

Аннотация

Амирова Р. И. Личностная свобода как мера гражданственности. – Статья.

В статье излагается авторская интерпретация метафизики личностной свободы и гражданственности как критериев внутренней культуры и духовности человека, освещается широкий круг проблем, актуализированных вызовами «постмодерной эпохи», подчеркивается необходимость дальнейшего осмысления проблем формирования культуры личностной свободы в контексте организации и совершенствования демократического социального порядка. Ключевым звеном рассматриваемой проблемы дискурса становится артикулирование свободы как свободы индивидуальной. Автором предпринят синтез методологических решений рассмотрения проблемы «свободы», ответственности и гражданственности, поскольку по-настоящему свободным сможет стать лишь тот, кто способен свою свободу ограничивать. В связи с этим отмечается, что глубинный источник свободы не заключен в юридических формах, а определяется степенью развитости индивидуума. Таким образом, подчеркивается, что свобода, ответственность и гражданственность – это аспекты единой экзистенции.

Ключевые слова: личностная свобода, культура свободы, культура личностной свободы, гражданственность, ответственность.

Анотація

Амірова Р. І. Особистісна свобода як міра громадянськості. – Стаття.

У статті викладається авторська інтерпретація метафізики особистісної свободи і громадянськості як критеріїв внутрішньої культури й духовності людини, висвітлюється широке коло проблем, актуалізованих викликами «постмодерної епохи», підкреслюється необхідність подальшого осмислення проблем формування культури особистісної свободи в контексті організації та вдосконалення демократичного соціального порядку. Ключовою ланкою цієї проблеми дискурсу стає артикулювання свободи як свободи індивідуальної. Автором здійснено синтез методологічних рішень розгляду проблеми «свободи», відповідальності й громадянськості, оскільки по-справжньому вільним зможе стати лише той, хто здатний свою свободу обмежувати. У зв'язку з цим відзначається, що глибинне джерело свободи не укладене в юридичних формах, а визначається ступенем розвиненості індивідуума. Отже, підкреслюється, що свобода, відповідальність і громадянськість – це аспекти єдиної екзистенції.

Ключові слова: особистісна свобода, культура свободи, культура особистісної свободи, громадянськість, відповідальність.

Summary

Amirova R. I. Personal freedom as a limit of civility. – Article.

In the article the author's interpretation of metaphysics personal freedom and civility as criteria of the inner culture and person's spirituality is expounded, a wide list of problems, which are actualized by the challenges of a "postmodern era", is interpreted the necessity of further comprehension of problems of the formation of the culture of personal freedom in the context of the organization and improvement of democratic social order is emphasized. The key link of the looked over problem of discourse the articulation of freedom as individual freedom becomes. The synthesis of methodological decisions of looked over problems of "freedom" responsibility and civility was undertaken by the author, because in reality only that person, who is able to limit his/her freedom, can be free. In connection with it is noted that a profound source of freedom is concluded not in legal forms but it is determined by the extent of an individual. Thus, it is emphasized that freedom, responsibility and civility are aspects of a single existence.

Key words: personal freedom, freedom's culture, personal freedom's, civility, responsibility.

УДК 37:316.4

І. Л. Брацун
кандидат філософських наук

СУБСТАНЦІОНАЛЬНИЙ І ФУНКЦІОНАЛЬНИЙ ПІДХОДИ В РОЗГЛЯДІ ОСВІТНЬОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Освіта як соціальне явище являє собою суспільну систему, мета якої є навчання, виховання, передача певних знань, ідейно-моральних цінностей, умінь, навичок, норм поведінки членам суспільства. Якість сучасного суспільства безпосередньо пов'язана з якістю освіти. Освіта озброює людину системою інтелектуальних і практичних навичок і вмінь, що дають змогу особистості в подальшому вирішувати будь-які проблеми, що виникають у суспільному житті загалом і в професійній діяльності зокрема. Для постійного розвитку людського суспільства необхідно передавати соціальний досвід новим поколінням. Потреба в передачі соціального досвіду виникла одночасно з появою суспільства та існує на всіх етапах його розвитку. А саме батьки свій досвід передають дітям, більш досвідчені люди – менш досвідченим тощо. Провідну роль у розвитку людини саме в контексті передачі досвіду відіграє освіта.

Сучасна система освіти в основних рисах сформувалася під впливом певних філософських і педагогічних ідей, сформульованих наприкінці XVIII – на початку XIX століть Коменським, Песталоцці, Фробелем, І. Гербартом, Дистервегом, Дж. Дьюї та іншими фундаторами педагогіки, котрі ввійшли в історію як генератори класичної моделі освіти (школи). Попри відчутне еволюціонування цієї моделі впродовж двох попередніх століть, у своїх основних характеристиках вона залишилася незмінною. Від початку свого виникнення й до наших днів філософія намагалася не лише осмислити наявні системи освіти, а й сформувати нові цінності й освітні візії.

Аналіз наукової літератури за тематикою свідчить про важливість і необхідність дослідження цього питання. Значний внесок у розроблення проблематики з розкриття внутрішнього взаємозв'язку між розвитком освіти та суспільства зробили В. Андрущенко, І. Бех, А. Бойко, В. Кремень, В. Луговий, В. Лутай, М. Михальченко, С. Ніколаєнко, В. Пазенок, І. Предборська, С. Пролєєв, І. Степаненко, М. Степко, В. Шинкарук, В. Яблонський та інші автори, які займаються дослідженням модернізації української системи освіти та її глобалізаційними викликами.

Метою статті є розгляд в аналітичних цілях освітньої реальності в її відносній автономії, що дасть можливість визначити принципові відмінності між субстанціональним і функціональними підходами.

Як явище освіта багатогранна, зважаючи на неї кризіз призму наукових пошуків, ми бачимо, що кожна особистість має свій предмет вивчення. На думку В. Андрущенка, «освіта – це суспільний процес розвитку і саморозвитку особистості, пов'язаний з оволодінням соціально-значущим досвідом, утіленим у знаннях, уміннях і навичках творчої діяльності, чуттєво-ціннісних формах духовно-практичного освоєння світу» [1, с. 7]. З огляду на таку постановку питання, підкреслимо, що сенс освіти полягає в формуванні здатності людини до безперервності в накопиченні знань і самовдосконаленні. У процесі освіти людина набуває знань про суспільство, способи мислення та діяльності, що дають їй можливість посісти певне місце в соціумі, досягати конкретних цілей і результатів у професійній діяльності. Система освіти суперечлива та діалектична. Ця теза може бути доведена такими аргументами:

– по-перше, освіта повинна гнучкіше й динамічніше адаптуватися до соціально-економічних змін у суспільстві,

– по-друге, освіта має бути на боці традиційних освітніх концепцій, що змінюють одна одну, і в певному розумінні виконувати прогностичну функцію [2]. Освіта стає визначальним чинником у розвитку сучасного суспільства, адаптуватись до змін у суспільстві потрібно за допомогою існування не лише державних освітніх закладів, а й

приватних, включаючи самоосвіту, при цьому виконуючи в певному розумінні прогностичну функцію, яка є вимогою часу, у вигляді комплексу методологічних, теоретичних і методичних питань, вирішення яких сприяє реалізації науками про освіту.

Як зазначає В. Андрущенко, «в західних філософських концепціях для того, щоб людина змогла відбутися як особистість, процес освіти повинен бути нерозривно пов'язаний з моральним вихованням, з формуванням у молодого покоління таких моральних якостей, які б допомогли йому зайняти гідне місце у суспільному житті, самостійно зробити моральний вибір, визначити лінію поведінки, свою життєву позицію» [3, с. 123]. Саме тому освіта як соціальний процес формує в людини значущі соціальні риси шляхом спадкоємного засвоєння минулого досвіду та свідомого виконання певних суспільних функцій у різних сферах діяльності.

Сучасний світ характеризується інтенсивними процесами інформатизації суспільства й освіти. В умовах розвитку глобальних мереж набувають актуальності *соціальні технології*, які впливають на процеси управління в усіх сферах суспільного життя. *Соціальна технологія* виникає як результат запиту суспільства для вирішення термінових питань, які є в системі організації діяльності та управління різними соціальними групами. Філософи загалом, як правило, обґрунтовують необхідність концептуального осмислення суспільства з виділенням основних ознак розвитку. Згадаємо великого науковця В. Вернадського, який у минулому столітті відіграв видатну роль у становленні сучасної наукової картини світу. Наукова спадщина В. Вернадського велика, значна частина її присвячена філософським проблемам. Він закликав насамперед цінувати емпіричні підстави науки та орієнтував дослідника на необхідність філософських узагальнень.

Багато ідей мислителя виявилися пророцтвом, підтвердження цьому – його ноосферне мислення (сфера розуму). На думку вченого, ноосфера – матеріальна оболонка Землі, що змінюється під впливом людей, які своєю діяльністю так перетворюють планету, що можуть бути визнані «потужною геологічною силою». Ця сила своєю думкою й працею розбудовує біосферу «в інтересах вільно мислячого людства як єдиного цілого» [4].

Ноосфера не просто суспільство, що існує в певному середовищі, і не просто середовище, що зазнало сильного людського впливу, а інтегроване ціле, в якому поєднані сучасне суспільство та природа, що змінюється. Актуальними до цього часу є слова В. Вернадського: «У геологічній історії біосфери перед людиною відкривається величезне майбутнє, якщо він зрозуміє це й не вживатиме свій розум і свою працю на самознищення» [5].

Мислення XXI століття – це ноосферне мислення в суспільстві знань. Натепер здатність людей адекватно сприймати, розуміти і творити новації є одним із чинників успіху в становленні «суспільства знань». Зважаючи на це, одним із головних завдань освітньої системи є формування інноваційного мислення, яке полягає в створенні новацій як важливої особистої та суспільної цінності. Ноосферне суспільство може реалізуватися тільки як освітнє суспільство.

Як уважають В. Андрущенко, І. Зязюн та інші, наша цивілізація поступово переходить у нову стадію своєї еволюції – ноосферну цивілізацію, де надаватиметься перевага морально-духовним цінностям, характерною ознакою якої є зростання ролі освіти й науки як головних чинників суспільного прогресу. Головна функція освіти на цьому етапі полягає у формуванні високодуховної особистості з ноосферним рівнем свідомості. Як зазначає В. Андрущенко, перехід людства до ноосферного способу буття – буття людини

в розумі як розумної духовної істоти, все більш глибоке усвідомлення людиною власної духовної сутності, є єдиним засобом збереження цивілізації як унікального космічного явища [6, с. 3–6]. Сучасні дослідники вважають, що саме перехід до духовного суспільства – це один із найскладніших перехідних етапів у процесі розвитку суспільства і планети.

Надбання інформації та використання новітніх наукових знань є запорукою підвищення якості життя людей. Зауважимо, що становлення сучасного суспільства – еволюційний феномен і політичний намір. Тому становлення нового суспільства – суспільства знань – має науковий, економічний, політичний, культурний та інший напрями. Г. Бехманн влучно зазначив: «Той факт, що людська дія заснована на знанні, може розглядатися як антропологічна константа. Соціальні групи, соціальні ситуації, соціальні взаємодії та соціальні ролі залежать від знання й опосередковуються ним. Відносини між індивідами засновані на знанні ними один одного. Справді, розглядаючи загальну ідею знання як підставу соціальної взаємодії та соціального порядку, ми повинні усвідомлювати, що справжня можливість соціальної взаємодії вимагає ситуаційно-трансцендентного знання, яке розгортається індивідами, залученими в соціальну дію. <...> Визнаючи значення знання для суспільства та соціальної дії, особливо для розвинених суспільств, необхідно розуміти, що знання не є, як колись уважали, універсальним ключем до осягнення таємниць природи й суспільства. У зв'язку з цим виникає необхідність у соціологічній концепції знання, що дає змогу диференціювати об'єкти знання, зміст знання та знання як відношення» [7].

Водночас, щоб підготувати людину до життя в суспільстві знань, потрібно орієнтувати освітню систему на інновації, тому що основою такого суспільства є інтелект, знання та інформація. Виходячи із цього, освітня система повинна модернізуватись. Будь-які знання відкривають усвідомлення незнання, згадаємо відомий вислів давньогрецького філософа Сократа: «Я знаю, що нічого не знаю».

Отже, під час розкриття актуалізації концепції «суспільства знань» у контексті філософського осмислення відкривається можливість дослідження цієї концепції саме в складному та багатогранному світі глобальних трансформацій. Проблема розгляду концепції «суспільства знань» є актуальною й належить до соціальних проблем, які потребують сучасного філософського осмислення. Зазначені проблематики присвячені численні публікації, які ілюструють різноманітні погляди. Такі дослідницькі намагання є розрізненими, тому аналіз спроб філософського осмислення суспільства знань є таким, що відповідає сучасним соціальним викликам і являє собою предмет дослідження для філософії освіти й інших суміжних наук.

Концепція «суспільство знань» – це відображення «постіндустріального суспільства» як фази техногенної цивілізації. Фундаментальними основами цієї концепції є освіта, інновації та технології. Варто відмітити, що «суспільство знань» – це складник філософії, заснований на принципах індивідуалізації, при цьому генератором ідей «суспільства знань» є людина як головна рушійна сила пізнання і творчості. У контексті дослідження треба зазначити, що в згаданій доповіді ЮНЕСКО та в заключних рекомендаціях першого і другого світових форумів на тему «Сталий розвиток людства» очікування розвитку «суспільства знань» покладають на освіту, виховання, культуру й мораль.

Високодуховне суспільство – ноосферне – може реалізуватись як освітнє суспільство та можливе лише за умови формування в ньому нової людини. Для подальшого розвитку суспільства однією з важливих проблем в освіті має стати формування людини з ноосферним мисленням (свідомістю).

Енциклопедія освіти наводить таке визначення соціальної технології: «Соціальна технологія – сукупність методів, прийомів і впливів, що застосовуються для досягнення мети соціального розвитку; упорядкована сукупність процедур та операцій, за допомогою яких реалізується певний соціальний проект або конкретна ідея перетворення (реорганіза-

ції, модернізації або вдосконалення) соціальної реальності» [8, с. 854]. Зауважимо, що під соціальними технологіями в системі освіти розуміється цілеспрямована діяльність суб'єктів управління різного рівня, що забезпечує оптимальне функціонування й розвиток системи, переведення її на новий, якісно вищий рівень.

У контексті цього викладу, а саме розглядаючи освіту як суспільну технологію, варто виділити такі чинники впливу соціальних технологій у системі освіти:

- упровадження інформаційних і комунікаційних технологій у освітнянський процес;
- інноваційність як складник освітнього процесу;
- глобалізація освітнього простору;
- модернізація сучасного стану української освіти, що пов'язано з інтеграцією в європейський і світовий освітній простір.

Розглянемо ці чинники більш детально в контексті соціально-філософського аналізу.

Сьогодення характеризується інтенсивним розвитком технології освіти й усвідомленням її важливої ролі для економічного та соціального розвитку. Інформаційні й комунікаційні технології активно інтегруються в усі сфери діяльності людини та суспільства, вони стають визначальним джерелом їх об'єктивного розвитку. Цей процес називають інформатизацією суспільства, а саме інформаційним суспільством.

Поняття «інформаційне суспільство» виникло в минулому столітті, є логічним етапом розвитку, який потребує філософської рефлексії (що й проаналізовано вище). Концепція інформаційного суспільства є різновидом теорії постіндустріального суспільства, заснованими якої були З. Бжезинський, О. Тоффлер. Існує багато варіантів визначення сенсу «інформаційного суспільства». Зокрема, в Декларації принципів підсумкових документів Всесвітнього саміту з питань інформаційного суспільства (ВСІС) Женева 2003 – Туніс 2005 зазначається: «Інформаційне суспільство – це суспільство, у якому кожний може створювати інформацію і знання, мати до них доступ, користуватися й обмінюватися ними, даючи змогу окремим особам, громадам і народам повною мірою реалізувати свій потенціал...» [9].

Основними об'єктивними факторами появи інформаційного суспільства є різке зростання ролі знань та інформації, які стали важливим стратегічним ресурсом суспільства, забезпечують розвиток людини, прискорений розвиток високотехнологічних галузей економіки.

У Декларації II Міжнародного конгресу ЮНЕСКО «Освіта та інформатика» (1–5 липня 1996 р., Москва) зазначається, що «швидкий розвиток інформаційних технологій не тільки відкриває нові можливості, а й ставить нові завдання перед світовим суспільством. Створення так званих інформаційних магістралей, безумовно, позначиться на економічній, соціальній, культурній та освітній сферах і може докорінним чином вплинути на форми правління, творчість, обмін ідеями та знаннями» [10].

Під час розгляду впровадження інформаційних і комунікаційних технологій в освітнянський процес необхідно наголосити на тому, що в результаті вдосконалення системи освіти потрібні відповідні фахівці, які підготовлені за новітніми технологіями. Якісна підготовка фахівців можлива за умови впровадження інформаційно-комунікаційних технологій в освітнянському процесі. Використання цих технологій має стати нормою під час підготовки фахівців різних профілів.

Натепер суспільство постає перед фактом, коли знання оновлюються швидше, ніж відбувається зміна поколінь. Усе це зумовлює необхідність суттєвих змін у системі освіти.

Тому освіта повинна, по-перше, осучаснюватися на основі новітніх досягнень через широке впровадження в освітнянський процес інформаційних і комунікаційних технологій й, по-друге, формувати в людини риси, необхідні для успішної самореалізації в інформаційному суспільстві.

В умовах інформаційного суспільства самоцінність знань як таких змінюється. З одного боку, вони стають

більш доступними, а з іншого – одержання нових знань, умінь стає обов'язковим для людини впродовж усього життя. Тому неможливо в будь-якому навчальному закладі дати освіту на все життя, потрібно сформувати навички до самостійного оволодіння знаннями з різних джерел інформації.

Зауважимо, що інформатизація освіти є невід'ємним складником інформатизації суспільства, де загальні тенденції глобалізації світових процесів розвитку виступають як визначальний інформаційний і комунікаційний базис розвитку системи освіти й соціально-економічних систем суспільства.

У багатьох країнах система освіти проходить період реформування, який пов'язаний із переходом до інноваційних технологій. Термін «інновація» вперше запровадив для наукового використання засновник інноваційної теорії економічного розвитку, австрійський учений Й. Шумпетер. Його заслуга полягає в тому, що він створив цілісну теорію інноваційного типу розвитку. У праці «Теорія економічного розвитку» під терміном «інновація» він розумів не просто нововведення, а зміну технології виробництва, доводячи, що інновацією є не кожне нововведення, а лише таке, яке зумовлює вдосконалення технології, її перехід на новий, вищий ступінь розвитку [11]. Інноваційні дії в освіті можна розуміти не тільки як сукупність освітніх ініціатив, а ще як суспільне прагнення до певних соціальних змін.

Під час розгляду інновацій у сфері освіти спочатку треба розглядати питання про те, наскільки такі інновації покращують якість освіти. Нині саме поняття «якість освіти» багатопланове й тому не має однозначного визначення. Відразу визначити, яким буде результат освітніх інновацій складно, тому що ефект від їх запровадження іноді виявляється через досить тривалий час. Такі аспекти роблять освітню інноватику досить ризикованою.

Тому освітні інновації, з одного боку, є необхідними, а з іншого – ризикованими через відсутність чітких критеріїв оцінювання. Як правило, освітні інновації вимагають складної експертизи, яка сьогодні прирівнюється до виду дослідницької діяльності й залежить від суб'єктивного досвіду експерта. Освітні інновації передбачають формування нових реалій в освіті. Їх реалізація приносить як позитивний, так і негативний результат.

У нашій країні та за її межами постійно відбуваються зміни в освіті, які полягають саме в інноваціях. Інновації варто розглядати як реалізоване нововведення в освіті, що полягає в засобах навчання, методах і прийомах навчальної діяльності, у змісті й формах організації управління освітньою системою, що значно підвищує якість і результативність навчального процесу. Інноваційні процеси є механізмом інтенсивного розвитку суспільства. Освіта як соціальний інститут відчуває глобалізаційний вплив. Глобалізаційні процеси, які відбуваються в сучасному освітньому просторі, актуалізують потребу у вивченні освітніх інноваційних процесів в умовах глобалізації суспільства.

Будь-яка епоха, відповідно до завдань соціально-економічного, культурного чи будь-якого іншого розвитку, відчуває потребу особистості з певним рівнем знань. Натепер відбувається зміна парадигми (концептуальний підхід) людського прогресу у зв'язку з глобалізаційними процесами, які тривають у суспільстві й пов'язані з переходом до нових інформаційних технологій. Глобалізаційні процеси, свідками яких ми є, чітко проєктуються на цілісну та взаємопов'язану структуру світу.

Сучасна глобалізація освіти супроводжується різновекторними, але помітними тенденціями. У нових умовах розвитку суспільства все вирішується мірою розвитку особистості, який є основним критерієм прогресивності будь-якої країни. Вищевказані пріоритети людського розвитку в суспільстві, які зумовлені глобалізаційними та інтеграційними процесами, висувають нові вимоги для системи освіти.

Глобалізація стає потужним фактором розвитку для всіх країн. Глобалізація є важливою особливістю сучасного світового розвитку. На думку А. Бойко, «за умов глобалізаційних процесів і системи ринкових трансформацій створення єдиного освітнього простору стратегічною задачею державної освітньої політики є вихід української освіти на ринок світових освітніх послуг та поглиблення міжнародної співпраці» [12, с. 25]. Останніми роками інтеграційні процеси в освітньому просторі посідають важливе місце, оскільки вони спрямовані на реалізацію нових освітніх ідеалів – формування цілісної системи знань і вмінь особистості, розвиток її творчих здібностей і потенційних можливостей.

Сьогодні варто говорити про те, що суспільство має загальний інтелектуальний вектор розвитку, що був прогнозований ще В. Вернадським як ноосфера.

Отже, реформування освіти має бути спрямоване на радикальні зміни, а модернізація освіти – на оновлення принципів, змісту, підходів системи освіти. Суспільство, яке відчуло гіркоту реформ останніх років, досить негативно сприймає саме слово «реформа», можливо, тому, що освіті потрібна саме модернізація, а не реформа.

Література

- Андрущенко В.П. Основні тенденції розвитку вищої освіти України на рубежі століть (Спроба прогностичного аналізу). Вища освіта України. 2001. № 1. С. 5–11.
- Педагогика: учеб. пособие для студ. высш. пед. учеб. заведений / В.А. Сластенин, И.Ф. Исаев, Е.Н. Шиянов; под ред. В.А. Сластенина. Москва: Издательский центр «Академия», 2002. 576 с.
- Петрович В.С. Сучасні зарубіжні філософсько-педагогічні концепції виховання молоді. Проблеми філософсько-світоглядних основ концепції розвитку освіти і навчання: збірник наукових та науково-методичних праць за матеріалами Всеукраїнської науково-практичної конференції 12–13 травня 1999 р. Луцьк: Ред. вид. відд. «Вежа» Волин. держ. університету ім. Лесі Українки, 2000. С. 123–135.
- Вернадский В.И. Биосфера. Москва: Мысль, 1967. 280 с.
- Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. Научная мысль как планетное явление / отв. ред. А.Л. Яншин. Москва: Наука, 1991. 295 с.
- Педагогіка духовності: Поступ у третє тисячоліття: матеріали Міжнар. наук. конф. (19 квітня 2005 р.) / редкол.: В.П. Андрущенко та ін.; НПУ імені М.П. Драгоманова. Київ, 2005. 199 с.
- Бехманн Г. Обществознания – трансформация современных обществ. Концепция «общества знания» в современной социальной теории. Москва: ИНИОН РАН, 2010. С. 62–63.
- Енциклопедія освіти / Акад. пед. наук України; головний ред. В.Г. Кремень. Київ: Юрінком Інтер, 2008. 1040 с.
- Пероганич Ю. Підсумкові документи Всесвітнього саміту з питань інформаційного суспільства (ВСІС). Інформаційні технології. Аналітичні матеріали: журнал. URL: <http://it.ridne.net/node/200>.
- Труды II Международного конгресса ЮНЕСКО «Образование и информатика» (1–5 июля 1996 г., Москва – Институт ЮНЕСКО по информационным технологиям в образовании, Международный центр системных исследований проблем высшего образования и науки (Ассоциированный центр ЮНЕСКО), 1997 год): Декларация II Международного конгресса ЮНЕСКО «Образование и информатика». Т. I. Р. XI; Рекомендации II Международного конгресса ЮНЕСКО «Образование и информатика». Т. I. Р. XII.
- Шумпетер Й. Теория экономического развития. Москва: Прогресс, 1982. 53 с.
- Бойко А.І. Філософія модернізації освіти в системі ринкових трансформацій: світоглядно-філософський аналіз. Київ: Знання України, 2009. 379 с.

Анотація

Брацун І. Л. Субстанціональний і функціональний підходи в розгляді освітньої реальності. – Стаття.

Розгляд освітньої реальності в її відносній автономії дає змогу визначити принципи відмінності між субстанціональним і функціональними підходами. Освіта може розумітися як суспільне явище, так і як педагогічний процес. Освіта є тим унікальним фактором, який потенційно формує суспільство у відповідь на виклики самого суспільства. При цьому освітня реальність є субстанціональною основою освітнього суспільства, у подальшому задаючи перспективу його трансформації в суспільство знань. Це створює передумови для взаємопроникнення соціальної та освітньої реальності. Концептуалізація освіти на основі її онтологізації розглядає освітню реальність у статичі. Цим пояснюється методологічна вимога десубстанціалізації концептуалізації як соціальної, так й освітньої реальностей, можливості синтезу та гібридизації яких виявляються в площині структурно-функціонального аналізу. У цій площині репрезентації освіти в контекстах епістемної культури суспільства знань можуть висувати домагання на статус універсальної соціальної технології, не втрачаючи при цьому своїх конститутивних онтологічних характеристик.

Ключові слова: освіта, суспільство знань, соціальна технологія, інформаційне суспільство, ноосферне мислення.

Аннотация

Брацун И. Л. Субстанциональный и функциональный подходы в рассмотрении образовательной реальности. – Статья.

Рассмотрение образовательной реальности в ее относительной автономии позволяет определить принципиальные различия между субстанциональным и функциональными подходами. Образование может пониматься как общественное явление, так и как педагогический процесс. Образование является тем уникальным фактором, который потенциально формирует общество в ответ на вызовы самого общества. При этом образовательная реальность выступает субстанциональной основой образовательного общества, в дальнейшем задавая перспективу его трансформации в общество знаний. Это

создает предпосылки для взаимопроникновения социальной и образовательной реальности. Концептуализация образования на основе ее онтологизации рассматривает образовательную реальность в статике. Этим объясняется методологическое требование десубстанциализации концептуализации как социальной, так и образовательной реальностей, возможности синтеза и гибридации которых оказываются в плоскости структурно-функционального анализа. В этой плоскости репрезентации образования в контекстах эпистемной культуры общества знаний могут выдвигать притязания на статус универсальной социальной технологии, не теряя при этом своих конститутивных онтологических характеристик.

Ключевые слова: образование, общество знаний, социальная технология, информационное общество, ноосферное мышление.

Summary

Bratsun I. L. Subjective and functional approaches to the consideration of educational reality. – Article.

The consideration of educational reality in its relative autonomy makes it possible to determine the fundamental differences between substantive and functional approaches. Education can be understood as a social phenomenon, and as a pedagogical process. Education is the unique factor that potentially shapes society in response to the challenges of society itself. At the same time, educational reality is the substantive basis of an educational society, further specifying the prospect of its transformation into a knowledge society. This creates the prerequisites for the interpenetration of social and educational reality. Conceptualization of education on the basis of its ontologization considers educational reality in statics. This explains the methodological requirement of desubstantialization of conceptualization of both social and educational realities, the possibilities of synthesis and hybridization of which turn out to be in the plane of structural and functional analysis. In this plane, the representation of education in the contexts of the epistemic culture of the knowledge society can make claims to the status of universal social technology without losing its constituent ontological characteristics.

Key words: education, society of knowledge, social technology, information society, noosphere thinking.

УДК 1:81.25:378.12:378-057.875

І. В. Бурдейна
здобувач кафедри філософії та соціології
Національного медичного університету імені О. О. Богомольця

ДІАЛОГІЧНА ВЗАЄМОДІЯ ЯК ПЕРЕДУМОВА КОНСТИТУЮВАННЯ ОСОБИСТОСТІ ФАХІВЦЯ: РЕТРОСПЕКТИВА ТА ПЕРСПЕКТИВА

Оволодіння сучасним науковим знанням передбачає формування фахових компетентностей, а також орієнтацію майбутнього фахівця на духовні пошуки в певній сфері життєдіяльності, які набувають статусу його смисложиттєвих орієнтацій. За таких умов актуалізується потреба професійного, особистісного, ціннісно-світоглядного, духовного самовизначення людини. Джерелом саморозвитку людини в умовах глобалізації, мультикультурного простору постає не лише сфера професійної й особистісної самореалізації, а й вступання у співзвучність з іншими людськими «Я» на основі конструктивного діалогу. Формування сучасного спеціаліста, фахівця певної сфери передбачає не лише формування кваліфікаційних навичок і компетенцій, а й уміння комунікувати та вступати в міжособистісний і професійний діалог. За умови зародження інформаційного суспільства здатність індивіда до особистої самореалізації, можливість порозуміння з іншими актуалізується завдяки налагодженню ефективного діалогу.

Особливо ця необхідність стає нагальною в умовах глобалізованого соціального простору, коли постає питання децентралізації культурних відмінностей, визнання рівноцінності культур, урахування тривалої історії їх становлення й надбань. Процеси глобалізації передбачають формування полікультурного комунікативного простору в міжнародній і міжгетнічній спільноті. За таких умов порозуміння стає можливим не тільки через збіг ціннісної системи учасників діалогу, а і їх налаштованість на встановлення консенсусу. Як відомо, цінності, тобто усвідомлені інтереси, формуються завдяки мотивації особи, її спрямованості на досягнення життєвого успіху в певних сферах життєдіяльності. Утім цінності мають певну ієрархію, а отже, можуть піддаватися ранжуванню з метою набуття учасниками діалогу спільного блага. За таких обставин непорушними залишаються «вищі» цінності; інші ж можуть стати предметом консенсусу.

Проблемі формування особистості майбутнього фахівця присвятили свої дослідження педагоги та психологи (Н. Алексєєв, Г. Букіна, Т. Воловик, Е. Зеєр, Є. Іванченко, О. Маслюк, А. Петровський, Л. Рябченко, В. Сластьонін, В. Сухомлинський, О. Темрук), соціологи (Є. Клімов, І. Кон, А. Маковецький, Д. Сьюпер). Проблеми морально-етичного, духовно-світоглядного становлення особистості людини приділяли увагу філософи, зокрема Г. Сковорода, П. Юркевич, М. Бердяєв та ін. Сучасні науковці (К. Абулханова-Славська, В. Андрущенко, Є. Головаха, С. Дорогань, І. Васильєва, А. Кронік) звертають увагу на необхідність вироблення комплексних підходів до формування студента як висококваліфікованого фахівця певної сфери, а також як моральної, світоглядно зрілої, духовно визначеної особистості. Проте потребує подальшого дослідження проблема комплексних підходів до процесу формування студента як особистості й фахівця певної сфери. Проблему діалогу розглядали представники філософської думки: М. Бахтін, В. Біблер, Д. Бом, М. Бубер, Е. Левінас, Ю. Габермас, В. Малахов, Ж.-П. Сартр, Л. Фейєрбах, С. Франк, К. Ясперс.

Мета статті – дослідити значення діалогу у формуванні універсальних і спеціальних (професійних) особистісних рис.

Під поняттям діалогу розуміють, як правило, безпосередній мовленнєвий зв'язок двох або кількох співбесідників. Термін «діалог» означає розмову, обмін думками, перемовини, бесіди. У сучасній філософії діалог – універсальна форма відношення «Я – Ти» як спосіб дослідження сутності людини та визначення її реального призначення в житті.

На думку діалогістів, існування людини завжди є «співбуттям» з іншими людьми [11, с. 161–162]. Також під поняттям «діалог» фахівці визначають «інформативну та екзистенційну взаємодію комунікантів, за допомогою якої відбувається розуміння» [3, с. 217].

Закономірності персоналістичних інтенцій діалогу свого часу досить докладно висвітлив Л. Фейєрбах, по-новому тлумачити об'єкт пізнання – людину. Відповідно до його поглядів, об'єкт формується в досвіді людського спілкування. Звідси першим об'єктом для будь-якої людини є друга людина, тобто «Ти». Отже, любов до іншої людини – це шлях до визнання її об'єктивного існування, а тим самим і до визнання існування зовнішніх речей. На почуттях любові ґрунтується внутрішній для Л. Фейєрбаха суспільний зв'язок між людьми, виникає безкорисна мораль. Мислитель переконаний, що мораль повинна замінити ілюзорний зв'язок «Я» з Богом. Любов до Бога, за Л. Фейєрбахом, є лише відчуженою, хибною формою любові – любові до інших людей. Але основне: спільність у спілкуванні з іншими людьми є основою конституювання людської особистості, яка не може утворитися та існувати в лоні монологічного буття.

По праву найбільш системну й цілісну теорію діалогу пов'язують з іменем М. Бубера. Йому належить глибинна рецепція діалогічної взаємодії «Я-Ти» на протязі «Я-Вона», що була здійснена цим філософом в інтерсуб'єктивному ключі: «Якщо я з'являюся людині як своєму Ти й кажу їй основне слово Я-Ти, вона не річ серед речей і не складається з речей. Ця людина не Він чи Вона, вона не обмежена іншими Він і Вона; вона не є якоюсь точкою в просторово-часовій сітці світу, вона не є чимось наявним, пізнаним досвідом і що можливо описати, слабо зв'язаним пучком поєднаних властивостей. Але вона є Ти, що не має сусідства й зв'язуючих ланок, і вона заповнює увесь піднебесний простір. Це не означає, що, крім неї, нічого іншого не існує: але все інше живе в її світі» [6, с. 28]. Тобто діалогічне взаєморозуміння полягає в рівноправних партнерських взаєминах, які ґрунтуються на обопільній повазі, довірі, відкритості, зацікавленості одне в одному, сприйнятті, зверненості на живе спілкування, співпереживанні, співбутті. Основним же екзистенційним здобутком діалогічних взаємин стає взаємне особистісне конституювання, створення співбесідниками спільного інтерсуб'єктивного простору, локусу перегину та взаємозбагачення окремих екзистенцій, що досить адекватно екстраполюється на навчально-виховний процес, у якому зустрічаються вчитель та учень.

Невипадково Мартін Бубер, один із авторів теорії діалогу в освітньому процесі, освіту визначає як засновану на любові діалог-зустріч Я і Ти (учня й учителя) [6]. Викладач є мірилом професійної та високої життєвої компетенції, так відбувається діалогічна зустріч «Я» і «Ти» (М. Бубер). Процес розвитку людства цей філософ пов'язував з гуманізацією освітнього процесу, діалогічною (прогресивною) природою існування людини [6]. Відомо, що освітній діалог є формою культурного діалогу. Філософ стверджував, що саме діалог сприяє знаходженню третього шляху завдяки встановленню міжособистісних стосунків і подій [6, с. 296–297]. М. Бубер відношення «людина – людина» розглядав як можливість виходу за межі внутрішнього життя або світу загалом. Тобто діалог передбачає гуманізацію соціального життя, соціальних взаємодій на основі порозуміння множинних людських «Я».

Професіоналізація у сфері освіти передбачає гуманізацію взаємовідносин у процесі діалогічної взаємодії між викладачем і студентом і пов'язується із застосуванням

особистісно-орієнтованих освітніх технологій у навчально-виховній діяльності. Завдяки їх застосуванню студент постає не пасивним об'єктом освітнього процесу, а активним його учасником, суб'єктом. Викладач і студент постають рівноправними учасниками діалогічної взаємодії в процесі формування сучасного спеціаліста, фахівця певної сфери життєдіяльності.

Так само відбувається й на рівні міжкультурного діалогу. Як справедливо відзначала А. Бичко, звертаючись до проблеми поліфонізму в питаннях діалогу культур, «поліфонізм – глибока повага й зацікавленість у пізнанні духовно-культурних надбав різних народів і націй» [4, с. 227]. Діалог в умовах глобалізації передбачає формування універсального світогляду, а також цінностей, повноправну взаємодію культур і цивілізацій. Діалог культур – поняття, що виражає ситуацію спілкування культур, яка у ХХ ст. стала особливо актуальною, оскільки культури є різноманітними й кожна з них унікальна. До речі, ці ідеї звучать суголосно з переконаннями Ю. Габермаса, який наполягав на засадах раціональної неупередженості без надання будь-яких переваг тим чи іншим цінностям [8, с. 171].

М. Бахтін можливість існування діалогу пов'язував з інтенцією на обмін ідеями з іншими людьми [2, с. 298]. Звідси випливає, що сутність діалогу розвивається в межах двох рівноправних учасників комунікативної взаємодії. Діалог між «Я» і «Ти» передбачає суб'єкт-суб'єктні рівноправні відносини. Тобто «між» означає спрямованість учасників один до одного, враховуючи при цьому індивідуальні інтереси та потреби кожного з них. Звернення до діалогічної концепції М. Бахтіна дає підстави зазначити, що діалог є необхідною передумовою існування культурного простору, становлення міжкультурних комунікацій у мультикультурному глобалізованому світі. М. Бахтін звертався до гуманітарної думки, що спрямована на чужі думки, смисли, значення. «Ідея живе не в ізольованій індивідуальній свідомості людини, залишаючись тільки в ній, вона вироджується й помирає. Ідея починає жити, тобто формуватись, розвиватись, знаходити, а також відновлювати своє словесне вираження, породжувати нові ідеї, тільки вступаючи в суттєві діалогічні відносини з іншими чужими ідеями» [1, с. 434]. Тобто гуманізація, антропологізація життєдіяльності людини є вектором налагодження взаєморозуміння між людьми. Діалог, як його розуміє М. Бахтін, передбачає формування певного типу культурної взаємодії людей із орієнтацією на загальнолюдські цінності, рівноправність кожного в діалозі. Філософ звертається у своїх роздумах до ідеї діалогу як взаємодії самостійних голосів вільних людей, котрі здатні слухати інших і розуміти один одного, творити нову форму буття за допомогою спілкування учасників діалогу [9, с. 33].

Повноцінний діалог між «Я» і «Ти» в суб'єкт-суб'єктних взаєминах передбачає рівноправність суб'єктів, кожен із яких є особистістю, цілісністю. Взаємодія людських особистостей є потребою узгоджувати інтереси й потреби «Я» та «Іншого». Живий взаємозв'язок особистостей передбачає формування їхньої власної сутності й неповторності. Предметом філософського пізнання постає проблема багатоманітності людських особистостей, сенсожиттєвих пошуків людини. М. Бахтін, обґрунтовуючи ідею суб'єкт-суб'єктних відносин, висловив таку думку: «Чужі свідомості неможливо споглядати, аналізувати, визначати як об'єкти, як речі, з ними можна тільки спілкуватись діалогічно. Думати про них – означає говорити з ними, інакше вони відразу ж повертаються до нас своїм об'єктивним боком: вони замовкають, закриваються й закладають у завершених об'єктивних образах» [1, с. 116].

Про конструктивний діалог у єдиному соціальному полі С. Франк висловив таку думку: «Я звертається до Ти тільки в просторі Ми. Таке Я є достеменно особистісним і соціальним: воно розумне, психологічне, збагачене соціальним відношенням до Іншого. Це не Его як монада, «вікна» якої закриті. Це Я, що кохає й ненавидить, що мислить і страждає» [12, с. 50]. С. Франк уважав діалог буттям «Я»

та «Іншого» лише в їх єдності – «Ми». Ця єдність може існувати лише в порозумінні між «Я» і «Ти».

Відомий англійський фізик Давид Бом переконаний, що поняття «діалог» означає створення чогось нового, коли виграють усі учасники комунікативної взаємодії. Мистецтво діалогу насамперед полягає в тому, що кожен має своє уявлення та намагається переконливо викласти його, збагачуючись думкою інших. Тобто комунікація передбачає обмін інформацією й поповнення знаннями, що сприяє налагодженню повноцінного рівноправного діалогу, партнерських стосунків, а також вимагає повної довіри, яка виникає лише за умови, коли ми здатні здолати всі перепони, що перешкоджають діалогу, – несвідомі сили егоцентризму [5, с. 16–17]. Наприклад, Ю. Габермас діалог розумів як ведення перемовин на основі переконання, а не насилля, тобто на основі рівноправних партнерських взаємин.

Налагодження конструктивного діалогу можливе лише в антропоцентрично-орієнтованому, солідарному середовищі. Антропологізація комунікативного простору робить можливим налагодження рівноправного діалогу між усіма його учасниками. Формування полікультурного простору пов'язане з виявленням інтеркультурних механізмів у спільному комунікативному просторі, становленням інтерсуб'єктивності, актуальної взаємодії між його учасниками. Водночас посилення інтерсуб'єктивності в діалозі передбачає плюралізацію точок зору, поглядів, можливих шляхів вирішення соціальних проблем. Це, у свою чергу, породжує новий тип взаємодії між людьми. Суб'єкт-об'єктні взаємини переходять на рівень суб'єкт-суб'єктних, де визнається рівноправність кожного та покладається відповідальність за ведення діалогу і прийняття рішень. Плюралізація життєвого простору сприяє морально-ціннісному зближенню людей, підвищенню ролі кожного в процесі діалогічної зустрічі «Я» і «Ти». Право на автономію кожного з учасників діалогу на шляху знаходження порозуміння з Іншим і зі світом. Ю. Габермас зазначав: «Замість накидати всім максимуму, яку я хочу зробити універсальним законом, я повинен запропонувати їм цю максимуму, щоб вони перевірили в процесі дискусії обґрунтованість її претензій на універсальність. Так відбувається зміщення: центр ваги перебуває вже не в тому законі, який кожен окремо оцінює як універсальний, не бажаючи слухати заперечень, а в тому, який усі одностайно визнають за універсальну норму» [7, с. 556–557]. Умовою вмілого ведення конструктивного діалогу постає можливість виявлення власного ресурсу для саморозвитку індивідуальності. Фахівці філософії освіти із цього приводу слушно зазначають: «Сутнісними ознаками цих змін є навчання й виховання особистості з максимально можливою індивідуалізацією, створенням умов для саморозвитку та самонавчання учнів, осмислене визначення ними своїх можливостей і життєвих цілей. Методологічно це спирається на принцип природовідповідності й мотиваційно-процесуального забезпечення навчального процесу» [10, с. 51].

Повертаючись до нашої проблематики, значна кількість дослідників звертає увагу на особливості взаємодії процесів освіти і трансляції культури. Власне освіта і є процесом культурного формування особистості індивіда в ході передачі йому інформації. Карл Ясперс розумів освіту як процес, який «робить індивіда через його буття співучасником у знанні цілого» [13, с. 353]. Оскільки освіта постає як агент вторинної соціалізації молоді, то на педагогів покладена значна відповідальність за організацію освітнього процесу, який відповідає вимогам сучасного соціуму. У межах цього важливого інституту в молоді завдяки цілеспрямованим впливам педагогів формуються соціальні компетентності, громадянська позиція, комунікативні, організаторські, лідерські якості. Актуальним завданням сьогодення фахівців вищої школи є формування покоління спеціалістів різноманітних профілів, що здатні бути б вести цивілізований конвергентний діалог, у тому числі на міжкультурному рівні. Тому особливу увагу потрібно звернути на повернення людяності в усі форми соціальної взаємодії. Історія засвідчує, що найскладніші та неоправдані злочини відбувалися, коли

люди втрачали духовність, убачали в інших людях лише засіб для реалізації власної мети. Відомо, що науково-технічний прогрес значно випереджає духовний розвиток людства, тому перед людством постало важливе завдання – сформулювати нове покоління спеціалістів, які здатні будуть у різних сферах професійної діяльності орієнтуватися на вищі цінності та благо людства загалом. Телос ми здатні реалізувати завдяки сфері освіти як агента вторинної соціалізації молоді. Для успішного проходження важливого етапу вторинної соціалізації молоді необхідне розширення її комунікативного простору та репертуару поведінки, наповнення її життя новими сенсами, що дасть змогу за роки навчання у ВНЗ не просто набути комунікативних компетенцій, а й необхідного професійного та життєвого досвіду, детермінованого аксіологічно. Тобто процеси особистісного і професійного становлення студента не є взаємовиключними, а паралельними й однаково життєвоназначущими етапами в житті молоді людини. Процес професійного становлення пов'язаний із набуттям професійних навичок і компетенцій, а процес особистісного становлення – зі становленням світу власної суб'єктивності.

Рівноправний діалог усіх його учасників ґрунтується на почутті поваги та довіри один до одного, «взаємності», «співучасті». Життєвий простір постає співбуттям учасників діалогічного процесу. Цей тип діалогу особливо актуальний і необхідний у сфері освіти. За успішної умови його дотримання виграють усі учасники діалогічної взаємодії – викладачі (професіонали) і студенти (майбутні фахівці певних галузей знання).

Діалог у сфері освіти є повноцінним і повноправним за умови його здійснення відповідно до потреб і запитів студента, його можливостей, а також високого професіоналізму й особистісних якостей викладачів. Рівноправний діалог сприяє розширенню поведінкового репертуару студентської молоді, вживанню в роль фахівця, передбачає можливість вибору, прийняття самостійного виваженого рішення, становленню усвідомленої відповідальності. Формування високого професіоналізму та особистісних якостей студентської молоді може успішно відбутися лише за умови природовідповідності в освіті, тобто завдяки реалізації студентом його власної внутрішньої мети. Процеси антропологізації, гуманізації у сфері освіти передбачають інтерсуб'єктивне співбуття в спільному життєвому просторі цілісної особистості, здатної до змін людини.

Підсумовуючи, можемо констатувати, що діалог у системі освіти передбачає розкриття неповторності у творчих пошуках і мисленні молоді, встановлення зворотного зв'язку між викладачем і студентом, що розуміються нами в інтерсуб'єктивному ключі. Процеси гуманізації у сфері освіти допомагають установити зони найближчого розвитку студента завдяки виявленню неповторної індивідуальності кожного. Розуміння людини в її можливостях до саморозгортання й саморозвитку внутрішніх сил завдяки діалогічній єдності з іншим сприяє входженню кожного в спільний соціально-культурний простір. Особистісне становлення людини є процесом налагодження порозуміння між множинними людськими «Я» й водночас можливістю прояву власної неповторної, загадкової індивідуальності. Діалог в антропологічній концепції передбачає підвищення ролі його учасників, відповідальності, самоцінності, компетентності завдяки їх зближенню, зустрічі взаємодіючих особистостей. Плюралізація приватного та соціального життя передбачає множинність поглядів, суджень, рішень, а також свободу вибору щодо взаємодії з іншими людьми. Сучасна людина перебуває в стані різновекторного полілогу. Цивілізований полілог передбачає, з одного боку, універсалізацію цінностей, а з іншого – виявлення багатоманіття індивідуальних особливостей кожного з його учасників. «Суб'єкт-суб'єкти» моделі взаємодії невід'ємні від установлення взаємоповаги на основі універсалізації моральних норм, а також формування єдиного конвергентного комунікативного простору. Намагання досягти міжособистісного

порозуміння передбачає зведення індивідуальних цінностей до універсального базису. Налагодження успішного діалогу детермінує повноцінну цивілізовану єдність його учасників на основі консенсусу та взаєморозуміння, встановлення зворотного зв'язку. Діалогічні взаємини передбачають відповідальність кожного за власні дії, руйнування просторових, національних, культурних, міжособистісних бар'єрів, їхню життєтворчість, активність, неупередженість і професійну й особистісну самореалізацію.

Діалогічні взаємини створюють простір спільного інтересу: локусу взаємодії та особистісного взаємозбагачення, творчої синергії, у результаті чого людина зберігає власну самість і водночас стає інакшою, порівняно з тим, якою вона була «до діалогу».

Література

1. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. Москва: Художественная литература, 1972. 468 с.
2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. Москва, 1986.
3. Бадевич Ф.С. Філософія мови: Історія лінгвофілософських учень. Київ: ВЦ «Академія», 2008. 240 с.
4. Бичко А.К. Національні аспекти філософської освіти в Україні. Філософія освіти. 2005. № 1.
5. Бом Д. Наука и духовность: необходимость изменений в культуре. Человек. 1993. № 1.
6. Бубер М. Я и Ты. Бубер М. Два образа веры. Москва: АСТ, 1999.
7. Габермас Ю. Мораль і комунікація. Рюс Жаклін. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / пер. з фр. В. Шовкун. Київ: Основи, 1998.
8. Енциклопедичний словник з державного управління / уклад.: Ю.П. Сурмін, В.Д. Бакуменко, А.М. Михненко та ін.; за ред. Ю.В. Ковбасюка, В.П. Трошинського, Ю.П. Сурміна. Київ: НАДУ, 2010. 820 с.
9. Комісар Л.П. Рецепція ідей М.М. Бахтіна в сучасних ідеях інтертекстуальності. Вісник КНУ імені Тараса Шевченка. 2007. № 84–86.
10. Савченко О.Я. Цілі й цінності реформування сучасної школи. Філософія освіти в сучасній Україні: матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції «Філософія сучасної освіти та стан її розробки в Україні» (1–3 лютого 1996 року). Київ: ІЗМН, 1997.
11. Філософський енциклопедичний словник. Київ: Абрис, 2002. 751 с.
12. Франк С.Л. Духовные основы общества. Москва: Республика, 1992. 512 с.
13. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Москва: Политиздат, 1991.

Анотація

Бурдейна І. В. Діалогічна взаємодія як передумова конституювання особистості фахівця: ретроспектива та перспектива. – Стаття.

У статті розглядається значення діалогічної взаємодії в процесі конституювання особистості фахівця з позиції потенційної можливості конвергенції універсальних і професійних (локальних) цінностей. Для реалізації цієї мети подано ретроспективу основних підходів і рецепцій щодо людиновимірного значення діалогу, який покликаний стати місцем зустрічі, інтерсуб'єктивним простором конституювання компетенцій його учасників. Обґрунтовується думка, що у світлі феноменології спілкування між людьми діалог може стати тією комунікативною універсалією, яка оптимізує процеси навчання та виховання сучасного фахівця, не редукуючи їх лише до набуття спеціальних знань і навичок. Саме досвід діалогічної взаємодії викладача і студента, викладача і студентської групи може закласти підвалини та створити універсальну парадигму освоєння молодого людиною не тільки сциєнтистських, а й аксіологічних компонентів інформації, що трансформується в особистісне знання.

Ключові слова: професійні цінності, універсальні цінності, особистість, кваліфікований фахівець, діалог, інтерсуб'єктивність.

Аннотация

Бурдейна И. В. Диалогическое взаимодействие как предпосылка конституирования личности специалиста: ретроспектива и перспектива. – Статья.

В статье рассматривается значение и роль диалогического взаимодействия в процессе конституирования личности специалиста с позиции потенциальной возможности конвергенции универсальных и профессиональных (локальных) ценностей. С этой целью представлена ретроспектива основных подходов и рецензий относительно человекоцентрического значения диалога, предназначение которого – стать местом встречи, intersubъективным пространством конституирования компетентностей его участников. Обосновывается мнение, что в сфере феноменологии общения диалог между людьми может стать той коммуникативной универсалией, которая оптимизирует процессы обучения и воспитания современного специалиста, не редуцируя их лишь на получение специальных знаний и навыков. Именно опыт диалогического взаимодействия преподавателя и студента, преподавателя и студенческой группы может заложить основы и создать универсальную парадигму освоения молодым человеком не только сциентистских, но и аксиологических компонентов информации, что трансформируется в личностное знание.

Ключевые слова: профессиональные ценности, универсальные ценности, личность, квалифицированный специалист, диалог, intersubъективность.

Summary

Burdeina I. V. Dialogical Interaction as a Prerequisite for the Formation of Specialist Personality: Retrospective and Prospect. – Article.

The article considers the significance and role of dialogical interaction in the process of formation of specialist personality from the point of view of the potential possibility of convergence of universal and professional (local) values.

Pursuing this purpose a retrospective of main approaches and perceptions concerning the human-dimensional significance of the dialogue is given, which is intended to become a meeting place and intersubjective space for the formation of its participants. It is grounded that in the light of the phenomenology of dialogue between people, dialogue can become the communicative universal that optimizes the processes of education and upbringing of the modern specialist, without reducing them only to the acquisition of special knowledge and skills. It is the experience of the dialogical interaction of the teacher and the individual student, the teacher and the student group that can lay the foundations and create a universal paradigm for mastering not only formal scientific, but also axiological components of information by young person, which would be transformed into personal knowledge.

Key words: professional values, universal values, personality, qualified specialist, dialogue, intersubjectivity.

UDC 141.319.8:[28-425+303.725.36]

L. P. Garnyk*Associated Professor**Department of Commercial, Trade and Entrepreneurship Activity**National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"**PhD (political science)***J. Mokh***PhD Student of Philosophy Department**National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"*

RELIGIOUS-PHILOSOPHIC DIMENSION OF BUSINESS MANAGEMENT CONCEPT IN THE CONTEXT OF ORIENTAL DISCOURSE

Target setting. Within recent two decades of 21st century attention of experts specialized on area of management was attracted to issue of increasing role of cross-cultural aspects in managerial practices and their diversity around the world. Especially, under influence of globalization trends on setting up and development of regional and international business and trade networks, main place in applied field research was occupied by issue of quality management philosophy based on mediation between economic utility, values (corporate or collective and personal), leadership aspirations and strategic aims of companies. Ukraine as like as Lebanon has historically and mentally caused religious and cultural diversity inside state, also both countries are situated in the centers of key regional historical trade cross-roads and strategic interests of different international political and economic actors that makes significant influence on business communications and ethics, values systems and scope of their religious-philosophic dimension. International certification and accreditation of quality of goods and services, and also quality management systems of companies, who aspire to get top positions in their industry despite high level of global competition, requires unification of managerial approaches together with maintenance of unique religious-philosophical elements of local cultures implemented into viewpoints, values and traditions. For our philosophic anthropological research, focused on description and analyzing key elements of religious-philosophic dimension of managerial activity in oriental discourse, we propose to use instruments of archetypical approach, that were created by founders and contemporary followers of "Eranos" school around the world.

Analysis of recent researches and publications. According to nature of cross-cultural research in field of managerial practices that traditionally focuses on study different aspects of influence of societal culture on managers and management practices as well as on study of cultural individual orientations and values of managers and organization members. Thus, at individual level values, cognitive structures, and reactions of individuals to their cultural context and experience can be described and analyzed prominently. Contributing disciplines include cross-cultural psychology, sociology, and philosophic anthropology as like as other broader disciplines of management and organizational behavior together with related area of international human resource management. General topic areas concerning cultural context of managerial activity and practice, also related with various roles of international manager and questions of influence of culture on organizational structure and processes, and evaluation the quality of management across nations and cultures.

Our research is based on analysis of: classical Muslim works on divine law (Sharia) and economic philosophy based on pre-Islamic traditions (caravan trade, tribal patrimonial customs of administration) – heritage of Ibn Khaldun, Abu Hamid Al-Gazali, Ismail Sefevi; modern works on quality management and philosophy of quality assurance – works of A. Fayol, M. Weber, E. Deming, J. Juran, K. Ishikawa, A. Feigenbaum, P. Crosby, G. Taguchi, S. Shingo, C. Moller and K. Ahmad; works of founders and members of "Eranos" school and their followers. Unfortunately listed above works related

with issues of culture, management, quality assurance and intercultural aspects of management don't provide to us whole and coherent interdisciplinary methodology that can detect and describe in complex within evolution stages key elements of religious-philosophic dimension of business management in frameworks of oriental discourse marked in works of E. Said and his followers.

The propose of the article is to analyze methodological approaches represented by different branches of philosophic anthropology schools and alternative to them conceptual models to identify key elements of religious-philosophic dimension of business management in frameworks of oriental discourse.

The statement of basic materials. According to contemporary viewpoint on case of nature and instrumental-theoretical potential of philosophic anthropology, we can see that in the end of 20st – beginning of 21st century was determined as period of crisis of classical philosophic approaches to human's nature research strategies that were deeply marginalized. Classical science of philosophic anthropology loses its leading positions as mainstream of scientific research paradigm in sphere of social and nature science that is was in 19th century. Wide polemics around limits, validity and ability of different branches of philosophic anthropology and their methodological instruments to provide complex study and describe multidimensional, polycentric, controversial and sophisticated human's nature at while was background for search of innovative instruments and creation different meta-theories in mentioned above period, one of those is archetypical approach. This approach is well-known among representatives of humanity sciences as "Eranos tagungen" and "Eranos method" was created and developed under the influence of key figures such as Carl Gustav Jung, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Karl Kerényi, Erich Neumann, Adolf Portmann, Gilbert Duran, Anri Corben and several others of its permanent members. Key idea for Eranos community's gatherings was facilitation of knowledge exchange between intellectuals of East and West. Permanent members of mentioned gatherings were followers of ideas of Karl Gustav Jung about collective ignorance, whose research area was focused on studying of symbols, archetypes, myths, classical theology, religious studies, sociology, post-modern scientific thought, zoology, ethnography, anthropology, philosophy, linguistics and even theosophy. Variety of research objects has created set of unique approaches and matrixes to analyze human's nature from positions that it is flexible in time and spaces marker. A man from such viewpoint is crossroad where meet different dimensions of human being and factors that have influence on them (see figure 1).

Philosophic anthropology approaches based on findings of Paul-Michel Foucault, Jacques Derrida and Gilles Deleuze, Pierre-Felix Guattari as like as medieval adepts of Sufism, civic philosophers and clerical scholars aspire to identify and demark human being as continuum or multidimensional coordinate system: Logics, chaos, nature of human being and archetypes as its meta-codes, symbols, myths, sacral and imaginary spaces, issues of faith and imagination, mind and case of mental illness, sense and senseless. Human being can be described as eternal return and mediation of its spheres.

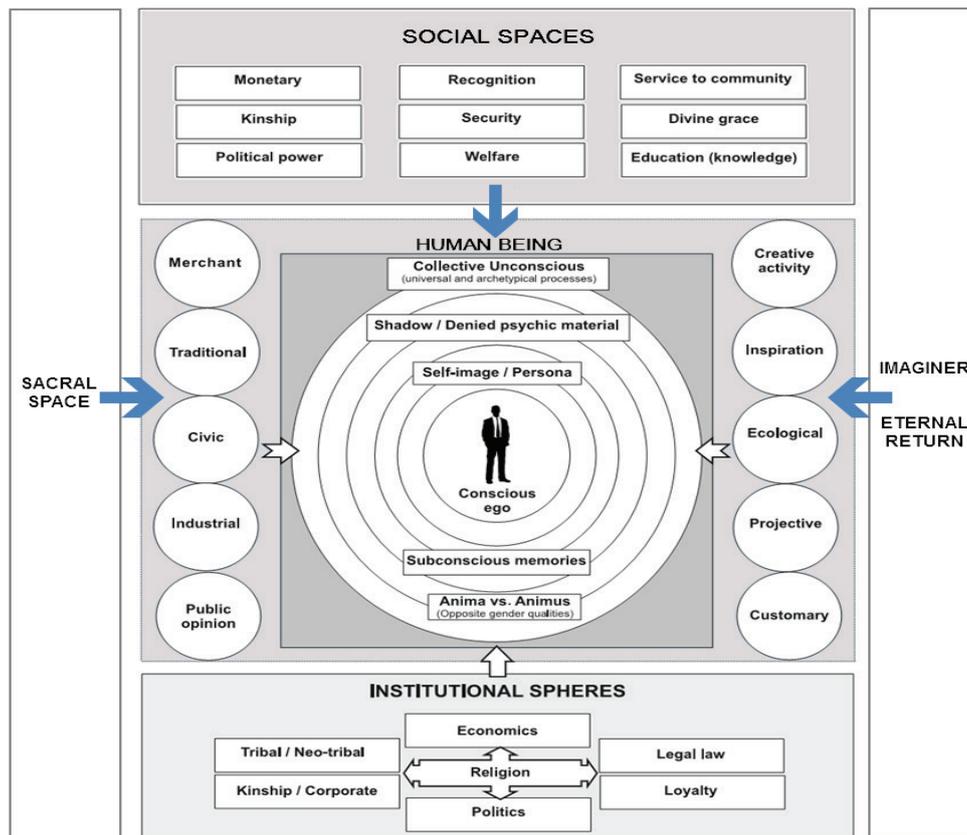


Fig. 1. Human being continuum in philosophic anthropology viewpoint

1. Symbolic borders: imagination and illusive reality

According to Karl Jung sacral is feature of collective unconscious that bases on marginal imagination about symbols of faith. Member of Eranos school, Mircha Eliade, has proposed theory of eternal return, continuing ideas of Rene Genon about sacral and marginal, he proposed theory of temporal cycles and origins of customs, taboo, social institutes, traditions and everyday practices. He was the first who has theorized socio-cultural topos – logos/mythos. Mythos on practice is always myth about eternal return when logos in some cases can be turning point or even background for linear temporality or so-called social time.

Anri (Henri) Corben – famous French expert on Islam – has studied nature and structure of esoteric Islamic philosophy (Shia mysticism and Sufism). He was first translator of Heidegger’s work “Sein und Zeit” into French. Concept of “mundus imaginalis” proposed by A. Corben, is space, where exists and develops special form of thinking like in practices of esoterics, poets, mystics. “Mundus imaginalis” was discussed on example of Ibn Arabi teachings in his book “Creative imagination in the Sufism of Ibn Arabi” [1] and in works devoted to Shia and Ismaili Gnosticism: “Cyclical Time and Ismaili Gnosis” [2], “Spiritual Body and Celestial Earth” [3]. His books were attempt among European authors to reinterpret adopt philosophic anthropology approaches to religious studies (philosophy and sociology of religion) and identify common or so-called archetypical elements in mythology and sacral sphere of marginal faith and imagination originated in pre-Islamic period: “Ismaili (Sufi) theosophy of mythohistory presupposes precisely the representation of an eternal time, whose eternity, however, erupts in cycles of successive times, whose rotation carries them back to their origin” [15, p. 32]. “Imaginal” is spiritual realm of the unseen self, the domains of angels and numinous beings, where religious philosophy and exploration of visionary faith became a superb mediation of essential aspects of Perso-Islamic mysticism like as Sufi theory of knowledge, divinity and journey within the soul (“le rituel de la coupe”) and illuminating glimpse into sphere of philosophic

multiverses discovered from works of Sohrawardi, Ibn Arabi and Molla Shirazi. Key idea of scientific search and comparative analysis of three great monotheisms (Islam, Christianity and Judaism) in works of Anri Corbin was implemented into struggle for freedom of religious imagination from every kinds of fundamentalism. Scientific heritage of philosopher marks a watershed in our understanding of the religions of the West and makes a great contribution to study of imagination place in human (marginal) life.

Mundus imaginalis was determined as symbolic and mystic world between marginal world of material things and spiritual world of metaphysical principles and ideas, that is just imaginary, unreal but not utopian. In European philosophy we can meet term “eighth climate” that is semantically close to Persian “Na-Koja-Abad” (Land of No-where) in works of Sohrawardi and Molla Sadra, later interpreted in works of Mevlana Rumi, mutazilit thinkers as like as Sayyar An-Nazam and contemporary follower of Rumi’s philosophic tradition professor Abdolkarim Soroush [15, p. 9–10], or “Al-Madina al-Fadila” (“Divine city”) of Ibn Arabi where was discovered ethical norms and divine-spiritual human values [6, p. 20–24]. Corben’s “imaginal” can be our first constant (ethical-divine sphere) in multidimensional coordinate system of human being (philosophical anthropology) and community (sociology) that is implemented in philosophic representation of Orient as symbolic world, criticized in works of Edward Wadi Said [11]. Also works of Anri Corben considered as sociology of imagination background.

Discussing symbolic nature of human being concerning role and potential of imagination in it, we can meet numerous interpretations of sacral and marginal elements of Orient ethos through prism of European viewpoint based on hostility, intolerance, beliefs and stereotypes in attitude to representatives of non-European nations or other religions. Actually since 18th century in European philosophical and cultural discourse was originated so-called “Orientalism” as great mystification by reinterpretation threw prism of romantic shade all obtained experience of slight acquaintance with exotic elements

of Middle Eastern culture like philosophy, poetry, religious faith, customs, music and art. Thus, European researchers can be symbolically divided into two camps: orientalists, who describe imaginary Orient, threw neo-colonial (Eurocentric) matrix, and scholars who aspire to discover real and unique elements of other cultures using valid instruments for their research like representatives of Eranos School. Edward Said has underlined in one interview on question: "Individual researcher who wishes to study the past is nevertheless faced with a group of texts which have to be articulated in relation to one another. Now, if you are not using a teleological or totalizing view of history, is there any other perspective around which you can organize your project, or is it simply given according to another set of interests?" that "... there is little doubt that one does organize study out of concerns in the present; to deny that is simply bad faith. You are interested in things for all kind of reasons. Foucault can say on this, that your sense of belonging within a particular field. Or, another case, that I consider to be one of the most interesting, is uncovering of affiliations that are usually hidden from history" [11, p. 58–59].

Member of "Eranos" school, founder of new non-western approach to interpretation of logics and hidden meanings of Chinese "Book of Changes", professor Richard Wilhelm focuses his viewpoint on Chinese traditional logic which bases on other than Western preconditions, but despite this that can to represent us eternal other highly-developed civilization. His methodology was implemented few decades later when Edward Daeming and Joseph Juran, who were specialized on field of quality management, have proposed innovative approach to quality assurance that was based on cross-cultural interpretation of Japanese economic-cultural topos [9]. Nowadays is very popular among western and eastern intellectuals, and also strategic managers in its different subject-oriented interpretations the book of thirty six stratagems of military art. Stratagem or philosophic metaphor helps to evaluate current situation, your role in it and to choose strategy to achieve aspired goal with minimal risk for your interests [13, p. 7–10].

Rudolf Otto, a colleague of Richard Wilhelm on Eranos school, has found "das Heilige" or unique concept of sacral reality, that is close to Jungian theory of collective ignorance. According to him, sacral is special human's experience, obtained by personality in the moment when he or she feels in the same time highest level of fear and highest level of relax [10, p. 19]. This feeling is higher than emotions or limits of moral norms; also than euphoria from alcohol or drugs intoxication, it is the highest level of ecstasies or, as it was named by Mircea Eliade – "entusiasies", or deeping into own mind, not beyond its limits [5]. Otto Rudolf proposed to consider sacral as eternal to theology or incorporated religious constructs. It is spiritual and in the same moment clash with it in spontaneous and pre-logic form, observed by marginal in the frameworks of inductive method. Sacral has existed before birth in our mind of contrast dichotomy "black-white". In Jungian theory sacral is virtue of collective ignorance in which special centers is concentrated the "numinousness" – idol of marginal people that has occupied second or third level in hierarchy of divine emanations. Nature of such idols originates from nature of collective ignorance. Close to this notion is another famous ethical teaching of Francis Bacon about idols of kin, cave, market place and theatre that are in the same time syllogistic and based on inductive method attempt to legitimize formal influence on rational activity in interpretation of human's nature [8, p. 126]. In this case we can observe practice-oriented concept of "Imaginer" represented in works of Gilbert Durand who was also representative of Eranos School.

2. "Imaginer" as instrument of mapping the human being.

Main and essential issue in cross-cultural studies on management and business communications is mediation of cultures differences that can't be possible without clear and true information about the main difference features between Western and Oriental (in our case Muslim) topos. Main difference between them is that there is no any church in Islam as it we have in Christianity in form of social institute. There are five

law-religious schools in Islam and two approaches to evaluate within their frameworks the event.

Principle of taqleed is blind imitation and implementation into modern life most of archaic ethical norms. It closes way to social and cultural progress and often indicates existence in community of variety of customary tribal archetypes that are general motives and reasons in marginal and managerial practices. For example, the case of real kinship, distribution of power and income in Gulf oil monarchies Michael Herb describes threw borrowed in Persian epos "Mirror of princes" metaphor: "One obedient slave is better than three hundred sons, because sons will desire their father's death to get his throne, when slave will wish just his master's glory" [7, p. 26]. Here we have faced with archaic pre-Islamic tribal customs (adats) that was fixed in mentality of Muslim communities in the Gulf countries.

Principle of ijthihad is perception and recognition the event through prism of clerical philosophy is or independent legal opinion that is based on interpretation of law (civic) and religious (Sharia) norms. Progressive Muslim Shia and Sunni scholars consider that ijthihad is open gates to social progress and integration into global community. But ijthihad due to its high transformational potential and controversial nature often is rejected in traditional communities, where radicalism in religion and archaic customs are base of social ethos. For example, in Iran and Lebanon, where traditionally live Shia majority, social equality and democratic principles are results of ijthihad have created more dynamic and, thus, more suitable for needs of modernity social institutes based on democratic norms incorporated into everyday practice. Case of Lebanon is unique among other Middle Eastern counties, because Lebanese society bases on equilibrium between interests of multicultural community where leading roles play Christian (Maronites) and Muslim (Shia and Sunni) communities that are majority of country population. According to economic system, Lebanon as like as most of post-colonial countries [12, p. 154] has two sectors: oriented on Western and Eastern economic and social values. Today Lebanon aspires to minimize negative influence of regional political conflicts for improving its economic development and well-being of nation. Lebanon demonstrates us the difference between economic customs and modern economic system, where are balanced contemporary economic trends, Islamic historical heritage and economic rationality.

For better understanding this balance we can apply instrument "Imaginer" represented in works of Gilbert Durand. According to G. Durand's theory, human being is related with existence, structuring and imaginary symbolic structures that create meaning: structures are related with individual ability to interpret and give sense to obtained experience. Ability to interpret meanings belongs to "homo symbolicus" who creates symbolic structures guiding human action. Process of meaning structuring is influenced from character and deepness of interaction with personal environment, so why culture can be defined as starting instinct in life, transmitted through ancestral lineage. Our values and worldviews help us to mapping human being as act through a symbolic mode or structures of the imaginary, rather than acting on instincts. This anthropological understanding of human action explains origin of reasons in different spheres as like as: literature, arts, music, philosophic theories, religious faith, esoteric beliefs, mythologies and schools of humanities, civilization trends and hermeneutics nature of applied sciences. According to scholar, origin of human cultures consists of reservoirs of images and symbols that shaping our ways of thinking, lifestyle and dreams.

Imagination bases on rational and irrational approaches to create whole map of human being. Durand underlines that mentioned images and archetypical patterns, common to anyone, joined in "anthropological trajectory", defined as "ceaseless exchange taking place on the level of the imaginary between subject assimilatory drives and objective pressures, emanating from the cosmic and social milieu" [4, p. 40–42], that is eternal exchange between culture and individuals within a society.

Culture plays significant role in shaping worldview and influencing values. In his classification of structures of the imaginary

Durand identifies mental images and visual narratives of all cultures into two large opposite to each other polarities: “diurnal” and the “nocturnal”, based on diametric worldviews or imaginary structure. So why, to mediate ontological conflict between these regimes is needed synthetic system to maintain the balance between them. We described “Imaginer” in graphic manner (see figure 2) to visualize sphere of symbolic capitals as like as wisdom, leadership, power, intellectual, cultural, mental capital that creates on collective level unique and high-competitive resource of contemporary company – cross-cultural capital.

Traditionally for western philosophic anthropology are terms as tribalism, patrimonialism and clientalism or social brokerage. For example, pupil of G. Durand, M. Maffesoli in his work has reinterpreted term “tribe” as returning from society to community and clan ideals in post-modern epoch [14]. This is caused by aspiration to critical rethink, reshape and reinterpret, but never to extend borders of knowledge that is significant for nocturnal polarity of imaginer.

Medieval Arab scholar Ibn Khaldun has described a cycle of community transformations and social order renovation (like as M. Eliade’s theory of Eternal return) caused by balancing between two kinds of formations who has also polar mentality: tribal and urban. From Arab language definition “asabiyah” is translated as social cohesion, group solidarity or tribalism. In his dichotomy of sedentary urban life versus nomadic life philosopher describes nature of oriental archetypes as like as kinship, solidarity, loyalty and individualization (tribe, clan, temporal union, community), that are related with both symbolic (spiritual, divine, virtue) and practical (marginal) spheres of human being.

Symbolic puzzle of social cohesion that traditionally carries groups to power depends on different psychological, sociological, economic and political aspects that define old clan’s downfall and arise on their place new ones: dynasty or empire build on stronger or younger but more vigorous cohesion. Many of medieval scholars described in their works issues related with moral evaluation of economic utility, business activity based on knowledge about allowed and prohibited actions and required Islamic instruments for economic influence and regulation. In their works we can meet such catago-

ries as: “nafs” (self or soul), “fitrah” (human nature), “ruh” (spirit), “aql” (intellect), “irada” (will), “riba” (usury), “ijma” (consensus of scholars) and “qiyas” (analogy), “al-idara” (management), “hizbah” (socio-economic administrative institute) and “maslaha” (welfare). Traditional for Orient continuum of patron-client relationships, represented by variety of archetypes caused by economic actor’s collective and personal needs, values, obtained natural or material recourses and symbolic capitals, risks, aspirations and goals close to diurnal polarity.

Resent research on cross-cultural management are based on systematization of human’s experience of communication (virtual, interpersonal, cross-cultural) and business interaction, psychological and mental diversity between cultures and organizations (local company, national or international company, global corporation, etc.). Corporate culture aimed on building mentally and economically effective managerial strategy (in terms of M. Maffesoli – to create neo-tribe) to mediate cultural diversity inside organizational structure, usually works in crepuscular regime to create inclusive corporate culture that allows to staff and to top management to get motivation (based on individual’s needs, abilities and aspirations) for creative work and good salary for its performance.

Conclusions. Among numerous attempts of postmodern philosophy to represent valid instruments for multidimensional analysis of human being concepts proposed by members of Eranos School were more functional and flexible than previous classical philosophic anthropology projects. For example, for our applied research on cross-cultural management we can apply instruments of Dunand’s Imaginer, Maffesoli’s concept of neo-tribe, as postmodern form of social coherence, and add thirty six stratagems as tactical variety of strategic behavioral patterns for successful avoiding risks in managerial activity. All mentioned concepts have common core elements represented in symbolic and practical marginal modus – values, needs, aspirations, reasons, utility, benefits and risks. These common elements became beginning or turning point in our multiversum or virtual multidimensional coordinate system where we put our research objects. Also as applied instrument we can use Durand’s “traect” – roadmap that is predestination of structures, regimes and groups of forms, dynamics of interaction and clashes,

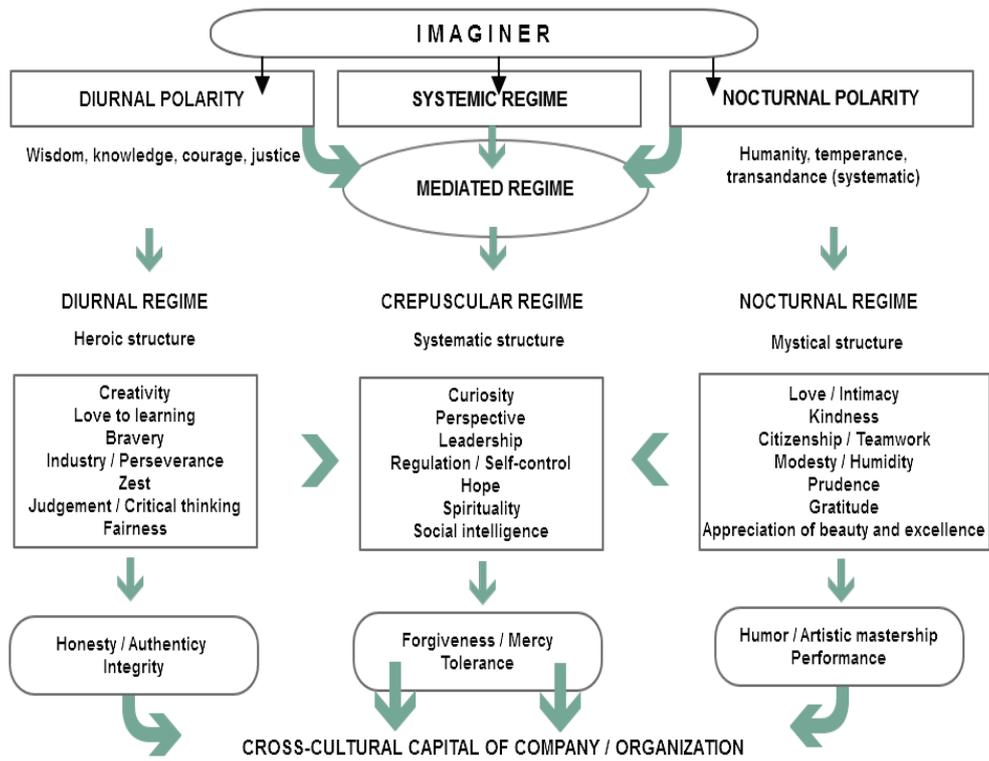


Fig. 2. Structure of Imaginer

and identity of interacting individuals is concerned as not constant characteristic of them but as outcome and result of this traect. Objects and subjects within dynamic and flexible interaction are also functional outcomes of anthropological traect, because they are constructed by it in form of role identities (in this case they can be close to Jungian classical theory of archetype). Flexibility of Imaginer causes by pure functionalism of its nature: if we study community inside Imaginer by means of sociological methods, we will get map of society as portrait of generalized social traect; and in case if we apply it to psychology – we will get portrait of individual as traect of collective unconscious. Thus, threw prism of philosophic anthropology traect visualizes itself and identifies its structure in the same time it also hides ones because of hides inside human nature.

Man or individual is instrument, mean and reason that helps to collective mind and collective unconscious to be implemented in reality. In other words, man has human being and meaning as anthropological traect that makes bridge between real worlds (marginalized realities) and symbolic-sacral space (or Na-Koja-Abad), where our futures are existed in form of divine predestination (in this point Imaginer are close to Ishraqi or illuminati teachings). Divine predestination consists of predictions of whole variety of individual and collective acts, or even their absence, and will be implement into reality in only one of its forms, that depends on human's free will of choice (in this point Imaginer is close to Sufi teachings and Al-Kalam or Islamic theology).

Created by G. Durand conceptual frameworks of Imaginer can be used in cross-cultural and comparative research within domain of social sciences. Flexibility or multidimensional nature of Imaginer allows to us to apply statistic and mathematical modeling methods for data collection and analysis to check on practice the hypothesis of our research. Imaginer in this case becomes also an instrument of renovation of practice-oriented philosophical anthropology.

References

1. Corbin H. Alone with Alone: Creative imagination in the Sūfism of Ibn Arabi / translated from the French by R. Manheim. London: Routledge & K. Paul, 1969. 406 p.
2. Corbin H. Cyclical Time and Ismaili Gnosis. London: Kegan Paul International in association with Islamic Publications Ltd., 1983. 212 p.
3. Corbin H. Spiritual Body and Celestial Earth: from Mazdean Iran to Shi'ite Iran / translated from the French by N. Pearson. Princeton: Princeton University Press, 1989. 406 p.
4. Durand G. The anthropological structures of the imaginary / G. Durand; translated by M. Sankey and J. Hatten. Brisbane: Boombana Publications, 1999. 448 p.
5. Eliade M. The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History / translated by W. Trask, introduction by J.Z. Smith. Princeton: Princeton University Press, 2005. 232 p.
6. Fakhry M. Al-Fārābī: founder of Islamic Neoplatonism : his life, works and influence. London: Oneworld publications, 2002. 168 p.
7. Herb M. All in the Family: Absolutism, Revolution, and Democracy in Middle Eastern Monarchies. New York: SUNNY Press, 1999. 352 p.
8. Jardine L. Francis Bacon: Discovery and the Art of Discourse. Cambridge: Cambridge University Press, 1974. 267 p.
9. Quality Control Handbook / J. Juran, F. Gryna, R. Bingham. Mc Graw Hill, 1974. 1600 p.
10. Otto R. The Idea of Holy / translated by J.W. Harvey. New York: Oxford University Press, 1958. 232 p.
11. Power, Politics and Culture: interviews with Edward Wadi Said / Edited and with introduction by G. Viswanathan. London: Bloomsbury, 2005. 485 p.
12. Thomas S.M. The global resurgence of religion and the transformation of international relations: The struggle for the soul of the twenty-first century / foreword by D. Tutu. New York: Palgrave MacMillan, 2005. 300 p.
13. Von Senger H. The 36 Stratagems for Business: Achieve Your Objectives Through Hidden and Unconventional

Strategies and Tactics. New York: Marshall Cavendish Business, 2006. 205 p.

14. Маффесоли М. Околдованность мира или божественное социальное. СОЦИО-ЛОГОС. Москва: Прогресс, 1991. С. 274–283.

15. Норфал Ф.О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам / отв. редактор А.В. Смирнов. Москва: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. 152 с.

Summary

Garnyk L. P., Mokh J. Religious-philosophic dimension of business management concept in the context of oriental discourse. – Article.

In the article are observed philosophic-anthropological and ethical-humanistic aspects of company management nature threw prism of evolution of "Imaginer" theory that gives instruments for theoretical, applied and comparative researches in domain of social sciences. Terms "oriental discourse" and "orientalism" were specified, there were instantiated their nature, essence, origins and formation from viewpoint of subject area of philosophic anthropology. Were analyzed ideas and methodological findings of representatives of "Eranos" School (M. Eliade, A. Corbin, G. Durand, J. Evola, M. Maffesoli) – an philosophic community founded by O. Frobe. On base of analysis of «Imaginer» model of G. Durand it was proposed to enrich philosophic research by applied methodic, borrowed from sociology, psychology and other social sciences.

Key words: worldview, "Eranos" School, traect, symbolic capital, Islam, oriental discourse.

Анотація

Гарник Л. П., Мох Дж. Релігійно-філософський вимір концепту управління компанією в контексті орієнтального дискурсу. – Стаття.

У статті розглядаються філософсько-антропологічні та етико-гуманістичні аспекти природи управління компанією через призму еволюції метатеорії «Імаджинер», яка надає інструментарій для теоретичних, прикладних і компаративних досліджень у царині суспільних наук. Уточнено поняття «орієнтальний дискурс» та «орієнталізм», розкрито їх природу, сутність, витоки й формування з огляду на предметне поле філософської антропології. Проаналізовано ідеї та методологічні знахідки представників школи «Еранос» (М. Еліаде, А. Корбен, Ж. Дюран, Ю. Евола, М. Маффесоли) – філософського товариства, заснованого О. Фрєбе. На основі аналізу моделі «Імаджинер» Ж. Дюрана запропоновано вводити до філософського дослідження прикладні методики, запозичені в соціології, психології та інших суспільних наук.

Ключові слова: світогляд, школа «Еранос», траект, символічний капітал, Іслам, орієнтальний дискурс.

Аннотация

Гарник Л. П., Мох Дж. Религиозно-философское изменение концепта управления компанией в контексте ориентального дискурса. – Статья.

В статье рассматриваются философско-антропологические и этико-гуманистические аспекты природы управления компанией через призму эволюции метатеории «Имаджинер», которая предоставляет инструментарий для теоретических, прикладных и компаративных исследований в области общественных наук. Уточнены понятия «ориентальный дискурс» и «ориентализм», раскрыты их природа, сущность, истоки и формирование с точки зрения предметного поля философской антропологии. Проанализированы идеи и методологические находки представителей школы «Эранос» (М. Элиаде, А. Корбен, Ж. Дюран, Ю. Эвола, М. Маффесоли) – философского общества, основанного О. Фрєбе. На основании анализа модели «Имаджинер» Ж. Дюрана предложено вводить в философское исследование прикладные методики, позаимствованные у социологии, психологии и других общественных наук.

Ключевые слова: мировоззрение, школа «Эранос», траект, символический капитал, Ислам, ориентальный дискурс.

УДК 1:[159.922-043.2:659.1]

О. В. Дарморіз
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри теорії та історії культури
Львівського національного університету імені Івана Франка

СЕМІОТИЧНІ АСПЕКТИ ВИКОРИСТАННЯ РЕКЛАМИ В СОЦІАЛЬНІЙ МІФОЛОГІЇ

Сучасна соціальна міфологія як феномен, що відображає колективні уявлення про суспільство та соціокультурні явища і процеси, тісно адаптована до реалій сьогодення й використовує для свого функціонування та розповсюдження найбільш важливі й впливові засоби. Особливе місце серед них варто відвести рекламі, без якої неможливо уявити життя сучасного суспільства, як і переоцінити її значущість. Реклама не обмежується ані межами комерційної комунікації, ані сферою ринковою діяльністю. Значення реклами охоплює всі сфери людського життя: побут, політику, соціальну активність. Важко переоцінити суспільну роль реклами, яка щоденно та масово впливає на більшість населення. У сучасному суспільстві інструментарій реклами все частіше використовується для вирішення соціальних проблем. У багатьох розвинених країнах реклама, зважаючи на її соціальний вплив, уже неофіційно отримала назву «п'ята влада».

Зважаючи на особливу роль реклами у впливі на масову свідомість, учені досить багато уваги приділили дослідженню цього феномена. У працях Ж. Бодрійяра, Р. Барта, У. Еко, М. Маклюєна, Д. Томпсона, Е. Фрома, Г. Почепцова та інших порушуються питання впливу реклами на спільноту й масову свідомість. Деякі вчені, такі як Л. Геращенко, А. Ульяновський, Л. Феценко, Л. Хавкіна, звертаються й до проблеми міфологізації реклами, вивчаючи так званий рекламний міф і розкриваючи міфологічну природу рекламних повідомлень. Аналізуючи вплив реклами на масового споживача, вони зводять соціальну міфологію передовсім до реклами та журналістики. Натомість варто говорити про рекламу лише як один із засобів розповсюдження соціального міфу поряд зі ЗМІ, Інтернетом, мистецтвом тощо, оскільки соціальний міф є явищем, значно ширшим від реклами, хоча й активно нею послугується. Розгляд реклами в ключі трансфера уявлень, стереотипів і світоглядних установок сучасної соціальної міфології, її головних складників, а також семіотичні особливості комунікаційного механізму в рекламі пропонується розглянути в статті. Метою статті є аналіз рекламного повідомлення як семіотичного конструкту, а саме: наявних філософських підходів до його аналізу, виявлення складників, каналів комунікації та специфіки існування як інформаційної системи.

Семіотичний аналіз реклами як носія уявлень, стереотипів і міфологем сучасної соціальної міфології. Реклама – це та сфера людської діяльності, яка є особливо динамічною й легко трансформується відповідно до світоглядних і соціальних контекстів. Вона поряд із людиною вже багато століть змінюється разом із нею, її світоглядом і навколишнім світом.

Однією з основних функцій реклами є її інформативність: з реклами ми часто дізнаємося про характеристики продукту, різні технічні й наукові новинки, що сприяє розповсюдженню знань із різних сфер людської діяльності, прищеплює споживачам різні практичні навички. «Батько реклами» Девід Огілві, який був не лише теоретиком, а й успішним рекламодавцем, засновником кількох відомих рекламних фірм, писав: «Я особисто розглядаю рекламний бізнес не як розвагу чи вид мистецтва, а як джерело інформації. Коли я створюю рекламний продукт, мені зовсім не потрібно, щоб пересічний споживач був у захопленні від його «креативності», тобто незвичайної творчої вишуканості. Мені потрібно, щоб покупець зацікавився настільки, щоб піти й купити рекламований товар» [5].

Безперечно, рекламу використовують не лише для продажу товарів чи послуг, вона стає невід'ємним елементом розповсюдження ідей, ідеологічних впливів і стереотипів,

які використовуються для формування в масовій свідомості певних уявлень (стійких чи не дуже), культурних і соціальних маркерів, поведінкових патернів. Реклама впливає на формування психологічних установок людини, систем її оцінювання навколишнього середовища та самооцінки, характеру реакцій на різноманітні подразники, створення певного психологічного клімату тощо. Ерік Фром відзначав, що вона «апелює не до розуму, а до відчуттів; як будь-яке гіпнотизуюче віяння, вона намагається впливати на свої об'єкти інтелектуально. У таких рекламах з'являється елемент мрії повітряного замку, і за рахунок цього воно дає людині відчуття певного задоволення (типу кіно), але водночас посилює її відчуття незначимості й безсилля» [7, с. 164].

Розуміючи важливу роль реклами як засобу маніпуляції масами, еліти дуже часто звертаються до її використання для розповсюдження концептів соціальної міфології та їх утвердження в масовій свідомості. Жан Бодрійяр навіть говорив про поневолюючий (у психологічному вимірі) вплив реклами. Це своєрідний вплив зумовлений специфічною логікою, що є не логікою тези та доказу, а логікою легенди й залученості до неї: «Ми в неї не віримо, і все ж таки ми її цінуємо» [2, с. 180]. При цьому він веде мову про персоніфікацію речей у рекламі, коли через утілення в рекламованій речі персоніфікуються певні емоції чи людські якості, котрих людина потребує. «Реклама повідомляє речам щось таке, без чого «вони не були б самі собою», – особливу «теплоту»... Річ спрямована на вас, вона вас *любить*. А оскільки вона вас любить, то ви й самі себе відчуваєте існуючим – ви «персоніфіковані». Це і є головне, сама купівля відіграє другорядну роль. Надлишок товарів усувається *дефіцит*, широкою рекламою усувається психічна *нестабільність*. Бо найгірше, коли необхідно самому вигадувати мотивації для чинків, любові, купівель» [2, с. 185].

Певна річ, для здійснення такого впливу на людину та її психіку реклама мусить бути ефективною. Для виявлення особливостей впливу реклами розглянемо основні її складники, що дають змогу якісно доносити необхідні меседжі до особи та групи.

Комунікативний характер рекламного повідомлення доволі специфічний, оскільки це завжди односторонній процес: адресат не бере безпосередньої участі у творенні повідомлення, а лише як споживач. Варто відзначити й те, що реклама інформує виключно про позитивні характеристики рекламованого продукту (незважаючи на його природу: комерційну, політичну чи соціальну). Для дослідження специфіки реклами як інформаційного повідомлення та комунікаційного процесу найкраще підходить семіотичний підхід, який пов'язаний із реконструкцією нарративної структури й глибинною структурою текстів, що зберігають значення [6].

Одним із перших, хто застосував цей підхід до розгляду реклами та її ролі в суспільстві, був Ролан Барт, котрий, аналізуючи рекламне повідомлення як семіотичний конструкт, увів кілька нових понять. Зокрема, він говорив про «культурний жест», який виникає із суто матеріального, майже тілесного ставлення творця і споживача через культурний об'єкт. Знак, фігура, фраза в рекламі завжди мають матеріальну основу, з якою стикається тіло людини: сприймає її чи ігнорує, смакує, відкидає, обходить тощо. Такий матеріал знака вчений називає носієм. Це можуть бути друк, радіо, телебачення, плакат, фільми, аудіальні засоби тощо.

Також він відзначає, що кожне рекламне повідомлення містить у собі три складники: *денотативне* (буквальне) повідомлення – картинка чи фраза у своєму первинному непрозорому вигляді, зводиться до слів, котрі необхідні для її

описання; *асоціативне*, або конотативне повідомлення, яке складається зі всіх похідних, іноді дуже віддалених смислів від первинного буквального повідомлення (асоціативне повідомлення розповсюджується на увесь образ загалом, але ніколи не змішується з ним у сенсовому вимірі. Елементи асоціативного повідомлення не копіюють те, що необхідно позначити, а лише натякають, скеровують думку на нього, а зв'язок між позначуваним і позначеним ґрунтується на рухомих культурних асоціаціях); *деклароване*, або преференціальне повідомлення – торгова марка чи сам товар.

«Ці три повідомлення є одночасними й еквівалентними; ми сприймаємо, прочитуємо їх в один і той самий час, і кожне з них рівнозначне такому: наш образ як такий «дорівнює» мрії, ейфорії дитячого сну, а цей міцний сон «дорівнює» матрацу марки «Данлопілло». Завдяки такій структурі еквівалентностей, хоча аналіз явно показує всю штучність побудови реклами, вона переживається настільки безпосередньо, що надзвичайна якість рекламowanego товару завжди видається природною, а сама реклама – виправданою» [1, с. 446–447].

Учений досить глибоко аналізує проблему образності в рекламі, говорячи про два види образності – сюжети й теми. Сюжети, до яких відсилає реклама, поміщають споживача в певну соціологічну рамку, даючи йому змогу сприймати себе частиною певного кодифікованого нормального суспільства. Теми врегульовують діалог між основними архетипічними субстанціями матерії й органами чуття людини: якщо певний образ «подається як майстерна ілюстрація Легкого, Повітряного, Блискучого, то й той, хто сприймає образ, стає Легкістю, Повітряністю, Блиском» [1, с. 452].

Цікавим є й авторський аналіз джерел сюжетів образності, до яких Р. Барт зараховує «репертуар антропологічних сюжетів» – життя, поділ на статі, віковий поділ, подружжя, сім'я, праця, свято. При цьому заперечує звернення в рекламі до теми смерті, яка є важливим складником в антропологічному існуванні людини, проте для реклами є табуованою, оскільки пов'язана з негативними моментами людського існування. Варто зазначити, що іноді цю тему порушують у соціальній рекламі як застереження, проте ця проблематика дослідником не розглядається. Також на сучасному етапі варто говорити про звернення до тем смерті в так званій альтернативній рекламі, яке використовують як сильний провокативний подразник. Другим джерелом образності є конкретизація згадуваних антропологічних сюжетів через певні речі, заняття, одяг, пейзажі, міста, їжу, домашню обстановку, жести тощо. До третього джерела образів дослідник зараховує культурні символи, зазначаючи, що реклама постійно звертається до нашого знання, пропонує нам зв'язки з мистецтвом, літературою, міфологією.

Спираючись на дослідження реклами Ролана Барта, італійський філософ і семіотик Умберто Еко також виділяє візуальний і словесний коди як атрибутивні ознаки рекламного повідомлення. Не заперечуючи бартівського твердження щодо домінування візуального складника рекламного повідомлення, він наголошує, що розуміння словесного регістру як допоміжного є недостатнім і їх взаємозв'язки більш складні. Часто словесний ряд слугує не тільки для уточнення/конкретизації візуального образу, а без нього прочитання рекламного повідомлення унеможливується. Водночас У. Еко зазначає, що застосування словесних кодів, котрі мають на меті переконати споживача в купівлі певного товару, використовують традиційні риторичні методи, натомість на особливу увагу заслуговує розкриття особливостей основних кодифікаційних рівнів візуальної комунікації. Серед них він виділяє такі:

а) іконічний рівень (використання візуальних образів, які не несуть додаткових змістовних навантажень і не потребують пояснень: «Ми просто приймаємо, що та чи інша конфігурація зображає kota чи стіл, і не ставимо питань, чому саме вона» [9, с. 228]);

б) іконографічний рівень (може бути представлений через два типи кодифікації: (1) використання конфігурацій, які відсилають нас до значень, що використовуються в кла-

сичній (історичній) іконографії; (2) використання умовних іконограм, які введені в обіг самою рекламою як такою;

в) рівень тропів (включає візуальні еквіваленти словесних тропів, таких як гіпербола, літота, метафора, причетність за суміжністю, метонімія тощо);

г) рівень топосів (наявність у рекламі іконограм, які асоціативним шляхом указують на неявні характерні ознаки чи суспільні зв'язки, явища, уявлення, пов'язані з використаним візуальним образом);

г) рівень ентимем (використання образів, які, попри очевидну аргументацію, містять ще й приховані аргументи, що легко зчитуються адресатом).

Таке ретельне дослідження словесних і візуальних кодів сприяє успішному донесенню інформації до реципієнта з метою спонукання його до певних дій, тобто дає змогу створити ефективну рекламу, яка матиме вплив на окремого індивіда, групу чи й суспільство загалом.

Ефективна реклама як інформаційна система має відповідати кільком вимогам: вона повинна містити певну чітку інформацію; звертати на себе увагу, вирізнятися серед інших; викликати позитивні емоції (винятком є соціальна реклама, коли вона стосується критики негативних явищ соціального чи особистісного буття людини, тоді повідомлення формується так, щоб описуване явище асоціювалося з негативними емоціями, викликало негативні конотації); повинна запам'ятовуватися і стимулювати людину до певної дії.

Серед названих вимог особливу увагу дослідники приділяють пов'язаності реклами з емоційною сферою. «Реклама, як і будь-яка інша інформаційна система, ніколи не стоїть на місці. Вона мінється разом із життям. Основні ж зміни відбуваються в галузі технології виробництва рекламного повідомлення. А ось у головному – розробленні ідеї й візуально-образного складника до вербальної частини рекламного повідомлення – нічого не змінилося. І не відомо, коли зміниться. Людина зі своїми емоціями – одна з найконсервативніших систем як у суспільному житті, так і в особистому», – писав автор дослідження «Зображальні засоби реклами» Олександр Дегтяров ще десятиліття тому [3, с. 5]. Оскільки сприйняття людини на 95% емоційне й лише на 5% – аналітичне, то звернення до емоцій у рекламі, яка при цьому ще й задіює різноманітні психологічні характеристики людини, є не лише очікуваним, а й досить ефективним. Позитивна емоційна реакція дає змогу швидше й на довший час запам'ятати рекламу, а також модерувати її згадування та реакції.

Вплинути на емоції людини найпростіше за допомогою мистецтва, тому в рекламі спостерігаємо використання майже всіх його видів. Окрім того, під час створення рекламних повідомлень, часто використовують різноманітні культурні символи та міфологічні уявлення, сюжети, персонажів (давніх і сучасних). «Реклама насичує масову свідомість міфологемами, які добираються й активуються залежно від вимог конкретного місця та часу й завдяки яким доколишня дійсність може бути пояснена, – і в цьому вона є подібною до міфології. Таким чином реалії доквілля структуруються творцями соціального – рекламного – міфу й накладаються на колективне позасвідоме» [8, с. 42].

З огляду на виявлення типологічних міфологічних образів та уявлень у рекламі, цікавим є дослідження Христо Кафтанджиева «Герої та красуні» [4], де автор виводить рекламне звернення (як позначення головних неусвідомлених мотивів споживача) з архетипічного звернення до задоволення й панування. При цьому він розглядає панування із застосуванням поділу аудиторії на чоловічу та жіночу, вважаючи, що чоловічим його виявом є сила і влада, а жіночим – споконання. Цікаво, що в першому випадку йдеться про стійкі характеристики, а в другому – про плінний процес. Виміри, у яких пропонується розглядати панування: інтелектуальна/фізична сила, релігійна (сакральна)/атеїстична сила, матриархальна/патріархальна сила, моральна/аморальна сила, політична сила, технологічна сила, військова сила, ідеологічна сила, природна/надприродна сила, адміністративна сила, фінансова сила, інформаційна сила, значення освіти, творчий потенціал, фізична краса тощо.

Будь-який із вимірів панування в рекламі, на думку дослідника, постає найчастіше через застосування героїчного міфу. Головними його персонажами він називає *героя, лиходія та красуню*. Ретельно підходячи до виокремлення характеристик усіх дієвих персонажів, він здійснює їх семіотичний аналіз. Коротко приведемо його результати. Так, *герой* постає як універсальний архетип, який відображає ідею про перемогу над темними силами. До семантичного поля поняття «герой» включаються переможець, авантюрист, знаменитість, завойовник, ідол, виконавець головної (провідної) ролі, модель як ідеал краси, святий, узірць для наслідування тощо. Зазначається, що в сучасному рекламному міфі є місце і для героїнь, і ця тенденція буде посилюватися під впливом феміністичних уявлень і рухів, можливо, навіть жінка буде героїнею, а чоловік її помічником (типовим прикладом початку такого процесу може слугувати образ Лари Крофт). До головних і найчастіше використовуваних характеристик героя належать благородне походження, приваблива зовнішність, фізична сила, володіння всіма необхідними вміннями для досягнення мети (бойовими техніками, майстерним поводження зі зброєю, транспортними засобами, технічними досягненнями тощо), необхідні психологічні характеристики – готовність до ризику, абсолютний ідеалізм, самопожертву, але за потреби також й егоїзм, жорстокість, прагматизм. *Лиходій* – особа (чи істота) жорстока, підступна, злодійкувата, нечесна, лицемірна, з відразливою зовнішністю. У семантичне поле цього поняття входять бандит, злодій, злочинець, демон, ворог. *Красуня* – прекрасна дівчина (жінка), що може бути наділена різними смисловими навантаженнями: може бути протагоністом, помічницею добрих і злих сил, нагородою, проте в більшості випадків головна її роль – жертви. До семантичного поля зараховується привабливість, чарівність, спокусниця, чарівниця, фатальна жінка, мрія, цінність, достоїнство, королева краси, русалка, ангел, шарм, грація. Зазначимо, що автор, аналізуючи взірці сучасної йому реклами, не зміг уникнути й багатьох гендерно стереотипних висловлювань і висновків. Схоже, як і характеристики героїв, що побудовані на наявних у патріархальній традиційній спільноті стереотипах, наявність таких тез може свідчити про їх стійке побутування в соціумі.

Складні сполучення знань, духовних цінностей і соціальних норм, які тиражуються в рекламі, відображають панівні світоглядні уявлення, актуальний суспільний устрій. Зміст повідомлень охоплює весь спектр психологічного впливу в діапазоні від інформування й навчання до переконання та навіювання. Інтегрований соціальний досвід у рекламі включає окремих індивідів у процес масової комунікації, яка дає їм змогу встановити й підтримувати зв'язок із більш широким соціальним середовищем. При цьому для ефективного впливу рекламне повідомлення мусить мати необхідні складники – візуальний і словесний компоненти, а також відповідати певним вимогам: нести чітку інформацію, часто повторюватися по багатьох інформаційних каналах; вирізнятися серед інших; викликати в людини позитивну реакцію й збігатися з потребою в цьому товарі чи з її уявленнями про користь і необхідність цього товару. Зважаючи на те що реклама «дарує мрію», її використовують як один із основних засобів розповсюдження соціального міфу, нав'язування міфологем і стереотипів соціальної міфології, за допомогою яких відбувається маніпулювання масовою свідомістю й поведінкою. Семіотичний аналіз реклами, здійснений у статті, варто розглядати як підґрунтя для подальших наукових розвідок явищ реклами та соціальної міфології через аналіз окремих її виявів у сучасному суспільстві зокрема й з'ясування її ролі у формуванні соціальних світоглядно-міфологічних уявлень загалом.

Література

1. Барт Р. Система Моды. Статті по семиотике культуры. Москва, 2003. 512 с.
2. Бодрийяр Ж. Система верей. Москва: РУДОМИНО, 2001. 224 с.

3. Дегтярев А. Изобразительные средства рекламы: Слово, композиция, стиль, цвет. Москва: ФАИР-ПРЕСС, 2006. 256 с.

4. Кафтанджиев Х. Герои и красавицы. Санкт-Петербург: Питер, 2008. 223 с.

5. Огилви Д. О рекламе. Москва: Манн, Иванов и Фербер, 2012. 240 с. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=227750>.

6. Методы анализа текста и дискурса / С. Тичер, М. Мейер, Р. Водак, Е. Веттер. Москва: Изд-во Гуманитарный Центр, 2009. – 356 с.

7. Фромм Э. Бегство от свободы. Минск: Современный литератор, 2007. 384 с.

8. Хавкіна Л. Сучасний український рекламний міф. Харків: Харківське історико-філологічне товариство, 2010. 352 с.

9. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. Санкт-Петербург: Симпозиум, 2004. 544 с.

Анотація

Дарморіз О. В. Семіотичні аспекти використання реклами в соціальній міфології. – Стаття.

У статті досліджуються особливості використання реклами соціальною міфологією в сучасному споживачьому суспільстві. Вивчаються механізми трансляції сучасних міфологічних уявлень, формування міфологем і стереотипів. Аналізуються головні елементи рекламного повідомлення як носія інформації – візуальний і словесний. Досліджується рекламне повідомлення через взаємодію з іншими явищами культури, а також «культурні жести». Описуються вимоги до створення ефективної реклами: необхідність містити чітку інформацію; звертати на себе увагу; викликати певні емоції; запам'ятовуватися і стимулювати людину до певної дії. Вивчаються деякі аспекти використання міфологічних елементів у рекламі та зв'язок її з міфологічним мисленням.

Ключові слова: соціальний міф, реклама, семіотика, інформація, консьюмеристське суспільство.

Аннотация

Дармориз О. В. Семіотические аспекты использования рекламы в социальной мифологии. – Статья.

В статье исследуются особенности использования рекламы социальной мифологией в современном потребительском мире. Изучаются механизмы транслирования современных мифологических воззрений, формирование мифологем и стереотипов. Анализируются основные элементы рекламного сообщения как носителя информации – визуальный и словесный. Исследуется рекламное сообщение через взаимодействие с другими явлениями культуры, а также «культурные жесты». Описываются требования к созданию эффективной рекламы: необходимость содержать четкую информацию; обращать на себя внимание; вызывать положительные эмоции; запоминаться и стимулировать человека к определенным действиям. Изучаются некоторые аспекты использования мифологических элементов в рекламе и ее связь с мифологическим мышлением.

Ключевые слова: социальный миф, реклама, семиотика, информация, консьюмеристское общество.

Summary

Darmoriz O. V. Using of Semiotic Aspects of Advertising in Social Mythology. – Article.

The article explores the features of advertising use by social mythology in modern consumer society. Advertising is one of the means of manipulating of mass consciousness. Modern mythological ideas, mythologems and stereotypes are broadcast by advertising. The main elements of an advertising message as information carrier are visual and verbal. They present an advertising message together, and use traditional and specific communication techniques. Advertising message closely interacts with other phenomena of culture in the process of communication using “cultural gestures”. Effective advertising must meet the requirements: it must contain some information; pay attention to itself; cause some emotions; must be remembered and stimulate person to a certain action. The language of advertising is very formalized and it used to indicate the social status of people.

Key words: social myth, advertising, semiotic, information, consumerism society.

УДК 316.74

М. Б. Дем'янюк
кандидат філологічних наук, доцент,
доцент кафедри філософії та політології
Хмельницького національного університету

ХРИСТІЯНСЬКА РЕЛІГІЯ ТА СУСПІЛЬСТВО: ГУМАНІСТИЧНІ ЗАСАДИ СИНЕРГІЇ

У культуротворчих процесах сучасного світу особливо актуальними є пошуки умов для комунікації на основі толерантності. Адже, як зазначає А. Перотті в книзі «Виступ на захист полікультурності», «на зміну поняттю глобального суспільства приходять поняття вузлового суспільства: індивіди більше не належать до єдиного суспільства, а входять у численні мережі, які перетинаються, створюючи безліч можливих комбінацій» [15, с. 30]. Саме гуманістичні засади християнства є основою толерування представників різних християнських конфесій, що в дискурсі сучасної полікультурності суспільства набуває особливої значимості.

Проблематика гуманістичної синергії ціннісних ідей різних релігій в умовах інформаційного соціуму привертає увагу науковців. Питання релігійної духовності, християнської етики, впливу християнства на сучасний моральний стан суспільства є предметом широкого обговорення в соціології, політології, релігієзнавстві. Безпосередньо або опосередковано досліджується релігійно-ціннісна проблематика в наукових працях А. Колодного, Л. Филипович, А. Глушака, А. Чернія, М. Заковича, П. Яроцького, П. Сауха, В. Пашенка, В. Долі, І. Мозгового, О. Сагана, В. Єленського, В. Лубського, С. Головащенко, М. Бабія, О. Бучми та інших. Особливо помітною в зазначеному дискурсі серед сучасних наукових праць є монографія О. Бродецького «Етичні цінності в релігіях: гуманістична синергія ідей» [5], у якій здійснено комплексне дослідження феномена етичних цінностей у релігіях з урахуванням можливостей смислової взаємодії гуманістичного морального ресурсу різних релігійних традицій світу. Автором осмислюються форми дієвості ідей релігійної етики в системі механізмів функціонування світоглядної культури минулого й сьогодення.

Однак, попри значний науковий інтерес до проблем ціннісно-смислової взаємодії релігій та суспільства, на окрему увагу заслуговують дослідження можливостей поєднання гуманістичного потенціалу християнських релігійних традицій у досягненні суспільних цілей на засадах толерантності.

Мета статті – обґрунтувати ідею втілення синергії гуманістичних, естетичних, етичних пріоритетів християнської релігії в суспільне життя.

Трансформаційні процеси в сучасному українському суспільстві вкотре актуалізують проблематику його інтеграції на засадах розвитку полікультурного плюралістичного демократичного суспільства. Для розгортання цих процесів необхідним є формування об'єднувального соціокультурного простору, який базуватиметься на засадах толерантності. «У концепції європейського полікультурного суспільства ... не можна не зважати на таку полікультурність, у рамки якої вписуються й до якої додаються всі інші розбіжності. Хіба можна обійти мовчанкою розмаїття релігійних поглядів у контексті побудови нової символічної культурної та політичної Європи? Необхідність взаєморозуміння й взаємного терпіння пояснюється не скептицизмом, а повагою до людей і їхніх вірувань» [15, с. 31]. Саме в площині актуальної необхідності взаєморозуміння можливе вирішення проблеми реалізації ідентичності, коли взаємоспівкування призводить до взаємозбагачення. Моральні цінності, етичні засади, в основі яких лежить взаєморозуміння, любов до людини, притаманні християнській релігії, можуть стати гідним взразком для наслідування в усіх сферах суспільного життя.

Україна є поліконфесійною державою, що підкреслює полікультурний характер сучасного українського суспільства. Сьогодні виділяються декілька типів релігійної духовності: православна духовність, греко-католицька і протестантська релігійність. За кількістю християн Україна є

шостою на континенті й шістнадцятою у світі. Щодо сучасних християнських церков в Україні, то вирізняють православні: Українська православна церква (УПЦ) (Московського патріархату), Українська православна церква (УПЦ КП) – Київського патріархату, Українська автокефальна православна церква (УАПЦ), Українська автокефальна православна церква канонічна, католицькі, до яких належать римо-католицька церква в Україні, Українська греко-католицька церква, Мукачівська греко-католицька єпархія, а також протестантські: церква євангельських християн-баптистів, церква християн віри євангельської – п'ятидесятників, Українська лютеранська церква, церква адвентистів сьомого дня, харизматичні церкви в Україні тощо. Варто відмітити, що поміж різними церковними конфесіями та релігійними течіями посилюються протиріччя, що зумовлено політичними й економічними причинами. Поряд із цим окреслилася тенденція щодо прагнення їх вирішення на основі взаєморозуміння. Відсоток довіри українців до церкви високий. У 2016 р. довіру до церкви виявили 57% опитаних. Так, Патріарху Київському і всієї Руси – України Філарету тією чи іншою мірою довіряють 40% громадян, Митрополиту Київському і всієї України Онуфрію – 32%, Верховному Архієпископу Києво-Галицькому Святославу – 29%. Безперечно, рівень довіри до релігійних організацій відбувається паралельно зростанню відповідальності церкви перед своїм народом. Як підкреслила Л. Филипович: «Відтак Церква в Україні стала поводитим свого народу, умиротворцем суспільства, врозумленцем влади. Сакралізація нових функцій релігійних інституцій, надання священного статусу новим їх відносинам суттєво розширює «соціальний простір» релігії, урізноманітнює сфери її функціонування, створює нові вектори взаємин релігії, людини, церкви і суспільства» [17, с. 104]. Загалом для українського соціуму характерні толерантність до різних світоглядів і релігій, високий рівень релігійних свобод. Безперечно, в умовах політики мультикультуралізму можна говорити не про об'єднання релігійних течій і церковних конфесій, а про співпрацю всіх церков в інтересах народу України на засадах соціального складника сучасного екуменізму, тобто руху за інтеграцію, консолідацію церков у суспільно-політичних питаннях, а також на ґрунті чітко окреслених і виписаних законодавчо відносин поміж державними інституціями та представниками всіх конфесій і релігійних течій.

Із цього приводу особливого звучання набувають слова Папи Франциска, який прийняв на приватній аудієнції учасників пленарного засідання Папської ради зі сприяння християнській єдності на чолі з президентом Ради кардиналом К. Кохом. Він підкреслив, що єднання християн – це одна з основних його турбот, і він молиться, щоб її все більше поділяв кожен хрещений, адже єдність християн є суттєвою потребою нашої віри, потребою, яка виходить із самої віри в Ісуса Христа. «Мы звыаем к единству потому, что звыаем ко Христу. Мы хотим жить единством потому, что хотим следовать за Христом, жить Его любовью, вкушать тайну Его единства с Отцом, что и является сущностью Божественной любви», – зазначив він. Водночас із цим він назвав три моделі «хибного єднання». По перше, єдність – це не плід наших людських зусиль чи церковної дипломатії, а дар із вище. Наше завдання – прийняти цей дар і зробити його видимим для усіх. Із цього погляду єдність – це не стільки мета, скільки шлях «со своїми темпами и ритмами, с замедлениями и ускорениями, а также остановками». Шлях єднання не скасовує конфліктів і не виключає протиріч, а, навпаки, він може інколи поглибити непорозуміння. По-друге, єдність – це не одноманітність: «Когда

богословские, литургические, духовные и канонические различия, получившие развитие в христианском мире, по-настоящему укоренены в апостольской традиции, они обогащают единство Церкви, а не угрожают ему. Пытаться подавить эти различия означает идти против Святого Духа, Который действует, обогащая общину верных разнообразием даров». Екуменічне завдання, на його думку, полягає в тому, щоби поважати законне різноманіття і прагнути подолати відмінності, які несумісні з єдністю, яку хоче Бог. Третя хибна модель єдності – це поглинання: «Єдинство християн не подразумеває екуменізму «заднім ходом», требующего от кого-то отказа от собственной истории веры; не терпит оно и прозелитизма, который является настоящим ядом для екуменического движения» [14]. На відміну від хибних моделей екуменізму, справжній екуменізм означає змістити увагу з себе, власних аргументів і формулювань на Слово Боже, яке потрібно слухати, приймати і свідчити у світі.

Отже, різні християнські конфесії покликані не до конкуренції, а до взаємодії. При цьому таке єднання має синергійний характер. Варто відмітити, що синергійний розвиток – це окремий різновид діалектичного розвитку, який визначається зміщенням акценту з моменту боротьби та непогодження на момент єдності й синтезу, це коли ціле, як казав Аристотель, більше за просту суму своїх частин.

Synergeia – слово, що прийшло з давньогрецької мови. Дослівно *συνεργία* перекладається як «спільна дія», «співробітництво», «співучасть». Найбільш поширені тлумачення цього терміна в різних наукових сферах: «Совместное действие; взаимодействие различных потенциал или видов энергии в целостном действии» [13, с. 278]; «Стратегические преимущества, которые возникают при соединении двух или большего числа предприятий в одних руках. Повышается их эффективность, что проявляется в росте производительности и (или) в снижении издержек производства; эффект совместных действий выше простой суммы индивидуальных усилий» [9, с. 146]; «Соработничество человека и Бога в реализации Божия замысла о спасении мира и человека; взаимодействие божественной благодати и человеческой свободы» [13, с. 168].

Людина й Бог повинні взаємодіяти один із одним, щоби здійснити факт людського спасіння. Зазначимо, що на цьому рівні існує певна проблематика прочитання поняття, адже західне й східне християнство по-різному трактують те, наскільки людина здатна брати участь у власному спасінні. Термін «синергія» застосовується й у соціології. Відомий учений початку ХХ ст. Лестер Уорд більшу частину своєї творчості пов'язував саме з ідеєю синергетичної соціології. Він уважав, що синергія – це будь-яка взаємодія поміж людьми, починаючи від ідеї спільної праці як засади спільноти й закінчуючи феноменами незапланованого та неусвідомленого співробітництва індивідів, які переслідують власні цілі, але діють при цьому в одному напрямі, як соціальна засада. Як бачимо, термін використовується в різних сферах, але в будь-якому випадку під час уживання слова «синергія» завжди мається на увазі певна синхронна дія агентів, формула якої така: $1+1=3$.

У Великому тлумачному словнику сучасної української мови міститься й таке визначення синергії: «Синергія – підвищена результативність спільної дії чинників порівняно з тими ж, які діють окремо» [7, с. 853].

Т. Берсенева в статті «Синергія в культурі» дає таке визначення цього поняття: «Синергія – совместное действие, взаимодействие различных потенциал или энергий, имеющее общую направленность к идеалу, с одновременным достижением синергического эффекта» [3]. Вона також зазначає, що поняття синергії, яке останнім часом є широкоживаним у наукових колах, свою початкову концептуалізацію отримало в православ'ї, містико-аскетичній традиції ісихазму, містичній, аскетичній течії східного християнства, також можна говорити й про те, що власне саме розуміння її сутності зустрічається й в античних філософських текстах.

Щодо визначення поліконфесійної діяльності як синергії гуманістичного, етичного та естетичного складників, то

потрібно також зупинитися на понятті «гуманізм». Гуманізм – це система ідей, поглядів на людину як на найвищу цінність [5, с. 16]. Людина залежна від Бога, але, будучи наділеною здатністю творити й мислити, відіграє особливу роль. Біблійна концепція ґрунтується на погляді, що увесь космос, земний світ і вінець природи – людина – створені Вищим творчим початком – Богом. Істина відома, її повідомив Бог у Біблійних текстах. Біблія (Святе писмо, Священне писання) складається з двох частин: Старий Заповіт – іудейська частина, і Новий Заповіт – християнська. В основі назви «Заповіт» (від івр. *ברית* – угода, договір, союз, заповіт) лежить ідея угоди Бога з усім людством: християни визнають Богонатхненними обидві частини, Біблію перекладено майже всіма мовами світу. Біблія – збірка священних текстів християн та іудеїв, залишається найбільш читаною книгою у світі. Біблія писалася протягом близько 16 століть, вона являє собою зібрання з 66 книг. Перша частина Старого Завіту – Закон (давньоєвр. Тора) – складається з п'яти давніх сувоїв-книг, які називаються П'ятикнижжям Мойсея. Тут розповідається про створення світу, гріхопадіння та союз Бога з народом Ізраїлю. У цій книзі міститься текст Десяти заповідей, які отримав Мойсей від Бога на горі Сінай і які мають глибокий гуманістичний зміст.

Друга частина Старого Завіту – Пророки. Це здебільшого історичні, пророчі, релігійно-поетичні, а також дидактичні книги. Нагадаємо, що 39 книг Старого Завіту визнають як Богонатхненні всі християни (католики, православні та протестанти). Завдання людини полягає в тому, щоби Біблію правильно розуміти й виконувати. Апостол Павло закликав: «Преобразуйтесь обновлением ума вашего», щоби «иметь Бога в разуме» (Рим, 12, 2; Рим, 1, 28). Відповідно до Біблії, Бог створив людину на шостий день творіння «по образу і подобию Своему». Попередні цикли творіння можна умовно розглядати як підготовчі до створення людини. Так, Богослов Іоан Екзарх у творі «Шестиднів» пише: «Среди всего ранее сотворенного не было настолько ценного создания, как человек ... он достойнее и величественнее всего остального... И не только достойнее, но и является хозяином всего, и все для него создано» [18, с. 132]. Тисячу років потому Тейяр де Шарден також говорив про людину як вінець творчої еволюції Богом створеної природи, вершини космогенезу.

Згідно з християнським віровченням, перевага людини над усім сущим пояснюється її одночасною належністю до двох світів: видимого фізичного й невидимого духовного (трансцендентного). Християнська антропологія, розглядаючи людину передусім як явище духовного порядку, цінність особистості пов'язує саме з її духовною стороною.

У християнстві людина є рабом Божим. Бути рабом Бога – це передусім бути рабом духа. Варто обов'язково враховувати, як підкреслює С. Аверітцев, що християнство «ни в коем случае не религия «духа» – это религия «святого духа», что отнюдь не одно и то же. Ее идеал – не самоодухотворение, а «покаяние», очищение и «святость» [2, с. 106]. «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим. Сия есть первая и наибольшая заповедь. Вторая же, подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Еванг. От Матфея, гл. 22, ст. 37–39). Любов до людини як до Творини Божого наявна в цих словах. Саме вона і є тим ядром віри, яке має бути першочерговим для вірянина й містить у собі готовність до діалогу з представниками інших конфесій [4]. Як підкреслював відомий філософ Е. Фромм, найважливішою ціннісною директивою життя є заповідь любові до ближнього, натепер вона є аж ніяк не меншою, а може, навіть більш актуальною, аніж у попередні часи історії.

Релігійний світогляд, релігійні цінності, гуманізм і його основні принципи є невід'ємними елементами культури на всіх етапах її історичного буття. Християнство як кількісно найбільша світова релігія істотно впливає на напрями розвитку цивілізації в усі періоди її історичного буття. Ґрунтуючись на засадах біблійного монотеїзму, успадковуючи й розвиваючи загальнолюдський смисл десяти

етико-релігійних заповідей, християнство вносить у ціннісний ресурс людської духовності ще більш виражений порівняно з іншими релігійними традиціями не просто антропологічний, а саме персоналістичний зміст», – зазначає О. Бродецький [5, с. 126]. Маючи корені в античному суспільстві, християнство не просто перейняло, а й посилює властиві цьому суспільству індивідуалістичні, особистісні інтенції, надавши їм сакралізовану мотивацію. Ю. Брюховецька підкреслює: «Переключивши увагу людини з суспільно-політичної діяльності на релігію й мораль, направивши її активність зі сфери зовнішніх відносин на перетворення власного духовного світу, християнство в особі Ісуса Христа втілює образ мученика, поширивши на цей образ увесь трагізм існування людства, яке в ім'я порятунку та майбутнього блаженства прирече на ганебну страту на хресті власного Бога» [6]. Очевидно, що це не лише релігія закону та покори, це релігія з чітко вираженим лейтмотивом – ідеєю вільного вибору особистістю своєї духовної долі через відкриття себе Божественній благодаті, через прийняття Боголюдини, Ісуса Христа, другої іпостасі Святої Трійці як особистого спасителя». Зазначимо, на співвідносності свободи людини та засад християнського вчення наголошував й Папа Іван Павло II, підкреслюючи, що Христос «нас визволив на те, щоб ми були свободні» (гл. 5, 1) [8].

Свобода містить можливість, з одного боку, довершення людини, а з іншого – занепаду. У цьому дискурсі актуалізується ціннісний складник світогляду людини. Так, Августин Блаженний зазначав, «справді там, де говориться «не пожадай» і «не зазіхай» і де не певне діяння чи утримання від діяння в заповіданнях божественних потрібне зусилля волі, вільний її вияв буває досить помітним. Тому нехай ніхто не звинувачує Бога в серці своєму, але кожний нехай закидає собі, коли грішить. Так само коли щось по Богові людина чинить, нехай не відлучає цього від власної волі. Бо ж коли людина таке виконує не всупереч волі своїй, тоді варто іменувати це добрим ділом, тоді належить сподіватися на заслуги добрих діл перед тим, про Кого сказано було: «Той, що віддасть кожному по ділах його» (Мф, 16, 27) [1, с. 533].

Християнство називають релігією любові. Так, О. Цветков у книзі «Культура й релігія» наголошує: «Це релігія любові і співчуття, об'єднуючої рівності всіх перед Богом. Вона сформулювала якісно іншу людину, яка згодом створила нову культуру» [19, с. 78]. Саме в християнстві утверджується ідея розуміння Бога передусім як любові. Тут знаходимо й пояснення сутності самої любові. «Якщо я говорю мовами людськими й ангельськими, а любові не маю, то я – мідь дзвінка, або кимвал звучачий. Якщо маю дар прокування, і знаю всі таємниці, і маю всяке пізнання і всю віру, так що можу й гори переставляти, а не маю любові, то я – ніщо. І якщо я роздам все майно моє та віддам тіло моє на спалювання, а любові не маю, немає мені в тому ніякої користі. Любов довготерпить, любов милосердує, не задрить, любов не величається, не надимається, не поводитьсь нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить! Ніколи любов не перестає!» (Коринтянам 13:1-8). Ці слова добре відомі кожному християнину. Така любов наповнює життя людини високим сенсом: взаємодії на основі етико-сміслової наповненості цього поняття – безмежної доброти та чуйності. І попри те, що технологічна й раціональна культура Заходу вважається самодостатньою, саме завдяки духовному досвіду християнства вона все ще відкрита до позитивних духовних впливів і прагнень.

Зазначимо, що відмінності поміж християнськими течіями є порівняно незначними, проте в межах самих конфесій християнства існує досить сильне усвідомлення відмінностей у нюансах віросповідної ідентичності. У межах протестантської філософії обґрунтовано єкуменічний рух, який виник у 1910 році й діє під керівництвом Всесвітньої

ради церков. А. Радецька підкреслює: «XX сторіччя – доба кровопролитних воєн і виникнення руху за розброєння, зростання секуляризації й законодавчого утвердження принципів свобод совісті, водночас період появи фундаменталістських і вкрай нетерпимих релігійних рухів. У цих умовах найбільші християнські конфесії повинні були дати свою відповідь на гострі проблеми сучасності як на міжхристиянському, так і на внутрішньоцерковному рівнях. Однією з форм пошуку цієї відповіді стало створення концепції єкуменізму й виникнення єкуменічного руху. Єднальним чинником в єкуменічному русі є сама належність до християнства та віра в Ісуса Христа» [16, с. 3].

Без сумнівів, в Україні, де історія української церкви є доволі суперечливою та складною, питання політичної й релігійної ідентичності синергічно переплітаються. Та все більш актуальними стають пошуки площини толерантного діалогу, єднання на основі християнських цінностей, взаємодії, прикладом чому, зокрема, слугує Міжконфесійний молитовний рух «За звільнення України», де миряни запрошуються на спільну молитву за припинення війни, у т. ч. дітовбивчої; недопущення ядерної війни; навернення як України, так і Росії; збереження життя воїнів; зцілення поранених; визволення полонених і відняття зниклих безвісти; за тих, хто віддав найдорожче – це життя за волю України; осягнення в народі і світі дару єдності й любові. «Ти постом і молитвою можеш зупинити війну в Україні!» – звертання до мирян Міжконфесійного молитовного руху «За звільнення України»: «Моліться, люди ви до Бога! Моліться за своїх дітей, за церкву, волю, Україну, За твердість віри всіх людей!» Протоієрей Г. Коваленко на засіданні українського християнського академічного товариства (УХАТ) «Шляхи примирення Київської Церкви» наголосив: «Маємо навчатися впізнавати християнина у представнику іншої конфесії і свідчити, що ця людина живе за Христовими законами. З іншого боку – потрібно впізнавати віруючого у представниках інших релігій, бо ми віримо у одного Бога... Треба пропонувати шляхи, які будуть корисними для майбутнього українського суспільства, де спільнота віруючих різних конфесій та релігій відчуває себе єдиною у молитві за Україною. Адже, виконуючи «Боже великий єдиний...», разом ми вже демонструємо новий формат, який треба плекати і розвивати...» [10].

Яскравим прикладом толерування, синергічної взаємодії представників різних конфесій, результатом якої є синергія гуманізму, етики та естетики, яка спрямована на пропагування наслідування, дотримання християнських заповідей, є, зокрема, діяльність Всеукраїнської громадської організації «Спілка християнських письменників України». Оскільки ця діяльність є процесуальною, а спілка дуже активна, згуртована, цілеспрямована, то її результативність завжди висока. Така модель єднання на основі Біблійних істин є гідною відповіддю на виклики сьогодення. Прикладом є й благодійність релігійних організацій, адже благодійність – це і є благом як і для тих, хто отримує необхідну допомогу, так і для тих, хто її надає. Гуманістичне зерно безкорисливої людяності, жертвовності, відданості – ціннісне ядро християнської релігії.

Прикметно, що релігійний плюралізм є характерною рисою українського суспільства ще й тому, що це зумовлено й географічним розташуванням нашої країни. Адже Україна розташована на пограниччі Заходу та Сходу, основних течій християнства – католицизму і православ'я, а пізніше й протестантизму. Ментальні особливості українського народу також сприяють цьому. Інтровертність, кордоцентричність, толерантність, притаманні менталітету українця, визначають світоглядну плюральність. Як зазначає А. Колодний – президент Української Асоціації релігієзнавців, керівник Відділення релігієзнавства Інституту ім. Г. С. Сковороди Національної академії наук України, «релігійний плюралізм має в Україні свої історичні та ментальні корені. Історія формувала Україну конфесійно плюральною» [11, с. 101], отже, гуманістичні цінності, які базуються на толерантності, взаємоповазі завжди були й будуть визначальними

для українського народу. Міжконфесійна синергія християн забезпечується спільною метою – втілення християнських цінностей у суспільне життя країни.

Отже, христологія сформулювала нову антропологію: культивує братерську любов, християнство сприяло установленню високої моральності, щирої людяності, справедливості, готовності до діалогу, співпраці заради наближення життя до ідеалів гармонії. Моральні цінності, етичні засади, в основі яких лежить взаєморозуміння, любов до людини, що притаманні християнській релігії, можуть стати гідним зразком для наслідування в усіх сферах суспільного життя.

Християнські цінності є основою для толерування представників усіх трьох християнських конфесій в Україні: православних, католиків і протестантів. Їх взаємодія може здійснюватися на основі синергії гуманізму, етики та естетики, природно властивій християнству, що обумовлює перспективи подальших пошуків у цьому науковому напрямі.

Література

1. Августин. О благодати и свободном произволении. Краткая история этики / А.А. Гусейнов, Г. Иррилиц, Москва, 1987. С. 532–557.
2. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. Москва, 1997. 343 с.
3. Берсенева Т.П. Синергия в культуре. Вестн. Томского. гос. ун-та. 2013. № 377. С. 36–44. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/sinergiya-v-kulture> (дата звернення: 01.02.2018).
4. Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту із мови давньоєврейської й грецької на українську наново перекладена / Українське Біблійне Товариство. Київ, 1993. 296 с.
5. Бродецький О.Є. Етичні цінності в релігіях: гуманістична синергія ідей: монографія. Чернівці, 2016. 336 с.
6. Брюховецька Ю. Дійсність і дівість таїнств у церковній культовій традиції православного християнства. Світогляд – Філософія – Релігія. 2011. С. 114–121.
7. Великий тлумачний словник сучасної української мови: 170 000 / уклад., гол. ред. В.Т. Бусел. Київ, 2003. 1427 с.
8. Енцикліка Івана Павла II, *veritatis splendor* – сайво іс тини. URL: <http://www.christusimperat.org/uk/node/37402> (дата звернення: 01.02.2018).
9. Зуб А.Т. Стратегический менеджмент: теория и практика: учеб. пос. для вузов. Москва, 2002. 415 с.
10. Коваленко Г. Потребуємо такої моделі єдності, яка б не знищувала нашої унікальності. Релігійно-інформаційна служба України. URL: http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/64676/ (дата звернення: 01.02.2018).
11. Колодний А. Феномен українського релігійного плюралізму. Релігійна свобода: Свобода буття релігії в сучасному соціумі. Наук. щорічник. / за заг. ред. д. філос. н. А. Колодного. 2012–2013. № 17–18. 214 с.
12. Краткий религиозно-философский словарь / сост. Л.И. Василенко. Москва, 1996. 256 с.
13. Краткий философский словарь: 288 понятий, 156 персон / сост. Г.Г. Кириленко, Е.В. Шевцов. Москва, 2010. 479 с.
14. Панков Г.Д. Христианская антропология жертвенности: евангельский идеал и современные реалии. URL: <http://studydoc.ru/doc/2161798/pankov-g.d.hristianskaya-antropologiya> (дата звернення: 01.02.2018).
15. Перотті А. Виступ на захист полікультурності. Львів, 2001. С. 29–38.
16. Радецькая А.В. Экуменизм и антиэкуменизм в современном православии: автореф. дисс. ... канд. филос. наук: спец. 09.00.14. Санкт-Петербург, 2011. 27 с. URL: <http://www.search.rsl.ru/ru/record/01004854874> (дата звернення: 01.02.2018).
17. Филипович Л. Нові релігійні течії та організації в Україні. Київ, 1997. 203 с.
18. Фролов И.Т. О человеческом в человеке. Москва, 1991. 384 с.
19. Цветков О.П. Культура і релігія: навч. посіб. Київ, 2011. 192 с.

Анотація

Дем'янюк М. Б. Християнська релігія та суспільство: гуманістичні засади синергії. – Стаття.

У статті підкреслюється, що Україна є поліконфесійною державою, в якій співпраця всіх церков в інтересах українського народу повинна мати синергійний характер. Усе більш актуальними стають пошуки площини толерантного діалогу, єднання на основі християнських цінностей, взаємодії. Підсумовується, що християнство сприяло установленню високої моральності, щирої людяності, справедливості, готовності до діалогу, співпраці заради наближення життя до ідеалів гармонії. Моральні цінності, етичні засади, в основі яких лежить взаєморозуміння, любов до людини, що притаманні християнській релігії, можуть стати гідним зразком для наслідування в усіх сферах суспільного життя. Християнські цінності є основою для толерування представників усіх трьох християнських конфесій в Україні: православних, католиків і протестантів. Їх взаємодія може здійснюватися на основі синергії гуманізму, етики й естетики, природно властивій християнству, що обумовлює перспективи подальших пошуків у цьому науковому напрямі.

Ключові слова: християнство, поліконфесійність, гуманізм, синергія, толерантність, суспільство.

Аннотация

Дем'янюк М. Б. Христианская религия и общество: гуманистические основания синергии. – Статья.

В статье подчеркивается, что Украина является поликонфессиональным государством, в котором сотрудничество всех церквей в интересах украинского народа должно иметь характер синергии. Наиболее актуальными становятся поиски оснований толерантного диалога, единения на основе христианских ценностей, взаимодействия. Подытоживается, что христианство способствовало установлению высокой моральности, искренней человечности, справедливости, готовности к диалогу, сотрудничеству ради продвижения жизни к идеалам гармонии. Моральные ценности, этические нормы, в основе которых лежит взаимопонимание, любовь к человеку, присущие христианской религии, могут стать достойным образцом для подражания во всех сферах общественной жизни. Христианские ценности являются основанием для толерации представителей всех троих христианских конфессий в Украине: православных, католиков и протестантов. Их взаимодействия может осуществляться на основе синергии гуманизма, этики и эстетики, свойственной христианству, что обуславливает перспективы дальнейших поисков в данном научном направлении.

Ключевые слова: христианство, поликонфессиональность, гуманизм, синергия, толерантность, общество.

Summary

Demianiuk M. B. Christian religion and society: humanistic principles of synergy. – Article.

It has been proved in the article that Ukraine is a multi-confessional state, in which the cooperation of all churches in the interests of Ukrainian people should be synergistical. Searching for a tolerant dialogue and unity based on Christian values and interaction is becoming more and more actual.

It has been summarized that Christianity contributed to the establishment of high morality, true humanity, justice, readiness for dialogue, cooperation in order to bring life closer to the ideals of harmony. Moral values, ethical principles, based on mutual understanding, love for man, which are inherent in Christian religion, can become a worthy model for imitation in all spheres of social life.

Christian values are the basis for the tolerance of representatives of all three Christian denominations in Ukraine: Orthodox, Catholics and Protestants. Their interaction can be based on the synergy of humanism, ethics and aesthetics, which is naturally characteristic of Christianity. It determines the prospects for further research in this scientific direction.

Key words: Christianity, multiconfessionalism, humanism, synergy, tolerance, society.

УДК 101.3

Е. И. Ергеева
аспирант кафедри
філософії і методології познання
історико-філософського факультета

Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

ТРАНСФОРМАЦІЯ СУБ'ЄКТИВНОСТІ: ОТ СОGITO К ПРАКТИКАМ СЕБЯ

Вопрос о субъекте и природе субъективности человека является ключевым для философии. В разное время проблема субъективности ставилась по-разному, и, в зависимости от типа философствования, формировался ответ. Условно типы философствования можно разделить на классический, неклассический и постнеклассический. Классический тип философствования предполагает наличие системы образов, определяющих соотношение и понимание основных сфер бытия: природы, человека, познания, мышления. Для классического рационализма характерно представление о «прозрачности» для познающего субъекта о собственном сознании. Более того, для классической рациональности характерно четкое разделение на познающий субъект и познаваемый объект.

Но абстрактные образцы вели к формированию обобщенных образов, в частности к обобщенному образу человека. В качестве реакции на классический тип философствования нарастала неклассическая ситуация и обобщенный образ субъекта превращался в одну из методологических форм для решения частных задач. Абстрактный познающий субъект постепенно уступал место конкретному человеку с его частными заботами и переживаниями, что, в свою очередь, привело к развитию антропологической проблематики. Субъективность все больше освобождалась от гносеологических оценок. Традиционная субъект-объектная парадигма распалась, что впоследствии привело к развитию «бессубъектной философии».

Примерно со второй четверти XX века вопрос о субъективности вступает в резонанс с вопросом поиска человеческих ресурсов развития общества. Сама социальность предстает разделенной между множеством субъектов, а проблема субъективности предстает как проблема субъектности индивидов, как формы развития социальности.

В исследовательской литературе последних лет ведутся дискуссии (в основном во французской философской мысли) относительно того, кто следует за субъектом, если субъект классической философии оказался мертв [8]. Французский философ В. Декомб переводит понятие субъекта из философии разума в философию истории, привлекая практические области – этику и политику [2]. Американская исследовательница Джудит Батлер, обращаясь к понятию «субъективность» сквозь призму гендерных исследований, говорит о перформативном складывании субъективности: действие является первичным по отношению к субъектной структуре [1]. Тем не менее, несмотря на глубокие исследования, касающиеся субъективности в постнеклассическом дискурсе, постараемся дать более-менее цельный взгляд на трансформацию субъективности.

Итак, цель статьи состоит в выявлении различия в подходах к теме субъективности в классической и современной философии. Для достижения цели необходимо решить следующие взаимосвязанные задачи:

- прояснить, как понималась субъективность в классической философии;
- как возможна субъективность в ситуации «смерти субъекта».

Постнеклассический дискурс характеризуется открытостью и полифоничностью; исследователи выстраивают свой тип философствования, обращаясь к предыдущим эпохам, а многие категории, рассматриваемые прежде лишь в рамках философского рассуждения, сегодня переходят в поле междисциплинарных исследований. В XX столетии дискуссии вокруг понятия «субъект» не стихают: феноменология

выступает против жесткого субъект-объектного разделения, по сути, они сливаются воедино в феномене как структуре сознания, экзистенциалисты (в частности Ж.-П. Сартр) предпринимают попытки демистификации субъекта, трактуя его как «оптическую иллюзию» или «порождение акта коммуникации». Структурализм и герменевтика сводят понятие «субъект» к чему-то малозначимому и смертному. С.Ф. Денисов приводит основные отличия: модерну свойственны центрированность, неравенство и иерархия ценностей, цель, нетерпимость и неравноправие, мужское начало, конструкция, созидание, определенность и оседлость, глубина, территориальность, сюжет, серьезность, взрослость, тогда как постмодерну присущи их противоположности. Это децентрированность, равенство и анархия ценностей, бесцельность, плюральность, толерантность, женское начало, деконструкция, разрушение, неопределенность, номадность, поверхность, детерриториальность, скольжение, коллаж, игривость, детскость [3].

Французский философ и филолог Барбара Кассен анализирует понятие «Sujet»/«Субъект» в духе лингвистического поворота, когда внимание исследователя концентрируется на объективированных структурах языка, вне его связи с субъектом. Французское слово «sujet» имеет три основных значения в зависимости от выделения основной идеи: субъектности – *subjectit*, субъективности – *subjectivité* или подчиненности – *sujeton*. Данное слово имеет греко-латинское происхождение.

Понимание и рассмотрение слова «Sujet» в связи с идеей подданства и подчинения и идеями доминирования и преобладания становится особенно важным при анализе современной французской философии, в частности подходов Ж. Лакана и М. Фуко. Таким является изначальное значение слова *subject* в английском языке, которое выражает «тот, кто пребывает под властью суверена» [5, с. 148]. Именно эта амбивалентность подчеркивается в основной категории, используемой в методологии Фуко, – «субъективация». «Assujettir» (буквально «подчинять») означает как процесс конституирования субъекта, так и наличие внутренних механизмов, осуществляющих это подчинение.

Значительный поворот к трансцендентальной субъективности осуществлен Рене Декартом, который сделал акцент на разуме и самосознании. Декарт склонен отождествлять сознание и мышление, а его принцип «*cogito ergo sum*» являлся необходимым принципом в построении его метафизики в целом. Субъект в понимании Декарта и в новоевропейской метафизике в целом предстает как нечто самоочевидное и изначально данное, а стало быть, находится в значительном отличии от объектов.

В XX веке инстанция субъекта, подразумеваемая в современной философии Декарта, Канта и Гегеля, ставится под вопрос.

Остановимся на вопросе, который ставит Ж.-Л. Нанси в одноименном эссе: «Кто придет после субъекта?» Если за «субъектом» больше ничего нет – ни его авторитета, ни ценности, тем не менее, должна быть какая-то сингулярность, точечность или «этовость» [7, с. 30]. Место субъекта должен кто-то занять, и возникает резонный вопрос: «Кто такой кто?» Это, прежде всего, вопрос идентичности и, по мнению, Ж.-Л. Нанси, вопрос присутствия. Присутствие не является сущностью, но оно всегда принадлежит «Я», т. е. оно всегда «мое» и оно не может отчуждено от «меня». Присутствие – это то, посредством чего происходит вхождение в мир «Я» и в этой связи Ж.-Л. Нанси замечает: «Вхождение в присутствие множественно, «в каждом случае наше»

в той же мере, сколь и «мое» [7, с. 40]. Множественное присутствие как совместное бытие множества единичностей, сингулярностей является одной из основных идей, которые выдвигает Ж.-Л. Нанси.

Что же подвергается критике Ж.-Л. Нанси? Помимо модерного понимания субъекта, критике подвергается закрытость или монадность субъекта и, как следствие, индивидуализм: «Индивидуализм – это непоследовательный атомизм, забывающий, что судьба атома есть судьба мира» [8, с. 7].

Последовательная оппозиция между понятиями «субъект» и «индивид» проводится А. Рено. Хотя А. Рено и соглашается с М. Хайдеггером в том, что Новое время начинается с возникновения гуманизма, а новоевропейская философия – с философии субъекта, он ставит задачу обнаружить, когда же в модерной философии возникает «индивидуалистическое извращение». Термин «индивидуализм» использовался, прежде всего, для обозначения социально-политических феноменов реальности. Что касается философии, то здесь А. Рено обращается к анализу индивидуалистической концепции Луи Дюмона, который исходит из противопоставления двух систем: «холистической» и «индивидуалистической». Западноевропейскую историю Луи Дюмон рассматривает как переход от первого типа системы ко второй, решающую роль в котором сыграл кальвинизм с его идеей «равенства всех перед Богом», а также Декларация прав человека 1789 года с основополагающими идеями свободы, равенства, братства – основополагающими положениями индивидуализма. Тут надо сделать уточнение, что самого по себе равенства недостаточно для возникновения индивидуализма, необходимо дополнить его идеей независимости, что и сделала европейская культура в XVIII веке.

А. Рено замечает: «Субъект умирает <...> вместе с появлением индивида» [9, с. 80]. Чтобы проследить истоки зарождения индивидуализма, А. Рено проводит концептуальное различие между понятиями «автономия» и «независимость». Понятие «автономия» А. Рено берет у И. Канта, который понимал «автономию» как единство дающего закон и подвластного ему (закону), – в оппозицию «гетерономии», навязыванию закона извне как идущего от чего-то радикально иного. Согласно И. Канту, человек свободен, если он в состоянии достичь тождества своего индивидуального сознания с практическим (моральным) разумом трансцендентального субъекта, составляющего подлинную природу человека, и вполне следовать ему, что означает: определять свою волю разумом. То есть ценность автономии допускает ограничение «Я» через добровольное подчинение всеобщему закону. По мнению А. Рено, «ценность автономии является конститутивной для демократической идеи» [9, с. 109]. Интерсубъективность, как полагает А. Рено, надо рассматривать как признание другого в качестве *Alter Ego*, а не как кого-то, кто «выше» или «ниже».

На что ориентируется идеология индивидуализма? На полное отрицание всевозможных ограничений, на отрицание общезначимых норм, т. к. они противоречат основному кредо индивидуализма: «у каждого своя истина». Свобода, согласно воззрениям индивидуализма, состоит в том, чтобы следовать «своей природе», а поскольку природа человека состоит в желаниях, потребностях, следовательно, свобода состоит в том, чтобы следовать своим желаниям.

Истоки современной ситуации А. Рено видит в монадологии Г. Лейбница, которая «выражает саму сущность индивидуализма Нового времени» [9, с. 137]. Среди упреков, которые А. Рено предъявляет Г. Лейбницу, основным является тот, что монада – это субъект в качестве индивида, субъект, испорченный индивидуализмом. По мнению А. Рено, теория Г. Лейбница исключает субъекта и субъективность, поскольку отрицает тотальность самосознания: на онтологическом уровне утверждается существование т. н. «неосознательных монад», а на антропологическом – утверждается наличие у человека «незаметных восприятий», то, что позже назовут бессознательным. Монады обладают полной автаркией, т. к. «не имеют окон, через которые что-либо

могло бы войти туда или оттуда выйти». Если рассмотреть антропологический срез данного утверждения, люди абсолютно независимы друг от друга, не имеют между собой никакого общения. Г. Лейбниц для разрешения данного вопроса вводит понятие «предустановленная гармония»: «Вместе с Лейбницем оказывается завоеван (и философски обоснован посредством индивидуализма в онтологическом смысле термина) тот главный принцип, который оправдывает индивидуализм в этическом смысле термина: именно в силу сосредоточенности на самом себе и заботы только о самом себе, вследствие своей независимости и подчинения закону своей природы (формуле, которая его характеризует), каждый индивид способствует проявлению порядка универсума, гармонии и рациональности целого. Впервые больше нет непреодолимого противоречия между заботой о себе, исключительной заботой о сохранении «нашего индивида» и утверждением рациональности целого...» [9, с. 185]. Независимость как свобода от всякого рода ограничений мыслится как неотъемлемое свойство монады и индивида; это – следование своей природе. Согласно взглядам Г. Лейбница, природа каждой монады уникальна, следовательно, свобода состоит в том, чтобы экстернизировать своей особый мир. Современный либерализм утверждает, что люди имеют одинаковую природу и все стремятся к удовлетворению своих идентичных потребностей, следовательно, поэтому между ними возникает массовый спрос на одни и те же товары и услуги, а значит, и конкуренция. Отсюда возникает парадокс: с одной стороны, триумф индивида, с другой – «дисциплинарное общество» М. Фуко.

Хотя М. Фуко говорит о смерти субъекта, речь идет не об устранении проблемы субъекта из философского дискурса, но об ином понимании субъекта. М. Фуко отказывается от субъекта в картезианском понимании, от субъекта как изначальной данности. В то же время философ говорит о «заботе о себе» и о «производстве себя», мысля субъекта как производящего себя.

В качестве основной методологической установки Мишель Фуко выбирает генеалогию, которую он заимствует у Ф. Ницше. Генеалогия в случае М. Фуко оказывается подходом, который не имеет изначального основания. Генеалогия выступает как альтернатива историческому основанию и не предполагает изначального основания. Подобная генеалогия позволяет рассматривать социокультурное явление как полностью сконструированное в прошлом, без каких-либо модификаций во времени. Основной задачей М. Фуко является генеалогический анализ власти как системы дисциплинарных процедур, закрепленный в различных дискурсах.

Отказываясь от идеи априорной субъективности, Мишель Фуко не отказывается от субъекта в историческом смысле. В традиции новоевропейской философии субъектность выступает как волящее и действующее самосознание, в основе которого находится самотождественность. Фихте выразил это формулировкой «Я есть Я». А.С. Колесников справедливо отмечает: «В новоевропейскую философию закладывается господство субъекта: «через Декарта и после Декарта «субъектом» становится в метафизике преимущественно человек, человеческое «Я» [6, с. 12].

Таким образом, субъектность – это нечто, что пребывает в становлении, а не задано изначально, поскольку с самим собой он устанавливает разные типы отношений в политической, социальной или частной сфере. Кроме того, М. Фуко отказывается от изначально заданного субъекта, поскольку в его задачи входит показать, как формируется субъект в процессе властных отношений. М. Фуко говорит о «складывании» субъективности. Сам термин «складывание» указывает на соотношение внутреннего и внешнего. Внешняя сторона складывания субъективации включает в себя влияние социальных институций, которые влияют на индивида, тем самым определяя его в качестве субъекта. Внутренняя – интеллектуальные, волевые и моральные усилия индивида. С.И. Голенков отмечает, что внутренняя субъективация позволяет человеку привести в соответствие мир внутренний и внешний. «Субъективацией я назову процесс, посредством

которого мы получаем складывание субъекта, точнее говоря, субъективности, каковая, очевидно, служит лишь одной из заданных возможностей организации некоего самосознания» [10, с. 284].

Внешняя субъективация, по мнению Мишеля Фуко, состоит из объективирующих процедур и практик, основная цель которых – идентифицировать. Важным видом индивидуализирующих практик являются практики наказания. Более лояльными практиками субъективации являются дисциплинарные практики, к которым Мишель Фуко относит:

– иерархический надзор: организация многих городов напоминает военный лагерь, тем самым делая жизнь горожан полностью видимой и подконтрольной властным структурам;

– нормализующее наказание – напоминает минисуд; призвано бороться с отступлениями и направлено на выравнивание и приведение к однородности порядков и правил в дисциплинарных структурах;

– экзамен соединяет в себе элементы двух предыдущих видов дисциплинарных практик, соединяет в себе властные отношения с отношениями знания.

«Дисциплина, – пишет М. Фуко, – «фабрикует» личности, она – специфическая техника власти, которая рассматривает индивидов и как объекты власти, и как орудия ее отправления».

Таким образом, внешние практики субъективации выбирают субъекта в качестве некоторой отправной точки для процедур разделения, направленных на формирование множественной субъективности, что затрудняет существование субъекта как целостного и самотождественного, а, следовательно, свободного.

Если говорить о внутренней субъективации, то здесь речь пойдет о «техниках себя», через которые субъект конструирует себя как такового. Под «Техниками себя» Мишель Фуко понимает следующее: «Практики рефлексивные и произвольные, с помощью которых люди не только устанавливают себе правила поведения, но стремятся также преобразовывать самих себя, изменять себя в своем особом бытии и делать из своей жизни произведение, которое несло бы некие эстетические ценности и отвечало бы некоторым критериям стиля» [10, с. 260]. Иными словами, это практики, которые делают из человеческой жизни произведение, «техне» человеческой жизни. Во многом следуя за повлиявшим на него Пьером Адо, который развивал концепцию философии как искусства жизни на базе позднеантичной культуры, М. Фуко обращается к дельфийскому принципу: «Познай самого себя». В античности этот принцип не был отвлеченным от жизни, он связывался с практическим принципом заботы о себе (само понятие «заботы о себе» также восходит к античности, тогда как «практики себя» «les techniques de soi» – понятие, используемое М. Фуко). И для стоиков, и для эпикурейцев, чья философия традиционно рассматривается в связи с понятием удовольствия, большое внимание уделялось практикам «заботы о себе» или «духовным упражнениям». И для Эпикура, и для стоиков философия была врачеванием души: «Мы должны заниматься врачеванием себя». В работе над собой были заложены как этические, так и эстетические коннотации. У М. Фуко в поздний период творчества происходит утверждение такого антропологического проекта, как «эстетика существования»: «Меня удивляет, что в нашем обществе искусство связывается только с предметами, а не с индивидами и не с жизнью, разве жизнь каждого не могла бы быть произведением искусством, почему картина или дом – это предметы искусства, а не наша жизнь?» [10, с. 280]. И на вопрос о том, как возможна этика и какой моралью руководствоваться, М. Фуко отвечает, что нет никакой этики, кроме эстетики.

Опираясь на генеалогический метод М. Фуко, Дж. Батлер выдвигает теорию перформативной субъективности, которая отвергает существование додискурсивного «Я» в структуре идентичности, которое предшествовало бы установлению значений. Перформативная теория, как известно, исходит из первичности «действия» по отношению

к субъективной структуре: так, к примеру, Дж. Батлер утверждает, что действие может быть совершенно без всякой корреляции по отношению к «Я».

Таким образом, если субъективность не субстанциальна и не является предзаданной, она конструируется посредством практик и техник. Мишель Фуко определяет субъекта как точку пересечения исторически сложившихся дискурсов, в результате чего субъект оказывается лишенным внутреннего единства. Субъект не субстанциален, он представляет собой определенную историческую форму, подверженную изменениям. Само понятие «субъект» в трактовке М. Фуко приобретает двойной смысл: «субъект», находящийся в подчинении другого через состояния зависимости, подчинения и контроля; и субъект, связанный со своей идентичностью посредством сознания или через самопознание, через практики себя. Если перефразировать известную максиму, можно сказать, что человеку следует не находить себя, а создавать. И здесь речь идет не столько о конечном «проекте» – идеальном self-made man, сколько о процессуальности, следовании «своему пути», «своим целям». Здесь актуальным становится понятие практик себя, к которым можно отнести художественные, религиозные и другие практики, в ходе которых человек становится самоценным образованием.

Литература

1. Батлер Джудит. Заметки к перформативной теории собрания. Москва: Ад Маргинем Пресс, 2018. 248 с.
2. Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. Москва: Новое литературное обозрение, 2011. 576 с.
3. Денисов С.Ф. Библиейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды. Омск: Изд-во Ом ГПУ, 2004. 216 с.
4. Голенков С.И. Понятие субъективации у Мишеля Фуко. URL: <http://www.phil63.ru/ponyatie-subektivatsii-mishelya-fuko>.
5. Кассен Б. Европейский словарь философии. Київ: Дух і Літера, 2013 Т. 4. 2013. 576 с.
6. Колесников А.С. Становление проблемы субъекта: от Декарта до современной философии. Формы субъективности в философской культуре XX века. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 10–25.
7. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное и множественное. Минск: Логвинов, 2004. 271 с.
8. Nancy J.-L. Who Comes After the Subject? Routledge, 1991. P. 1–9.
9. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2002. 474 с.
10. Фуко М. Возвращение морали. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Москва: Праксис, 2006. Ч. 3. 324 с.

Аннотация

Ергеєва Е. И. Трансформация субъективности: от cogito к практикам себя. – Статья.

В статье рассмотрены подходы к обоснованию и формированию субъективности в классической и современной философии. Вслед за В.С. Степиным, принимая в качестве методологической установки разделение философии на классическую, неклассическую и постнеклассическую, автор большое внимание уделяет теме субъективности в постнеклассической философии. На основании текстов М. Фуко, Ж.-Л. Нанси, А. Рено анализируется понятие субъективности в ситуации «смерти субъекта». Автор обращает внимание на онтологизацию индивидуализма, на основании тестов А. Рено анализирует предпосылки его возникновения в новоевропейской культуре. Проводится различие между субъективностью и индивидуализмом, рассмотрена критика субъекта современной философии с позиции антииндивидуализма и холизма. Подвергается критике декартовского субъекта с его целостностью и самодетерминированностью, выдвигается тезис, что субъективность конструируется посредством «техник себя» или «практик себя».

Ключевые слова: субъект, субъективность, классика, постнеклассика, практики себя.

Анотація

Єргєєва К. І. Трансформація суб'єктивності: від cogito до практик себе. – Стаття.

У статті розглянуто підходи до обґрунтування та формування суб'єктивності в класичній і сучасній філософії. Слідом за В.С. Стєпіним, приймаючи як методологічну установку поділ філософії на класичну, некласичну й постнекласичну, велику увагу автор приділяє темі суб'єктивності в постнекласичній філософії. Зосереджуючи велику увагу на текстах М. Фуко, Ж.-Л. Нансі, А. Рено, автор аналізує поняття суб'єктивності в ситуації «смерті суб'єкта». Особливу увагу приділено онтологізації індивідуалізму, на основі текстів А. Рено аналізуються передумови його виникнення в новоевропейській культурі. Проводиться різниця між суб'єктивністю й індивідуалізмом. Розглянуто критику суб'єкта модерної філософії з позиції антиіндивідуалізму та холізму. Критикуючи декартівського суб'єкта з його характеристиками цілісності й самодетермінованості, автор висуває тезу, що суб'єктивність конструюється за допомогою «технік себе» або «практик себе».

Ключові слова: суб'єкт, суб'єктивність, класика, постнекласика, практики себе.

Summary

Iergieieva K. I. The transformation of subjectivity: from cogito to practices of oneself. – Article.

In the article there are considered the approaches to justification and formation of subjectivity in classical and modern philosophy. Following by V.S. Stepin and taking as a methodological setting the division of philosophy into classical, nonclassical and post-non-classical, the author pays attention to subjectivity in post-nonclassical philosophy. Focusing on the texts of M. Foucault, J.-L. Nancy, A. Reno the term of subjectivity is analyzed in the situation of “death of subject”. The special attention is paid to the ontologization of individualism and its precondition in modern philosophy. The criticism of the subject in modern philosophy from the standpoint of anti-individualism and holism is considered. Criticizing the Cartesian subject with its characteristics of integrity and self-determination, the thesis is advanced that subjectivity is constructed through the “techniques of oneself” or “the practices of oneself”.

Key words: subject, subjectivity, classic, post-non-classic, practices of oneself.

УДК 111.1:316.422:37

А. О. Жовнір

аспірант кафедри прикладної соціології та соціальних комунікацій
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ СИСТЕМИ ОСВІТИ: ОНТОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

Сьогодні сучасне суспільство стикається з глобалізаційними викликами, які спричинили інтенсифікацію трансформаційних процесів і формування нових конфігурацій. Процеси модернізації, які охопили майже всі сфери суспільної діяльності, зумовили глибинні соціальні, політичні, економічні, культурні модифікації. Стрімкі темпи розвитку інформаційно-комунікативних технологій призвели до виникнення не тільки соціальних перетворень, а й значних конверсій в академічному дискурсі. Усі соціальні інститути постали перед необхідністю пошуку доцільних стратегій задля ефективного функціонування в умовах появи нових вимог і закріплення нового порядку. Актуальність вивчення тенденцій, які сьогодні притаманні сучасній системі освіти, зумовлена такими проблемними питаннями та аспектами: невизначеність шляхів і напрямів розвитку сучасної освіти, проблематика адаптації системи освіти до сучасних тенденцій, переосмислення місії й завдань інституту освіти, трансформація цінностей і стратегій. Стрімкий розвиток інформаційно-комунікативних технологій, процеси інформатизації, інтернаціоналізації, демократизації й технологізації освіти стають провідними каталізаторами становлення нового етапу функціонування інституту освіти та його глобальних змін.

Метою статті є концептуалізація й визначення ключових теоретико-філософських засад трансформаційних тенденцій сучасного інституту освіти.

Становленню нової філософії освіти в умовах сучасних глобалізаційних тенденцій присвячено безліч робіт як зарубіжних, так і вітчизняних учених. Аналіз трансформаційних процесів, які охопили інститут освіти в умовах інформатизації й технологізації, подано в роботах Д. Белла, М. Кастельса, Е. Тоффлера, М. Маклюєна, А. Турена, В. Андрущенко, О. Мисечко, А. Олійник, Л. Рижко, Б. Гершунського, В. Вернадського, З. Бжезінського, М. Порат та інших. Філософською рефлексією реорганізаційних змін, яких зазнає українська система освіти, займаються М. Бойченко, В. Лутай, А. Ярошенко, М. Конох, О. Шевченко, С. Клепко тощо.

Сьогодні ми говоримо про формування нової філософії освіти, становлення якої зумовлено формуванням якісно відмінної суспільної формації, що знаходить відображення в тому числі й в академічному дискурсі. У науковій літературі все більш популяризуються такі понятійно-термінологічні інтерпретації й теорії становлення нового устрою та порядку: «мережеве суспільство», «інформаційне суспільство», «суспільство знань», «цифрове суспільство» тощо. У д. п. ХХ ст. з'являються різні філософські теорії та концепції, які наголошували на становленні якісно нової епохи – інформаційної, вимоги якої будуть виступати каталізаторами модернізації освітньої системи загалом. Так починають з'являтися концепції інформатизації, інтернетизації та індивідуалізації освіти.

У 1960-ті роки з'являється концепція інформаційного суспільства Д. Белла. Саму він наголошував на значущості інституту освіти в умовах становлення постіндустріального суспільства, ключовими характеристиками якого є перехід від масового виробництва товарів до надання конкретних послуг; головну рушійну силу розвитку системи буде становити клас професійних фахівців; знання, технології й інформація відіграватимуть провідну роль у функціонуванні соціальної системи. Саме тому інститут освіти, який відповідає не тільки за передачу знань, а й за підготовку нових поколінь, повинен функціонувати з урахуванням сучасних вимог до фахівця, бути відкритим до інновацій і готовим до конструктивних змін [1].

Активне поширення та впровадження інформаційно-комунікативних технологій на сучасному етапі розвитку суспільної системи призводить до значних реорганізацій просторових кордонів, надаючи нові можливості й інструменти мобілізації та гнучкості, формуючи інформаційне середовище, конструюючи соціальні практики. Натепер більшість учених говорять про те, що інституційні та структурні моделі втрачають своє значення й владу саме тому, що не в змозі оперативного адаптуватись до викликів сучасності, які виникають, на відміну від мережевих форм організації соціальних комунікацій. У зв'язку з цим популяризувались ідеї формування нового аналітичного проєкту соціальної дійсності, який отримав назву «мережеве суспільство». Але, якщо поглянути на цю проблематику в ретроспективній перспективі, варто зазначити, що питання соціальної комунікації та взаємодії висвітлені ще в роботах філософів Древньої Греції, адже проблематика діалогу й спілкування ще турбувала Платона, Сократа, Аристотеля, а пізніше вона привертала увагу Т. Гоббса, В. фон Гумбольдта, Б. Спінози, П. Гольбаха, Ж.-Ж. Руссо, І. Канта, Л. Фейєрбаха, Г. Гегеля та інших. Тому концептуального оформлення теорія «мережевого» суспільства набула в роботах М. Кастельса. Учений наголошував на формуванні нової форми соціальної організації й соціальних відносин, якій притаманна специфічна культура, так звана культура віртуальної реальності, в якій віртуальні образи та символічні значення поглинають реальність, у яких вона майже розчиняється. У «мережевому» суспільстві не стільки знання й інформація відіграють провідну роль, скільки різні технології генерування та виробництва цих знань, засоби пошуку й оброблення інформації, а також різні інструменти організації символічних комунікацій. Окрім того, що М. Кастельс, говорячи про нову форму суспільної організації, наголошував на провідній ролі інформаційно-комунікативних систем, одна з його ключових ідей полягала в доказі впливу технологій на соціальні відносини, який може бути відображеним у їх трансформаціях. Отже, «мережеве» суспільство є системою вузлів, які загалом становлять відкриту структуру з необмеженими можливостями інклюзії нових компонентів, а інформаційні технології є об'єднуючими ланцюгами, тим самим створюючи єдине комунікативне поле. Саме тому недивним є те, що традиційні усталені освітні моделі та форми навчального процесу зазнають значних змін, починаючи орієнтуватись на підготовку нового цифрового покоління – покоління, в основі міжособистісних і професійних відносин якого перебувають інноваційні комп'ютерні технології [8].

Американський філософ Е. Тоффлер, говорячи про настання етапу «третьої хвилі», наголошує на тому, що сучасне суспільство загалом і зокрема інститут освіти стає на шлях дестандартизації та переходу до концепції різноманітності й плюралізму. У роботі, яка так і називається «Третя хвиля», вчений виділяє три головні стадії становлення розвитку людства: аграрна, індустріальна та постіндустріальна. Хвиля в розумінні Е. Тоффлера являє собою певний науково-технічний прорив, який спричиняє глобальні зміни в організації суспільної діяльності. Так, перший етап характеризується швидкими темпами розвитку сільського господарства, другий – промисловою революцією. Нарешті, настання постіндустріального суспільства він пов'язує з науково-технічним прогресом. Саме в цей період зростає цінність освіти й інтелектуальної праці, сфера послуг починає витісняти сільське господарство та промисловість, накопичення інформації й знань за допомогою глобальних

комунікативних мереж стає ключовою метою сучасного індивіда, а наука – ключовим детермінантом успішного розвитку суспільства. Крім того, індивіди починають володіти вільним часом, що лише спонукає їх замислюватись над самовираженням, інтелектуальним вдосконаленням, виявом творчих здібностей [10].

Образна інтерпретація побудови «мережевого» суспільства притаманна французьким філософам Ж. Дельозу та Ф. Гваттари, котрі запропонували для пояснення принципів формування сучасного суспільства поняття «різома», яке було символом і відображенням її децентралізованої, хаотично утвореної й асиметричної структури. На протилежність «різоми» вчені наводять приклад деревоподібної моделі, яка побудована за ієрархічним принципом, адже вона має центр (стовбур) і периферію (гілки), тим самим асоціюючи «дерево» з традиційним суспільством, а «різому» – із суспільством постмодерну. Різома стає не тільки символом формування сучасної суспільної системи, а й головним аналітичним підходом до розуміння принципів соціального буття. Дослідники визначають, що «вона вторгається в чужі еволюційні ланцюжки й утворює поперечні зв'язки між «дивергентними» лініями розвитку ... вона породжує несистемні й несподівані відмінності, вона розділяє та перериває ці ланцюжки, кидає їх і пов'язує, одночасно всі диференціює й систематизує» [5]. На думку дослідників, саме поняття «різома» вбирає в себе всі ті якості й характеристики, які притаманні сучасному суспільству, а саме: трансцендентність і неоднорідність, взаємопов'язаність і незалежність, рівнозначність і децентрованість, плюралізм комунікативних каналів, відкритість та аморфність.

Одним із ключових факторів трансформації інституту освіти є його інтернетизація, оскільки саме Інтернет спричинив формування нового інформаційно-комунікативного простору, ключові принципи функціонування якого значно вплинули на побудову нових стратегій і цінностей сучасного інституту освіти. У зв'язку з цим віртуалізація освіти стає одним із ключових проявів і наслідків цих тенденцій. Віртуалізація освіти – це перенесення частини або загалом освітнього процесу у формат онлайн. Вона базується на використанні сучасних технологій і методів, на принципах активного навчання з можливістю синхронної й асинхронної взаємодії з аудиторією. Варто зазначити, що виділяють такі її напрями: технологічна, географічна, організаційна (інституціональна). Технологічна передбачає створення структури технологічних рішень для впровадження та здійснення освітніх послуг у віртуальному середовищі. Географічна віртуалізація створює умови, які дають змогу географічно віддаленим університетам, суб'єктам освітньої діяльності, бізнес-партнерам мати спільний віртуальний простір, що може компенсувати відсутність прямої комунікації. Організаційна або інституціональна має на меті полегшити бюрократичні та адміністративні комунікації між співробітниками освітніх закладів, викладацьким складом і студентами, в цьому випадку технологічне рішення може допомогти в управлінні та координуванні адміністративних функцій університету (адміністрації, співробітників факультетів, адміністративної частини, студентів) [7; 11]. Крім того, спираючись на сучасні глобалізаційні процеси, багато вчених відзначають популяризацію нового напрямку філософії освіти, а саме концепцію конективізму або парадигму освіти в контексті цифрової цивілізації, представниками якої є Дж. Сименс і Ст. Даунс. Ця теорія дотримується таких ключових постулатів, а саме:

- 1) знання та продуктивний освітній процес базується й виходить із плюралізму думок, ідей, уявлень;
- 2) навчальний процес складається з поєднання окремих вузлів та інформаційних джерел (ресурсів);
- 3) освітній процес не вимагає обов'язкової фізичної присутності індивідів, він орієнтований на конструювання інформаційної мережі;
- 4) головними навичками та компетенціями є критичне мислення, можливість зв'язувати між собою різні парадигми, ідеї, теорії;

5) власні знання кожного індивіда в мережеві структурі сприяють її самовідтворенню та розвитку;

6) навчання має бути спрямоване на оновлення знань;

7) ефективність навчання досягається за допомогою прийняття інтерсуб'єктивних рішень;

8) одним із головних принципів навчання є свобода вибору та безперервний саморозвиток.

Отже, теорія конективізму передбачає персоніфіковані форми діяльності й навички, які забезпечують ефективне навчання завдяки інтерактивним ресурсам і засобам, а глобальна мережа стає не тільки джерелом знань та інформації, а й постійною дислокацією індивідів, де вони задовольняють свої потреби, реалізують соціальні практики та приймають різні рішення [12].

Варто також зазначити, що ще одним не менш значущим напрямом сучасної філософії освіти стає конструктивістська парадигма, яка розуміє навчальну діяльність як активний процес, у результаті якого відбувається конструювання когнітивних схем і системи знань, на відміну від їх пасивного накопичення. Теорія конструктивізму наголошує на залученні учнів до процесу власного навчання, провідної ролі інтерактивних комунікацій у навчальній діяльності, сприяє формуванню власної позиції та думки, навичок роботи в команді, індивідуальної мотивації, самостійності, цілеспрямованості тощо. Головними принципами конструктивістської концепції є такі:

1) учень є повноцінним агентом навчальної діяльності, займає активну позицію в процесі освітньої діяльності;

2) інтерпретація та засвоєння нових знань відбувається з урахуванням інтересів, установок, потреб, уявлень і досвіду того, хто отримує освіту;

3) нові смисли та ідеї формуються в результаті їх конструювання в процесі комунікативних інтеракцій, а не шляхом їх нерелексивного відтворення і трансляції;

4) учень, його потреби, інтереси та мотивація набувають статусу ключових цінностей у процесі навчання;

5) дотримання принципів автономії та індивідуалізації в навчальній діяльності;

6) навчання має бути орієнтовано на розкриття вже наявних в учнів знань і навичок, розвиток творчого потенціалу й цілеспрямованості;

7) знання повинні мати соціально-орієнтований характер, тобто мають бути спрямовані на досягнення практичних цілей [2; 6].

Резюмуючи вищезазначене, варто сказати, що теорія конструктивізму виходить із того, що процес освіти є комунікативною соціально-культурною діяльністю, головним призначенням якої є організація ефективної взаємодії та діалогу між суб'єктами навчання.

Розмірковуючи про модернізаційні наслідки, відомий учений П. Бурд'є в роботах акцентує увагу на значущій ролі культурного капіталу й головних засобах його відтворення. У контексті цих міркувань освіта є провідним механізмом передачі і трансляції культурного капіталу, тим самим легітимізуючи функції контролю й регулювання його розподілу в суспільстві. Але стрімке поширення інформаційно-комунікативних технологій зумовило появу альтернативних засобів отримання необхідних сучасному індивіду ресурсів задля займання певних соціальних позицій, що, у свою чергу, змінило погляд на інститут освіти як єдино можливий засіб отримання культурного капіталу [3].

На значущості трансформаційних процесів, які охопили інститут освіти в сучасному світі, у роботах наполягав З. Бауман. Одна з головних його думок полягала в тому, що сьогодні внаслідок надання вільного доступу до різних інформаційних каналів та інтерактивних технологій послаблюються інституційні основи закладів вищої освіти, які втратили своє єдине право формувати професійні навички та компетентності й контролювати джерела знань. Крім того, мінливі вимоги до професійної підготовки сучасного фахівця та стрімкі оберти технологічної революції призводять до того, що університетська освіта не встигає надавати й формувати затребувані та своєчасні навички і знання.

Тому сучасний індивід змушений звертатись до отримання короткострокової та гнучкої професійної підготовки [4].

Однак варто зауважити, що всі ці теорії підкреслюють значущість окремо взятої людини, її інтересів, потреб та особистісного розвитку. XXI століття – це епоха повернення до людини як найвищої цінності. Тектонічні трансформації інституту освіти зумовлені в тому числі світовими тенденціями гуманізації й індивідуалізації. Цифрова людина вимушена існувати сьогодні в умовах зростаючих темпів інформатизації та технологізації, в ситуації безперервного пошуку життєвих траєкторій, усвідомлення необхідності адаптації до сучасних тенденцій. Саме тому одним із ключових пріоритетів сучасності стає посилення уваги до індивіда, його саморозвитку й самовдосконалення, персональної свободи, потреб, індивідуального розвитку. Цікавим є той факт, що ЮНЕСКО говорить про XXI століття як «епоху людського фактору та капіталу». Розвиток цих ідей спостерігається ще в епоху Просвітництва й Відродження. Саме в той період людство почало усвідомлювати неймовірну значущість і цінність окремої людини, її самосвідомості й власного розвитку, а головною течією стає гуманізм. Сам термін виникає в Європі в епоху Відродження (XIV–XVI ст.), від самого початку позначав інтелектуальні справи під назвою «*Studia Humanitatis*», які передбачали заняття з риторики, філології, етики, філософії тощо. Одними з ключових творців проекту формування нової культури були Петрарка, Боккаччо, Салютатті, які мріяли створити нову людину, яка б володіла найважливішою характеристикою – *Humanitas* (здібність до самокерування, рефлексії, саморозвитку). Метою цих занять було розвиток людини за допомогою пізнання мудрості й спонукання пошуку свого покликання. Гуманістичні ідеали про особистість передусім асоціювались з освітою. Ще І. Кант у роботі «Що таке Просвітництво» наголошував на тому, що відсутність автономії думки та її підкореність притаманні людині тривалий час, але Просвітництво – це епоха раціональності, самостійності, волі й саморозвитку. Крім того, М. Фуко також підкреслював значущу роль здатності самокерування та самовдосконалення. Він пропонує техніку «турботи про себе», яка полягає в глибинному самоаналізі й пізнанні власної сутності, мислення, дій. Найголовніше, на думку М. Фуко, є здібність не втратити свою індивідуальність та особистісність в умовах стрімко мінливого навколишнього середовища.

Отже, філософські принципи гуманізму є основою функціонування й розвитку сучасного інституту освіти. Гуманізм за своєю сутністю є світоглядом, заснованим на визнанні людського фактору як найвищої цінності, а права людини на свободу, самовираження, розвиток творчого потенціалу та формування індивідуальності – ключовими принципами діяльності соціальних інститутів. Спираючись на вищезазначене, можна виділити головні напрями й складники процесу гуманізації освіти:

- 1) пізнання учнем своєї людської сутності;
- 2) орієнтація на загальнолюдські цінності;
- 3) створення всіх можливих умов, які будуть сприяти розкриттю учнем своїх творчих можливостей і здібностей, самореалізації, прояву своєї унікальності;
- 4) відкритість і прозорість освітнього процесу;
- 5) перехід від репресивно-контролюючих викладацьких методів до інтерактивних і залучаючих;
- 6) безперервність освіти;
- 7) стимулювання рефлексії, креативного мислення та самопізнання учнів;
- 8) організація навчального процесу з урахуванням індивідуальних якостей, здібностей, інтересів, цілей, прагнень, схильностей кожного учня;
- 9) синтезування вимогливості й довіри до учнів;
- 10) орієнтація навчання на культурний, естетичний, духовний розвиток людини;
- 11) дотримання принципу гнучкості системи освіти;
- 12) особистісно орієнтований підхід до організації навчальної діяльності [9].

Отже, зміни філософських парадигм призвели до значних перетворень і трансформацій освітніх траєкторій з урахуванням нової філософії освіти, орієнтованої на всебічний розвиток та евристичне навчання людини, виходячи з її власних потреб, інтересів, побажань, можливостей, здібностей. Якщо згадати відомого нам А. Камю, то головне, чого необхідно уникнути та не допустити сьогодні, – це формування «сторонньої» людини, ексклюзивної, відчуженої й розгубленої та спрямовувати всі зусилля на створення незалежної, вільної, гуманної, духовно розвинутої і творчої особистості.

Література

1. Белл Д. Социальные рамки информационного общества. Новая технократическая волна на Западе. Москва: Прогресс, 1986. С. 330–342.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / пер. с англ. Е. Руткевич; Моск. филос. фонд. Москва: Academia-Центр; Медиум, 1995. 323 с.
3. Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики / пер. с фр., сост., общ. ред. пер. и послесл. Н.А. Шматко. Москва: Институт экспериментальной социологии, 2005. 576 с.
4. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. Москва: Логос, 2005. 390 с.
5. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / пер. с франц. и послесл. Я.И. Свирского; науч. ред. В.Ю. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория; Москва: Астрель, 2010. 895 с.
6. Иванова С.В. Электронное обучение: многообразие теорий. URL: <http://www.kpinfo.org/activities/research/conferences/conference-internet-2013-april/78-problemy-i-perspektivy-razvitiya-obrazovaniya-v-sovremennom-mire/513-1-30>.
7. Иванов Д.В. Виртуализация общества. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2000. 96 с.
8. Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура / пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. Москва: ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.
9. Кісіль М.В. Гуманізація вищої освіти як сучасна тенденція. Інноваційний розвиток суспільства за умов кроскультурних взаємодій: матеріали конференції. Суми, 2007. С. 51.
10. Тоффлер Э. Третья волна. Москва: АСТ, 2004. 781 с.
11. Cornell R. Virtual Reality Examined... How Virtuous is the Reality? Educational Media International. 1994. Vol. 31. № 4. P. 211–213.
12. George S. Connectivism: A Learning Theory for the Digital Age [online]. URL: <http://www.elearnspace.org/Articles/connectivism.htm>.

Анотація

Жовнір А. О. Філософські засади трансформаційних процесів у контексті сучасної системи освіти: онтологічний вимір. – Стаття.

Стаття присвячена розгляду теоретико-концептуальних засад формування нової філософії освіти в умовах глобальних перетворень і побудови нових конфігурацій. Реалізована філософська рефлексія ключових концепцій, які є передумовами становлення нового етапу розвитку інституту освіти, серед яких головними є теорія інформаційного та «мережевого» суспільства, концепція епохи «третьої хвилі», концепція конективізму, конструктивістська парадигма. Визначено, що одним із головних каталізаторів трансформаційної хвилі, яка охопила інститут освіти, є актуалізація гуманістичних ідеалів та ідей. Повернення до людини як найвищої цінності, прагнення її безперервного розвитку, навчання, виховання, самовдосконалення, самовираження стають сьогодні провідними принципами організації освітньої діяльності. Тому тенденції демократизації, індивідуалізації, гуманітаризації змінюють стратегію й місію всієї системи освіти з урахуванням сучасних вимог і тенденцій, а також соціального запиту суспільства.

Ключові слова: філософія освіти, інформаційне суспільство, «мережеве суспільство», гуманізація освіти.

Аннотация

Жовнир А. О. Философские основы трансформационных процессов в контексте современной системы образования: онтологическое измерение. – Статья.

Статья посвящена рассмотрению теоретико-концептуальных основ формирования новой философии образования в условиях глобальных преобразований и построения новых конфигураций. Реализована философская рефлексия ключевых концепций, которые выступают предпосылками становления нового этапа развития института образования, среди которых главными являются теория информационного и «сетевое» общества, концепция эпохи «третьей волны», концепция коннективизма, конструктивистская парадигма. Определено, что одним из главных катализаторов трансформационной волны, охватившей институт образования, является актуализация гуманистических идеалов и идей. Возвращение к человеку как наивысшей ценности, стремление его непрерывного развития, обучения, воспитания, самосовершенствования, самовыражения становятся сегодня ведущими принципами организации образовательной деятельности. Тенденции демократизации, индивидуализации, гуманитаризации изменяют стратегию и миссию всей системы образования с учетом современных требований и тенденций, а также социального запроса общества.

Ключевые слова: философия образования, информационное общество, «сетевое общество», гуманизация образования.

Summary

Zhovnir A. O. Philosophical foundations of transformational processes in the context of the modern educational system: ontological dimension. – Article.

The article is devoted to the consideration of the theoretical and conceptual foundations of a new education philosophy formation in the conditions of global transformations and the construction of new configurations. Philosophical reflection of key concepts that are the prerequisites for the formation of a new stage in the development of the educational institution was realized, among which the main are: the theory of information and “networked” society, the concept of the “third wave” era, the concept of connectivism, the constructivist paradigm. The article determined that one of the main catalysts of the transformational wave that embraced the educational institute was the actualization of humanistic ideals and ideas. Return to man as the highest value, the desire for its continuous development, education, self-improvement, self-expression are today the leading principles of educational activities organization. Thus, the tendencies of democratization, individualization and humanization change the stratagem and the mission of the entire education system, taking into account modern requirements and trends as well as social demand of society.

Key words: philosophy of education, information society, “network society”, humanization of education.

UDC 316.3:330.131.7]:32-027.21

O. M. Ishchenko
PhD, Associate Professor,
Department of Philosophy of the Humanities
Taras Shevchenko Kyiv National University

V. G. Puhach
PhD, Associate Professor,
Department of Philosophy and Political Science
Interregional Academy of Personnel Management

IDEOLOGICAL ISSUES IN A SOCIETY OF RISK

Formulation of the problem. The increase in the intensity of manifestations of risks in modern society necessitates the development of an appropriate way of thinking and lifestyle, new strategies and specific forms of existence in a risk-generating environment. As one of the determining factors of existence, the result of socio-cultural and political processes, the risk has a contradictory and multidimensional impact on society, increases the instability and uncertainty in development both at the individual and individual, and at the social level. Consequently, the value of value orientations, norms and ideals that determine human behavior, restraining social disorganization processes that can generate risks increases. A society of risk, which is in a state of constant instability and uncertainty, value disorientation, is experiencing a lack of solid recipes of dignified life, concretely formulated and reliable landmarks, clearly defined goal of life's way. "Traveling" without any idea of "the destination that could be guided" society of risk, thus, actualizes the theme of determining the ranges of social behavior, which, obviously, correlates with ideological issues. After all, ideology as a "critical perspective", designed to change the existing social reality. Ideology, being an idea of a desirable society or criticizing a real one, is "an essential element of any society that seeks to motivate people to act or to stimulate discussion of alternative ways of its organization" [8, p. 54]. This feature of ideology is extremely important for a modern society of risk.

Analysis of recent research and publications. A special theoretical achievement of the subject of a society of risk acquires in foreign scientific literature, where risk is considered in its various aspects, such as the state of unpredictability, uncertainty, and danger. These are the ideas of such scientists as U. Beck, N. Luhmann, G. Bechmann, M. Douglas, A. Wildavsky, K. Dake, B. Turner, M. Wallah and others. Ideological issues in the context of a society of risk are researched in the works of European and national scholars in various fields of knowledge: philosophical anthropology, social philosophy, axiology, political philosophy, risk-taking, in particular O.N. Yanitsky, Ch.L. Barkova, V.I. Veremchuk, I.Yu. Puchkina, L.V. Smorgunova, A.I. Sokolova, M.S. Kovaleva, A.B. Kaczynski, D.V. Demchuk, O.I. Gorbniak, S.V. Kononenko.

The purpose of this article is a thorough, substantive analysis of the ideological component of the risk society in the political and philosophical plane.

Presentation of the main research material. Uncertainty, the risks and the associated threats in the post-modern society tend to grow steadily. The danger that permeates all without exception spheres of human existence, is legitimized by its course - disasters, violence, conflicts, various crises became the norm of everyday life of man and society. In addition, the process of fundamental structural changes, which is currently observed, is also a major factor in the growth of risk. The influence of the latter on the existence of a modern person becomes decisive, and, consequently, human life becomes increasingly unpredictable and dangerous. Against this backdrop, an appeal to an ideology that inherently maintains a critical attitude to existing reality contains ideas and practical projects that set the beginnings of "political strategies and tactics, models of political activity designed to transform the real world" [8, p. 49] seems very relevant and important.

Reactualization of ideological issues in a society of risk has objective reasons. First, in a society of risk, all leading spheres of public life undergo a radical transformation. In the spiritual and cultural sphere, which is particularly influenced by risks, the radicalism of transformations is associated with a revision of the basic normative model of society. It should be noted that there is a change in the normative ideal of the past, namely equality, the normative ideal of the present-security. In this circumstance, in particular, the authoritative German researcher U. Beck, who believes that the social project of society acquires a pronounced negative and protective character, emphasizes. It deals with a risk society when the production of risks begins to dominate the production of goods. When an industrial society is structured around the production of goods, then society of risk-around security. In such society, the main driving force is risk, and the ideal is security [3, p. 38]. Well-known British philosopher Z. Baumanis in solidarity with such a view and emphasizes that "life in danger is life at risk (Risikoleben)". Adhering to the ideals of the humanist tradition, the British philosopher subjected to a crushing critique a modern society that lost its ability to self-regulate, whose members not only do not have an idea of their own long-term goals, but also try to avoid such design in every possible way. Moreover, by losing control of processes and phenomena that are important to society, uncertainty "is reflected in the change in the system of values, and people, striving to adapt to changing conditions, begin themselves to deny stability and duration as important conditions of normal existence" [2, p. 11]. In other words, the threat, uncertainty and fear appear as the leading social risk of society. Thus, in conditions of risk society defined as "the society of individuals included in economic relations and covered by fear and uncertainty", as a community of "frightened citizens" [7, p. 40], the concept of "security" acquires a value-normative, ideological context.

Secondly, constant risk-taking gradually deprives man of the main property of his life-the ability to purposeful action. Being in a state of constant risk, a person loses the meaning of being. The environment of risk provokes "the threat of a sense of pointlessness, senselessness of human existence". And in this context sublimation of the meanings of life, which appears as a function of ideology is particularly important. Thirdly, the rejection of ideology, the blocking of ideas about its valuable content, apparently, is associated with a change in the positive logic of social development negative as the main condition for the formation of a "society of universal risk". However, the denial of any ideal leads to a decrease in the role and significance of idiosyncratic meaning, thereby increasing the risk and violation of social unity, the loss of social ties that threaten disintegration. In addition, "deideologization" is undesirable, as it leads to social stagnation and "paralysis", and under such conditions the social morals are degrading and social institutions, through which it is incorporated into social life, are becoming ineffective.

Most researchers in the field of risk are united in the fact that the risk is directly related to the situation of uncertainty. The specificity of a situation of uncertainty lies in the complete or partial lack of information, that is, ignorance produces it. Therefore, the lack of knowledge, falsehood, the falsity of his spit, misinform the subject of the surrounding reality and make his activities risky.

Since human activity is not the same type, the stencil situation of uncertainty appears as a social consequence of the infinite variety of human actions. In order to minimize the destructive nature of these actions, reduce their contradictions, in their activities people must rely on strong moral and value foundations.

In addition, uncertainty is a “powerful individualizing force” that separates and not unites. In a situation of uncertainty, the idea of a community of interests, generated by “excessive need”, is becoming increasingly numb, and eventually becomes immensely large. Therefore, “fears, anxieties and sorrows” people have to endure alone, they “are not added to others, do not accumulate in the “common cause, do not have a “natural address”. This, as British philosopher Bauman emphasizes, deprives the idea of solidarity of the former content as “rational tactics” [2, p. 47].

It is clear that ideology does not serve as a direct source of personality values and human priorities. However, it attaches to their selection, approving of one’s personal goals, orientations and aspirations of the person and “forbidding” or indifferent to others. Being a natural and social being, a person does not necessarily follow the “signals” of ideology steadily, but in any case takes them into account, correlating his inner motives with socially sanctioned norms and values. After all, the latter serve as a kind of map, according to which people, almost geographically, determine the “location of themselves, their desires and needs, their relationships with other people, etc., and determine how all these things are connected and may be the consequence of the choice Direction of action” [1, p. 283]. Having lost standards and values, as the famous Dutch researcher F. Ankersmit observes, people are deprived of the ability to act: “norms and values ... create an internalized map, according to which we can model our actions and their consequences. Thus, they make our actions meaningful, coherent and predictable to a certain extent” [1, p. 283]. Affirming the need for norms and values Ankersmit is skeptical of the thesis of “as if” their loss. Referring to the analysis of the past, he emphasizes: “what is always considered a loss of values, usually turns out to be nothing more than a replacement of old values with new ones that simply are disliked by *laudatores temporis acti* (praises of the past-author), so that the latter do not want or not capable of recognizing their norms” [1, p. 282–283]. Instead, norms and values play the role of not so many indications that outline what is allowed and what is not allowed in real human action, “how much an instrument that authorizes to maintain disparate or even conflicting needs at a reasonable distance from one another” [1, p. 283]. The present world demonstrates the mixing of various moral maps. And although without such a blend there would be no democracy that exists today, yet this mix is seen as a threat. “From a purely political point of view”, notes the Dutch researcher, “the most dangerous consequence of mixing cards is loss of orientation, growing uncertainty in the political sphere. After all, without a reliable moral card, we will lose confidence in the wisdom of our goals; we will stop understanding how others will react to us and what the “fabric” of the whole society which holds everything” [1, p. 285]. It is noteworthy that Ankersmit does not believe that such disorientation can be treated by social sciences. The latter, in his opinion, can only offer an additional card that only deepens the confusion of people.

It is worth noting that ideology, in addition to morality, has a value-regulating moment. A person is not only contemplative, but also an active being, which in the course of his activity relies on the perceived goals, projects, norms, ideals, and so on. In other words, in the process of its activity, man and society reproduce themselves, guided by the notions of good, ideal. The latter carries out a targeted determination regarding the “collective consciousness”, influences the reality of the future and thus has a regulatory effect. Ideology builds individual and social life according to a definite plan, fixes their direction. Acting as a basis for a holistic image, it thereby opposes the social entropy of the diversity of human actions. It is worth noting that a person is not simply adhered to ideology, he introduces something of his own, which is correlated with his own life, needs and interests. Man “passes” an ideology through his own subjective world and already in this form, it interiorize it. Consequently, combined

with the unique motivational-value world of a person, ideology “acquires the right” to be a reality that man experiences it. Such a combination of General and individual in ideology allows it to direct people to certain actions, to inspire and motivate them to achieve certain goals.

Ideology determines human life not only from the standpoint of their activity, but also in meaningfulness. And in this regard, it is appropriate to recall the opinion of the prominent German sociologist, M. Weber, who emphasized that every human action becomes meaningful only in those cases when it correlates with the values significant for a given person. Thus, the goals and ideals that translate the ideology are included not only in the system of the most important values, but also in the life sense of man. It is precisely this circumstance that acquires an exceptional importance in a society of risk in view of the fact that a postmodern person faced a threat to the loss of the meaning of being. Ideology informs human existence of the highest sense, value-semantic orientation, under its influence; the activity of people gets a characteristic orientation. In ideas that make up the “core” of ideology, one sees what should and should be embodied in reality. Ideas are induced to improve human life, due to human transformations, far-reaching development.

Ideas serve as a peculiar criterion, according to which the assessment of the degree of imperfection of socio-cultural reality. Thus, ideology as an imaginary model of the future, on the one hand, captures the necessary, desirable, that is, what should become real, and, on the other hand, there is a differentiation of priorities and goals that contribute to the process of changing the reality, respectively, correlated with the necessary, desirable. In this the temporal specificity of ideology manifests itself – the focus on the future from the present, on the historical perspective of optimally organized social relations that meet the criteria of the “higher”, because, as emphasized by the famous German philosopher F. Nietzsche, “above” is the only real object of human love, around which communities arise themselves [4, p. 49].

The importance of ideas, as the basis of ideology, lies in their consensual nature. The consensuality of ideas legitimizes ideology as an orientation towards a concrete system of values. People agree to consider something valuable as a result of communicative practices, that is, the agreement reached on the subject of discussion. In the process of communication, they exchange ideas and form common knowledge as the basis of the agreement reached on the valuable. Ideas become consensual when actors begin to believe in their value and reasonableness. In this regard, the latter are constitutive for social reality. Consequently, the condition of consensuality ideas is communicative processes [6, p. 118].

Ideological consensus is not just an agreement; it is based on competition and rivalry, which ultimately aims at constructing a logically grounded project of the future that has the features of the ideal. Ideology, accordingly, is able to ensure the interaction of individual subjects in such a way as to promote the strengthening of the whole part of which they are. After all, in fact, a person loses his faith in his value, if an infinitely valuable whole does not operate through it: in other words, “she has created such a whole in order to be able to believe in their own value” [5, p. 12]. The orderliness of the whole provides an opportunity for individual self-affirmation, personal self-realization. Such interdependence is of value because it generates a generalized view of society as an “order” in which everyone has his own identity, his meaning of being. In addition, this interdependence mitigates compulsion of unanimity and dogmatism inherent ideology, because behind them a person sees the desired future and favorable opportunities for their own individual manifestations.

One cannot ignore the fact that the idea of “ideology” is tightly linked to the idea of power and subordination. “It is”, says the English philosopher Bauman, “an integral part of the concept according to which ideology corresponds to someone’s interests; Rulers (the ruling class, elites) – that’s who provides his rule by means of ideological hegemony” [2, p. 40]. A similar notion of ideology is classical, but rather

contradictory. Indeed, such a position is not able to explain “why some ideas or ideological configurations of ideas can actually motivate a significant number of people to engage in political activity ... It remains unclear how and why some ideological programs easily cause political sympathies, while others lose their power over people” [8, p. 53]. However, in any case, the establishment of “ideological hegemony” requires social communication (“cultural” Crusades”), which involves the mutual participation of “warring parties”. However, in a postmodern society, communication is no longer a guarantee of subordination, but a “sense of risk” is such thing. The ruling class refuses to commit itself to realizing a long-term perspective; it no longer translates “transforming ideas”, aimed at the future. Instead, against the background of the general risk, the thesis “alternative does not exist” is cultivated in every possible way; the principle of “short-term” becomes fundamental. Therefore, the “long-term plans” are losing demand, and the preference is given to the “somewhat changed” today rather than the “best” future, that is, in a society at risk few people are disturbed by a distant prospect. Modern politicians are ready to respond to all kinds of random impulses and refuse long-term policy for the sake of immediate political goals. They demonstrate that “stupid and disorderly behavior ... which is as dangerous as the transfer of control over a large international airport to the hands of a schoolboy” [1, p. 408]. If well-known politicians, nevertheless, dare to express “ideas”, to offer “grandiose pictures of the future”, they immediately “feel the need to apologize to the public for saying something that cannot be achieved in a few days” [2, p. 32]. This is due to the fact that the indecisiveness and uncertainty of the state, the readiness of politicians to respond quickly to what captures public attention is perceived by the people as their consideration of thinking, that is, the fulfillment of the requirements of direct democracy. In fact, this is only a simple implementation of changing, chaotic and rather vague political representations of citizens [1, p. 409]. The fact that “the exhaustion of ideological energies” is characteristic of the political mood of the present, a violation of faith in the possibility of long-term large-scale transformations, in no way denies the importance of ideology. On the contrary, in modern conditions, its significance is only increasing. Especially important is the role of ideology in overcoming political apathy, which society of risk demonstrates, giving people (citizens) the ability to comprehend socio-political problems that they lose in situations of uncertainty, insecurity and fear.

Conclusions. Reducing interest in common and general affairs, indifferent attitudes towards the universal good, “the decline of a social man”, which is observed in a modern society of risk, is obviously due to the lack of ideological constructions aimed at “desirable, better future”. This situation leads to a constant need for more and more objects of hatred and aggression. After all, as a result of the absence of a “common cause”, the “stalled” people accumulate untapped energy. For its release, the “yellow press” is involved, which “deliberately traps or invents” such objects. However, as Bauman noted, all even the thinning efforts of tabloid media amounted have nothing, if “deep and almost universal anxiety and concern was aimed at eliminating its real causes, but not desperately search for alternative exit of aggression” [2, p. 32]. In fact, there made the fight against “drive weakness”, which is irrational because it does not reach the goal, do not have any relation to the real causes of human anxiety, fear, anxiety and uncertainty. As a result, a postmodern society is infested with anti-humanism, and people become more disoriented, limited and helpless. Instead, ideology, being, for expressing Bauman, the “acute angle”, which puts pressure on the existing reality, is the possibility of using schematic patterns of public order, fundamental set of regulatory elements of human existence to minimize the level of vulnerability of human existence to give it meaning and meaningfulness. Otherwise, society, facing uncontrollable changes, unpredictable events in the absence of ideal and future goals becomes “plankton like” creature that drifts rather than moving intent.

References

1. Ankersmit F. Aesthetic policy. Political philosophy on the other side of fact and value / transl. by I. Borisova. Moscow: Publishing House of the Higher School of Economics, 2014. 432 p.
2. Bauman Z. Individualized society. URL: socioline.ru> files> bauman_zigmunt_individualized_society-2005. Pdf.
3. Beck U. Society of Risk. On the way to another modern / transl. by V. Sedelnik, N. Fedorova. Moscow: Progres-Traditsiia, 2000. 384 p.
4. Murberg I.I. F. Nietzsche about the modern man in the political space. Voprosy filosofii. 2009. № 5. P. 47–60.
5. Nietzsche F. Volition to power. Experience in reassessing all values: unfinished treatise / transl. by E. Gertsyk. Moscow: Kulturnaia revoliutsiia, 2005. 880 p.
6. Smorgunov L.V. Comparative Political Science in Search of New Methodological Orientations: Does Any Ideas Matter For Policy Explanation. Polis. 2009. № 1. P. 118–129.
7. Sokolov A. Political risk from theory to practice. Moscow: Pokoleniie, 2009. 144 p.
8. Schwarzmanntel D. Ideology and Politics / transl. by E. Pysina. Kh.: Publishing House Humanitarian center, 2009. 355 p.
9. Yanitsky O.N. Risk Sociology. Moscow: Publishing House LVS, 2003. 214 p.

Summary

Ishchenko O. M., Puhach V. G. Ideological issues in a society of risk. – Article.

The subject field of the proposed article is the consideration, a detailed analysis of the society of risk in terms of its instability, uncertainty, value disorientation, the absence of specifically formulated landmarks, clearly defined goal of life. In turn, ideology, based on which ideas are based, can change social reality, encourage people to act, stimulate the directions of human activity while reducing the concern, anxiety, fear, uncertainty in society of risk. The rejection of ideology, its underestimation in the socio-political plane leads to the disappearance of a complex of long-term collective social representations that serve to explain and assess the conditions of human existence and create a sense of confidence in the future and make sense to human existence. The neglect of this condition, the marginalization of an ideology that can minimize risks, in the aspect of adequate perception of reality leads to life, which “compresses to the eternal present”. As a result, society loses solid and reliable foundations of its existence, frightened members of which, without a well-defined route of their own lives, follow only their instincts.

Key words: risk, society of risk, uncertainty, danger, ideology.

Анотація

Іщенко О. М., Пугач В. Г. Ідеологічна проблематика в умовах суспільства ризику. – Стаття.

Предметним полем пропонованої статті є розгляд, детальний аналіз суспільства ризику в аспекті його нестійкості, невизначеності, ціннісної дезорієнтації, відсутності конкретно сформульованих орієнтирів, чітко визначеної мети життєвого шляху. У свою чергу, ідеологія, в основу якої покладені ідеї, здатна змінити соціальну реальність, спонукати людей до дії, стимулювати напорами людської життєдіяльності, при цьому применшуючи стурбованість, тривоги, острахи, невизначеність у суспільстві ризику. Відмова від ідеології, її недооцінка в соціально-політичній площині призводять до зникнення комплексу довгострокових колективних суспільних уявлень, що слугують поясненням та оцінкою умов людського існування і створюють відчуття втевеності в завтрашньому дні й надають сенс людському буттю. Нехтування цією умовою, маргіналізація ідеології, здатної мінімізувати ризику, в аспекті адекватного сприйняття дійсності призводять до життя, яке «стискається до вічного теперішнього». У підсумку суспільство втрачає міцні та надійні підвалини свого існування, налякані члени якого, не маючи чітко визначеного маршруту власного життя, прямують, керуючись лише своїми інстинктами.

Ключові слова: ризик, суспільство ризику, невизначеність, небезпека, ідеологія.

Аннотация

Ищенко Е. Н., Пугач В. Г. Идеологическая проблематика в условиях общества риска. – Статья.

Предметным полем предложенной статьи являются рассмотрение, детальный анализ общества риска в аспекте его неустойчивости, неопределенности, ценностной дезориентации, отсутствия конкретно сформулированных ориентиров, четко определенной цели жизненного пути. В свою очередь идеология, в основу которой положены идеи, способна изменить социальную реальность, побуждать людей к действию, стимулировать направления человеческой жизнедеятельности, при этом приуменьшая обеспокоенность, тревоги, страхи, неопределенность в обществе риска. Отказ от идеологии, ее недооценка в социально-политической плоскости приво-

дят к исчезновению комплекса долгосрочных коллективных общественных представлений, которые служат объяснением и оценкой условий человеческого существования и создают ощущение уверенности в завтрашнем дне и предоставляют смысл человеческому бытию. Пренебрежение этим условием, маргинализация идеологии, способной минимизировать риски, в аспекте адекватного восприятия действительности приводят к жизни, которая «сжимается к вечному настоящему». В итоге общество теряет крепкие и надежные фундаменты своего существования, напуганные члены которого, не имея четко определенного маршрута собственной жизни, следуют, руководствуясь лишь своими инстинктами.

Ключевые слова: риск, общество риска, неопределенность, опасность, идеология.

УДК 159.9.016; 141.11

О. А. Ковалькандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії

Національного технічного університету України

«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»

С. В. Алушкін

аспірант кафедри філософії

Національного технічного університету України

«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»

**СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ БАЖАННЯ
В КОНТЕКСТІ ВИРІШЕННЯ ПСИХОФІЗИЧНОЇ ПРОБЛЕМИ**

Розвиток природничих і когнітивних наук про мозок, а також технічних наук, що досліджують проблему штучного інтелекту, актуалізує одне з головних питань філософії, що постає з моменту формування її предмета – питання про співвідношення душі (у значенні психічних процесів) і тіла. Ідеться про так звану психофізичну проблему, особливо в аспекті розуміння сутності чуттєвого, афективного та вольового буття людини. Бажання є одним із інтегральних понять, яке в собі поєднує різні виміри душевної діяльності людини – волю, фантазію, уяву, пристрасть, навіть, мислення, а також має й тілесний вимір – потреби людського тіла. Саме тому вирішення психофізичної проблеми неможливе без відповіді на запитання: чим є бажання та людська свідомість загалом – складними процесами в мозку чи окремими від тілесності й незалежними від неї психічними явищами? Якщо це щось незалежне від мозку, то як воно пов'язане з поведінкою (або діяльністю) людини, яка є водночас і тілесною, і духовною істотою?

У класичній філософії цій проблемі приділялась більша чи менша увага залежно від проблематики, що виходила на перший план у концепції кожного з мислителів. У сучасній західній філософії, і не тільки у філософії, а й у природничих, суспільних і технічних науках, що займаються проблемами взаємодії мозку та свідомості, також розробляються штучного інтелекту, комплекс цих проблем прийнято називати «філософія свідомості». Бажання розглядається в континентальній філософії, наприклад, у теорії Славоя Жижека [4], поза контекстом психофізичної проблеми, а в англо-американській філософській традиції переважають погляди на бажання як явище, притаманне психіці (або в структурі психіки) індивіда. Так, Стенфордський філософський словник визначає бажання як стан розуму людини, який спонукає її до дій щодо задоволення мети бажання [15]. Також бажання здебільшого досліджується в контексті етичних теорій, наприклад, етичність задоволення бажання та його вплив на добробут індивіда [10]. З погляду нейронаук процеси бажання регулюються в мозку людини за допомогою дофаміну та інших нейромедіаторів, тобто в цих теоріях вивчається виключно тілесний складник бажання [6]. Особливу увагу розумінню бажання в працях різних філософів приділяє Анжела Мальцева в роботі «Вступ до філософії бажання» [7], де виконується типізація, узагальнення та концептуалізація різних підходів до визначення поняття бажання як у сучасній, так і в класичній філософії.

Філософське дослідження природи та сутності бажання як одного з найважливіших проявів психічної діяльності людини передбачає вивчення становлення концепції бажання в історії філософської думки, зокрема в контексті рішення проблеми співвідношення душі й тіла. Специфіка філософської рефлексії зумовлена спрямованістю на виявлення загальних закономірностей, сутнісних проявів, основних концепцій і підходів до розуміння концепції бажання, тому становлення філософської концепції бажання відбувається на основі концептуального визначення сутності людини як певної цілісності, в єдності усіх її характеристик. Тому метою статті є осмислення поняття бажання в концепціях філософів, які займалися вирішенням

психофізичної проблеми, визначення історико-філософської перспективи на розвиток поняття бажання в західній філософії, а також визначення найбільш перспективного підходу для подальшого розвитку концепції бажання та вирішення психофізичної проблеми.

І в класичній, і в сучасній філософії існують два головні гносеологічні принципи щодо вирішення психофізичної проблеми: дуалізм і монізм. Точка зору дуалізму спирається на уявлення про існування двох окремих, незалежних одна від одної, а отже, самодостатніх субстанцій: тілесної (протяжної) та духовної (мислячої), які можуть між собою взаємодіяти через каузальні зв'язки або існувати паралельно, не визначаючи одна одну. Послідовна реалізація принципу дуалізму в побудові цілісної філософської концепції, що прагне пояснити світ як ціле, виявляється нездійсненою: світ «розпадається» на два незалежні один від одного світи. А людина постає як складна механічна, фізико-фізіологічна система, в яку закладена душа, або програма психічних дій. Із такого уявлення про людину та світ власне й виникає психофізична проблема, оскільки пояснити механіку взаємодії душі й тіла виявляється важким завданням. Спроби вирішити проблему співвідношення душі й тіла на основі дуалістичного принципу в історії філософії та науки призвели до утворення цілої низки підходів і концепцій: інтеракційний дуалізм, епіфеноменальний дуалізм, психофізичний паралелізм, панпсихізм тощо.

Точка зору монізму полягає в тому, що існує лише одна субстанція, а тому психофізична проблема є не власне проблемою, а лише наслідком некоректного уявлення про атрибути, властивості, структуру та розвиток цієї єдиної субстанції. Проте моністи також відрізняються залежно від того, що вони визначають як єдину субстанцію. У вирішенні проблеми співвідношення психічного й тілесного в людині застосування принципу монізму призвело до появи таких історичних форм матеріалізму, як механістичний матеріалізм, редукціонізм або фізикалізм, сутністю яких є зведення свідомості й усієї духовної діяльності людини до механічних і фізіологічних процесів в організмі, наприклад, діяльності мозку та нервової системи. В ідеалістичному монізмі, навпаки, обґрунтовується самодостатність і визначальна роль духовної субстанції. Революцію, свого роду «прорив» у рішенні проблеми співвідношення душі й тіла зробив Б. Спіноза, послідовно провівши моністичний принцип у філософському поясненні співвідношення душі й тіла завдяки визначенню основи їх нерозривної єдності та взаємодії. Голландський філософ стверджує, що протяжність і мислення – це не властивості різних, окремих і незалежних одна від одної субстанцій, а атрибути єдиної субстанції, Бога, котрий розуміється як Природа [8]. Діалектико-матеріалістичний монізм є подальшим розвитком такого підходу на основі діалектичної методології й учення про соціальну сутність людини.

У контексті вирішення психофізичної проблеми філософи не тільки пропонували різні механізми зв'язку тіла й душі або створювали моністичні концепції, а й поглиблювали знання про мислення та значення афектів, пристрастей, чуттєвості, волі, уяви та бажань зокрема.

Усі ці здібності людини тим чи іншим способом використовувалися як аргументи для обґрунтування того чи іншого підходу або пояснювалися з його позицій. Саме тому для реконструкції історичного становлення поняття бажання важливо брати до уваги позицію певного філософа щодо вирішення психофізичної проблеми, а також відмічати суперечності між підходами до психофізичної проблеми й розумінням бажання в межах концепцій цього філософа. Розглянемо погляди найбільш відомих представників дуалізму та монізму як у класичній філософії, так і в сучасній англо-американській традиції.

Уперше бажання, повністю збігаючись із поняттям волі, отримало своє самостійне значення в «Сповіді» Августина, в якій він висловлює тезу, що після гріхопадіння люди стали рабами своїх бажань і позбулися вільної волі. У цій самій роботі він неодноразово згадує про власні бажання, або відносячи їх до пороків і спокус, або направляючи їх на служіння Богу. Важливість Августина для подальшого розвитку і психології, і теорії пізнання полягає в тому, що він у книзі «Про Трійцю» [2] вперше вводить волю-бажання як один зі складників триєдиного людського розуму. Однак у «Сповіді» є цікавий фрагмент, у якому Августин знаходить протиріччя в бажанні, яке немов спростовує його тезу про єдність і неподільність душі: «Душа наказує душі побажати: вона адже єдина, проте, вона не робить за наказом. <...> А отже, одночасно бажати й не бажати – це не жахливий явище, а хвороба душі... І тому в людині два бажання, але жодне з них не володіє цілісністю: в одному є те, чого бракує іншому» [1].

Якщо душа не кориться власним наказам самій собі, то про яку єдність може йти мова? Ця суперечлива природа волі-бажання бачиться йому непереможною. І хоча Августин поєднав усі здібності душі в одному понятті, він однаково залишався на дуалістичних позиціях у плані співвідношення душі й тіла.

Рене Декарт створює дуалістичну концепцію людини, в якій визнається існування двох окремих субстанцій: мислячої і протяжної, які між собою можуть взаємодіяти за допомогою чутливої залози в мозку. Здібності волі й бажання Декарт зараховує до функцій душі, які можуть закінчуватися як у самій душі, так і в тілі. Цікаво відзначити опис Декартом поняття увялень, які мають своїм джерелом лише тіло: «... наша воля абсолютно не бере участі в їх утворенні, внаслідок чого вони не можуть бути зараховані до проявів душевної діяльності. Вони відбуваються тільки тому, що «духи», не однаково збуджені, зустрічаючи в мозку сліди різних попередніх вражень, випадково обирають напрямок швидше через одні пори, ніж через інші. Такі ілюзії наших снів, а також наші мрії, які часто з'являються в нас, коли наша думка поверхово блукає, не звертаючи ні на що уваги» [3, с. 570].

У цьому фрагменті дуалізм і механіцизм Декарта ставиться під сумнів. По-перше, як саме в тілі утворюються сприйняття, не пов'язані ні з нервами, ні з волею душі? А по-друге, як у механістичній картині світу виявляється можливість для «духів» випадково обирати напрямок руху? Декарт не дає відповідей на ці питання, адже, розвиваючи ці тези далі, довелося б визнати несамотійність душі щодо тіла. І справа зовсім не в тому, що душа черпає свої чуттєві уявлення від органів тіла, а в тому, що ці уявлення можуть «втручатися» в мислення поза волею душі та керувати нею. У деякому роді саме пристрасті й бажання зокрема сполучують тіло та душу не за причинно-наслідковим зв'язком, а в субстанційній єдності. Адже якщо слідувати за думкою Декарта, то бажання може породжуватися як «фантазіями тіла», так і шляхом мислення. Людина, яка пристрасно бажає чого-небудь, виявляється більш спритною та активною як тілесно, так і духовно [3].

У системі Спінози ми бачимо перехід від дуалізму душі й тіла Августина та Декарта до субстанційного монізму, а також бачимо зростання значення бажання, яке в голландського філософа набуває роль сутності людини. Довівши неприйнятність уявлення про дві субстанції, Спіноза стверджує: «Ні тіло не може визначати душу до мислення,

ні душа не може визначати тіло ні до руху, ні до спокою, ні до чого-небудь іншого (якщо тільки є що-небудь таке)» [8, с. 159]. Виходячи із цього, Спіноза створює власне вчення про афекти. Серед усіх афектів бажання посідає в нього окреме місце, визначаючись як сутність людини: «Бажання є сама сутність людини, оскільки вона видається певною до якого-небудь дії будь-яким даним її станом» [8, с. 213–214]. Для Спінози бажання виявляється найбільш широким явищем, у яке можна включити спонукання, потяги й бажання як окремі випадки та форми бажання. Однак він відрізняє бажання від потягу до усвідомленості: бажання – це усвідомлений потяг, потяг – це несвідоме бажання.

Хоча Зигмунд Фройд не займався психофізичною проблемою як такою, але предметом його психоаналітичної теорії є життя людини та його прояви: потяги, сновидіння, помилкові дії, нав'язливі думки, а також бажання. Укладі Словника з психоаналізу Лапланш і Понталіс уважають, що потрібно розрізнити потребу та бажання в роботах Фрейда: «Фройд не ототожнює потреби та бажання: потреба породжується внутрішнім напруженням і задовольняється специфічною дією щодо знаходження потрібного об'єкта (наприклад, їжі). Що ж стосується бажання, то воно нерозривно пов'язане з «мнєсичними слідами»: його виконання передбачає відтворення сприйняття в галюцинації, перетворившись на знаки задоволення цього бажання» [5].

Уперше питання про бажання ставиться З. Фройдом у роботі «Тлумачення сновидінь» [9]. Там З. Фройд стверджує, що будь-яке сновидіння являє собою здійснення бажань. Варто відзначити, що сновидіння в концепції З. Фрейда являють собою єдність роботи психічних і фізичних процесів. Фізичні подразники, шум, запахи, дотики, а також біологічні потреби людини мають своє вираження в сновидіннях, так само як і психічні враження від подій минулого дня разом із несвідомими бажаннями.

Цікаво провести тут паралель з ученням Спінози, для якого різниця між потягом і бажанням була лише в усвідомленості та виразно ілюструвала нерозривність душі й тіла. У З. Фрейда бажання може бути несвідомим, але проявляти себе як роздратування в психіці, що виходить від тіла загалом або якогось окремого органу. У результаті теоретичного обґрунтування своїх практик і спостережень З. Фройд дійшов висновку про одночасність психічних і фізіологічних процесів, що виражаються у формуванні симптомів психічних захворювань.

У філософії ХХ століття проблема співвідношення душі й тіла здебільшого розглядалася представниками англо-американської традиції в межах філософії свідомості, в якій так само існують дуалістичні та моністичні підходи. Специфікою сучасних підходів є вирішення психофізичної проблеми в межах дослідження індивіду: психіки й тіла окремої людини, а не в контексті субстанції загалом, як, наприклад, у філософії Декарта та Спінози. Крім цього, сучасна філософія більшу увагу приділяє досягненням науки в дослідженні мозку й фізичної реальності, що розкриває більше поле для міждисциплінарних досліджень, але загрожує втратою філософією свого специфічного предмета – людського мислення в його всезагальному вимірі. Для аргументації цієї тези розглянемо найбільш відомих англо-американських представників філософів свідомості.

Американський філософ Томас Нагель у праці «Як воно, бути кажаном?» [14] висловлює думку про визначаючу роль суб'єктивного досвіду у вивченні проблеми свідомості та її властивостей. Суб'єктивний досвід неможливо охопити жодними експериментами чи логічним аналізом, його неможливо описати жодними лінгвістичними конструкціями, феноменологічними методами, а також вивести із каузальних зв'язків. Із такого погляду Нагель представляє дуалістичну концепцію душі й тіла, точніше, кваліа та фізичних процесів, які неможливо поєднати між собою. Кваліа – це якісне переживання ментальних станів, які є унікальними для кожної окремої свідомості. Наприклад, як ілюструє Т. Нагель, неможливо дізнатися, як воно – бути кажаном для людини.

Відомий австралійський філософ Девід Чалмерс продовжує розвивати думку Т. Нагеля й уважає, що кожний об'єкт світу має свідомість, аргументуючи це за допомогою категорії кваліа. Отже, оскільки кожна подія у Всесвіті супроводжується створенням інформації про себе, то її можна описати з фізичної та феноменальної точок зору. Так як кваліа не мають фізичного існування, то звідси виникає так звана «важка проблема свідомості» [11]. Д. Чалмерс робить висновок: або свідомості не існує взагалі, або її неможливо редукувати до якогось фізичного аспекту реальності, на кшталт гравітації або електромагнетизму.

З такої дуалістичної та панпсихістської позиції виходить, що бажання так само описується як кваліа. Наприклад, моє бажання поїхати в якусь країну неможливо описати з погляду фізичних процесів тільки ментальними, отже, це кваліа. Я не можу вимовити, що я відчуваю, бажаючи це, лише констатувати саме бажання, а отже, ніхто, крім мене, не може пізнати мої бажання та відчуття. Так само я не можу дізнатися про бажання та відчуття іншої людини, оскільки вони будуть являти собою зовсім інші кваліа. Ураховуючи «важку проблему свідомості», ми не можемо вивчати бажання в його фізичній маніфестації, тобто з боку тілесних його проявів й людської діяльності.

Але ця «важка проблема» дійсно важка лише у випадку спроби її вирішувати на основі принципу дуалізму, в якому свідомість повністю редукується до суб'єктивного досвіду, кваліа, а людина представляється окремим індивідом і пасивним спостерігачем світу. Звичайно, що виникнення та функціонування такої свідомості вважається дивом, яке неможливо пояснити. Питання «як воно – бути кажаном» варто одразу переводити на питання гносеології про пізнання світу. Сучасні дуалісти в цьому питанні займають позицію агностицизму або взагалі його не розглядають через своє негативне ставлення до «метафізичних проблем». А тому на основі принципу дуалізму не можна дослідити людське бажання, виходячи з людської цілісності, яка лежить поза межами уявлень про свідомість та індивіда.

На американського філософа Деніела Деннета вплинула концепція свідомості Декарта, але він піддав її критиці, іронічно використавши термін «картезіанський театр». Цей театр є уявленням про існування певного центру локалізації свідомості в мозку, в якому може сидіти маленька істотка, що спостерігає за діями тіла, обробляє інформацію від нього та керує ним. Через абсурдність такого уявлення, Д. Деннет займає позицію редуктивного монізму. Ця позиція детально розкривається в книжці «Свідомість пояснена» [13]. На його думку, вся свідомість – це уявний потік мовлення в мозку, який виникає під час оброблення інформації. З такої позиції Д. Деннет критикує дуалістичну концепцію кваліа, вказуючи на її суперечності, і стверджує, що свідомість буде пояснена повністю в термінах природничих наук: фізики, хімії та біології. Але головна проблема такого фізикалізму в тому, що філософія втрачає свій предмет – людину, яка спрощується до біологічної істоти й вивчається лише з такого ракурсу.

Так само й бажання людини втрачає свою специфіку та залишається процесом оброблення інформації в мозку чи специфічної поведінки. На думку Д. Деннета, бажання може бути тільки раціональним і відповідає інтенційному рівню поведінки людини. Іntenційний рівень – це такий рівень абстракції людської поведінки, що дає змогу помислити її з боку ментальних властивостей, а саме волі, свідомості, віри, впевненості й бажань. Така поведінка характеризується властивістю людини наділяти інші речі здатністю до мислення, передбачати майбутнє та діяти згідно з власною впевненістю в чомусь. Д. Деннет уважає, що впевненість взаємопов'язана з бажаннями, причому цей зв'язок підкріплюється причинно-наслідковим зв'язком формальної логіки. Тому, згідно з такою концепцією, буде абсурдною діяльність людини всупереч раціональності й здоровому глузду.

Елімінативний матеріалізм Пола та Патрісії Черчленд пропонує ще більш радикальний редукціонізм, ніж у Д. Деннета. На думку цих американських філософів,

багатьох ментальних явищ, які відчувають люди, не існує. Прояви бажання, віри, впевненості не мають чіткої та логічної визначеності, а отже, їх неможливо вивчати методами нейробіології. Пол Черчленд, наприклад, уважає, що саме нейронауки зможуть зробити справжню революцію в тому, як людина сприймає світ і самого себе [12]. Отже, пропонується всю філософську проблематику свідомості загалом і бажання зокрема передати природничим наукам: біології та фізиці. Такий матеріалізм є спрощенням предмета філософії й заперечує самостійну цінність суспільних наук: психології та соціології. Головна проблема такого редукціонізму полягає в обмеженому вивченні складних соціальних стосунків і світу культури, без яких неможливе існування та діяльність людини.

Осмилення поняття бажання, його місця і значення в людському бутті – це необхідний момент створення цілісної концепції людини в різних підходах до вирішення психофізичної проблеми. Серед різних підходів до проблеми співвідношення душі й тіла в сучасній англо-американській філософії чітко вирізняється тенденція до розуміння свідомості лише як індивідуальної свідомості, не враховуючи або спрощуючи соціальну сутність людини. Так само бажання спрощується до суб'єктивних переживань свідомості в дуалізмі, станів розуму або до інстинктів і біохімічних процесів у мозку в редуктивному матеріалізмі чи фізикалізмі. Така ситуація в сучасній філософії є наслідком спроб вирішення психофізичної проблеми в масштабах індивіда, індивідуальної свідомості й тіла людини в його суто біологічному сенсі. Натомість концепції класичних філософів вказують шлях до вирішення проблеми співвідношення тіла та розуму саме через категорію субстанції. Навіть у дуалістичній концепції Декарта спостерігається стихійний перехід на позиції монізму, саме в контексті поняття бажання та його значення для людини. Отже, найбільш перспективним підходом для розуміння бажання в єдності душі й тіла є моністична концепція Бенедикта Спінози. У статті виявлені концептуальні зв'язки філософії Спінози та психоаналітичного розуміння бажання, що дають змогу встановити історичну спадкоємність між цими філософськими традиціями. Подальші спроби створення концепції бажання варто проводити з урахуванням досягнень спінозизму, діалектики і психоаналізу як практичного застосування моністичного підходу до розуміння сутності людини.

Література

1. Августин А. Исповедь, книга восьмая, IX. 2006. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/ispoved/.
2. Августин А. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан. Краснодар: Глагол, 2004. 416 с.
3. Декарт Р. Страсти души: Сочинения: в 2 т. Москва: Мысль, 1994. Т. 2. 650 с.
4. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. Санкт-Петербург: Алетейя, 2005. 156 с.
5. Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу / пер. с франц. Н.С. Автономовой. Москва: Высшая школа, 1996. 623 с.
6. Макгонигал К. Сила воли. Как развить и укрепить. Манн, Иванов и Фербер. 2014. URL: <http://psyfactor.org/lib/dofamin.htm>.
7. Мальцева А.П. Введение в философию желания. Москва: Флинта, 2014. 380 с.
8. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделённая на пять частей. Москва: Академический Проект, 2008. 431 с.
9. Фрейд З. Толкование сновидений / пер с нем. Санкт-Петербург: Издательский Дом «Азбука-классика», 2009. 512 с.
10. Bradford S. Preferentism and the Paradox of Desire, *Journal of Ethics & Social Philosophy* (September 2009), Vol. 3. No. 3.
11. Chalmers D. Facing up the problem of consciousness. Oxford university press. 2010. № 5.
12. Churchland P. Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. *Journal of philosophy*. 1981. № 78. P. 65.

13. Dennett D. *Consciousness explained*. New York: Back Bay Books. 1992. 528 p.

14. Nagel T. *What Is it Like to Be a Bat*. *Philosophical Review*. 1979. P. 435–50.

15. Schroeder T. *Desire*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.). 2017. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/desire>.

Анотація

Алушкін С. В. Становлення концепції бажання в контексті вирішення психофізичної проблеми. – Стаття.

У статті визначено необхідність концептуалізації поняття бажання в контексті вирішення психофізичної проблеми. Установлено основні підходи до психофізичної проблеми, їх специфіку та гносеологічні передумови. Аналізуються підходи до вирішення психофізичної проблеми в концепціях класичних філософів: Августина, Декарта, Спінози, в психоаналізі – Фрейда й сучасних філософів свідомості: Нагеля, Чалмерса, Деннета та Черчленда. Показана історична спадкоємність між цими підходами, їх перетворення і спільні риси в осмисленні концепції бажання. Виявлено, що вирішення психофізичної проблеми в межах дослідження психіки й тіла індивіду виявляється неможливим. Як перспективний підхід до психофізичної проблеми пропонується нейтральний монізм Бенедикта Спінози з його розвитком у психоаналітичній концепції бажання, яка ґрунтується на тих самих моністичних принципах.

Ключові слова: психофізична проблема, бажання, філософія свідомості, монізм, субстанція, психоаналіз.

Анотация

Алушкин С. В. Становление концепции желания в контексте решения психофизической проблемы. – Статья.

В статье определена необходимость концептуализации понятия желания в контексте решения психофизической проблемы. Установлены основные подходы к психофизиче-

ской проблеме, их специфика и гносеологические предпосылки. Анализируются подходы к решению психофизической проблемы в концепциях классических философов: Августина, Декарта, Спинозы, в психоанализе – Фрейда и современных философов сознания: Нагеля, Чалмерса, Деннета и Черчленда. Показана историческая преемственность между этими подходами, их преобразование и общие черты в осмыслении концепции желания. Установлено, что решение психофизической проблемы в рамках исследования психики и тела индивида оказывается невозможным. В качестве перспективного подхода к психофизической проблеме предлагается нейтральный монизм Бенедикта Спинозы с его развитием в психоаналитической концепции желания, основанной на тех же монистических принципах.

Ключевые слова: психофизическая проблема, желание, философия сознания, монизм, субстанция, психоанализ.

Summary

Alushkin S. V. The concept of desire becoming in the context of mind-body problem. – Article.

The necessity of conceptualization of desire in the context of mind-body problem is argued. The main approaches towards the mind-body problem, their specifics and epistemic basis are determined. This article analyzes approaches towards mind-body problem in the conceptions of classical philosophers St. Augustine, Descartes, Spinoza, Freud's psychoanalysis and modern philosophers of mind Nagel, Chalmers, Dennett and Churchland. The historical continuity between these approaches, their transformations and common features are argued. It was shown that the solution of mind-body problem is impossible at the scale of individual psychic and body. Benedict Spinoza's neutral monism with its development in psychoanalytic conception of desire based on the same monistic principles is proposed as the perspective approach towards the mind-body problem.

Key words: mind-body problem, desire, philosophy of mind, monism, substance, psychoanalysis.

УДК 130.122 + 133.4 + 304.4

О. А. Кучерук
кандидат философских наук, преподаватель
Мореходного колледжа технического флота
Национального университета «Одесская морская академия»

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ ЦЕННОСТНОЙ ОНТОЛОГИИ

В мире перманентных социально-экономических, политических, социокультурных трансформаций одной из важнейших онтологических проблем становится проблема формирования и видоизменения человеческих ценностей, их влияния на социальное и индивидуальное бытие. Такая постановка вопроса формирует насущность статьи с охватом и рассмотрением ценностного феномена в его целостном ракурсе, но при этом с условием акцентированного и более пристального внимания именно к субъективному, интуитивно-иррациональному, личностному «переживанию» ценностного мировосприятия. Экзистенциальный аспект исследования в указанном контексте несколько приоткрывает завесу тех темных участков духовной онтологии человека, которые остаются достаточно неизведанными по причине постоянных и хаотических возникновений и трансформаций новых целеполагающих и ценностно-ориентирующих устремленностей как под влиянием культуры, так и в результате индивидуальных психологических процессов, обусловленных самопереживанием, самоучреждением, субъективацией человеческого Я.

Феноменам ценностей, ценностного мироощущения, экзистенциального ценностного миропереживания посвящены исследования немалой (значительной) когорты мыслителей, среди которых уместно было бы упомянуть монографии, эссе и трактаты Н. Аббаньяно [1], Л. Баевой [2], В. Ильина [3], А. Камю [4], Ж.-П. Сартра [5], М. Хайдеггера Л. Шестова, А. Шюца [6], К. Ясперса [7] и других философов и психологов. В указанных трудах раскрывается феноменология ценностей и ценностного мировосприятия, исследуется «ценностный акт» и «мир ценностей». Анализируется экзистенция сознания в ее устремленности к «просветлению разума» и обретению Истины (К. Ясперс), рассматривается проблема «абсурдности» человеческого бытия (А. Камю), сопряженная с «тревожностью» и «отчаянием» (Ж.-П. Сартр). Тем не менее, данный вопрос требует неустанной философской рефлексии с учетом и пониманием тех сегодняшних культурно-информационных процессов, которые оказывают влияние на Я-переживание, Я-самоосознание, Я-самоинтерпретирование себя в их ценностно-онтологическом ракурсе.

Востребованность осмысления описываемой проблематики не требует изысканных аргументов в апологии ее актуальности, так как связана с насущной необходимостью разума экзистенциальной природы ценностных переживаний человека постиндустриального мира. Человека, находящегося на пограничном перекрестии разумного и неразумного, рационального и иррационального, реального и нереального, исторического и мифологического, ценностного и неценностного, обусловленном современными культурными, политическими, религиозно-мировоззренческими видоизменениями и трансформациями. Указанное разумение является вызовом и необходимостью нашего мира и времени, так как войны, экономико-ресурсный и экологический кризис, разрушение традиционных норм и моральных представлений, а также прочие деструктивные проявления XX–XXI ст. связаны с ценностным мироощущением и основополагающим вопросом обретения устойчивости постиндустриального цивилизационного проекта.

Ключевым тезисом экзистенциальной философии Ж.-П. Сартра в его хоть и небольшом, но довольно исчерпывающем эссе «Экзистенциализм – это гуманизм» является суждение о том, что человек является свободным индивиду и человеком как таковым, он делает себя именно сам. Не Бог, не какие-либо внешние факторы формируют его

экзистенции, он сам есть автор и исполнитель собственного Я. Человек является «проектом», осознающим свою перспективность и ответственность за свое бытие, так как оно связано, прежде всего, не с ним самим, а с окружающими его людьми. То есть человек порождает своей субъективностью то ценностное измерение, которое оказывает влияние в том числе, возможно, и исторического масштаба на культурное пространство социума. В этой ответственности и переживании себя Ж.-П. Сартр и находит основные причины «тревоги», «заброшенности», «отчаяния», которые, к слову, являются признаками психологического состояния современного человека, погруженного в мир доминирующего эгоцентризма и отчужденности [5, с. 319–344].

Изложенные выше суждения знаменитого французского мыслителя обладают большой долей рассудочности и соответствуют духу своей эпохи, а именно того времени, когда тоталитарные государственные машины первой половины XX ст., подавляя рационализм и формируя безумное большинство, могли сталкиваться с экзистенцией, внутренним порывом, романтизмом героического и преобладающего Я, бросающего вызов ходу событий. Указанная экзистенция является неизведанным эхом субъективной духовности и зрелости себяполагающей и себятворящей индивидуальности, которая сама по себе уже является высокой ценностью. Можно задаться вопросом: а что собственно служит источником и природой данной экзистенции? Ответы, порожденные плюральностью философских подходов, сольются в симфонии исторической полемики. Бог и духовность, материя и эволюция, культура и религия, совесть и мораль, интуиция и иррационализм, голос крови и историческое самосознание, прочие категории и формы основополагающей онтологии будут положительно применимы к попыткам пролить свет на указанный вопрос. Но в конечном итоге ясно одно: человеческая свобода внутреннего Я, дорожающая данной экзистенцией как высшей ценностью жизни, творит и созидает окружающий мир, возводит храм его духовной культуры. Я-творящее, таким образом, проявляет себя пред нами как некий основополагающий и двигательный механизм цивилизации, являющийся ее сакральной ценностью, скрывающий сущность свою за завесой метафизического происхождения.

А. Камю в произведении «Миф о Сизифе» констатирует, что вопрос о смысле жизни в ее ценностном контексте является «неотложным из всех вопросов». Описание человеческого мира, его ценностных оснований в философии мыслителя носит абсурдно-пессимистический характер, он заявляет: «Чувство абсурдности поджидает нас на каждом углу. Это чувство неуловимо в своей скорбной наготе. В тусклом свете своей атмосферы» [4, с. 28]. Неким манифестом нигилизма представляются нам слова А. Камю о бренности этого мира, о том, что «начало всех великих действий и мыслей ничтожно» [4, с. 29]. Потому как наша жизнь, наполненная суетными метаниями, меркантильностью, неуловимо чередуемыми днями недели, месяцами и годами, порождает то «тошное» и отягощающее дух чувство, которое А. Камю наделяет определением «скука». Это состояние, по мнению философа, «является результатом материальной жизни, но она же приводит в движение сознание. Скука пробуждает его и провоцирует дальнейшее: либо бессознательное возвращение в привычную колею, либо окончательное пробуждение» [4, с. 30]. В последних нескольких словах знаменитого француза проскальзывает надежда на освобождение от рутины и преодоление экзистенцией творящего индивида унифицированных

обусловленностей «машиной жизни». Следует подчеркнуть, что высказываемые идеи весьма актуальны для современного постиндустриального периода развития, в котором видима разнородность масскультурного пространства являет собой лишь симуляцию свободного творческого сотрудничества. Плоть и кровь описываемой формы культуры – экономико-мировоззренческая целесообразность, подчиняющая креативную волю индивидуальности некоему глобальному ценностно-ориентирующему стандарту. Об этом еще несколько суждений будут высказаны ниже.

Наибольшая противоречивость феномена абсурда, по мнению А. Камю, проявляется при попытке осмыслить ценностное бытие человека с позиции традиционной морали. Так, в эссе «Бунтующий человек» мыслитель начинает рассуждать о социальных проблемах насилия и убийства и приходит к выводу, что, исходя «из чувства абсурда, ... убийство воспринимается в лучшем случае безразлично и, следовательно, становится допустимым» [4, с. 121]. Далее А. Камю говорит: «Если ни во что не веришь, если ни в чем не видишь смысла и не можешь утверждать какую-либо ценность, все дозволено и ничего не имеет значения» [4, с. 121–122]. При этом: «Что сжигать людей в газовых печах, что посвящать свою жизнь уходу за прокаженными – никакой разницы. Добродетель и злой умысел становятся делом случая или каприза» [4, с. 122]. Интересно отметить явное пересечение суждений французского философа с высказыванием Ф. Достоевского: «Если Бога нет, то все дозволено», что подчеркивает исторически естественную и неиссякаемую актуальность проблемы так волнующей мыслителя. В условиях отсутствия веры в высшее управление мирозданием, как полагает А. Камю, такие категории, как добро, мораль, нравственность, являют собой лишь неподлинность и культурный атавизм или в лучшем случае пристанище для слабыххарактерных жертв. Все это не более чем абсурд. Сама человеческая жизнь в руках наиболее сильных и волевых людей – просто «ставка в игре». Целеполагающим и ценностно-ориентирующим фактором оказывается «непосредственный результат», а в этих обстоятельствах: «Если нет ни ложного, ни истинного, ни плохого, ни хорошего, правилом становится его собственная максимальная эффективность, то есть сила. И тогда надо разделять людей не на праведников и грешников, а на господ и рабов» [4, с. 122]. Жесткой констатацией отчаяния, по нашему мнению, порожденного отсутствием сверхсмысла и сверхидеи, звучат слова французского писателя. Это отчаяние извлечено из собственного духа, уже употребившего яд, отравляющий надежду на бессмертие.

Следует резюмировать, что многие рассуждения А. Камю, отталкиваясь от предшествующих идей А. Шопенгауэра, Ф. Достоевского, Ф. Ницше и других великих умов, находят свою подпитку в реалистических событиях середины XX ст., пропитанных трагизмом, кризисом гуманизма, омассовлением сознания, ростом революционности и социальной конфронтальности. При этом следует заметить, что век XXI как эпоха, казалось бы, высоких культурно-цивилизационных достижений демонстрирует не менее негативные тенденции. Попытка осмыслить «реальность логического преступления», понять «нашу современность» привела А. Камю к констатации абсурда как некой закономерности нашего времени, нивелирующей онтологию ценностнозначимого. Но, на наш взгляд, абсурдность бытия во всех его пессимистических трактовках и нигилистических переживаниях имеет место лишь в условиях атеистического миропонимания, сознательного ухода от Великой Идеи, целеустремляющей, целеполагающей, ценностно-ориентирующей человека. Именно тогда наш мир становится наихудшим испытанием или неким вселенским парадоксом, тем миром, который в состоянии породить религию без Бога и бога без всепрощения. Подчеркнем, что идея свободного прорыва в собственное уникальное измерение и творческое переживание мира, преодоления человеком самого себя невозможна, по нашему субъективному убеждению, без определения границ метафизического,

потому как именно на этом пограничье индивид мироощущает себя не как завершенный проект, но как живую перспективу, обладающую волей, ценностью и целью. В этих условиях он обретает целостность себя и совокупную общность таких же, как он, индивидов, объединенных данной целостностью. К. Ясперс называет это «коммуникацией духа», которая есть «образование себя из общей субстанции идеи некоторого целого. Индивид сознает, что он стоит на своем месте, получающем свой самобытный смысл с точки зрения этого целого» [7, с. 78]. Некая непознаваемая реальность, «не доступная ясному знанию в смысле сознания вообще», по мнению К. Ясперса, ценностно регламентирует и указывает, «что здесь важнее всего» [7, с. 78]. Ежели этого не происходит, если голос неизведанного и таинственного в душе трактуется в лучшем случае как психологическая реакция, обусловленная биологической химией, если все, что есть, – это просто нелепая случайность, тогда решительно и абсолютно все теряет какую-либо смыслозначимость и ценность, потому как мир представляется калейдоскопом бесконечных и бессмысленных вариантов бытия, по сути, небытия, в котором Я-творящая воля – просто иллюзия и насмешка над собою, лишенная смысла даже в этом смехе.

Итальянский философ Н. Аббаньяно в труде «Введение в экзистенциализм», рассуждая о сущностном содержании экзистенции, настаивает на том, что ее основная задача убрать демаркационную линию между понятиями «мысль» и «жизнь» и объединить их в единый феномен «мыслящая жизнь». Данное единство как «радикальная проблематичность» позволит рассмотреть «составные элементы проблемы человека» в их совокупности, потому как «экзистенция человека характеризуется тем, что человек для самого себя является проблемой своего собственного бытия». Соответствующим образом экзистенциальный ракурс видения ценностной онтологии индивида должен отталкиваться от того, что аксиология имманентна его сущности и является вопросом совокупного единодушия ценности и «мыслящей жизни» человека. Тогда постижение бытия ценности в единстве жизни и Я-постигающего – Я-оценивающего субъекта даст нам надежду на приоткрытие завесы и прикосновение к фундаментальной сути ценностной экзистенции человека. Н. Аббаньяно констатирует, что бытие как базисная онтологическая проблема принципиально не доступно человеку для раскрытия своего внутреннего сущностного статуса, так как оно постоянно ускользает от него, «трансцендируя» в его мышлении. Человек «не только не обладает в непосредственной и достоверной форме реальностью вещей и вообще всем тем, что может быть объектом его познания, – реальностью, которая выступает для него лишь в качестве внешней границы его поиска; он не только не обладает подлинным смыслом сообщества, в котором он живет, и ценностью других; но само единство его Я, сам конкретный смысл его индивидуальности ускользает от него, если он не ставит себе его проблему и не осуществляет его поиск» [1, с. 38]. Далее он жизнеутверждающе постулирует: «Проблема бытия для человека – это проблема его задач, его интересов, его счастья, одним словом, его судьбы» [1, с. 38]. Добавим от себя, что данное бытие, исследуемое без акцентированного включения в ценностное мироощущение субъекта, есть лишь созерцание множественности абстрактных форм, лишенных структурных и смыслообразующих связей. Каким же инструментарием познания или интуитивно-чувственных рефлексий должен обладать человек, дабы обрести ценностное смыслосложившее понимание личностного предназначения? Мы полагаем, что все ответы на обозначенные вопросы кроются в метафизической природе человека, обусловленной творческой свободой его духа, в том непознаваемом и неизведанном пространстве, которое, возможно, знает ответы на все вопросы, до того как они когда-либо возникнут. Способы проявления этого трансцендентного индикатора прослеживаются в эстетико-поэтическом культуротворении, истории утверждения гуманистических идеалов, во всех проявлениях искусства и собственно философии, которая по мере возможности, преодолевая ограниченность

коммуникации, а порою и страх, выводит на план осознанности глубинные потенции иррационально-мистического Я. В последовательном и пусть по крупяцам собираемом распознавании человеком своей истинной сути кроется великое откровение, понимаемое теперь не на уровне ограничений и запретов, а на благоговейном созерцании собственного перерождения.

Голос совести, пожалуй, вот как можно определить внутреннего предиктора, руководящего проектом индивидуальности. Этот голос призывает к извлечению из собственной сущности только то, что способствует жизненному утверждению и подлинному творческому раскрытию личности. Л. Баева считает: «Ценности духа, блага, природы, общества – выражения субъективного переживания личностью своего качества и желания к его усовершенствованию и продлению в окружающем... Ценности – наиболее полное выражение желания осмыслить и внести значимость в бытие, и в этом состоит их экзистенциально-эссенциальная сущность» [2, с. 69]. В контексте социального это условие гармоничного и системно-устойчивого развития цивилизационного проекта, потому как социальная общность есть нечто большее, нежели просто объединение людей по культурному, политическому, национальному признакам. Социальное – некий организм, имеющий склонность как к болезням, так и к выздоровлению. Даже единственная и малозначимая единица социального тела обладает потенциалом активации и свертывания общественно-исторических процессов. Основоположник феноменологической социологии А. Шюц пишет: «Я утверждаю относительно некоторого Ты, что оно принадлежит моему ближайшему социальному окружению, если оно сосуществует со мной в пространстве и времени. Сосуществование в пространстве означает, что оно дано мне в своей «телесности», причем как оно само, как данное особое Ты, а его тело – как поле выражения во всей полноте своих симптомов. Сосуществование во времени означает, что я в состоянии наблюдать процессы его сознания в подлинной синхронности, что его длительность одновременна моей, что мы стареем вместе» [6, с. 886]. Высказывания австрийского философа весьма актуальны для понимания сущностного содержания ценностной онтологии современности, так как историко-культурные, социально-информационные процессы, разворачивающиеся в нынешнем мире, демонстрируют болезненную пораженность «телесности», описываемой А. Шюцем. Пораженность эта в своем социокультурном выражении есть проявление и констатация несостоявшейся гармонии и расшатывания всей глобальной цивилизационной системы, неким всечеловеческим укором и вопиющим гласом совести, не дающим закрыть глаза тем, кто ощущает крик его иступленного отчаяния. Контраст прекрасных технологических достижений Лос-Анджелеса и трущоб Мумбаи обнажают суть этого социально-экзистенциального противоречия, демонстрируют опреснение и иссушение глобальной души постиндустриального человека. Во всем этом есть пророческие признаки краха той цивилизации, которая заявила о себе как о цивилизации христианской. Орудием поражения в описываемой аллегории выступает глобальное обустройство человеческого сосуществования на планете Земля, несправедливое по своей сущностной природе. Доминантным инструментарием этого орудия является культура массовых ценностей, искусственных и симуляционно-манипулятивных по своему происхождению и сути. Символично-аксиологическим выражением этой культуры есть образ материально-физического удовольствия, эгоцентризма и успешности как высшей цели и ценности «продвинутого», живущего в ногу со временем индивида. Голос Универсума как экзистенция, интуиция, исток, питающий дух человека, звучит все тише и тише в этих условиях и не в силах преодолеть информационный шум, триумф и пафос неиссякаемого веселья данной культуры.

Конечно же, массовая культура современности обладает и некоторыми конструктивными социальными регулятивами, о чем существует немало количественных трудов, о наше исследование, в первую очередь, отталкивается от лейтмотивной идеи кризисного состояния постиндустриальной цивилизации, что и подталкивает рассматривать ценностную онтологию нынешнего социума, а также ее экзистенциальный аспект в критическом ключе. И, возможно, именно в аксиологических тенденциях, репрезентуемых современным мировым культуротворением, и кроются те ценностно-ориентирующие механизмы, вживляемые в душу и тело субъекта некоей грядущей «информационной империи», которые приведут, в конечном итоге, к качественно новому интерпретированию экзистенциальной природы уже улавливаемого в воображении человека будущего, лишённого духовной свободы от рождения. Вопрос только в том: сохранится ли вообще такая возможность? Подчеркнем, что, как мы считаем, устремленность и векторная направленность современности дают исчерпывающие основания к осмыслению перспективных сценариев глобальной цивилизационной трансформации именно в том контексте, который и присутствует в содержании статьи.

В завершении следует высказать несколько обобщающих суждений. Экзистенциальный аспект ценностной онтологии является насущным предметом социально-философского исследования, так как проблема личностного ценностного самопереживания, самоопределения, целеполагания Я занимает одно из центральных мест в современной философии, освещающей индивидуальные и социальные мировоззренческие трансформации в видоизменяющемся постиндустриальном мире. Неоднократные попытки проникновения в область экзистенциальной аксиологии порождали термины, понятия и категории, обуславливающие отчужденный, заброшенный, парадоксальный, абсурдный статус человеческого естества, что, по нашему мнению, связано с атеистической парадигмой философствования, с попыткой осязать и осмысливать дух и духовное в исследуемом пространстве материальной реальности. Если есть Я-творящее, конструирующее микровселенную своей индивидуальности, то есть и Сверх-Я, обуславливающее алгоритм устойчивости всех перспективных проектов. Распознавание сверхволи этого Универсума возможно эстетико-поэтическим, интуитивно-предчувствующим, философско-созерцательным образом, всеми теми методами, что связанные с феноменами человеческой духовности и духовной культуры. Именно в этом духовно-пространственном измерении, как мы полагаем, и может идти речь об истинном и неистинном аксиологическом содержании социально-экзистенциальной онтологии в контексте развития и устойчивости постиндустриальной цивилизации, ясно, а порою и неясно осознающей себя, стоящей на краю пропасти.

Литература

1. Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы / пер. с англ. А. Зорина. Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. 505 с.
2. Баева Л.В. Ценности изменяющегося мира: экзистенциальная аксиология истории: монография. Астрахань: ИД «Астраханский университет», 2004. 277 с.
3. Ильин В.В. Аксиология. Москва: Изд-во МГУ, 2005. 216 с.
4. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / пер. с фр. Москва: Политиздат, 1990. 415 с.
5. Сумерки Богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. Москва: Политиздат, 1989. 398 с.
6. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / пер. с нем. и англ. Москва: РОССПЭН, 2004. 1056 с.
7. Ясперс К. Разум и экзистенция / пер. с нем. А.А. Судакова. Москва: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2013. 336 с.

Аннотация

Кучерук О. А. Экзистенциальный аспект ценностной онтологии. – Статья.

В статье анализируются экзистенциальные аспекты ценностной онтологии как в социально-философском, так и в индивидуально-психологических контекстах. Исследуются проблемы экзистенциального раскрытия индивидуальности в современных условиях постиндустриального развития. Отстаивается идеалистический подход в осмыслении экзистенциально-ценностной онтологии. Рассматривается экзистенциальное состояние постмодерного человека в критическом соотношении его самосознания, духовного самоопределения, поисков смысла и ценностно-мотивирующих доминант постиндустриальной цивилизации. Акцентируется внимание на том, что интуиция, голос совести, душа как феномены идеальной стороны человеческой природы не в силах совладать с информационным шумом современности, что актуализирует осмысление данной проблематики.

Ключевые слова: Универсум, цивилизация, экзистенция, мировоззрение, ценность, индивидуальность, духовность, онтология.

Анотація

Кучерук О. О. Экзистенційний аспект ціннісної онтології. – Стаття.

У статті аналізуються екзистенційні аспекти ціннісної онтології як у соціально-філософському, так і в індивідуально-психологічних контекстах. Досліджуються проблеми екзистенційного розкриття індивідуальності в сучасних умовах постіндустріального розвитку. Відстоюється ідеа-

лістичний підхід в осмисленні екзистенційно-ціннісної онтології. Розглядається екзистенційний стан постмодерної людини в критичному співвідношенні її самосвідомості, духовного самовизначення, пошуків сенсу й ціннісно-мотивуючих доміант постіндустріальної цивілізації. Акцентується увага на тому, що інтуїція, голос совісті, душа як феномени ідеальної сторони людської природи не в силах упоратися з інформаційним шумом сучасності, що актуалізує осмислення цієї проблематики.

Ключові слова: Універсум, цивілізація, екзистенція, світогляд, цінність, індивідуальність, духовність, онтологія.

Summary

Kucheruk O. O. Existential aspect of value ontology. – Article.

The article analyzes the existential aspects of the value ontology, both in the socio-philosophical and in the individual psychological contexts. The problems of existential disclosure of individuality in the current conditions of postindustrial development are explored. The idealistic approach in the comprehension of existential-value ontology is upheld. The existential state of postmodern man in the critical relationship of his self-consciousness, spiritual self-determination, the search for meaning and the value-motivating dominants of post-industrial civilization are considered. Emphasis is placed on the fact that intuition, the voice of conscience, the soul as phenomena of the ideal side of human nature can not cope with the information noise of modernity, which actualizes the comprehension of this problem.

Key words: Universum, civilization, existence, world view, value, individuality, spirituality, ontology.

УДК 001.18:502.1

М. Л. Лазарева
кандидат філософських наук,
в. о. доцента кафедри філософії
Львівського національного аграрного університету

КОНЦЕПЦІЯ ТЕХНОГАЙЯНИЗМУ У СВІТЛІ ЗБЕРЕЖЕННЯ ЖИТТЯ НА ЗЕМЛІ

Кризовий стан екосистем нашої планети та численні екологічні катастрофи спонукали людство замислитись над переслідуваними ним цілями й переглянути способи організації своєї діяльності. Шукаючи вихід із загрозливої ситуації, уряди й пересічні громадяни об'єдналися і створили на основі тривалих дискусій низку екоконцепцій, серед яких популярності набули інвайронменталізм, ідеї сталого розвитку й біоконсервації, школа фізичної економії, екософія тощо. Акцент же в межах дослідження буде зроблено на вченні техногайянізму, яке виникло на перетині інвайронменталізму і трансгуманізму. На відміну від зазначених підходів, техногайянізм не прагне ізолювати сучасний світ і природу від впливу технологій і водночас не наполягає на спроможності останніх вирішити всі проблеми людини за помахом чарівної палички. Представники техногайянізму роблять ставку на розвиток технологічної сфери і створення інноваційних розробок у галузі природозбереження задля відновлення балансу в природі, а також поглиблення розірваного за останні століття зв'язку між природним середовищем і людиною.

Серед зарубіжних науковців, які зробили помітний внесок у розроблення базових принципів концепції техногайянізму й центральної для нього гіпотези Геї, виокремимо біологів Дж. Лавлока, Л. Маргуліс, П. Ворда, соціолога Дж. Х'юса, біоетиків Г. Йонаса, А. Леопольда та інших. На теренах же української наукової думки зазначені ідеї, на жаль, не набули належного висвітлення й лише дослідження вітчизняного геохіміка В. Вернадського значно випередили свій час і стали передвісником тих світоглядних змін, з якими стикнулось людство у XXI ст. Відповідно, метою статті є критичний аналіз концепції техногайянізму, дослідження способів налагодження конструктивної взаємодії між технологічною сферою і природним середовищем, а також окреслення перспектив упровадження екотехнологій у побут і діяльність людини.

Розпочинаючи аналіз основних принципів техногайянізму, передусім варто розтлумачити вихідну для нього гіпотезу Геї. Остання сформульована ще в 1970-х роках відомим британським науковцем Дж. Лавлоком, однак тривалий час ігнорувалась чи осуджувалась у зв'язку з певними суперечностями з визнаною в наукових колах теорією Ч. Дарвіна. Назва ж гіпотези запропонована письменником В. Голдингом, який побачив у розробках Дж. Лавлока аналогію з грецькою богинею землі – Геєю. Так, гіпотеза Геї передбачає, що живі організми не просто адаптуються до навколишнього середовища, а й безпосередньо коеволюціонують разом із ним: у процесі еволюції жива речовина взаємодіє з неорганічною матерією Землі й продукує саморегульовану систему, яка здатна самостійно створювати й підтримувати оптимальні умови, необхідні для життя, регулювати температурні режими на планеті, впливати на атмосферу, гідросферу, педосферу тощо.

Досить поверхово, проте все ж наглядно продемонструвати базові принципи гіпотези Геї можна на прикладі стрічки відомого американського кінорежисера Дж. Кемерона «Аватар». Так, вихід фільму на екрани не лише здивував глядачів інноваційними спедефектами, а й дав їм змогу зануритись у новий світ, у якому вся планета є живою істотою, здатною регулювати всі процеси, що відбуваються на ній. У кінострічці планета під назвою Пандора є живим організмом, який забезпечує співіснування всіх живих організмів, захищає та підтримує баланс між ними й навіть контактує з корінним населенням за допомогою нейронного інтерфейсу. З наукового погляду такий процес передбачає

тісну взаємодію між усіма оболонками земної кулі, їх взаємодоповнення й надорганізацію в єдиний організм, здатний збалансовувати фізичні та хімічні процеси природи для забезпечення життя.

Однак не всі погляди науковців щодо функціонування Геї виявились однаковими. Так, Л. Маргуліс, мікробіолог і прихильниця теорії Дж. Лавлока, у свою чергу, не погодилась визнати Гею єдиним надорганізмом: «Гея ні шкідлива, ні живильна щодо людства; це переконливе ім'я для планетарного феномену: регуляції температури, кислотності/лужності, газового складу. Гея є серією взаємодіючих екосистем, які становлять одну величезну екосистему на поверхні Землі. І крапка» [8]. Незважаючи на це, пояснення взаємодії елементів природного середовища Землі у Дж. Лавлока та Л. Маргуліс усе ж були схожими. Принагідно зазначимо, що зі свого боку Дж. Лавлок підкреслює, що ідеї В. Вернадського значно випередили його власні розробки, і шкодує про те, що не був знайомий зі знахідками українського вченого: «Коли Лінн Маргуліс і я в 1972 р. запропонували гіпотезу Геї, ми не знали про праці Вернадського, і ніхто з наших більш обізнаних колег не вказав нам на цю помилку. Ми відстежили науковий шлях Вернадського. Лише не раніше ніж у 80-х роках ми з'ясували, що він був нашим видатним попередником. [...] Володимир Вернадський першим дійшов висновку про участь живих організмів у кругообігу елементів. Він чітко усвідомлював, що існують зв'язки між життям на Землі й фізичним середовищем. [...] Ми, вчені англосовієтського світу, використовуємо термін «біосфера», також повинні визнати видатні заслуги Вернадського» [2, с. 557].

Так, В. Вернадський зазначає, що «життя є великим, постійним і безперервним порушником хімічної зашкрупленості нашої планети. Ним у дійсності визначається не лише картина оточуючої нас природи, створювана фарбами, формами, спільнотами рослинних і тваринних організмів, працею і творчістю культурного людства, а його вплив іде глибше, пронизує більш грандіозні хімічні процеси земної кори. Немає жодної значної хімічної рівноваги в земній корі, у якій не виявився б основним чином вплив життя, яке накладає незгладний відбиток на всю хімію земної кори. Життя не є, отже, зовнішнім випадковим явищем на земній поверхні. Воно найтіснішим чином пов'язане зі створенням земної кори, входить у її механізм і в цьому механізмі виконує неймовірно важливі функції, без яких він не зміг би існувати» [1, с. 56]. Проведені українським біохіміком дослідження перегукуються з вищезгаданою ідеєю Геї й переконливо демонструють, що вся наша планета є постійно діючою системою, у якій жива речовина впливає на будову планети й визначає складові елементи її оболонки.

Охарактеризувавши базові принципи гіпотези Геї, зосередимось безпосередньо на вченні техногайянізму. Останній можна визначити як напрям інвайронменталістського гатунку, в основі якого лежить цілеспрямований розвиток екоефективного технологічного обладнання, за допомогою якого людство матиме змогу відновити екосистему нашої планети й удосконалити власний організм. Так, американський біоетик і соціолог Дж. Х'юс, прихильник теорій техногайянізму, вважає, що наявність і доступність сучасних енерго- та екоефективних технологій свідчить про потребу відкинути вже досить застарілу позицію, згідно з якою технології неминуче шкодять навколишньому середовищу та руйнують його. Останніми десятиліттями технологічний сектор буквально сколихнув уявлення людини про те, як саме можна видобувати й зберігати енергію, організовувати

виробництво, налагоджувати освітній процес, керувати власним організмом і навіть реальністю. Тому не варто дивуватись тому, що сучасні технології можуть розглядатись не як загроза, а як захисник природного світу. Дж. Х'юс уважає, що розробки в галузях нанотехнологій, генної інженерії й біотехнологій можуть повністю трансформувати життєвий світ людини, видозмінити тіло останньої та способи організації її діяльності, захистивши водночас природу. І справді, ми звикли звинувачувати технологічний поступ у тому, що він нищить той світ, до якого ми при звичаювались тисячоліттями. Однак громіздкі та енерговитратні винаходи були лише першим кроком до того світу, в якому людина житиме і працюватиме в майбутньому. Уже сьогодні ми бачимо, як швидко модернізується галузь технологій і як усе більше пересічних споживачів обирають енергоефективну екобезпечну техніку, сміливо модифікують своє житло з метою підвищити коефіцієнт корисної дії, мінімізувавши водночас витрати енергії та коштів, швидко засвоюють принципи толерантного ставлення до природи й усе активніше беруть участь у громадських роботах із захисту навколишнього середовища.

Важливо, що трансформації зазнає не лише оточуючий світ людини, а й вона сама. Техногайянізм не залишає поза увагою той момент, що інноваційні технологічні здобутки можуть чинити позитивний вплив на організм людини, покращивши її природні задатки, викоринивши недоліки, трансформувавши систему необхідних для виживання потреб тощо. Наприклад, згідно з техногайяністами, генна інженерія здатна не лише створити покоління стійких до захворювань людей, а й «модифікувати» тих, хто сьогодні населяє нашу планету. Із цього приводу зауважимо, що здатність людини видозмінювати власне тіло неминуче вплине на її саморозуміння та взаємодію з природою. Більше того, з винайденням ученими способу продовження тривалості людського життя індивід не матиме змоги опиратись на маргіналістичні принципи на кшталт «а після мене хоч потоп». За таких умов у світогляд людини майбутнього повинні бути закладені непорушні уявлення про нашу планету як про домівку, яка потребує з нашого боку ретельного догляду, захисту та постійної підтримки.

У цьому контексті важлива роль відводиться розвитку галузі зелених нанотехнологій, які, на думку дослідників, можуть суттєво покращити стан навколишнього середовища й забезпечити ефективне використання енергії. Так, нанотехнології в перспективі здатні очищувати та фільтрувати водні ресурси, сортувати й переробляти численні сміттєві викиди, підвищувати рівень економічності й термін використання енергетичних носіїв тощо. Відповідно, одними з вихідних принципів новітніх нанотехнологічних розробок є відновлення та економічність. Це пов'язано насамперед із очищенням ґрунтових і стічних вод, які сьогодні перебувають у крайній незадовільній стані. Також нанотехнології можуть використовуватись у галузі кліматичної інженерії, яка сьогодні неможлива без використання технологічних розробок, здатних вилучити вуглекислий газ з атмосфери, контролювати надходження сонячної радіації, передбачати землетруси й запобігати їм тощо.

Утім, попри численні переваги, процес упровадження в життя людини екоефективних технологій стикається з багатьма труднощами й часто залишає поза увагою реалії нашого світу. У контексті вищезазначеного варто навести слова Дж. Лавлока, який уважає політичні стратегії переходу країн до використання відновлюваних енергоресурсів заради порятунку планети не лише неспроможними виконати це завдання, а й надмірно дорогими. Згідно з біоетиком, кількість населення планети значно перевищує допустимі норми і єдиним завданням людства зараз є розроблення стратегії виживання, адже далеко не всі зможуть пережити ті трансформації, які відбудуться на Землі. Стосовно ж відновлюваних енергетичних ресурсів Дж. Лавлок має владну, досить категоричну позицію: «Абсурдно думати, що ми у Великобританії можемо змінити відповідь Землі на нашу користь, використовуючи вітрову чи сонячну вольтаїчну

енергію. Вітрова ферма з двадцятьма 1 МВ турбінами потребує більше ніж 10000 тон бетону. Знадобиться 200 таких вітрових ферм, що покривають площу, розміром з Дартмур, аби урівняти постійну вихідну потужність однієї вугільної чи ядерної електростанції. Ще абсурдніше те, що повномасштабну ядерну чи вугільну електростанцію потрібно було б збудувати для кожної з таких страхітливих вітрових ферм, аби підстрахувати турбіни для 75 відсотків часу, коли вітер або надто сильний, або надто слабкий. І якщо цього недостатньо, аби відкинути вітрову енергію, то конструювання однієї 1 ГВ вітрової ферми поглине кількість бетону, обсягом 2 мільйони тонн, достатньої побудувати місто для 100000 людей, які житимуть у 30000 будинках; виготовлення й використання такої кількості бетону вивільнить близько 1 мільйона тонн діоксиду вуглецю в повітря. Для нашого виживання як цивілізованої нації наші міста потребують такого безпечного, надійного й постійного постачання електроенергії, яке лише вугільна, газова чи ядерна енергетика здатні забезпечити, і лише з ядерною енергетикою ми можемо бути впевнені в постійному постачанні палива» [7].

Таку позицію підтримує й Дж. Грір, який робить досить слушне зауваження стосовно перспектив залучення до виробництва альтернативних енергетичних ресурсів: «Недостатньо винайти нове джерело енергії. Якщо тільки це нове джерело не може використовуватись так само, як нафта, машини, які працюють на нафтопродуктах і якими ми сьогодні користуємось, потрібно буде замінити машинами, які використовують новий енергетичний ресурс. Якщо тільки нове джерело енергії не може розподілятися посередництвом наявних каналів – це стосується трубопроводів й автоцистерн, які використовуються для транспортування нафтового палива сьогодні, чи якихось інших створених інфраструктур, таких як електромережа, – нову дистрибутивну інфраструктуру потрібно буде побудувати. Кожне завдання накладає масивні витрати на цінник нового енергетичного ресурсу; зберіть обидва з них разом [...] і ціни нової інфраструктури загалом будуть набагато вищими, ніж ціна введення нового енергетичного ресурсу в мережу із самого початку» [5]. Послугуючись такою позицією, підприємці й справді не мають стимулу видозмінювати способи організації своєї діяльності, оскільки ризики й витрати видаються їм більшими, аніж ефективність та екологічність новітніх енергетичних ресурсів.

Незважаючи на такі досить песимістичні підрахунки Дж. Лавлока і Дж. Гріра, чимало дослідників уважають, що вихід із кризової ситуації все ж наявний і основним завданням сьогодні є щонайшвидше прийняття рішень та об'єднання активних дій усієї світової спільноти, адже пасивне очікування «кінця світу» або термінове переселення в північні райони Канади, Скандинавії, Сибіру, Нової Зеландії та інші «безпечні зони» не є вирішенням проблеми [5]. Зі свого боку, С. Пекала, еколог, професор Принстонського університету, активно працює над проблемою зниження вуглецевих викидів у повітря й на основі своїх досліджень зробив висновок, що способи досягати цього можуть бути згруповані в чотири загальні категорії, серед яких – виготовлення й упровадження технологій, здатних ефективно використовувати та заощаджувати енергію, потроєння кількості ядерних електростанцій упродовж наступних 50 років, очищення вугільних електростанцій шляхом поховання їх вугільних викидів, а також використання сонячних батарей і вітрових турбін. Згідно з дослідником, кожна країна може обрати більш зручний для себе спосіб боротьби з кліматичною кризою, може їх комбінувати або й орієнтуватись переважно на один із обраних шляхів, однак усі ці дії неодмінно дадуть позитивний результат [9]. С. Пекала також наголошує, що вкрай важливо знизити вартість таких технологій, оскільки саме цей фактор стримує повсюдне впровадження подібних енергоефективних та екобезпечних розробок.

Корисність же таких технологій продемонструємо на прикладі крихітного данського острова Самсо з населенням близько 4000 чоловік, який виробляє більше електроенергії, ніж може спожити. Важливо, що продукування

її відбувається за допомогою екологічно безпечних установок – вітрових електростанцій. У своєму інтерв'ю американській телевізійній компанії PBS керівники проекту зауважують, що увявлення про те, що енергоєфективні установки не виправдовують себе, а доходи від їх використання значно менші, ніж витрати на їх установку й утримання, є міфом: так, продаж «зайвої» електроенергії, яку постачають вітрові турбіни Самсо, приносить мешканцям острова чималий дохід і дає змогу використовувати отримані кошти на вдосконалення своєї енергетичної інфраструктури [6]. Окрім цього, жителі острова активно використовують відновлювані ресурси (зокрема біомасу та рослинне біопаливо) для утеплення своїх домів. Однак, як зазначає С. Хармсен – активіст програми переходу Самсо до використання виключно відновлюваних енергоресурсів, основна проблема полягає не в економічній чи технологічній сфері, а в соціальній: люди хочуть бачити реальний дохід, перш ніж відмовляться від традиційних нафти, газу та вугілля. Знову ж таки, подібні технології дають змогу побачити свою ефективність лише з поглядом у майбутнє й підрахунком коштів, які вони вдало зекономлять. На жаль, далеко не всі люди готові до таких змін і не виявляють бажання рахувати доходи в майбутній перспективі.

Корені подібної поведінки лежать у процесах знеособлення відповідальності та перенесення останньої з кожної окремої людини на абстрактне анонімне «Інші»: «Вони з крайньої легкістю можуть за все відповідати, оскільки ніхто не той, хто повинен за щось постояти» [4, с. 152]. Сучасна людина, не замислюючись, розчиняє своє буття серед буденності, матеріальних речей і швидкоплинних задоволень, які, зрештою, поневолюють її, змінюють світоглядні орієнтири і трансформують свідомість. Через байдужість, меркантильність, обмеженість доступу до якісної інформації, стереотипи, нав'язані світоглядні позиції, відсутність критичного мислення й інші причини людина не помічає, що світ навколо неї руйнується. Для членів сучасного масового суспільства на перший план виходять проблеми та потреби тут і зараз, тоді як майбутнє видається надто незначним і віддаленим: важливим є «сьогодні», «завтра» ж завжди в майбутньому. Незважаючи на складні умови життя, член масового суспільства оптимістично налаштований: він переконаний, що «Кінець» – це абстрактне поняття, яке не стосується конкретно його. Така людина відмовляється приймати конечність свого буття, але саме через подібну засліпленість цей кінець лише пришвидшує.

Попри це, такі напрями, як сталий розвиток, інвайронменталізм, фізична економія й техногайнізм, передбачають турботу про прийдешні покоління, таке використання ресурсів і потенціалу планети, яке забезпечить виживання людства в майбутньому, таку організацію виробництва та господарства, які не шкодитимуть людському організму й підтримуватимуть його здоров'я протягом тривалого періоду часу. На думку Г. Йонаса, «автентично людська позиція полягає в тім, щоб визнавати за природою її власну гідність, яка протистоїть сваволі нашої могутності. Породжені нею, ми маємо обов'язок щодо всієї сукупності споріднених із нами створінь природи, й обов'язок щодо нашого власного буття є тільки найвищою вершиною серед усіх інших обов'язків» [3, с. 206–207]. Людині необхідно усвідомити, що перенесення відповідальності з себе на абстрактне «Інші» призводить до подальшого вкорінення споживачього світогляду, політики руйнування та нищення життєвого світу людини. Досвід же показує, що принаймні в українському суспільстві ефект самітв, конференцій, з'їздів, які закликають свідомо й відповідально ставитись до екосистеми, є надто мізерним. Відповідно, важливим є практичне втілення розроблених програм і стратегій, які прищеплюватимуть молодому поколінню любов до природи, а не підтримуватимуть погляд на останню як на служницю людини. Важливо змалечку привчати дитину відповідально ставитись до навколишнього середовища, відмовляти чи хоча б зводити до мінімуму використання одноразової продукції, економити енергоресурси, сортувати сміття, знижувати кількість

відходів, активно долучатись до озеленення територій, споживати чисту органічну їжу тощо. Подібне виховання має впроваджуватись не лише в сім'ї, а й у навчальних закладах, що дасть можливість охопити більшу кількість населення та поглибити знання людей про екозагрози.

Підводячи підсумки, зазначимо, що сфера сучасних технологій дає людині багато можливостей для ефективної взаємодії з природним середовищем, його збереження та відновлення. Численні розробки в галузях енергетики, екобудівництва, органічного землеробства дають людству змогу переглянути застарілі способи виробництва матеріальних благ і переосмислити вкорінене в масову свідомість споживачье ставлення до багатств природи. Техногайнізм же є одним із небагатьох напрямів сучасної наукової та філософської думки, представники якого намагаються популяризувати антропокозм, на протигагу радикальним антропо-, техно- і природоцентризму. Основною метою зазначеного напрямку є збереження незамінного для людини світу природи шляхом використання інтелектуального й технологічного резерву сучасності. Видається, що такий підхід до вирішення екологічних проблем має вагомий потенціал і здатен переспрямувати курс людства від глобальної загрози його існуванню до екологічних ідеалів.

Література

1. Вернадский В. Биосфера и ноосфера. Москва: Айрис Пресс, 2004. 576 с.
2. В.И. Вернадский: pro et contra. Антология литературы о В.И. Вернадском за сто лет (1898–1998) / под общей ред. А. Яншина. Санкт-Петербург, 2000. 871 с.
3. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / пер. з нім. А. Єрмоленко. Київ: Лібра, 2001. 400 с.
4. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.
5. Greer J. The Ecotechnic Future: Envisioning a Post-Peak World. New Society Publishers, 2009. 288 p.
6. How Denmark aims to run on clean energy/ PBS NewsHour, 2015. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=PfvqGwoZAq8>
7. Lovelock J. The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning. London: Penguin Books, 2009. URL: <https://books.google.com.ua/books?id=GS9J-GdrJcC&printsec=frontcover&dq=James+Lovelock&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwj5ptWYrPTVAhWDHJoKHSk3CHGq6AEILjAB#v=onepage&q=James%20Lovelock&f=false>
8. Margulis L. Symbiotic Planet: A New Look At Evolution. Basic Books, 1999. URL: <https://books.google.com.ua/books?id=BHU4DgAAQBAJ&pg=PT93&dq=series+of+interacting+ecosystems&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwjg8sHezPXXVAhWMIpokHZVIC1EQ6AEIJTAA#v=onepage&q=series%20of%20interacting%20ecosystems&f=false>
9. Renewable Energy/BBC Technology Documentary, 2017. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=UgZmsphn510>

Аноатація

Лазарева М. Л. Концепція техногайнізму у світлі збереження життя на Землі. – Стаття.

У статті охарактеризовано підходи українських і зарубіжних науковців до пояснення активності та способів організації живих організмів у навколишньому середовищі. Розкрито базові принципи техногайнізму й вихідної для нього гіпотези Геї. Розглянуто дослідження В. Вернадського щодо виникнення життя на Землі та механізми його взаємодії з іншими оболонками. Визначено особливості функціонування новітніх екоєфективних технологій і їх потенціал зберігати й економічно використовувати енергетичні ресурси планети. Проаналізовано труднощі, з якими стикається впровадження екоєфективних технологій у виробництво та побут людини, а також наведено приклади успішного подолання останніх у деяких локальних практиках. Додаткову увагу приділено екоетичним проблемам, які виникають у процесі взаємодії людини, технологічної сфери та природного середовища.

Ключові слова: гіпотеза Геї, саморегульовані системи, техногайнізм, екоєфективні технології, антропокозм.

Аннотация

Лазарева М. Л. Концепция техногайянизма в свете сохранения жизни на Земле. – Статья.

В статье охарактеризованы подходы украинских и зарубежных ученых к объяснению активности и способов организации живых организмов в окружающей среде. Раскрыты базовые принципы техногайянизма и исходной для него гипотезы Геи. Рассмотрены исследования В. Вернадского о возникновении жизни на Земле и механизмы ее взаимодействия с другими оболочками. Определены особенности функционирования новейших экоэффективных технологий и их потенциал сохранять и экономно использовать энергетические ресурсы планеты. Проанализированы трудности, с которыми сталкивается внедрение экоэффективных технологий в производство и быт человека, а также приведены примеры успешного преодоления последних в некоторых локальных практиках. Дополнительное внимание уделено экоэтическим проблемам, возникающим в процессе взаимодействия человека, технологической сферы и природной среды.

Ключевые слова: гипотеза Геи, саморегулирующиеся системы, техногайянизм, экоэффективные технологии, антропокосмизм.

Summary

Lazareva M. L. Technogaianism concept in the light of preservation life on Earth. – Article.

The article describes Ukrainian and foreign scientists' approaches to the explanation of activity and methods of organization of living organisms in the environment. It is discovered the basic principles of technogaianism and original to the one hypothesis of Gaia. V. Vernadsky's researches about the origin of life on Earth and the mechanisms of its interaction with other shells are reviewed. The features of functioning of the latest eco-efficient technologies and their potential to save and efficiently use energy resources of the planet are determined. The study analyzes challenges faced by the implementation of eco-efficient technologies in the production and human everyday life, as well as examples of successful overcoming of the ones in some local practices. Additionally, attention is paid to the eco-ethical issues that arise in the process of interaction between human, sphere of technologies and natural environment.

Key words: hypothesis of Gaia, self-regulating systems, technogaianism, eco-efficient technologies, anthropocosmism.

УДК 141.7: 316.422

І. А. Лукіян

аспірант кафедри філософії

Національного університету «Одеська юридична академія»

ПРОВІДНІ ТЕНДЕНЦІЇ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ

Актуальність філософського осягнення тенденцій сучасної глобалізації не викликає сумнівів. Поняття «глобалізм», «альтерглобалізм», «націоналізм» на початку XXI століття вийшли за межі суто професійної соціально-філософської лексики та ввійшли в мову повсякдення, що, безперечно, свідчить про цікавість широких верств до тих трансформацій, що проходять у сучасному соціумі. Це, у свою чергу, викликає необхідність філософського опрацювання названих феноменів. Так, поняття «націоналізм» досить недавно розумілося суто негативно. Виникло багато спокос очистити категорію «націоналізм» від усіх негативних чинників. У 1990-ті роки в українській філософській думці навіть виник концепт «науковий націоналізм», щось подібне до «наукового комунізму», що було явно неадекватною конструкцією [3]. Але необхідно підкреслити, що весь згаданий контекст потребує свого аналізу саме в рамках тих глобалізаційних інтенцій, які стають провідними тенденціями глобалізації як широкого процесу універсалізації, націоналізації, а водночас і локалізації всіх тих економічних, геополітичних, соціокультурних, цивілізаційних процесів, які набувають своєї культурно-історичної цілісності. Ця цілісність неможлива без визначення соціоантропного фактору, а таким фактором завжди є людина, яка розуміється як певна персоніфікація та уособлення влади. Якщо це так, то за таким уособленням влади виникає та чи інша країна.

Проблема філософських визначень глобалізаційних процесів з урахуванням позитивної динаміки в цьому напрямі країн пострадянського простору досліджувалася в роботах українських і російських дослідників: В. Андрущенко, В. Ляха, А. Єрмоленка, Ю. Пивовара [1; 8; 5; 11] та ін. Проблеми соціокультурних детермінант глобалізації на пострадянському просторі присвячене досить цікаве дослідження В. Гайтана й Т. Розової [4, с. 115–119].

Метою статті є філософське осмислення провідних тенденцій глобалізації, визначення соціокультурних чинників інтеграційних процесів у пострадянському просторі. Базовим методом цього дослідження є метод компаративістики. Задля досягнення вказаної мети використовується також трансцендентальний, феноменологічний, діалектичний методи, системний і полісистемний підходи.

Категорія «глобалізм» – це «бренд», який у широкому контексті масової культури розуміється як глобалізація маркера ідентичності, маркера всіх універсалізаційних, адаптивних інтенцій, які приходять з активною діяльністю США. Якщо йдеться про національну детермінацію глобалізму, то націоналізм, звичайно, розуміється в його не негативному, а конструктивному вимірі, характеризує ті країни, які проходять зараз гострий період національної самоідентифікації, визначення національної ідентичності. Якщо на Заході цей процес відбувся набагато раніше й був пов'язаний з утворенням національних держав, націй-держав, то зараз на пострадянському просторі він відбувається з великим запізненням. Сьогодні комуністична ідеологія усувається національною ідеєю. Вона досить повільно, перманентно трансформується з комуністичної в національну ідеологію [12, с. 386]. Подібні процеси відбуваються в багатьох країнах. Так, наприклад, КНР поступово рухається до національної парадигми глобалізації, яка перманентно замінює комуністичну парадигму. Україна, як й інші країни пострадянського та посткомуністичного соціального простору, перебуває в досить складному соціокультурному процесі трансформації, модернізації бінарних і тернарних системних конструкцій, які формуються шляхом бінарності й сингулярності, тобто визначення окремого актора як суб'єкта глобалізації,

де стає потребою полівалентний і поліфонічний підхід до здійснення системних інтегративних процесів. Безсумнівно, одним із основних соціокультурних факторів названого процесу є феномен ідентичності, феномен визначення цілого, яке глобалізується саме в рамках адаптивних, трансформативних процесів, що й пов'язуються з модернізацією, тобто з такою трансформацією, яка виглядає як інновація, прогресивні зміни та зрушення в тенденціях до утворення більш сталої, більш завершеної й гнучкої цілісності на всіх рівнях соціокультурного будівництва.

Для аналізу сучасних соціокультурних процесів звернемося до творчості З. Бжезінського. Його роботи «Велика шахівниця» й «Вибір: світове панування чи світове лідерство» присвячені ідеї визначення єдиного актора та лідера глобалізаційних процесів – Сполучених Штатів Америки, які є носієм демократичних тенденцій і фактором усталення тих процесів, які формуються в різних складних геополітичних та економічних реаліях [2]. Багато в чому протистоїть йому підхід Е. Морена, який від позиції З. Бжезінського відрізняється тим, що акцентує увагу на апокаліптичних мотивах. «До прірви?» – так називається його остання робота, яка фактично узагальнює метасистемні дослідження в екологічному вимірі, які дійшли до читача у вигляді дослідження «Метод» [9; 10]. Отже, це два різні підходи, два різні способи визначення ідентичності акторів тих рушійних процесів, які визначають глобалізацію.

Обидва підходи базуються на понятті, яке пов'язане з носієм комунікації. Це поняття – актор, продуцент, нація як детермінанта або чинник продукування. Характерні риси поняття «актор» потребують свого системного узагальнення в рамках тих провідних тенденцій, що визначають єдність глобалізації, національної самоідентичності в полікультурному, мультикультурному, мультицивілізаційному процесі глобалізації. Утім, якщо З. Бжезінський працює в рамках гострих дихотомічних конструкцій, бо він є прихильником саме моністичної, бінарної системи, яка призводить до пошуку середнього терміну, до гармонізації протиріч, які все більше та більше загострюються в контексті глобалізації, то Е. Морен працює в іншій парадигмі, яку він визначає як петлю рекурсії, зворотну позитивну реакцію.

Українська дослідниця Л. Чорна, аналізуючи творчість Е. Морена, пише: «Таким чином, негентропія як адаптивний фактор, як принцип, що завжди є адаптивно модифікуючим, свідчить про те, що розвиток будь-якої системи, у даному випадку – соціальної системи, так чи інакше несе в собі певні епіцентри зростання ентропії та потім шляхом петлі рекурсії породжує потребу долати ці епіцентри та шляхом омолодження системи домогтися нового приросту якості та системності. Усе це дає методологічні засади для розуміння тих соціальних процесів глобалізації, інтеграції мегапростору культурних інтеракцій, де можна визначити як ентропійні, так і негентропійні тенденції. Необхідно зазначити, що єдність ентропії та негентропії – це складний процес, де ентропія – скануюча вісь наслідування тоталітаризму, а негентропія – перманентне заперечення, ціла низка зворотних рекурсивних зрушень, яка долала б цей тоталітаризм. (Наприклад, у пострадянському соціумі, який зараз формується.) Цей процес свідчить про потребу винайдення новітньої гармонії та нових інструментальних систем, за яких можна стверджувати, що будь-який актор соціокультурних взаємодій (це може бути й ідеал, і норма, і функціональна схема, гельштальт, патерн, атрактор) повинен розглядатися з позиції тотальної системності. Отже, актори як дієві процесуальні чинники, детермінанти цих процесів, повинні визначатися з позицій тотальної

системності (холізму та антихолізму). Але необхідно враховувати й ролі у цьому цілому особливого, унікального, того, що несе можливість варіацій, можливість уникнення ентропії. Полісистемна цілісність, коли один і той самий соціокультурний суб'єкт може бути актором різних систем та актуалізувати себе у різних вимірах культурних інтерацій як всередині культури, так і у міжкультурному просторі, свідчить про те, що функціонування ідеалів вписується у складний соціокультурний простір тих сучасних системних реалій бачення розвитку, деструкції, оновлення, модернізації і, знов-таки, нового занепаду систем, які потребують не просто модернізації, переносу, транзиту, а повної деконструкції (якщо вживати постмодерністську мову) та критичного ставлення до всіх конкурентоздатних механізмів культуротворення. З іншого боку, необхідно знайти той генетичний алгоритм, що є природно обумовленим, організмичним, що ніколи не буде заперечений жодною деконструкцією, культурними кодами, які пов'язані з різними релігійними, політичними системами та конгломератом ідеалів або ідолів» [12, с. 277–278].

У сучасному світі США стає тим буфером, балансує середнім, який завдяки своїй могутності дає можливість усунути протиріччя, що можуть призвести до третьої світової війни. Але в контексті ідеології необхідно підкреслити, що США не мають єдиної ідеології [6, с. 41–49]. Їхня ідеологія є настільки плюралістичною й настільки мозаїчною, що характеризується як концепцією ліберального демократизму або ліберальної демократії, так і концепцією неопрагматизму, який можна охарактеризувати як абстрактний принцип права, що тут же піддається сумніву в практичних діях цього унікального й разом із тим єдиного за своєю могутністю політичного актора глобалізаційних процесів [7, с. 61].

Визначення самодостатності акторів або гравців глобалізації з позицій ідеологічного плюралізму редує парадигму глобалізації до суто економічного сценарію вирішення проблем. Виникає складна ситуація, яка потребує визначити акторів глобалізаційних процесів більш системно й більш релевантно. З. Бжезінський констатує: «Унікальне становище Америки у світовій ієрархії на сьогодні загально визнане. Подив і навіть гнів, з яким за кордоном сприйняли відкрите ствердження провідної ролі Америки поступилося місцем стриманішим – хоча іноді так саме сповненим образи – способом приборкати, обмежити, переспрамувати чи висміяти її гегемонію. Навіть росіяни, які з ностальгічних причин найбільш неохоче схильні визнавати масштаби американської могутності і впливу, прийняли те, що протягом певного часу роль Сполучених Штатів на міжнародній арені буде вирішальною» [2, с. 16]. Автор вдається до диференціації силового сценарію, або силової динаміки, взаємодії акторів глобалізації, говорить, що позиція сили є не універсальною, не тотальною, адже він говорить про силу слабких, про терористів, які здатні жертвувати собою й, не маючи ніяких державницьких чи інших владних функцій, вирішують проблему настільки радикально, що здатні поставити сильну країну на коліна, як це відбулося 11 вересня 2001 року. Здається, що цей сценарій, або ця демаркація з позиції силової лінії протистояння, яка була визначена найбільш чітко і ясно в логіці політичних відносин Макіавеллі, продовжує свою стратегію, де та чи інша дефініція знову потрапляє в пастку силового визначення акторів цього процесу.

Отже, бачення з позиції сили, з позиції економічної, військової й іншої могутності призводить до дуже обмеженого формату бачення самої глобалізації.

Необхідно віддати належне З. Бжезінському, що він дає історичну ретроспективу та намагається вписати конфігурації акторів геополітичного й гео економічного співтовариства або глобалізаційних процесів досить толерантно, але через бінарні опозиції. Це радикально заперечує французький дослідник Е. Морен та інші теоретики, які знаходять іншу соціоантропоморфну, екологічну парадигму глобалізації. Отже, можна проектувати майбутнє, але майбутнє має бути екомайбутнім, оскільки ця силова динаміка і

зростання могутності не безмежні, вони ще тримаються на тій просвітницькій ідеології, де прогрес є безмежно реальною, яка фактично дає можливість людині панувати над природою, панувати над іншою людиною й над усім світом. Утім зараз таким радикальним панівним актором визначаються, за З. Бжезінським, Сполучені Штати Америки. Це рецидив просвітницької, модерної ідеології, яка вивела свого часу на арену комуністичну ідеологію. Такі міркування вписуються в досить вузький коридор мислення. Зараз, у час можливої екологічної катастрофи, майбутнє виснаження ресурсного енергетичного потенціалу змушує мислити інакше. Але багато з теоретиків як панславизму, так й панатлантизму не можуть мислити поза силовим сценарієм, для цього потрібно відійти від парадигми силової реальності урегулювання проблем, знайти іншу реальність. Адже така парадигма поки що виглядає пацифістською, занадто абстрактною та не може конкурувати із силовим, відверто військовим сценарієм здійснення глобалізації.

Інтенсифікація економічних відносин не вписується в модель ринку і простір ліберальної демократії, яка зараз виглядає єдиною можливою схемою, що визначає глобальні тенденції. Можна стверджувати, що широке розмаїття культур, ініціативи всіх акторів глобалізаційних процесів достатньо важко вписати тільки в горизонт ліберальної демократії. Глобалізація має бути системною та орієнтованою на всю сукупність ментальності з акцентом на самодостатність акторів глобалізаційних процесів.

На початку XXI століття однією з проблем, що неминує буде впливати на глобальний світ, стає проблема ментальності європеїзованої зони китайського культурного простору. З одного боку, комуністична ідеологія виглядає зараз нейтральною матрицею, що універсально забезпечує адаптивний підхід, який є суто традиційним для східної культури. Адаптивний підхід зараз використовує КНР для того, щоб адаптувати європейський та атлантичний технологічний простір. Так, З. Бжезінський бачив перспективу для КНР у стратегії нещадно витратити свої сили, адаптувати весь європейський і атлантичний потенціал і технологічно модернізувати свою економіку, щоб вийти на належний рівень у євроатлантичному культурному просторі. Подолати бідність означає можливість переоцінки не лише свого статусу як актора глобалізаційних процесів, а й програми певного реваншу, який можливий у контексті євразійської інтеграції.

Євразійська інтеграція – як контрпозиція до атлантизму – і плідна конструкція, і марна. Вона виглядає як феномен повернення в минуле, здобуття втраченої гегемонії, якщо не російської імперії, то в усякому разі СРСР. В умовах широкого зростання населення це призводить до розмаїття систем програмування майбутнього, де глобальна гегемонія виглядає як мало вірогідна реальність. Сценарій війни має бути усунутий сценарієм тотального миру, який можливий на ґрунті інтенсифікації соціокультурних реалій і соціокультурного потенціалу в рамках співдружності – економічної, цивілізаційної, технологічної.

Національна свідомість визначається як певна етнічна реакція на той тиск ззовні, який вимагає боронити свою незалежність у соціокультурному вимірі, що базується на етнокультурних цінностях. Можна стверджувати, що національна свідомість протистоїть раціоналістичній редуції, яка світоглядно базується на європейському Просвітництві, що сформувало утилітаризм і принципи ліберальної демократії. У тому сенсі націоналізм протистоїть ліберальній демократії тим, що він із самого початку є консервативним, орієнтованим на локальні пріоритети власних цінностей, інтересів і на ту бінарну парадигму: ми – вони, свої – чужі, де сама націоналістична свідомість виглядає як свідомість противаг, або свідомість, орієнтована на боротьбу. Це, за З. Бжезінським, споріднює концепт націоналізму та глобалізму.

Проте національна ідея, що несе в собі в згорнутому вигляді концепт національних цінностей, не може бути лише одновекторного спрямування. Націоналізм – це не одна

ідея, не згорнутий концепт, а це – ідеяція, ритуальний спосіб відтворення багатьох ідей, які змінюють одна одну. Так, східна ментальність, на відміну від європейського індивідуалізму, свідчить про розмитість особистісного виміру в масовій свідомості. Національна ідея виходить за межі бажаних політологічних сценаріїв і типу моделювання й мислення, яке характеризує одновекторні процеси глобалізації в сучасному світі XXI століття. У пострадянському соціокультурному просторі процеси, які структурували формування європейських націй-держав протягом століть, відбуваються в дуже стислі терміни. Ідеологія, що домінує на пострадянському соціокультурному просторі, орієнтована передусім на легітимацію національних, а не ліберальних демократичних цінностей, тому посиляється на етнічні форми національної самосвідомості. Так, консерватизм – головна ознака національної ідеології – стає важливим чинником у визначенні націоналізму як чинника глобалізації пострадянського простору. Цей простір досить широкий, він сполучений із посткомуністичним простором. І не бачити всіх відмінностей національної свідомості в країнах Азії, Європи, країнах посткомуністичного соціального простору, буде стратегічною помилкою осмислення самих феноменів глобалізації.

Отже, на нашу думку, культура стає тим горизонтом, який описує системну цілісність інтеграції, що виникає в посткомуністичному просторі. Можна запитати, які реалії стають пріоритетними для осмислення глобалізації як цілісності культурних, цивілізаційних, технологічних, економічних феноменів, що відбуваються у світовому співтоваристві? Звичайно, не тільки культура, релігія, ментальність, це, швидше, ті елементи полісистемної цілісності, які вписуються в загальний процес інтегративних, глобалізаційних відносин. Пріоритетом стає планетарний екологічний вимір, який міняє парадигму з екстенсивного розвитку, з контексту війни і протистояння, з контексту сили на контекст доповнення та гармонії культурних практик.

Література

- Андрущенко В.П. Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: досвід соціально-філософського аналізу. Київ: ТОВ «Атлант ЮЕМСі», 2005. 498 с.
- Бжезінський З. Вибір: світове панування чи світове лідерство / перекл. з англ. А. Іщенка. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. 203 с.
- Бистрицький С. Посткомуністична філософія посткомуністичної доби. Політологія посткомунізму. Київ: Політична думка, 1995.
- Гайтан В.В., Розова Т.В. Пострадянський соціальний простір у форматі діалогу з провідними акторами глобалізації: філософсько-політичний аспект. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2016. № 10.
- Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Київ: Лібра, 1999. 488 с.
- Жарких В.Ю., Розова Т.В. Попередники прагматизму. Нова парадигма. Журнал наукових праць. Вип. 100. Київ, 2011.
- Кравченко С.С. Прагматизм у філософії права Сполучених Штатів Америки: монографія / Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова. Київ, 2014. 512 с.
- Лях В.В. Трансформації соціокультурної сфери в інформаційному суспільстві. Культура в сучасних трансформаційних процесах. Київ: Аспект-Поліграф, 2011.
- Морен Э. Метод. Природа Природы / пер. с франц. Е.Н. Князева. Москва: Прогресс-Традиция, 2005. 464 с.
- Морен Э. К пропасти? / пер. с франц. Г. Наумовой. Санкт-Петербург: Алетейя, 2011. 136 с.
- Пивовар Е.И. Постсоветское пространство: альтернативы интеграции. Исторический очерк. Санкт-Петербург: Алетейя, 2010. 400 с.
- Чорна Л.В. У пошуках ідеалу: монографія. Київ: Освіта України, 2016. 508 с.

Анотація

Лукіян І. А. Провідні тенденції глобалізації: філософське осмислення. – Стаття.

У статті аналізуються провідні соціальні та культурні засади й механізми трансформації соціокультурних систем у контексті глобалізації. Визначаються ціннісні орієнтації акторів глобалізаційних процесів. Зазначені політичні та ідеологічні виміри, які стають глобальними нормативами здійснення стратегій глобалізму. Розглянуто поняття «націоналізм» як етнокультурне занурення в глибини культури. Метою статті є філософське осмислення провідних тенденцій глобалізації, визначення соціокультурних чинників інтеграційних процесів у пострадянському просторі. Базовим методом цього дослідження є метод компаративістики, а також для досягнення вказаної мети використовується трансцендентальний, феноменологічний, діалектичний методи, системний і полісистемний підходи.

Ключові слова: культура, глобалізація, регіон, нація, трансформація.

Аннотация

Лукіян И. А. Ведущие тенденции глобализации: философское осмысление. – Статья.

В статье анализируются ведущие социальные и культурные основы и механизмы трансформации социокультурных систем в контексте глобализации. Определяются ценностные ориентиры акторов глобализационных процессов. Указаны политические и идеологические измерения, которые становятся глобальными нормативами осуществления стратегий глобализма. Рассмотрено понятие «национализм» как этнокультурное погружение в глубины культуры. Целью статьи является философское осмысление ведущих тенденций глобализации, определение социокультурных факторов интеграционных процессов на постсоветском пространстве. Базовым методом данного исследования является метод компаративистики, а также используется трансцендентальный, феноменологический, диалектический методы, системный и полисистемный подходы.

Ключевые слова: культура, глобализация, регион, нация, трансформация.

Summary

Lukiiian I. A. Leading tendencies of globalization: philosophical comprehension. – Article.

The article analyses the leading social and cultural basis and mechanisms of the transformation of sociocultural systems in the context of globalization. The values of the actors of globalization processes are determined. Political and ideological dimensions, which become the global standards for the implementation of globalization strategies, are explicated. The concept of “nationalism” is considered as an ethnocultural immersion in the depths of culture. The purpose of the article is philosophical comprehension of the leading tendencies of globalization, definition of sociocultural factors of integration processes in the post-Soviet space. The basic method of this research is the method of comparative studies, and also to achieve a given objective, the transcendental, phenomenological, dialectical methods, systemic and poly-systemic approaches are used.

Key words: culture, globalization, region, nation, transformation.

УДК 261.7

М. М. Мокієнко
кандидат історичних наук,
старший науковий співробітник
Центру дослідження релігії

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

П'ЯТИДЕСЯТНИЦТВО ТА ХАРИЗМАТИЗМ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

З початку ХХ ст. світове християнство пережило два потужні духовні оновлення. Мова йде про п'ятидесятництво, генеза якого припадає на 1900-ті рр., і харизматичний рух, що формується в 60-ті рр. ХХ ст. Терміни «п'ятидесятницький» і «харизматичний» часто використовуються як взаємозамінні. Справді, ці рухи мають багато спільних ознак, і навіть для експертів іноді буває важко їх розмежувати. Утім п'ятидесятництво й харизматизм є різними релігійними напрямками, які, породжені певними історичними епохами, успадкували їх основні характеристики та різняться за багатьма дуже суттєвими рисами.

Аналіз дослідницьких публікацій з тематики дає змогу констатувати таке. По-перше, розвій як п'ятидесятництва, так і харизматизму є свідченням глобалізаційних процесів, у які включена й Україна як частина світової спільноти. Розвиток наукових досягнень, виробництва на основі нових технологій, демократій у різних формах і проявах змінювали не тільки підхід до протестантизму як такого, а й до релігії загалом. Але саме протестантизм під впливом нових віянь часу стає гнучким посередником між секулярним суспільством і суспільством релігійним. На цьому тлі вирізняється п'ятидесятництво як сучасна найпотужніша протестантська течія та християнський харизматизм, який українське релігієзнавство типологічно зараховує до неохристиянських рухів [12]. По-друге, попри багатогранність харизматичного феномена, відзначаємо фрагментарність та упередженість його оцінок не лише в ЗМІ, а й в академічних публікаціях. По-третє, у п'ятидесятницькому середовищі існує широкий діапазон оцінок харизматичних церков, їхніх богословських позицій та очільників. Частина вітчизняного руху хрещених Святим Духом, не ототожнюючи себе з харизматичним рухом, активно переймає частину його поглядів і практик, інші, навпаки, займають протилежну позицію, заперечуючи будь-яку можливість навіть потенційної співпраці. По-четверте, за весь період співіснування цих двох релігійних течій практично не зроблено серйозних спроб здійснити порівняльний аналіз обох рухів, їх історії, доктринального змісту, етичних учень, ставлення до актуальних проблем сьогодення. Нечисленні дослідники переважно дуже спрощено підходять до цієї проблеми, керуючись більше уподобаннями, аніж принципом наукової об'єктивності. Іноді чи не єдиною ознакою для розмежування п'ятидесятництва й харизматизму вважається форма поклоніння. Безперечно, існують набагато більш суттєві розбіжності між обома рухами, які варто брати до уваги. При цьому однією з причин неординарного та неоднозначного ставлення до харизматизму є і невизначеність позицій самого п'ятидесятницького руху з багатьох важливих питань.

Мета розвідки полягає в порівняльному аналізі споріднених рухів і встановленні їх теологічних особливостей.

Насамперед варто відзначити, що не зовсім коректно ототожнювати п'ятидесятництво й харизматизм або розглядати останній як одну зі стадій п'ятидесятницького пробудження. На Заході через те, що між більшістю п'ятидесятницьких церков і харизматичними групами стерлися грані, у багатьох дослідників превалює думка про спадкоємність рухів. Так, Д. Барретт, провідний демографічний експерт п'ятидесятництва й харизматичного руху, вважає, що духовне оновлення у ХХ сторіччі – це єдиний рух, у якому залучена велика кількість індивідумів і громад. До такого висновку Д. Баррета наштовхує єдиний духовний досвід як п'ятидесятників, так і харизматиків [1]. Схожої точки зору дотримується відомий дослідник П. Вагнер.

У своєму впливовому дослідженні розвитку харизматичного руху в Сполучених Штатах Америки упродовж ХХ століття він виокремив три «хвилі» цього руху [2]. Першою хвилею було класичне п'ятидесятництво, яке постало на початку 1900-х років і було відзначене насамперед наголосом на говоріння мовами. Друга хвиля припадає на 1960–1970-ті роки здебільшого всередині провідних протестантських деномінацій (а також римо-католиків), коли вони опанували ключові п'ятидесятницькі практики. Третя хвиля, прикладом якої, на думку П. Вагнера, є Д. Вімбер, виводить на перший план «знаки й дива». Д. Вімбер твердив, що Святий Дух передає церквам нову хвилю надприродних сил, даючи їм змогу зцілювати, жити переможно й завдавати поразку злим духовним силам.

Звичайно, залишаються й опоненти такого підходу для п'ятидесятництва, які наводять вагомі аргументи щодо наявності істотних протиріч між обома вищевказаними релігійними течіями [4]. Окремі вітчизняні дослідники, навпаки, зараховують харизматизм радше до нових релігійних течій, інтерпретуючи його в «дусі часу», й менше вбачають зв'язків між п'ятидесятницьким і харизматичним феноменами [13].

Уживаючи термін «п'ятидесятництво» маємо на увазі християнську течію, що виникла на початку ХХ століття й акцентує на доктрині про хрещення Духом Святим як подію, яка відбувається з християнином після його навернення, супроводжується початковою ознакою молитви іншими мовами та відкриває християнинові доступ до інших дарів Святого Духа. Більшість класичних п'ятидесятницьких деномінацій виникли до початку 1960-х рр. й прямо чи опосередковано пов'язані з духовними подіями на Азуза-стріт у Лос-Анджелесі (1906–1909 рр.).

Харизматичним рухом прийнято називати процес поширення з початку 1960-х рр. досвіду хрещення Духом Святим у межах протестантських, а згодом і римо-католицької церков, який призвів до утворення нових деномінацій, учень, літургійних зразків та інших форм релігійного життя. Коріння харизматичного руху в Північній Америці сягає 1940–1950-х рр. У середині ХХ ст. відомі проповідники В. Бранхам, О. Робертс, Г. Ліндсі й Т. Осборн стали наполягати на можливості поширення хрещення Святим Духом поза межами п'ятидесятницьких спільнот. Попри те що всі вони фактично були п'ятидесятниками за переконаннями, а дехто й за належністю, однак їхнє незалежне служіння перебувало поза межами деномінаційного контролю. Цей рух отримав свої перші організаційні форми в Міжнародному співтоваристві ініціаторів Повного Євангелія (засновник Д. Шакаріян), яке із самого початку тісно співпрацювало з указаними проповідниками. Своєрідним посередником між п'ятидесятницькими переживаннями та історичними церквами вважають служіння Д. дю Плєсі, який мав тісні контакти з лідерами історичних церков і, починаючи з 1930-х рр., пропагував можливість застосування типово п'ятидесятницьких проявів поза межами п'ятидесятницьких деномінацій.

Традиційно вважають, що приводом до початку сучасного харизматичного руху став інцидент, який відбувся в містечку Ван-Найс, штат Каліфорнія, у 1960 р.: лідер місцевої Єпископальної церкви Д. Беннет заявив своїй конгрегації, що сповнився Святим Духом, і говорив мовами. Місцевий єпископ Єпископальної церкви швидко заборонив «говоріння мовами» в підвладних йому церквах. Проте невдовзі виявилося, що інші представники провідних протестантських

деномінацій отримали схожий особистий досвід. Вони перестали його приховувати й заявили, що, на їхнє переконання, це справді було сходження до них Святого Духа, яке має призвести до оновлення церков. Невдовзі стало очевидним, що певне оновлення з опорою на харизматичні дари відбулося в англіканських, лютеранських, методистських і пресвітеріанських колах. Не менш важливо й те, що харизматичний рух почав розвиватися також усередині Римо-Католицької церкви [8, с. 571].

Харизматичне оновлення початкового етапу було позитивно сприйняте ключовими п'ятидесятницькими деномінаціями. Однак, коли стало зрозуміло, що носії свіжих проявів Духа не планують поповнювати ряди п'ятидесятницьких громад, перемогла негативна оцінка новоутвореного руху. Харизматики почали формування спеціальних інституцій у складі вже існуючих неп'ятидесятницьких церков (наприклад, такими установами стали «Пресвітеріанська харизматична община», що виникла в 1966 р., або «Національний комітет служіння» в Римо-католицькій церкві США, що сформований у 1970 р.) або ж обрали шлях утворення нових незалежних деномінацій. Процес подальшого богословського та літургійного зближення не зміг стерти відмінності між рухами.

Передумови, що спричинили відмінності між п'ятидесятництвом і харизматизмом, варто шукати в контексті історичних епох їх генези. Так, п'ятидесятництво формується на тлі поширення преміленіалістичних очікувань, популяризації вчення Руху Святості та місійного спаду початку ХХ ст. У соціальному стосунку п'ятидесятництво стає своєрідним протестом проти расової сегрегації й чоловічого домінування, що характеризували північноамериканські суспільні реалії на зламі ХІХ і ХХ ст. Рух Святості з його акцентом на глибоких особистих відносинах із Богом і суворому дотриманні норм християнської етики став теологічною підвалиною раннього п'ятидесятництва. Учення про «друге благословення», що ототожнювалося в перфекціоністських колах з освяченням, орієнтувало перших хрещених Святим Духом на необхідність покаяння та глибоку моральну трансформацію людини [10, с. 150]. Звідси святість життя стала домінантою першого покоління п'ятидесятників. Її ранні п'ятидесятники розглядали як необхідну передумову сповнення силою.

Контекст виникнення харизматизму в 60–70-ті рр. ХХ ст. значно відрізняється. Мова йде як про бурхливі світоглядні й соціальні трансформації, так і про богословське очікування. Це час інтенсивної секуляризації західного суспільства, формування контркультури, одухотворення проявів і бажань людської природи. Подібні тенденції визначили окремі богословські параметри харизматичного руху та його моральні стандарти. Через цей факт п'ятидесятники часто ставили під сумнів харизматичний рух, орієнтуючись передусім на глибину покаяння й моральної трансформації. Це також відображається в п'ятидесятницькому та харизматичному ставленні до хрещення Святим Духом: для перших властиве «вимолювання» (інтенсивне духовне очікування) з глибоким моральним самоаналізом, для останніх – практика миттєвого й негайного отримання хрещення. З іншого боку, якщо проаналізувати розвиток учення про хрещення Духом Святим другого покоління п'ятидесятників, то для нього характерний менший акцент на освячення, яке тепер інтерпретується не як «друга дія благодаті», а як частина досвіду спасіння [7, с. 32]. Тобто зміни розуміння пневматологічного аспекту сотеріології в п'ятидесятницькому середовищі певною мірою визначили харизматичне розуміння хрещення Духом Святим.

Водночас через походження харизматизму з різних християнських традицій для нього характерна неокресленість і розмитість учення загалом і пневматології зокрема. Як п'ятидесятники, так і харизматики наголошують на тому, що духовні дари, чудеса й ознаки, які проявлялися в апостольський період, неодмінно повинні бути відроджені й у сучасній церкві. Обидві течії категорично заперечують цесаціонізм (учення про обмеження духовних дарів

апостольською епохою), однак у харизматизмі можна зустріти різні підходи до хрещення Святим Духом. П'ятидесятницька позиція полягає в тому, що хрещення Святим Духом розглядається як подія, відмінна від навернення та наступна за ним. Початковою ознакою хрещення Духом вважається молитва іншими мовами. Харизматики особливо із середовища тих протестантських течій, які заперечують учення Веслі про дві дії благодаті, на відміну від п'ятидесятників, стверджують, що людина отримує Духа Святого в момент навернення до Бога.

Неоднозначно ставляться харизматичні рухи й до питання про початкову ознаку хрещення Святим Духом. Більшість із них відкидає жорстке п'ятидесятницьке формулювання «немає мов – немає хрещення», а також розмежування мов як «ознаки хрещення Духом» і «дару мов». Не підтримують харизматики й акцент на хрещенні Духом Святим як необхідній умови для отримання інших духовних дарів. У харизматичних колах молитва мовами розглядається як один із багатьох новозавітних дарів, мета якого полягає не в тому, щоб бути початковим підтвердженням певного духовного досвіду, а у використанні його в молитовному житті.

Ще більше розбіжностей із п'ятидесятництвом стосовно хрещення Святим Духом мають католики-харизматики. На думку католиків, кожен віруючий уже отримав Духа Святого під час таїнств водного хрещення й конфірмації, а сама подія п'ятидесятницького хрещення Святим Духом є не отриманням Духа, а вивільненням сили й дарів Духа, які вже були присутні в душі людини, однак не проявлялися раніше. Тобто таїнство хрещення й конфірмації ототожнюється з моментом хрещення Духом. Призначення ж «вивільнення» Духа полягає в тому, щоб допомогти людині усвідомити те, що вона вже має дар Святого Духа в теологічному сенсі, й застосувати це в досвіді. Відповідно, католицькі харизматики не вважають молитву мовами необхідною початковою ознакою хрещення Духом Святим [11, с. 80].

П'ятидесятники заперечують акцент окремих харизматиків на позабіблійне одкровення й відкидають нормативність окремих літургійних практик, які не суголосні Писанню. Мова йде про «падіння під дією сили», «святий сміх» тощо [5]. Попри дискусію в самому п'ятидесятництві, більшість хрещених Духом Святим відкидають учення про те, що християни можуть бути одержимі злими духами.

Для п'ятидесятництва, що пов'язане з пробудженням на Азуза, характерна інтерпретація духовного досвіду в місіональному напрямі. Зародження харизматичних громад спочатку супроводжувалося не стільки ревністю по євангелізації, скільки намаганнями поширити вчення про хрещення Духом Святим в історичних церквах. При цьому сам новий духовний досвід розумівся як новий рівень духовного розвитку, а не інструмент для місії. Найбільшою працею на ниві благовістя характеризувалися ті харизматичні спільноти, які вели своє походження з п'ятидесятництва, а також католики-харизматики. Не притаманне для харизматичного руху й гостре есхатологічне очікування, що обумовлювало п'ятидесятницькі богословські акценти на початку ХХ ст. Звідси харизматики більше орієнтовані на земний вимір, економічно та соціально активні тощо.

Переходячи від пневматології до основного корпусу богослов'я, варто відзначити, що п'ятидесятництво, попри окремі звинувачення, успадкувавши фундаменталістські богословські позиції Руху святості, дотримується ключових доктрин непомильності Священного Писання, божественності Христа, гріховності людини, заступницької смерті Христа тощо. При цьому, незважаючи на особливості п'ятидесятницької епістемології, більшість п'ятидесятницьких деномінацій мають розроблену систему віровчення, кодифіковану в різноманітних кредо. Специфіка епістемології хрещених Духом виражається в трансраціональності, тобто для п'ятидесятника пізнати істину – значить пережити її й бути зміненим нею. Біблія – жива Книга, у якій Святий Дух є завжди активним. Діалогічність Священного Писання й Духа Святого – ключова тема наявних п'ятидесятницьких

віровчень [6, с. 282–284]. Загалом п'ятидесятництво з недовірою ставиться до спроб передати живий досвід зіткнення з надприродним мовою людських термінів, однак це не означає недооцінку п'ятидесятниками чіткого біблійного вчення. Підставою для ідентифікації будь-якої релігійної течії є її вчення, а не наявність надприродних проявів. Попри важливість для хрещених Святим Духом говоріння мовами, віруючий передусім мусить дотримуватися біблійного вчення й відділятися від світу.

На відміну від п'ятидесятництва, харизматизм вирізняє розмитість і нечіткість богословських поглядів, що може бути пояснене такими причинами:

1. Природою руху, який зародився в рамках насамперед протестантських церков, апелюючи до п'ятидесятницького духовного досвіду без спільної теологічної платформи.

2. Необхідністю гармонізувати новий досвід з традиційними доктринами, що обумовила суттєві розбіжності між харизматиками з різних конфесійних традицій.

3. Недооцінкою харизматичним рухом значення біблійного та богословського вчення й натомість переоцінкою ролі спільного духовного досвіду.

4. Екуменічним наголосом більшості харизматичних ініціатив, які із самого початку полягали в намаганні проникнути в усі наявні християнські церкви й «оновити їх», не звертаючи уваги на «поверхові догматичні розбіжності» [11, с. 74].

Незважаючи на богословську індивідуальність харизматизму, йому притаманне постійне зведення Божих намірів і дій до принципів і законів, пізнавши які людина забезпечить собі не лише спасіння в потойбіччі, а й успішне життя та служіння на землі. Світогляд п'ятидесятника значно складніший. Він передбачає не лише наявність «чорно-білих» позицій, а й уявлення про Бога як про таємницю, що не може бути повністю розкрита людиною. Звідси більш благоговійне молитовне звернення, впорядкованість літургійних практик, менш «амбіційна» релігійна лексика хрещених Святим Духом. На відміну від харизматиків, лише меншість п'ятидесятників вірить у пандемонізм – переконання, що не тільки гріхи, а й помилки та погані звички спричиняються демонами, які мусять бути вигнаними. Тому для п'ятидесятницького руху є чужими, зокрема, такі прийняті в харизматичному русі новітні методи духовної боротьби, як визначення демонічних сил, які домінують на певній території, створення «духовних карт», проведення «ерихонських» маршів тощо.

Зваженим виглядає й п'ятидесятницьке віровчення про тілесне зцілення людини, де кінцевий результат залежить не лише від віри людини, а й від «волі Божої» [9, с. 663]. Водночас харизматики вказують, що «Божья воля – завжди зцілювати», а відсутність оздоровлення найчастіше пов'язують із браком віри людини. Крім цього, п'ятидесятники більше наголошують на видимому фізичному зціленні, тоді як представники харизматичного руху фокусуються на внутрішньому зціленні із зосередженням на зціленні емоцій. Цей контраст відображає різницю в соціальному середовищі й теології. Усвідомлення власного душевного стану більш притаманне середньому класу, ніж працюючим верствам, серед яких поширювалося п'ятидесятництво.

Специфічною рисою харизматичного руху є «теологія процвітання». За переконанням харизматів, істинний християнин повинен бути здоровим, багатим, успішним [12, с. 377]. Тобто в харизматизмі відбулася переорієнтація від «отримання блаженства» в потойбіччі до «отримання благ» у цьому світі. Підставою для «теології процвітання» є не лише усвідомлення статусу «дітей Царя», а й суголосне цьому вчення про «позитивне сповідання», згідно з яким слово, промовлене з вірою у Творця, має переконати Бога виконати прохання. У п'ятидесятництві, яке на початковому етапі свого розвитку мало симпатиків в основному серед нижчих соціальних прошарків, превалює думка про

те, що «Бог допомагає в потребах», а «процвітання» може зашкодити повноцінному духовному розвою християнина. У протестантських колах зазначають, що «п'ятидесятники моляться за роботу, а харизматик – за зарплату». Це мотивує віруючих-харизматиків до інтенсивної бізнесової діяльності на підставі психологічного налаштування віруючого. У харизматичному середовищі є чимало літератури, присвяченої християнському менеджменту, веденню бізнесу, фінансовій стабільності, фінансовій діяльності в церкві [3].

Нарешті, суттєва особливість харизматичного руху знаходиться в еклезіологічній царині. Попри акцент на духовних дарах, п'ятидесятницькі церковні утворення тяжіють до колегіальної форми управління, що забезпечує необхідну спадкоємність віровчення й тяглість руху. Харизматичні спільноти збудовані на «об'явленні пастора-засновника», яке він одноосібно реалізує в житті помісної громади або групи громад. Тому вчення про «централізоване помазання» або «хрещення в пастора» (на підставі «...і всі охрестилися в хмарі та в морі в Мойсея» – 1 Кор. 10:2), яке передбачає безпечальне прийняття «пасторського бачення» й утілення його в життя всіма членами громади. Уважається, що Бог говорить не з громадою, а лише з пастором (як приклад наводиться звернення Христа до Ангелів (пасторів) церков у Малій Азії – Об. 2, 3 розділи). Тому харизматичний рух ще більше, ніж п'ятидесятництво, схильний до постійних розколів і має значні труднощі зі спадкоємністю на як рівні керівництва, так і віровчення.

В окремих харизматичних спільнотах сповідують і практикують більш специфічні погляди, як-от: учення про «новий світовий порядок», про «духовну візуалізацію та інкубацію», які поглиблюють розбіжності між харизматизмом і п'ятидесятництвом, але характерні певним групам харизматиків.

Вітчизняний харизматичний рух доволі молодий і все ще перебуває на етапі свого становлення. Його перша хвиля не була пов'язана зі спробою екстраполювати духовні дарування на історичні церкви, як це було на Заході в 60-х рр. XX ст. Основу вітчизняних харизматичних громад (особливо їхнього лідерського складу) становлять вихідці з євангельських (а не історичних чи ліберальних) церков, що позначилося на їх віровченні. Тут можна погодитися з висновком дослідниці В. Титаренко, яка стверджує, що вітчизняний харизматизм кін. 80-х – поч. 90-х рр. XX ст. – це реакція молодого покоління євангельських спільнот на неспроможність церковного керівництва адекватно оцінити духовні можливості, які прийшли з релігійною свободою [14, с. 81]. Харизматичні групи й навіть громади на початку XXI ст. поступово поширюються й у межах історичних церков (насамперед Української Греко-Католицької Церкви та Римо-Католицької Церкви в Україні). Однак вони перебувають на початковому етапі осмислення власної ідентичності, тому їм властива богословська строкатість. Ураховуючи це, на сучасному етапі доволі складно аналізувати розбіжності вітчизняного п'ятидесятництва й харизматизму.

Підводячи підсумок, варто зауважити, що п'ятидесятництво й харизматизм є різними релігійними напрямками, які, породжені певними історичними епохами, успадкували їх основні характеристики та різняться за багатьма суттєвими рисами. Їх неможливо розмежовувати лише зовнішніми характеристиками. Попри спільний наголос на важливості відродження дарів у сучасному християнстві, п'ятидесятництво та харизматизм мають чимало розбіжностей у питаннях богослов'я, включаючи пневматологію, еклезіологію й етику. Водночас також некоректно зараховувати харизматизм до новітніх релігійних течій, ігноруючи його зв'язок з протестантизмом загалом і п'ятидесятництвом зокрема. Тому видається, що справа чіткішої ідентифікації харизматичного руху ще попереду, враховуючи його відносно молодість та інтенсивну трансформацію.

Література

1. Barrett D., Johnson T. Annual Statistical Table on Global Mission: 1999. International Bulletin of Missionary Research 23:1 (1999). P. 24–25.
2. Wagner P. The Third Wave of the Holy Spirit: Encountering the Power of Signs and Wonders Today. Ann Arbor, MI: Servant, 1988. 133 p.
3. Аванзини Дж. 30, 60, 100 крат. Ваш финансовый урожай. Санкт-Петербург: Слово Жизни, 1994. 192 с.
4. Буркет Б. Пятидесятническая, но не харизматическая. Комментарий и критический анализ харизматической доктрины. URL: http://pentecostal.faithweb.com/NOTchar-I_ru.html.
5. Вуд Д. Сменяющееся пробуждение. Духовные источники. 2010. № 2. С. 18–24.
6. Даффилд Г., Ван Клиф Н. Основы пятидесятнического богословия / пер. с англ. Н. Новгород: Agape, 2007. 528 с.
7. Макги Г. Исторический обзор. Систематическое богословие / под ред. С. Хортона; пер. с англ. Киев: Лайф, 1999. С. 9–46.
8. Макграт А. Небезпечна ідея християнства. Протестантська революція: історія від шістнадцятого до двадцять першого століття / пер. з англ. Олексія Панича. Київ: Дух і Літера, 2017. 656 с.
9. Пурди В. Божественное исцеление. Систематическое богословие / под ред. С. Хортона; пер. с англ. Киев: Лайф, 1999. С. 655–703.
10. Соловій Р. Контекст виникнення п'ятидесятництва. Богословские размышления. Евразийский журнал богословия. 2003. № 2. С. 147–163.
11. Соловій Р. Лекції по історії п'ятидесятництва. Особистий архів автора. 163 с.
12. Титаренко В. Неохристиянські течії в сучасній Україні. Українське релігієзнавство. 2008. № 46. С. 367–381.
13. Титаренко В. Християнський харизматизм як релігійне явище: автореф. дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство». Київ, 2003. 20 с.
14. Титаренко В. Християнський харизматизм як релігійне явище: дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство». Київ, 2003. 181 с.

Анотація

Мокієнко М. М. П'ятидесятництво та харизматизм: порівняльний аналіз. – Стаття.

У статті аналізуються основні особливості духовності п'ятидесятництва й відображення цих особливостей у теології. Розглянуто співвідношення між сакраментальним хрещенням і містичним хрещенням Святим Духом. Виявлено характерні риси «життя в Дусі», проведено порівняння з концептом «життя в Христі». Доведено, що п'ятидесятництво пропонує входження в особливий життєвий світ, у якому культивується інтенсивний суб'єктивний містичний досвід, робиться наголос на вербальному безпосередньому спілкуванні, заперечується значення теоретичного та символічного богопізнання, схвалюється спонтанне поклоніння Богові, підкреслюється необхідність дистанціювання особистості й громади від світського життя, цінується досвід пророцтва від Бога за збереження центрального значення Писання. Ці риси ідентичності знаходять власне вираження в особливостях культури, особливо в колективних молитвах, покладаннях рук, молитвах зцілення, «танцях» тощо. Перенесення уваги на дію Святого Духа дає п'ятидесятникам змогу перейти від духовності, в центрі якої знаходиться Церква, до духовного життя, що розвивається довкола Бога як Трійці. Харизматичний рух розвиває всі ці особливості в постмодерному ключі,

роблячи акцент на досвіді, а не на Біблії, на авторитеті й ролі пастора, на теології процвітання.

Ключові слова: п'ятидесятницький рух, ідентичність, сучасна теологія, місія, еклезиологія, духовність.

Анотація

Мокієнко М. М. Пятидесятничество и харизматизм: сравнительный анализ. – Статья.

В статье анализируются основные особенности духовности пятидесятничества и отражения этих особенностей в теологии. Рассмотрено соотношение между сакраментальным крещением и мистическим крещением Святым Духом. Выявлены характерные черты «жизни в Духе», проведено сравнение с концептом «жизнь во Христе». Доказано, что пятидесятничество предлагает входжение в особый жизненный мир, в котором культивируется интенсивный субъективный мистический опыт, делается упор на вербальном непосредственном общении, отрицается значение теоретического и символического богопознания, одобряется спонтанное поклонение Богу, подчеркивается необходимость дистанцирования личности и общества от светского жизни, ценится опыт пророчеств от Бога при сохранении центрального значения Писания. Эти черты идентичности находят собственное выражение в особенностях культа, особенно в коллективных молитвах, возложении рук, молитвах исцеления, «танцах» и тому подобное. Перенос внимания на действие Святого Духа позволяет пятидесятникам перейти от духовности, в центре которой находится Церковь, к духовной жизни, развивается вокруг Бога как Троицы. Харизматическое движение развивает все эти особенности в постмодерном ключе, делая акцент на опыте, а не на Библии, на авторитете и роли пастора, на теологии процветания.

Ключевые слова: пятидесятническое движение, идентичность, современная теология, миссия, еклезиология, духовность.

Summary

Mokienko M. M. Pentecostalism and charismatism: comparative analysis. – Article.

The article analyzes the main features of the spirituality of the Pentecostal people and reflects these peculiarities in theology. The relationship between sacramental baptism and mystical baptism of the Holy Spirit is considered. Characteristic features of "life in the Spirit" are revealed, a comparison with the concept of "life in Christ" is made. Proved that Pentecostalism offers a special entry in the living world where cultivated subjective intense mystical experience, focuses on verbal communication direct, contested and symbolic importance of theoretical knowledge of God, approved by spontaneous worship of God, emphasizes the need for distancing individual and social life of the community, the experience of God's prophecy is appreciated, while preserving the central significance of the Scriptures. These features are actually expressing identity in features of worship, especially in collective prayer, laying on of hands, healing prayers, "dance", and so on. The shifting attention to the action of the Holy Spirit allows Pentecostal people to move from spirituality in the center of which the Church is in the spiritual life that develops around God as the Trinity. The charismatic movement develops all these features in a postmodern way, focusing on experience, not on the Bible, on the authority and role of the pastor, on the theology of prosperity.

Key words: Pentecostal movement, identity, modern theology, mission, ecclesiology, spirituality.

УДК 7.011.3

О. Я. Муха

кандидат філософських наук, доцент,
доцент і докторант кафедри культурології

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

ФОРМУВАННЯ НЕКЛАСИЧНИХ КАТЕГОРІЙ ЕСТЕТИКИ ДЛЯ ОЦІНЮВАННЯ СУЧАСНОГО МИСТЕЦТВА

Постановка проблеми: два системні перевороти сучасного мистецтва.

Рефлексії Умберто Еко в «Історії краси», де він називає наш час (від ХХ ст. й пізніше) епохою толерантності та цілковитого синкретизму, «абсолютного й невгамовного політеїзму краси» [5], ілюструють зміну канонів краси чи того, що вважають вишуканим смаком у сучасному світі. Усе частіше їх визначає не традиція, ідеологія, нова Ідея, а комерційна виваженість і маркетинговий прорахунок тих, хто до мистецтва чи світу художньої критики має доволі опосередкований стосунок. Звісно, фінансовий еквівалент творчості завжди мав суттєве значення для мистецького світу, однак сьогодні змістилися причина й наслідок: традиційно (хоча й не універсально) найбільш оплачуваними ставали насамперед талановиті та визнані майстри. Нинішній стан речей такий, що найвідомішими стають найбільш оплачувані за свою діяльність (не обов'язково художню), а висока фінансова оцінка дає можливість підозрювати в них певний мистецький хист, однак це теми «слизькі» у вишуканому товаристві. Оминаючи питання змістового наповнення й концептуалізації та деконцептуалізації сучасного мистецтва, звернімося до аналізу кількох структурних змін, які відбулися у відносинах мистецтва та академічного його осмислення й оцінювання.

Розпочинаючи від Енді Воргола, на зламі 1960–1970-х років сучасне мистецтво здійснило перший системний переворот: альтернативи модернізму шукали спершу в нових способах і засобах вираження, перекладаючись із самого художнього об'єкта на процес. Наприклад, коротка та яскрава художня кар'єра Іва Кляйна (1955–1962), за яку він устиг створити хрестоматійні зразки гепенінгів, перформансів, інсталяцій у дусі концептуалізму із застосуванням боді- та ленд-арту, потужно відобразила цю зміну. Яскравим кейсом є його найбільш знаменита й скандальна виставка «Пустота», що відбувалася в 1958 році в паризькій галереї «Іріс Клерт». Відвідувачі отримували на вході келих із яскраво-блакитним коктейлем і мандрували пустою виставковою залогою, яка ще й продавалася. «Зайнятий» простір оплачувався лише золотом, яке згодом публічно втопили в Сені. Таке процесуальне звернення знайшло підтримку у філософії французького постмодернізму, однак мало відображене в самій естетичній теорії. На сьогоднішній день у європейській (включаючи й українську) мистецькій практиці фактично усталилися такі мистецькі форми, як перфоменс, гепенінг чи флешмоб. Однак якщо щодо перфоменсу теоретичні напрацювання уже з'явилися: аналіз останніх досліджень і публікацій охоплює роботи американки Роузлі Голдберг, німецьких дослідників В. Стінга та Г. Кляйна, російських арт-діячів Юлії Гніренко й Бориса Гройса, американського культуролога Хольта Майра чи міфічного автора Макса Фрая, то гепенінг чи флешмоб стали об'єктами дослідження здебільшого англо-американської традиції (Йозеф Нехватал, Алана Капроу, Джефрі Хендрікс та інші). Прикметним є той факт, що більшість згаданих авторів (окрім філософа й теоретика мистецтва Бориса Гройса) не позиціонують себе як естетики, а є художниками (дуєт під псевдонімом Макса Фрая, Алан Капроу), інсталяторами (Джефрі Хендрікс), комп'ютерними дизайнерами та спеціалістами з комп'ютерної анімації й дигітального мистецтва (Йозеф Нехватал) або кураторами й організаторами арт-проектів (Юлія Гніренко, Роузлі Голдберг). Ця тенденція виявляє, що справді сучасне мистецтво в нинішньому своєму вигляді не потребує «зовнішнього» обслуговуючого персоналу у вигляді

мистецтвознавців, критиків чи естетиків, а стало на шлях самодостатності в оцінюванні, осмисленні та організації.

Наступний переломний момент в організаційній частині відбувся в 1990-х роках, розвиток арт-ринку переструктурував систему прийняття рішень і впливів у системі сучасного мистецтва: на місце кураторів та арт-критиків прийшли арт-менеджери, продюсери, арт-фінансисти й політики. На місце академічно усталених термінів і відносин приходять комерційні поняття та схеми: «мистецькі течії» замінюються «трендами», «меценати» – «спонсорами» й «арт-інвесторами»; найбільш затребуваними діями арт-ринку стають продюсери та маркетингологи; статус митця визначається не його історичною верифікацією, цитованістю чи включенням у хрестоматії й підручники, а загальним фінансовим рейтингом. Зразковим прикладом подібної бізнес-стратегії є група Young British Artists, найвідомішим представником якої є частий гість PinchukArtCentre Демієн Хьорст (виставки «REFLECTION» і «PERBIEM»). Аналогічний підхід до творчості має Такаші Муракамі, один із найяскравіших представників нео-попу, творчість якого включає живопис, скульптуру, анімацію, інсталяцію, манга та інші популярні форми. Загравши з протилежностями Схід – Захід, традиційне – сучасне, серйозне – забавне, красиве – «няшне», він дуже чутливо створює комерційний арт-продукт, співпрацюючи навіть із модними брендами (зокрема Louis Vuitton). Апогеем нового прочитання сучасного мистецтва стала знакова виставка *Superflat* («суперплаский»), що мігрує музеями Європи та США від 2000 року. Власне концепція цієї виставки знову відображує ідею сучасної культури: стан руйнації межі високого й низького, змішування індустрії масових розваг і шоу-бізнесу з мистецтвом і формування засад сучасної естетики під їх впливом.

Мистецтво значною мірою стало одним із різновидів бізнесу, причому високорентабельного, в якому тренди задають рекламно-продюсерські центри на кшталт Saatchi&Saatchi, які спроможні не лише створити Young British Artists, а й стати інструментом влади – спричиняти вплив на державну політику (виставка «New Labour», Лондон, 2001).

Отже, маємо два паралельні процеси: мистецтво, яке розвивається як комерційно вигідні проекти, що передбачає економічний і політичний зиск у постдемократичному суспільстві, та класичну теорію мистецтва, яка інтерпретує його як насамперед ідейний конструкт. Невирішеною залишається проблема: чи спроможні вони все ще мати спільну площину чи вже існують у різних темпоральностях та ідеологічних вимірах без шансів на продуктивну співпрацю? Саме на ці питання покликана відповідність цієї філософської розвідки, метою якої є окреслити відповідність наявної естетичної теорії актуальній ситуації в сучасному мистецтві, в тому числі через аналіз альтернативних моделей естетики та формування пропозицій щодо доповнення категоріального апарату.

Виклад основного матеріалу дослідження: неспроможність класичної естетичної теорії та альтернативні моделі естетики.

Хочеться процитувати російського дослідника Ігоря Малишева, на гадку якого початок ХХІ сторіччя являє собою «пейзаж після битви»: «вітчизняна естетика перебуває в кризі, вихід із якої найбільш «просунуті» автори вбачають у слідуванні стандартам західної філософії мистецтва, яка [своєю чергою] вже покінчила із собою в результаті теоретичного самогубства» [6]. Цю кризу діагностували вже на початку ХХ століття, і всі подальші «самооцінки» естетичної науки здебільшого рухалися в цьому напрямі

«до негативного»: йдеться про песимістичну діагностику окремих представників дисципліни. Варто зауважити, що подібні тенденції властиві для багатьох традиційних гуманітарних наук (зокрема філософії, етики, теорії літератури, поетики тощо), які немов «вичерпали» себе й лише здатні «пересортувати» вже готовий, зібраний віками матеріал.

Однак естетика має широке предметне поле, мінливе, як і культурно-історичний контекст. Якщо ж у філософії фактично створюється мало нових самодостатніх праць, етика все ще оговтується після Другої світової та переймається питаннями відповідальності, готуючись до Третьої, то естетика несподівано начебто «втратила свій предмет», хоча це й не відповідає дійсності.

Є ціла низка причин, чому б це мало не відбутися. По-перше, естетика не повинна обмежуватися ретроспективою, в неї потужна перспектива. По-друге, це зумовлює сама природа естетичного як способу чуттєво-духовного переживання життєвого простору, який постійно актуалізується. По-третє, естетика – дисципліна прикладна, й оскільки саме мистецтво як один із предметів її осмислення переживає новий виток розвитку, як ми висували вище, то, відповідно, воно вимагає нової методології осмислення цих явищ. Видається, що перелік завдань доволі потужний, а естетика все ще вважається дисципліною «критичного стану». Частково структурні причини такої ситуації викладені в наших попередніх дослідженнях [8, с. 112–114; 9]. Тут ми лише коротко означимо найважливіші: внутрішні трансформації в сучасній гуманітарній науці; брак кваліфікованого наукового дискурсу та міждисциплінарної критики; відсутність суспільного запиту на високий стандарт естетичної культури; розрив між академічною традицією й життєвими реаліями; академічна заангажованість та обмеженість вітчизняної філософської теорії, низька орієнтованість на практику; постмодерністська відмова від принципів оцінювання й комерціалізація мистецтва. Усі ці причини мають зовнішній характер, здебільшого зумовлені суспільним та академічним тлом відповідних процесів. Варто згадати ще низку внутрішньодисциплінарних кризових явищ, які провокують непевний статус естетики як у суспільному вимірі, так і в академічному контексті й, відповідно, зумовлену відсутність її дієвого практичного застосування.

Так, кризу в естетичній теорії діагностують ті, хто неправомірно отожднював естетику з філософією краси (калістикою), оскільки в естетиці, як і в мистецтві загалом, відбулося зміщення категорії краси з чільного місця: не лише прекрасне стає пунктом прагнення й притягнення людини, його заступають потворне, провокація, кітч, абсурд, гра. Відтак естетика більш явно, ніж будь-коли раніше, не філософія краси, а значно більше. Аналогічним чином програють прибічники розуміння естетики як теорії чуттєвого, що походить із психології, які ігнорують той факт, що естетичне складається з чуттєвого, збагаченого духовним рівнем його переживання.

Ще одна причина – режим «самодостатності існування» естетики, яка на радянських і пострадянських теренах тривалий час була доволі статичною й функціонувала без системних змін. Можна назвати мало наук, де категорії були б так стало зафіксованими. Та зафіксованими можуть бути не лише категорії, а і їх змістово-ідеологічне навантаження. Естетика не може існувати поза практикою: підручник, у якому категорія трагічного обмежується в ілюстраціях до прикладів Прометея, короля Лір і Ромео й Джульєтти, не функціональний у дні сьогоднішнього. Адже змінився й сам спосіб переживання трагічного, і його змістове наповнення, цей ілюстративний ряд варто продовжити щонайменш до образів «Титаніка» та «Хатіко». Трансформації змісту повинні спонукати й реконструкцію теорії в бік збагачення, доповнення та адаптації до нинішніх культурних реалій.

Як бачимо з попереднього аналізу, до сучасного мистецтва важко підходити зі старим набором категорій, поодинокі з яких натепер втратили актуальність (наприклад, інтерпретовані в античному чи ренесансному ключі піднесені й ниці чи героїчні). Старий інструментарій незастосовний

до нового мистецтва: процесуального (хепенінгу, перформенсу), новоформатного (медіа-арту та віртуального дигітального мистецтва тощо), комерційно орієнтованого, такого, що справляв вплив не лише на задоволення особливих духовних потреб, а й на політичні та ідеологічні процеси.

Відтак у межах естетики сформувалась потреба системних методологічних змін, напрям яких визначає попередня діагностика проблем, частково здійснена вище. На рівні «локальних» проблем нон-класична та пост-нон-класична естетика вже володіє чималими напрацюваннями, питання лише в органічному їх синтезі з тим, що називають класичною теорією. Тому, на нашу думку, теперішня криза може стати шансом для естетики як дисципліни, що здатна продуктивно відреагувати на виклики нашого часу.

Гарним знаком для потенційного існування естетики як затребуваної дисципліни є те, що в лоні гуманітарної науки, особливо польської, французької, американської та британської, регулярно виникають розмаїті пропозиції альтернативних проектів. Їх докладний аналіз вимагає значно більшого обсягу, аніж стаття, оскільки кожному з них можна присвятити окреме дослідження. Тому обмежимося лаконічним переліком найцікавіших варіантів.

Дискусії й міркування щодо природи естетичного та окремих конкретних естетичних проблем займали уми видатних мислителів ХХ століття, що відображено в таких хрестоматійних працях: «Проблематика піднесеного» Філіпа Лаку-Лабарта, «Естетична ідеологія» Поля де Манна, «Волаюче піднесене» Жана-Люка Нансі, «Поверхні» Жіля Дельоза, «Естетика терору» Карла Хайнца Борера, «Свавільний етос і примусовість естетики» Бенно Хюбнера, «Технології Я» Мішеля Фуко, «Параестетика» Девіда Керолла, «Критика естетичного судження» П'єра Бурдьє, «Номо Aetheticus» Люка Феррі, «Піднесене: Присутність під питанням» Мікеля Борг-Джекесе.

До найбільш системно випрацюваних належить антиестетика польських філософів Марії Голашевської та Стефана Моравського, які зосереджують увагу на сучасному мистецтві й, розуміючи естетику як традицію, висувують концепт антиестетики як прихистку для вирішення питань «антимистецтва», митця, мистецького твору і його реципієнта, а також пошуку нових естетичних цінностей після естетики авангарду [11, с. 281–329]. Відтак усі пропозиції «противників» естетичної дисципліни на кшталт антиестетики чи філософської критики мистецтва американського послідовника ідеї мистецтва після смерті мистецтва Артура Данто виявляються продовженням і розвитком самої сутності естетичної науки. Можна сказати, що проголошена криза стала знаком переродження механізму сучасної естетичної дисципліни. Специфіка переходу від класики до нонкласики в художній практиці вже інтуїтивно, а подекуди й осмислено опанована практиками-творцями, однак у теоретичному плані напрацювань бракує. А ті, хто цими теоретичними напрацюваннями безпосередньо займається, намагаються максимально дистанціюватися від «класичного», а радше стереотипного розуміння естетики, яке свого часу звузили до філософії краси чи теорії прекрасного. Усі, хто має стосунок до естетичної науки, стверджують повернення до ідеї Олександра Баумгартена щодо розуміння естетики як науки про становлення й розвиток людської чуттєвості [2, с. 5], а це задає значно ширшу палітру досліджень. Вихід за межі «традиційної естетики», по суті, є поверненням до первісної мисленнєвої перспективи, закладеної в естетику її творцями.

Тобто, стверджувати смерть естетики, зважаючи на численні ідеї постмодерних філософів і практиків-митців, від поганської естетики Жана-Франсуа Ліотара, аварійної естетики Жіля Дельоза, ейдестетики Жана-Люка Нансі до низки інших оригінальних ідей, сформованих за останні десятиліття, більше, ніж передчасно. Швидше варто говорити про переакцентування проблематики, зміщення естетичного ядра та периферії, зрештою, реконструкцію теорії, яка має місце в тому числі в межах інших дисциплін, зокрема культурології.

Доповнення класичного ряду естетичних категорій.

Необхідні зміни, які варто внести в класичну естетичну теорію задля її дієвості в площині сучасного мистецтва, стосуються двох площин. Перша – це переозвучення предметного наповнення категорій. Так, наприклад, катарсис, який традиційно розуміється в антично-трагічному ключі, окрім комічного виміру (а радше гротескного), отримує новий додатковий формат – ігровий (рис. 1).

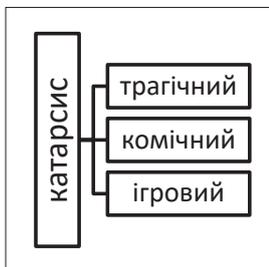


Рис. 1.

Сама структура постмодерністського світовідчуження має підкреслено ігровий характер і навіть верифікаційні процеси відбуваються через так звані ігри істини [7, с. 64–66], що відбивається не лише в широкому залученні ігрових дидактичних методик у всіх формах і рівнях навчання, а й в ігровому варіанті терапії в медицині та психології, феномені геймерства як альтернативного життя і способу «просвітлення», різних ігрових медитативних практиках тощо.

Ще одним прикладом значного постмодерністського переосмислення змістового наповнення класичних категорій, щоправда не в бік доповнення, а внутрішньої зміни, може слугувати нове інтерпретаційне значення категорії піднесеного як такого, що не «піднімає людину до вищого», а, навпаки, виникає внаслідок невдалої спроби розуму збагнути нескінченне, певної апорії чи розколини (Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Деріда) [3, с. 306–307]. Якщо класичне розуміння бінарних категорій піднесеного й нищого передбачало чітку вертикальну ієрархію (рис. 2), то новітнє відчитування піднесеного фактично витісняє категорію нищого, позбавляючи її реального предметного наповнення. З деякою умовністю сюди можна зарахувати лише фактор хвороби, і то це все менш значимо: політика повсюдної толерантності відкинула будь-які зазіхання на єдиний етичний стандарт чи навіть відчуття огидного. Фактично певна умовна ієрархія залишається, але тепер вона є межею «піднесене» – «людське» (рис. 3).

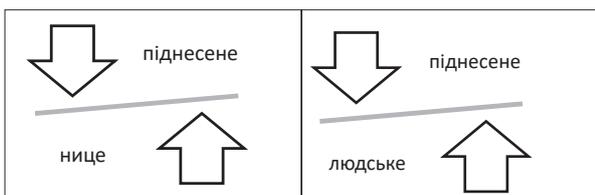


Рис. 2.

Рис. 3.

Натомість аналог «високе» – «низьке» особливо в контексті високих і низьких мистецтв і смаків утворює новоутворені категорії кітч і кемп. Однак їх співвідношення має дещо відмінний характер.

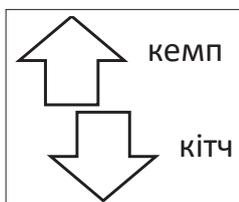


Рис. 4.

Кітч від суто технічного прийому та синоніма несмаку еволюціонує до культурологічно-естетичної категорії, яка передбачає цілий комплекс значень. Однак кітч у його класичному розумінні являє собою результат комунікації споживача та мистецтва, певну квазімистецьку відповідь на потреби простої людини без особливих вимог, але з претензією. Тобто механізм утворення кітчу має скерування згори до низу: опрацьований у машині маскульту витвір мистецтва відсікає «зайве» занадто глибоке, складне, обтяжливе, надто філософічне й видає прийнятний легкотравний продукт.

Кемп пройшов дуже схожий шлях історичної трансформації: у Голівуді 60-х років ХХ століття кемп сприймався радше як своєрідний технічний прийом, «дивна пародія». Згодом перейшов у сферу queer-естетики та належав до характеристик гей-меншин Лондона й Нью-Йорка. Сьогодні ж поняття кемпу, хоча й меншою мірою, аніж кітчу, застосовується як культурологічна, естетична та мистецтвознавча категорія. Механізм утворення кемпового продукту має протилежну природу: це естетизація, «вивищення» поганого смаку, своєрідний «кітч» у лапках [4]. У результаті кемп є максимально постмодерністським продуктом, що відповідає викликам нашої епохи, своєрідний симулякр чуттєвості, що має усвідомлений ігровий характер, іронічне самосприйняття й підкреслено елітарний характер, зумисне ускладнений, штучний та екстравагантний. Варто зауважити, що поняття кемпу широко застосовується у французькій, британській та американській традиціях, а для вітчизняного мистецького й гуманітарного контексту ще геть незвичне та малозастосовне.

Ще одна новоутворена категорія, яку доцільно включити до «поважної» естетичної термінології, – «гламур». Поняття гламуру також переживає суттєві метаморфози від кінця ХІХ ст. – від «вишуканого» й «чаруючого» в образах Грейс Келлі та Марлен Дітріх до «провокуючого», «викличного» та підкреслено багатого в нинішньої «королеви гламуру» Періс Хілтон. Певний час гламур уважали різновидом краси, однак усе більше йдеться про контекст видимості чи симуляції краси та розташування категорії поміж прекрасним і потворним (див. рис. 5).



Рис. 5.

Тобто з позицій естетики гламур є певним естетичним феноменом, що претендує на статус прекрасного, інколи вдаючись до засобів потворного і провокації (феномен «мукл» чи барбі як зразки пластичної хірургії), зачіпаючи едоністичні мотиви та завжди вкорінений у комерційній основі [10].

Висновки з дослідження й перспективи подальших пошуків.

Отже, в класичну лінійку естетичних категорій щонайменш варто включити гламур (поміж прекрасним і потворним), кітч і кемп (на умовну заміну піднесеному й нищому), ігровий катарсис (поряд із комічним і трагічним катарсисом). Включення таких (нині за статусом «допоміжних») категорій, які в прикладній діяльності з естетичного оцінювання виявляються застосовуваними й дієвими, на нашу думку, є необхідним кроком для забезпечення розвитку та гарантування життєздатності естетичної дисципліни. Фактично проблема полягає навіть не в самому теоретичному розробленні некласичних категорій, бо цей процес стихійно відбувається в різних традиціях із різною динамікою та успіхом. Джерелом усіх утруднень є практична відсутність зв'язку поміж новоутвореною теорією й серйозною мистецтвознавчою та художньо-критичною практикою. Цей розрив і провокує пасивне становище естетики й сумніви в її практичній придатності та необхідності.

Наголосимо, що обидві сторони – естетичної теорії та естетичної практики – мають суттєві здобутки, які лише потребують відповідної комунікації й узгодження. Розроблення нових, доповнюючих, але дієвих категорій естетики видається перспективним напрямом, який збагатить не лише теорію як таку, а й зробить її спроможною до реального аналізу й художньої критики мистецької дійсності сьогодення.

Література

1. Бычков В.В. Проблемы и «болевые точки» современной эстетики. Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. Вып. 1. Москва: ИФ РАН, 2005. С. 3–37.
2. Эстетика на межі епох. Бесіда головного редактора «Філософської думки» С. Пролеєва з професоркою Л. Левчук. Філософська думка. 2009. № 6. С. 5–20.
3. Енциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; пер. з англ. В. Шовкун; наук. ред. пер. О. Шевченко. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. 503 с.
4. Зонтаг Сюзен. Заметки о кэмпе. Сюзен Зонтаг. Мысль как страсть. Москва, 1997. URL: http://besedin4.photographer.ru/forum/view_messages.htm?topic=10517&expand=0&set=1.
5. История Красоты / под редакцией Умберто Эко; перевод с итал. А.А. Сабашниковой. Москва: СЛОВО/SLOVO, 2005. 440 с.
6. Малышев И.В. Кризис эстетики. 10 эссе о XX веке. Москва, 2003. URL: <http://www.proza.ru/2010/02/16/1217>.
7. Муха О.Я. Критерии истинности и научности постмодернистского знания. Вестник ПСТГУ. Серия I «Богословие. Философия». 2012. Вып. 1 (39). С. 58–66.
8. Муха О. Роль і місце естетичної теорії в сучасній філософській науці. Тези звітної наукової конференції філософського факультету / відп. за випуск проф. В. Мельник. Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2009. С. 112–114.
9. Муха О.Я. Эстетика як неактуальна дисципліна: риторика кризи. URL: http://pgk.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=256:mukha-olga-yaroslavivna&catid=44&Itemid=276&lang=uk.
10. Частицына А. Дискурс гламура. URL: http://bg.ru/society/diskurs_glamura-6273/.
11. Estetyki filozoficzne XX wieku / pod red. Krystyny Wilkoszewskiej. Kraków: Universitas, 2000. 330 s.

Анотація

Муха О. Я. Формування неklasичних категорій естетики для оцінювання сучасного мистецтва. – Стаття.

У статті проаналізовано системні перевороти в сучасному мистецтві: від пошуку нових форм і процесуальної акцентуації до формування й реструктурування арт-ринку. Аргументовано, що сучасне мистецтво як соціальний інститут усе більше тяжіє до формату комерційно вигідного проекту, що передбачає економічний, політичний, маркетинговий зиск. Стверджено неспроможність класичної естетичної теорії щодо завдань і викликів сучасного мистецтва. Здійснено короткий огляд альтернативних проектів новітньої естетики (антиестетика М. Голашевської та С. Моравського, поганська естетика Ж.-Ф. Ліотара, аварійна естетика Ж. Дельоза,

ейдестетика Ж.-Л. Нансі тощо). Унесено пропозиції щодо доповнення класичного ряду категорій естетики з огляду на зміни в сучасній культурі. Як новітні категорії запропоновано такі: гламур (поміж прекрасним і потворним), кітч і кемп (на умовну заміну піднесеному й нищому), ігровий катарсис (поряд із комічним і трагічним катарсисом).

Ключові слова: сучасне мистецтво, альтернативні естетики, неklasичні категорії естетики, гламур, кітч, кемп, ігровий катарсис.

Аннотация

Муха О. Я. Формирование неклассических категорий эстетики для оценки современного искусства. – Статья.

В статье произведен анализ системных переворотов в современном искусстве: от поиска новых форм и процессуальной акцентуализации к формированию и реструктурированию арт-рынка. Аргументировано, что современное искусство как социальный институт все более склоняется к формату коммерчески выгодного проекта, предусматривающего экономическую, политическую, маркетинговую выгоду. Утверждается неспособность классической эстетической теории касательно задач и вызовов современного искусства. Предлагается краткий обзор альтернативных проектов новой эстетики (антиэстетика М. Голашевской и С. Моравского, языческая эстетика Ж.-Ф. Лиотара, аварийная эстетика Ж. Делеза, эйдэстетика Ж.-Л. Нанси и т. д.). Внесено предложение касательно дополнения классического ряда категорий эстетики, учитывая изменения в современной культуре. В качестве новых категорий предложены следующие: гламур (между прекрасным и уродливым), китч и кэмп (в качестве условной замены высокого и низменного) и игровой катарсис (рядом с комическим и трагическим катарсисом).

Ключевые слова: современное искусство, альтернативные эстетики, неклассические категории эстетики, гламур, китч, кэмп, игровой катарсис.

Summary

Mukha O. Ya. The Formation of Non-classical Categories of Aesthetics for the Evaluation of Modern Art. – Article.

Author analyses the systematical changes in modern art: from the searching for new forms and procedural accentuations to the creation and restructuring of the art-market. It is argued that contemporary art, as a social institution, tends to become more commercially viable, encompassing economic, political, and marketing benefits. Author approved the inability or failure of classical aesthetics theory concerning the tasks and challenges of modern art. There was performed a brief overview of alternative projects in modern aesthetics (Maria Golashevska and Stefan Moravski anti-aesthetics, Jean-François Lyotard Underground aesthetics, Gilles Deleuze emergency aesthetics, Jean-Luc Nancy aesthetics ideas, etc). There is the proposal to extend the classical set of aesthetics categories concerning to changes in contemporary culture as well. The proposal recommends as the newest categories: glamor (between beautiful and ugly), kitsch and camp (for the substitution of the sublime and low), game catharsis (next to comic and tragic catharsis).

Key words: modern art, alternative aesthetics conceptions, non-classical categories of aesthetics, glamor, kitsch, camp, game catharsis.

УДК 21.15.47

М. В. Несправа
кандидат філософських наук,
доцент кафедри соціальних дисциплін
Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ

ПЕРСПЕКТИВИ ІДЕЇ ХАЛІФАТУ В МУСУЛЬМАНСЬКОМУ СВІТІ: РЕЛІГІСЗНАВЧИЙ АСПЕКТ

Мусульманський світ переживає значні трансформації в наш час. Це й феномен релігійного відродження, і кровопролитні війни, і виникнення так званої Ісламської держави. Ці зміни справляють вплив на увесь світ, у тому числі на Європу, де можна спостерігати величезну хвилю мігрантів з мусульманських країн і численні акти джихадистського тероризму. Одним із факторів, що спрямовує зміни в мусульманському світі, є ідея халіфату, яка уособлює для багатьох мусульман аналог ідеї Землі обітваної. Дослідження покликано осмислити найближчі перспективи втілення в життя цієї ідеї в мусульманському світі.

Серед авторів, які займаються вищезазначеною проблематикою, потрібно назвати передусім таких дослідників, як Т. Арнольд, П. Веб, Д. Добров, Г. Кеннеді, М. Марсілі, О. Мартиненко, В. Мейделунг, В. Раян, Л. Сюкійнен, А. Федорченко, А. Хашим, Г. Готінг, А. Шарапо й інші.

Зокрема, Д. Добров вивчає еволюцію ІДІЛ у так званий халіфат «Ісламська держава» [1]. О. Мартиненко розглядає трансформації ідеї халіфату в контексті інтелектуальної культури ісламу в Новий і Новітній час [3]. Л. Сюкійнен надає детальний аналіз сучасної ісламської правової думки щодо ідеї халіфату [4]. А. Федорченко здійснює огляд основних позицій щодо процесів, які відбуваються всередині новоявленого халіфату «Ісламська держава» [5]. А. Шарапо досліджує історичні ознаки такої форми правління, як «халіфат», у контексті сучасних подій на Близькому Сході [6]. Т. Арнольд надає основні сутнісні характеристики халіфату як форми правління [7]. А. Хашим вивчає військові питання, що пов'язані з існуванням халіфату [8]. Г. Готінг присвятив дослідження Омеядському халіфату [9]. Г. Кеннеді вивчає політичну історію Аббасидського халіфату [10]. В. Мейделунг аналізує Праведний халіфат перших послідовників Мухаммада [11]. М. Марсілі досліджує поточні процеси в так званому халіфаті «Ісламська держава» [12]. В. Раян цікавиться питанням ролі насилля щодо жінок в Ісламській державі [13]. П. Веб осмислює питання ідентичності у Праведному халіфаті [14].

Як можна переконатися, дослідження вищеперахованих авторів спрямовані або на минуле, або на сучасне ідеї халіфату. Питання майбутнього ідеї халіфату поки що майже не висвітлено в наявній науковій літературі.

Метою дослідження є виявлення перспектив наявної в мусульманському світі ідеї халіфату. Методологічною основою дослідження стали такі методи, як аналіз і феноменологія.

Виклад основного матеріалу дослідження розпочнемо з визначення того, чим саме є халіфат з погляду мусульманської філософсько-правової думки. Такий офіційний державний інститут Єгипту, як Відомство фетв, у 2011 році опублікувало спеціальну фетву № 3759 під назвою «Халіфат та ісламські держави». У цьому документі записано, що халіфат є владою, яка певною мірою заміщує Аллаха в реалізації інтересів релігії та світського життя. Документ убачає призначення халіфату в тому, щоб спрямовувати громадян у всіх проявах їхньої діяльності на шлях, що вказаний шариатом. Отже, «халіфат є таким інститутом, на який Аллах покладає функції збереження релігії та управління земними справами відповідно до його заповідей» [4, с. 9].

Як форма правління халіфат має такі три особливості, які позначають його специфіку. По-перше, у халіфаті влада передається не за королівським принципом як спадок від отця сину. Халіф має призначатися, зважаючи на думку умми. По-друге, халіфат не є імперією, адже халіф

не робить ті чи інші захоплені національні регіони колоніями, а надає їм рівні права з центром. По-третє, халіфат не є республікою, адже влада в ньому належить не народу, а Аллаху [6, с. 68].

Важливо наголосити, що в ісламі немає чіткого розмежування між релігією та державою. Сам пророк Мухаммад був і релігійним, і політичним лідером. Перша громада мусульман була не тільки об'єднанням віруючих, а й політичним утворенням [4, с. 16]. Історично першим халіфатом була арабо-мусульманська держава, створена пророком Мухаммадом, яка після його смерті очолювалась халіфами, тобто заступниками.

Серед халіфатів, які існували в історії мусульманського світу, передусім виділяють Праведний халіфат, а також Омейядський халіфат, Аббасидський халіфат та Османський халіфат. Це лише найбільш відомі халіфати, були й інші.

Згідно з настановами мусульманської релігії, будь-яка влада має керуватися вимогами шариату й бути його практичним утіленням у життя, оскільки шариат створений Аллахом і люди мають йому коритися. Отже, виходить, що будь-яка влада, що здійснюється не за шариатом, суперечить Корану та є владою не від Аллаха. Звісно, в сучасному ісламі є чимало поміркованих течій, які тлумачать цей момент мусульманського вчення не буквально, виправдовуючи можливість застосування і світських законів, однак такий популярний у сунітському ісламі XXI століття рух, як салафізм, наголошує на чіткому та суворому дотриманні традиційного ісламського розуміння влади.

Салафіти переконані, що «якщо хто-небудь серйозно вважає, що приписи Аллаха необов'язкові до втілення або частина з них не підходить для нашого часу й можна нею знехтувати на свій розсуд, то він впадає в зневіру й виходить з істинної релігії» [4, с. 14]. Зауважимо, що стосовно відступників салафіти мають найсуворішу позицію. Вони переконані, що мусульмани зобов'язані втілювати шариат у всіх проявах свого життя, не маючи змоги протиставляти йому якісь інші закони. Зокрема, така форма правління, як демократія, на думку прихильників салафізму, є гріхом проти ідеї єдинобожжя: як їм видається, джерелом влади необхідно визнавати Аллаха й тільки його, а ідея, що закони може виробляти народ, є створенням якогось нового божества та спробою посягнути на владу Аллаха.

Необхідно наголосити, що ідея халіфату пов'язана з уявленням про його владу над усіма мусульманами. Якщо халіф є справжнім, то він, як і колишні наступники пророка Мухаммада, буде мати владу над усіма мусульманами світу.

Зазначимо, що ідея халіфату не видається представникам мусульманського світу чимось занадто архаїчним. Останній халіфат (Османська імперія) був ліквідований за історичними мірками зовсім недавно – менш ніж сто років тому – в 1924 році, і спогади про існування халіфату ще живі в історичній пам'яті мусульманських народів.

Ідея об'єднати мусульман всього світу в рамках одного халіфату наявна в рамках мусульманської філософської та суспільної думки протягом усього періоду існування ісламу. Серед провідників цієї ідеї можна назвати багатьох авторів, зупинимось на вченні тільки деяких із них.

Так, в останній третині XIX століття Мухаммад ібн Сафдар Джемаль ад-Дін аль-Афгані критикував колоніальну політику Західного світу, називаючи її продовженням хрестових походів. На переконання аль-Афгані,

єдиним ефективним засобом, що може протидіяти колоніалістським намаганням Заходу, є політичне об'єднання всіх мусульманських держав під прапором ісламу в єдиній ісламській державі. Він уважав це цілком можливим за умови появи «праведного правителя», який зможе повести за собою мусульманські народи. Ще один ісламський автор – сирієць за походженням Абд ар-Рахман аль-Кавакібі – в кінці XIX століття виступав прихильником відтворення Арабського ісламського халіфату з центром на Аравійському півострові. Він тлумачив халіфат як загальноісламську державу з високим ступенем централізації політичної влади. У першій третині XX століття Саїд Мухаммад Рашид Ріда пропонував створити в Мецці ісламський центр під егідою турецького султана з метою об'єднання всіх мусульман світу й поширення єдиної для всіх мусульман системи права, етики та арабської мови [3].

У середині XX століття єгиптянин Саїд Кутб проголошував необхідність мусульманам об'єднатися в одну ісламську державу, яка зможе домінувати в рамках усїєї Землі. На рубежі XX–XXI століть Усама бен Ладен та інші ідеологи Аль-Каїди обіцяли створення в майбутньому могутньої ісламської держави – халіфату, що об'єднає мусульман усього світу. Нарешті, у 2014 році терористичною організацією ІДІЛ був проголошений халіфат під назвою «Ісламська держава». Перший халіф цього протодержавного утворення на ім'я Ібрагім проводить експансіоністську політику з розширення кордонів своїх володінь, спонсорує терористичну діяльність у країнах Європи та Близького Сходу, а також успішно рекрутує бійців для своєї армії з усього світу завдяки потужній пропагандистській машині.

Утім зауважимо, що в наукових колах ідею халіфату протягом тривалого часу вважали нездійсненою в умовах сучасного світу. Дослідники не могли припустити можливість, що за наявності поширених у сучасному світі ідей демократії й лібералізму хтось насправді захоче бути громадянином держави, де правитель є довічним, а законами є суворі настанови середньовічної правової думки без найменших послаблень. Однак низка подій, що сталися в останній третині XX століття, примусили науковців змінити свою думку.

З проголошенням у 1979 році Ірану ісламською республікою в сучасному світі з'явився приклад ісламської держави, де довічною вищою офіційною особою країни є релігійний діяч. Утім наголосимо, що іранська держава не є халіфатом. По-перше, це шіїтська держава, яка не претендує на роль загальноісламського державного об'єднання. Нагадаємо, що шіїтів серед мусульман, за різними оцінками, від 10 до 20%. Крім того, в Ірані діє конституція, є вибори, що не відповідає ознакам халіфату.

Ще одним важливим передвісником появи халіфату був створений Талібаном Ісламський емірат Афганістан, що існував з 1996 року до 2001 року, контролюючи більшу частину території Афганістану. Талібан увів на території цього емірату шариат, наприклад, використовуючи відрубання рук як покарання для крадіїв, а також заборонивши жінкам працювати. Це державне утворення послідовно втілювало в життя норми середньовічного ісламського права, однак простежити його еволюцію вченим не вдалося, адже через співробітництво з Усамою бен Ладеном цей емірат був ліквідований введенням американських військ після трагічних подій 11 вересня 2001 року.

Зважаючи на вищезазначені тенденції, поява людей, які проголосять відновлення мусульманського халіфату, було справою часу, й у 2014 році така подія сталася. На землях Іраку та Сирії виникло протодержавне утворення, керівник якого (аль-Багдаді) заявив, що він за кров'ю належить до нащадків пророка Мухаммада, та проголосив себе халіфом Ібрагімом.

До цього моменту в дослідженні йшлося про ідею халіфату в його сутнісному та історичному розрізі, далі на підставі викладеної інформації ми переходимо до осмислення найближчих перспектив ідеї халіфату в мусульманському світу.

Насамперед наголосимо, що ідея халіфату відіграватиме суттєву роль і надалі в ісламському світі. Це станеться незалежно від того, яка доля буде в самопроголошеного халіфату «Ісламська держава». Попередня історія розвитку ісламу надає підстави стверджувати, що халіфат є тією формою існування державності, яка притаманна мусульманському світу. З невеличкими перервами халіфат як форма правління існував у мусульманському світі завжди, і немає підстав стверджувати, що ця ідея віджила своє. У нас є такі підстави стверджувати цю тезу. По-перше, інтелектуальна думка мусульманського світу безперервно мала видатних ідеологів, що пропагували халіфат як ідеальну форму правління. По-друге, як показав приклад Ісламської держави Іран, Ісламського емірату Афганістан та Ісламської держави, величезні маси представників мусульманського світу здатні й у сучасних умовах жити в політичних і юридичних умовах середньовіччя. Чимало мешканців мусульманських країн не бачать нічого неприродного в тому, щоб відрубати руки за крадіжки, забороняти жінкам працювати, наділяти людину довічною владою.

Добре відомо, що теорія Ф. Фукуями щодо ліберальної демократії як вінця суспільного розвитку не виправдала себе. Не всі народи прагнуть жити за законами Західного світу. Отже, ідея халіфату не застаріла. Вона має майбутнє в країнах мусульманського світу.

Друге, що ми вважаємо за потрібне сказати стосовно перспектив ідеї халіфату, – це теза, що в сучасному світі ідея халіфату прямо пов'язана з безкінечними кровопролитними війнами. Сучасні прихильники ідеї халіфату – сунітські салафіти. Вони є непримиренними ворогами, по-перше, Західного світу й іудаїзму, по-друге, таких мусульманських течій, як шіїзм, алавізм, по-третє, тих сунітських мазхабів, які не поділяють їхні погляди щодо ісламу, і ця непримиримість буде викликати криваві конфлікти.

Нагадаємо безпосередні обставини виникнення у 2014 році халіфату «Ісламська держава». Політика, яку проводив уряд Аль-Малікі (2006–2014 роки) була спрямована на підтримку в Іраку шіїтів, що не могло не наразитися на незадоволення сунітів. У Сирії теж можна побачити подібне протистояння між алфавітами, що знаходяться при владі, та сунітами. Першими військовими операціями сунітської «Ісламської держави» були дії саме проти шіїтів та алавітів.

Кажучи про войовничий і непримиренний характер сунітських салафітів «Ісламської держави», варто також зазначити, що, на відміну від таких угруповань, як Талібан і Хамас, що спрямовані насамперед на вирішення національних завдань, халіфат «Ісламська держава» має експансіоністські цілі, прагнучи об'єднати мусульман різних народів. Отже, існування халіфату в виконанні салафітів означатиме постійну війну, яку халіфат буде вести майже з усім світом.

Цікавим є питання тактики представників халіфату «Ісламська держава». Незважаючи на те що їхні сили є незначними в кількісному відношенні, вони отримують вражаючі перемоги. Експерти так описують їхню тактику: вони «привносять хаос на різні території в арабському світі», прагнуть зруйнувати систему державного управління в країнах-супротивниках, щоб в умовах хаосу та вакууму влади встали біля керма державного управління [5, с. 222]. Такі практики називаються методиками керованого хаосу та дійсно мають чимало прикладів свого успішного застосування в сучасному світі [2, с. 277].

Третя теза – це те, що халіфат «Ісламська держава», якщо не змінить свою політику, буде знищений. З одного боку, поки зусилля Ісламської держави спрямовані проти сирійських алавітів, цей халіфат може становити певний інтерес для США як фактору, що послаблює невигідні цій державі політичні режими регіону. Однак, з іншого боку, халіфат «Ісламська держава» здійснює потужну терористичну діяльність у Західному світі, що рано чи пізно призведе до повторення ситуації, яка буде аналогічною з випадком Ісламського емірату Афганістан, коли введені війська

Західного світу на чолі з Америкою за лічені дні стерли з мапи світу це химерне утворення.

Як пишуть експерти, халіфат «Ісламська держава» «становить загрозу геополітичному балансу на Близькому Сході і ставить під питання існування практично всіх урядів регіону» [1, с. 8]. Такий стан, безумовно, не може тривати безкінечно. Причину дисбалансу спробують знищити.

Звісно, є фактори, які працюють на міцність новоявленого халіфату. По-перше, територія, на яку намагаються передусім поширити свою владу бойовики Ісламської держави, колись (до англо-французького договору Сайкса-Піко) була єдиним політичним організмом, що зараз поділений на окремі держави. Мешканці цих держав відчують штучність цих намальованих колишньою колоніальною владою кордонів. По-друге, керівництво Ісламської держави становлять люди з непоганою освітою й підготовкою. За даними експертів, це «ісламські радикали з країн Європи», а також колишні офіцери армії С. Хусейна та представники партії БААС [1, с. 9]. Вони не є занадто слабким супротивником. По-третє, за свідченням джерел, влада самопроголошеного халіфату дбає про відновлення соціальної інфраструктури та намагається повернути на свій бік населення захопленої території. Вони мають певні успіхи в тому, щоб переконати підконтрольне населення в тому, що вони є його законною владою.

Коли дослідники прагнуть відповісти на запитання про причини значної підтримки ідей халіфату населенням захоплених територій, зазвичай відповідь звучить так: «Вони пропонують ісламський варіант соціального відродження в умовах системної економічної та соціально-політичної кризи, кризи світських ідеологій у багатьох ісламських країнах» [5, с. 222]. Однак така відповідь ігнорує чимало важливих з погляду релігієзнавства аспектів. Насамперед тут потрібно сказати, що ідея халіфату містить надію повернутися до уявного золотого віку мусульманських народів – часів праведних халіфів, коли мусульмани побудували свій власний державний проект і заявили про себе всьому світові.

Звісно, у XXI столітті ідея повернення до устрою Праведного халіфату сьомого століття є утопією. Однак історія різних цивілізацій неодноразово демонструвала, що саме утопічні проекти здатні привертати на свій бік багатомільйонні маси людей, які віддають заради них усі свої сили, а за потреби й життя.

Отже, на підставі зазначеного вище ми дійшли таких висновків. По-перше, ідея халіфату буде відігравати суттєву роль і надалі в ісламському світі. Це станеться незалежно від того, яка доля спіткає самопроголошений халіфат «Ісламська держава». По-друге, в сучасному світі ідея халіфату прямо пов'язана з безкінечними кровопролитними війнами, що значною мірою пов'язано з релігійними переконаннями сунітських салафітів, які є головними провідниками цієї ідеї у XXI столітті. По-третє, проголошений у 2014 році халіфат «Ісламська держава», якщо не змінить свою деструктивну та експансіоністську політику, буде знищений, що, однак, не поставить хрест на самій ідеї халіфату й буде лише одним з етапів історії ісламу.

Література

1. Добров Д. ИГИЛ превращается в «халифат». Ислам в современном мире. 2014. № 3. С. 8–10.
2. Кулик А.В. Философские основания идеи управления хаосом. Гілея: науковий вісник. 2014. № 5. С. 274–278.
3. Мартыненко А.В. Основные тенденции развития интеллектуальной культуры ислама в Новое и Новейшее время. Genesis: исторические исследования. 2012. № 1. С. 168–211.
4. Сюкияйнен Л.Р. Современная исламская правовая мысль о халифате и гражданском государстве с исламской ориентацией. Северокавказский юридический вестник. 2016. № 2. С. 7–19.

5. Федорченко А.В. Исламское государство: истоки, современное состояние, перспективы. Вестник МГИМО. 2015. № 1 (40). С. 221–225.

6. Шарapo A.B. Исламское государство халифат: теологические каноны прошлого в контексте современных ближневосточных событий. Труды факультета международных отношений БГУ: научный сборник. 2015. Вып. 6. С. 67–74.

7. Arnold T.W. The caliphate. Routledge, 2016.

8. Hashim A.S. The Caliphate at War: Ideology, War Fighting and State Formation. Middle East Policy. 2016. Т. 23. № 1. С. 42–58.

9. Hawting G.R. The first dynasty of Islam: the Umayyad caliphate AD 661–750. Routledge, 2002.

10. Kennedy H. The early Abbasid Caliphate: a political history. Routledge, 2016.

11. Madelung W. The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate. Cambridge University Press, 1998.

12. Marsili M. The Islamic State: A Clash within the Muslim Civilization for the New Caliphate. Studies in Conflict & Terrorism. MLA, 2016.

13. Rajan V.G. Women, Violence, and the Islamic State: Resurrecting the Caliphate through Femicide in Iraq and Syria. Violence and Gender in the Globalized World: The Intimate and the Extimate. 2016. С. 45.

14. Webb P. Identity and social formation in the early Caliphate. MLA, 2017.

Анотація

Несправа М. В. Перспективи ідеї халіфату в мусульманському світі: релігієзнавчий аспект. – Стаття.

У статті здійснена спроба виявити перспективи наявності в мусульманському світі ідеї халіфату. За допомогою таких методів, як аналіз і феноменологія, зроблені такі висновки. По-перше, ідея халіфату буде відігравати суттєву роль і надалі в ісламському світі. Це станеться незалежно від того, яка доля спіткає самопроголошений халіфат «Ісламська держава». Адже ідея халіфату є притаманною для ісламу та не стала архаїзмом у рамках цієї релігії. По-друге, в сучасному світі втілення в життя ідеї халіфату прямо пов'язано з тривалими кровопролитними війнами. Причини цього феномена значною мірою пов'язані з релігійними переконаннями сунітських салафітів, які є головними провідниками ідеї халіфату у XXI столітті. По-третє, проголошений у 2014 році халіфат «Ісламська держава», якщо кардинально не змінить свою деструктивну та експансіоністську політику, буде знищений, що, однак, не поставить хрест на самій ідеї халіфату й буде лише одним з етапів історії ісламу.

Ключові слова: іслам, халіфат, релігієзнавство, Ісламська держава, релігія.

Аннотация

Несправа Н. В. Перспективы идеи халифата в мусульманском мире: религиоведческий аспект. – Статья.

В статье предпринята попытка выявить перспективы наличия в мусульманском мире идеи халифата. С помощью таких методов, как анализ и феноменология, сделаны следующие выводы. Во-первых, идея халифата и в дальнейшем будет играть существенную роль в исламском мире. Это произойдет независимо от того, какая судьба будет у самопровозглашенного халифата «Исламское государство». Ведь идея халифата является присущей для ислама и не стала архаизмом в рамках этой религии. Во-вторых, в современном мире воплощение в жизнь идеи халифата непосредственно связано с длительными кровопролитными войнами. Причины этого феномена в значительной степени коренятся в религиозных убеждениях суннитских салафитов, которые в XXI веке являются главными проводниками идеи халифата. В-третьих, провозглашенный в 2014 году халифат «Исламское государство» в том случае, если кардинально не изменит свою деструктивную и экспансионистскую политику, будет уничтожен, что, однако, не поставит крест на самой идее халифата и будет лишь одним из этапов истории ислама.

Ключевые слова: ислам, халифат, религиоведение, Исламское государство, религия.

Summary

Nesprava M. V. Prospects for the Idea of Caliphate in the Muslim World: the Aspect of Religious Studies. – Article.

The study attempts to reveal the prospects of the idea of a caliphate in the Muslim world. Having used analysis and phenomenology, the research found the following results. Firstly, the idea of a caliphate will play a significant role in the Islamic world in the future. It will happen in any variant of the future of the self-proclaimed caliphate “Islamic State”. Because the idea of a caliphate is inherent to Islam and it did not become

an archaism in the framework of this religion. Secondly, in the modern world, the implementation of the idea of a caliphate is linked closely to longstanding bloody wars. The causes of this phenomenon are related to the religious beliefs of the Sunni Salafists, who are the main promoters of the caliphate in the 21st century idea. Thirdly, in case Islamic State caliphate, created in 2014, does not change its destructive and expansionist policies fundamentally, it will be eliminated. An idea of caliphate will survive, though.

Key words: Islam, Caliphate, Religious Studies, Islamic State, Religion.

УДК 167/168:001

Р. В. Онуфрійчук
кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

ГЕНЕЗИС ПОНЯТТЯ «СОЦІАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ» В ІСТОРИЧНОМУ КОНТЕКСТІ

Смисл поняття суспільної реальності вважається чимось очевидним. Частота вживання цього терміна у філософському, науковому та повсякденному дискурсах надзвичайно велика. Створюється ілюзія, що так було завжди, що в усі часи та в усіх неєвропейських культурах існували терміни з подібним смислом. Насправді той смисл, який сьогодні вкладається у слово «суспільство», постав на межі XVIII і XIX століть під впливом математичного природознавства, точніше, способу репрезентації об'єктів, прийнятого в цій сфері знання.

Теоретичним підґрунтям для вивчення й дослідження цієї проблеми стали напрацювання таких філософів і соціологів, як М. Вебер, Е. Дюркгейм, Г. Заммель, О. Конт, Г. Тард, Т. Рапсонс.

Близькими до теми дослідження стали розробки українських дослідників О. Стегнія («Соціальна реальність та глобалізація») й В. Корабльова («Соціальна реальність та сучасна соціологічна онтологія»).

Метою дослідження є аналіз смислу поняття «соціальна реальність» у контексті різних стратегій природи суспільства й індивіда.

Засновник теоретичної соціології О. Конт припускав, що соціальні явища в принципі схожі з явищами природи, тому методи їх дослідження мають бути запозичені з природознавства. Соціальна теорія, вважає він, має бути сукупністю теоретичних тверджень, які отримано шляхом узагальнення емпіричного матеріалу [5, с. 369].

Уже в XIX столітті стало зрозуміло, що предмет соціології має якісну специфіку. Зокрема, Е. Дюркгейм, який висунув тезу, згідно з якою соціальні факти мають аналізуватись як речі, роз'яснюючи специфіку соціального, зазначив, що «категорію соціальних фактів утворюють способи мислення, діяльності й відчуття, що перебувають поза індивідом і наділені примусовою силою, в результаті дії якої вони йому в'язуються» [3, с. 413].

Для Е. Дюркгейма найсуттєвішою рисою соціальної реальності є її зовнішній (стосовно людини) характер. Виконання тих або тих соціальних ролей змушує людей діяти певним чином. Навіть якщо схеми такої дії приймаються людиною, вони залишаються зовнішніми для неї, тому що вони не створені нею. Якщо ж людина прагне порушити норми, то соціум реагує на порушення, причому завжди однаково.

Постулюючи потребу досліджувати соціальні факти як речі, Е. Дюркгейм пояснює, що хоча вони й не є матеріальними речами, але це речі того самого рангу, що й матеріальні речі, хоча мають і свою специфіку. При цьому він фактично повертається до класичної платонівської проблематики. «Річ протистоїть ідеї як те, що пізнається ззовні, тому, що пізнається зсередини. Річ – це все, про що ми не можемо сформулювати адекватного поняття простим прийомом уявного аналізу; це все, що розум може зрозуміти тільки за умови виходу за межі самого себе, шляхом спостережень і експериментів, послідовно переходячи від найбільш зовнішніх і доступних ознак до менш видимих і більш глибоких» [3, с. 394].

Як можна бачити з наведеної цитати, Е. Дюркгейм стурбований логіко-епістемологічним обґрунтуванням своєї дослідницької стратегії. Під річчю він розуміє все те, що існує незалежно від людини і що неможливо пізнати за допомогою інтроспекції. Мислитель не випадково надає такого значення подібним міркуванням, оскільки його сучасники вважали, що суспільство «складається» з людських вчинків, вивчення яких має спиратися на розуміння мотивів, бажань і думок.

Історики соціології часто проводять паралель між суперечкою про первинність суспільства чи індивіда та середньовічною суперечкою про універсалії. Правомірність і продуктивність цієї аналогії безсумнівна. Однак не варто ігнорувати також і ті специфічні особливості предмета дискусії в соціальній теорії, які не дають змоги говорити про дзеркальне відображення середньовічної дискусії. Понад те, порівняння концептуальних опозицій, породжених цими суперечками, дає змогу поглянути на поняття соціальної реальності по-новому. Можна сказати, що поняття «соціальна реальність» має не тільки свою внутрішню логіку, зумовлену її генезисом та еволюцією, а й увесь можливий набір смислів.

Отже, суперечка про те, що первинне – суспільство чи індивід, соціальна норма чи конкретна дія, соціальна реальність чи її закони або людські бажання чи уявлення, червоною ниткою проходить через усю історію соціального теоретизування. Варто зазначити, що це викликало появу аргументів як з одного, так і з іншого боків, а також на основі цього можна запропонувати декілька основних стратегій обґрунтування.

Перша стратегія виходить з апеляції до якихось очевидних «принципів буття й мислення» на кшталт аристотелівського твердження про те, що ціле має передувати частині, чи платонівського підпорядкування індивідуального блага благу держави, тобто більш загальні ідеї перебувають «вище», ніж менш загальні. Головний аргумент тут – віра у світову гармонію чи існування критеріїв простоти і краси.

Друга стратегія (її зручно назвати науковою, маючи на увазі контівське протиставлення метафізичного й наукового) може бути зрозуміла за аналогією з уведенням у фізику поняття гравітаційного чи електромагнітного поля. Питання про його реальність здається фізиком псевдопитанням. Зате поняття поля надзвичайно корисне, тобто функціональне, адже воно дає можливість пояснити цілі класи фізичних явищ, побудувати математичні моделі й теорії.

Щоб відповісти на питання про те, в якому розумінні ми можемо говорити про реальність суспільства, потрібно визначитися з тим, що ж усе-таки є первинною ознакою соціального. Зрозуміло, що в основі будь-якого міркування про соціальну реальність будуть незримо присутні два протилежні мотиви: бажання мислити реальність суспільства за аналогією з фізичною реальністю та усвідомлення потреби специфікувати її, тобто ні на крок не перейти демаркаційну лінію цієї аналогії.

Відомо, що сучасне поняття «реальність» народжувалося безпосередньо не з поняття речі, а з понять речовини й поля, синтезуючи їх заново та пристосовуючи до потреб математичного природознавства.

Надалі, коли це поняття перестало виражати первісний задум, воно зберегло за собою функцію репрезентації важливих властивостей «зовнішнього світу» в концептуальній схемі. Головною серед таких властивостей, звичайно ж, є здатність чинити опір діям нашої волі, бути незалежним від нашої свідомості й бути особливим об'єктом для вивчення й перетворення (особливим порівняно зі «світлом внутрішнім»).

Варто зазначити, що розвиток теоретичної соціології тривалий час характеризувався прагненням відповідати науковим і методологічним стандартам природознавства. Теоретики уважно вдивлялись у структуру й зміст різних його галузей у пошуках орієнтирів та основ для аналогій. Одні прагнули зрозуміти суспільство як механізм, інші – як організм, треті й сьогодні продовжують порівнювати товариство з електромагнітним полем. І в кожному випадку вибір

ключової метафори детермінує визначення об'єкта і предмета, вибір та обґрунтування методології, а також усього того, що характеризує будь-яку науку [5, с. 373].

У цьому розумінні цікава еволюція поглядів на специфіку соціального в історії філософії та соціальної теорії останніх двох століть. У всіх концептуальних обґрунтуваннях відмінності природи й суспільства як об'єктів дослідження обов'язково присутній «людський фактор», але на цьому їх схожість закінчується. Будь-який впливовий напрям виділяє свої основи для якісної диференціації та специфікації. Розглянемо лише окремі, найбільш показові приклади.

Німецький соціолог Г. Зіммель, який перебував під безперечним впливом філософії життя, але водночас створював «формальну соціологію», визначив сутність розрізнення природи й суспільства через поняття об'єднуючого первня, що формує з частин ціле. Мається на увазі якийсь принцип, який збирає природні явища в єдиний світ, інтегруючи соціальні феномени в суспільство. Єдність природи, пише Г. Зіммель, «здійснюється виключно в суб'єкті спостереження, здійснюється тільки між елементами, які самі собою не пов'язані, та з їх числа. Навпаки, суспільна єдність реалізується лише власними елементами, бо вони свідомі, синтетично активні й вони не мають потреби у спостерегачі» [4, с. 510].

Спраючись на це твердження, можна дійти висновку, що люди, які взаємодіють між собою, виявляють набагато більш високий рівень єдності, ніж група неживих предметів, об'єднаних лише просторово. Тут не порівнюються фізична та соціальна реальності як поняття, народжені розвитком наукових онтологій. Мова йде про філософське порівняння сутності речей і сутності людей, з чого випливає висновок про відмінність у способах зв'язку між першими і другими.

У підсумку ми констатуємо, що природний світ створений людським мисленням, тоді як соціальний світ народжується сам, незалежно від нашого усвідомлення цього факту. Іншими словами, об'єктивним варто визнати не природний, а соціальний світ, тобто він цілком узгоджується з традиційною онтологією, в якій душа є субстанцією більш високого порядку, ніж нежива річ. І якщо погодитися з трансцендентальним тлумаченням понять простору й часу, коли перше обґрунтовується з людської здатності до впорядкування зовнішніх сприйнятих, а друге – з внутрішніх переживань, то це порівняння можна визнати цілком коректним.

Як відомо, важливість включення сфери суб'єктивного, тобто розуміючого, в аналіз суспільства належить М. Веберу. Він був першим «суворо науковим» соціальним мислителем на межі XIX–XX століть, який звернувся до поняття внутрішнього визначення мети для пояснення соціальної дії. Тим самим М. Вебер приєднався до тих, хто онтологічно й методологічно протиставляв науки про природу наукам про дух, але водночас спробував створити соціальну теорію за прикладом останніх.

Що ж нового привніс автор «розуміючої соціології» в соціальну онтологію й методологію суспільствознавства? Як уже зазначалося, М. Веберу виявилися близькі деякі ідеї філософії життя. Але для того, щоб зберегти за соціологією статус науки, йому довелося вдатися до процедури, яка представила б суб'єктивне як особливий вид об'єктивного.

Варто зазначити, що й сьогодні цікавляться веберівською спадщиною, хоча він залишається одним із тих, учення якого важко інтерпретувати. Також добре відомо, що М. Вебер піддав критиці онтологію та методологію О. Конта й Е. Дюркгейма, закликавши враховувати раціональний характер людської поведінки.

Сьогодні загальним місцем стало твердження, що М. Вебер був своєрідним «визволителем» соціальної думки від природничо-наукових методологічних стандартів, нав'язаних О. Контом й Е. Дюркгеймом. У цьому твердженні є частка істини, хоча загалом його варто визнати некоректним. Річ у тім, що сам М. Вебер зовсім не прагнув позбутися наукової об'єктивності й навіть не протиставляв методи «соціально-наукового» та «соціально-політичного» пізнання методології природознавства.

Детально аналізуючи цілу низку питань, пов'язаних із проблемою співвідношення об'єкта, предмета й методу в соціальній теорії, М. Вебер відзначає методологічну схожість соціології з багатьма природничими науками, зокрема з астрономією. При цьому він особливо підкреслює, що астрономія не займається пізнанням законів, а використовувани в ній закони взяті «як передумови» з класичної механіки.

Зрозуміло, відмінність між астрономічним і соціологічним пізнанням є. Якщо в астрономії дослідницький інтерес спрямований на отримання кількісної інформації, зв'язок між небесними тілами може бути вимірний, то соціальні науки значною мірою тяжіють до якісних описів подій. Така відмінність, уважає М. Вебер, виявляється не настільки принциповою, як це видається на перший погляд. Адже, за винятком чистої механіки, жодна галузь природознавства не обходиться без якісних описів.

Набагато важливіше для розуміння веберівської логіки соціального пізнання усвідомити її головний принцип – зарахування до цінностей. «Зарахування дійсності до ціннісних ідей надає їй значимості, виявлення й упорядкування забарвлених цим компонентів дійсності з погляду їх культурного значення – щось абсолютно несумісне з гетерогенним йому аналізом дійсності за допомогою законів і впорядкуванням її в загальних поняттях. Ці два види розумового впорядкування реальності не перебувають в обов'язковому логічному взаємозв'язку» [1, с. 374].

За Е. Дюркгеймом, соціальна реальність більш реальна, ніж індивідуальна, тобто більш реальна в тому розумінні, що саме вона формує й детермінує індивідуальну. Т. Парсонс зумів об'єднати ідеї М. Вебера й Е. Дюркгейма в єдину теорію систем дії. Мислитель жив в епоху кібернетики та використав багато чого з її арсеналу, він досліджує різні ступені реальності як ієрархічні характеристики окремих підсистем.

Максимальним ступенем реальності володіє в цій системі той рівень, який формує принцип упорядкованості для іншого, сам при цьому залишаючись абсолютно незалежним і самодостатнім. «Критерій самодостатності може бути розділений на п'ять підкритеріїв, кожен із яких належить до одного з п'яти зовнішніх оточень соціальної системи – «Граничної Реальності, Культурної Системи, Системи Особистості, Організму й Фізико-органічного оточення» [2, с. 241].

Той самий спосіб використав Т. Парсонс для побудови загальної теорії дії. Його ієрархія об'єднує неспостережувані сутності, такі як дії, інститути, символи, значення. Т. Парсонс спеціально зумовлює потребу розрізняти дію та поведінку (перше має культурно-символічний характер, тоді як друге є фізично відчутним), дистанціюючись від голого емпіризму й номіналізму.

Немовби передбачаючи запитання про онтологічний статус тієї чи тієї сутності, що вводить в аналіз, американський теоретик додає, що ці сутності мають аналітичне визначення. Щось подібне до потенційного буття, яким наділяються неіснуючі актуально матерія й форма. Адже їх існування можна визнати реальним у тому розумінні, що вони не є результатом людської фантазії. Навіть найбільш непримиренні супротивники метафізики не зможуть заперечувати, що аналітичне розщеплення речей, процесів і явищ на матерію й форму виявилось надзвичайно ефективним засобом пізнання світу.

Під «граничною реальністю» Т. Парсонс розуміє зовнішню середовище, розташоване вище від людської дії. Це якась сукупність смислів, серед яких опинився актор. Сенси, а не цінності й не зовнішні надіндивідуальні сили визначають людську дію. Сенси дають змогу відокремлювати діючу причину від цільової, знімати дихотомію каузального й телеологічного.

Безсумнівно, Т. Парсонса можна зарахувати до реалістів. Він цілком ясно висловився з приводу реальності підсистем єдиної системи дії. Понад те, він зазнав значного впливу ідей реалістичної філософії. Серед сучасників Т. Парсонса

найближчий йому Н. Гартман з його вченням про чотири шари реальності, хоча німецького мислителя можна назвати класицистом, оскільки його шари (фізичний, біологічний, душевний і духовний) не припускають суспільства як особливого типу реальності. Н. Гартману цілком достатньо людини для того, щоб описати і зрозуміти всі її дії.

Для пояснення різноманіття людського життя тут залучається поняття культури. Передбачається, що культуру творить дух, а вона, у свою чергу, створює середовище проживання для людини. При цьому репродуктивним та організаційним функціям культури надається мінімальне значення, порівняно з продуктивними. Це характерно не тільки для Н. Гартмана, а й для всієї філософської антропології, екзистенціалізму, а також низки близьких їм філософських течій.

Цей погляд відштовхується від креативних якостей людської діяльності, поміщаючи саме їх у центр визначення сутності культури. Для соціально чи навіть соціологічно-зорієнтованих мислителів креативність сама собою є значно меншим «дивом», аніж здатність зберігати, відтворювати, використовувати те, що відкрито одним із геніїв. Звідси й концептуальне зміщення центру ваги в бік репродуктивного, результатом чого є заміна духу соціальним спілкуванням і взаємодією.

Реалізм Е. Дюркгейма і Т. Парсонса має справжню альтернативу. Мова йде про прихильників психологічного підходу до тлумачення людських учинків. Як і у філософії О. Конта, в таких соціологічних теоріях поняття соціальної реальності, соціального простору чи соціального інституту наділяються статусом алегорії, метафори чи якоїсь інтелектуальної конструкції, що слугує допоміжним засобом у процесі мислення, а також упорядкування сприйняття.

Як писав фактичний засновник цього соціологічного напрямку Г. Тард, віра людини «в зовнішню Реальність, у Матерію й Силу, у Простір і Час настільки виразно нав'язана їй її власною двоякістю, віруванням і бажанням, тільки тому ця віра така сильна і стійка, що вона є основною умовою розумового життя» [7, с. 121].

Французький соціолог, незважаючи на небажання наділяти поняття реальності онтологічним статусом, тим не менше, вважав його неодмінним елементом розробленої ним «соціальної логіки». Отже, соціальна реальність постає в схемі Г. Тарда як уявна сутність, яка бере участь (незважаючи на свою віртуальність) у мисленні індивіда й, отже, впливає на його поведінку.

Класична демаркація предметних сфер соціології та психології здійснювалася по лінії концептуального розмежування зовнішнього й внутрішнього в людині (так само, як у філософсько-антропологічному підході прийнято розрізняти дух і душу). І тут під час побудови теоретичної конструкції, покликаної «суворо науково» пояснювати вчинки людей, можна піти двома шляхами. Перший шлях визнає «граничною реальністю» щось зовнішнє, що формується з відносин з іншими людьми. Умовно його можна позначити як соціоцентризм. Під другим шляхом, який можна назвати психоцентристським, ми будемо розуміти онтологічну настанову, згідно з якою як «граничну реальність» ми повинні вважати суб'єктивну здатність людського суб'єкта до конструювання зовнішнього світу.

Зрозуміло, що жодна зі сторін не суперечить реалізму, оскільки всім теоретикам поняття реальності потрібне як найважливіший елемент коментування інших поглядів, а також опису свого розуміння. Адже будь-яке теоретизування завжди потребує наявності пояснювального механізму, який робить схему наочною та доступною для розуміння. Як уже зазначалося раніше, поняття реальності є своєрідним центром герменевтичного кола, тією віссю, довкола якої відбувається нескінченний цикл інтерпретацій.

У процесі реалізації феноменологічної стратегії виникає нова асиметрія між природничо-науковою та соціологічною онтологіями. Виходить, що в першому випадку поняття «реальність» має один онтологічний статус, а в другому – інший. «Власне соціальне не існує (в тому

розумінні, в якому існують природні об'єкти)» [6, с. 72]. Ця цитата з дослідження Н. Смирнової вичерпно характеризує головний онтологічний засновок феноменологічно налаштованих соціологів.

Отже, справжня, гранична реальність є передусім соціальною реальністю, причому та сама, яка виявляється в повсякденному житті. Усі інші реальності – фізична, біологічна чи історична (а також соціальна, але виражена в схемах і теоріях) – вторинні реальності, похідні від життєвого світу шляхом його тематизації й перетворення на певний дискурс. Ця схема добре описує соціальну реальність у її історичному вимірі, оскільки є продуктом історичного шляху, пройденого цим суспільством.

Література

1. Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем.; сост., общ. ред. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. Москва: Прогресс, 1990. 808 с.
2. Западная социология / И.А. Громов, А.Ю. Мацкевич, В.А. Семенов. Санкт-Петербург, 1997. 372 с.
3. Дюркгейм Э.О разделении общественного труда. Метод социологии. Москва: Канон, 1991. 533с.
4. Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни. Москва: Юрист, 1996. Т. 2. 607 с.
5. Философия науки: учебное пособие / В.П. Кохановский, В.И. Пржиленский, Е.А. Сергодеева. Москва: ИКЦ «МарТ», Ростов н/Д: Издательский центр «МарТ», 2005. 496 с.
6. Смирнова Е.Н. Многомерная парадигма как стратегия познания социальной реальности. Философия. Вестник Крас. Гау. 2008. № 3. С. 314–318.
7. Тард Г. Социальная логика. Санкт-Петербург: Социально-психологический центр, 1996. 548 с.

Анотація

Онуфрійчук Р. В. Генезис понятия «социальная реальность» в историческом контексте. – Стаття.

У статті аналізуються основні смисли поняття «соціальна реальність» в історичному аспекті. Актуальність дослідження полягає в тому, що суперечка про те, що первинне – суспільство чи індивід, соціальна норма чи конкретна дія, соціальна реальність чи її закони, людські бажання чи уявлення, проходить червоною ниткою через усю історію соціального теоретизування. Метою дослідження є аналіз смислу поняття «соціальна реальність» у контексті різних стратегій природи суспільства та індивіда. Уводяться основні відмінності у визначенні сутності розрізнення фізичної та соціальної реальності. У контексті порівняльного аналізу наведено дві стратегії обґрунтування первинності суспільства й індивіда. З'ясовано, що єдина теорія систем дії Т. Парсонса добре описує природу соціальної реальності в її історичному вимірі.

Ключові слова: соціологія, суспільство, індивід, соціальна реальність, соціальна теорія, соціальна система, теорія дії.

Аннотация

Онуфрийчук Р. В. Генезис понятия «социальная реальность» в историческом контексте. – Статья.

В статье анализируются основные смыслы понятия «социальная реальность» в историческом аспекте. Актуальность исследования заключается в том, что спор о том, что первично – общество или индивид, социальная норма или конкретное действие, социальные желания или представление, проходит красной нитью через всю историю социального теоретизирования. Целью исследования является анализ смысла понятия «социальная реальность» в контексте различных стратегий природы общества и индивида. Вводятся основные различия в определении сути различия физической и социальной реальности. В контексте сравнительного анализа приведены две стратегии обоснования первичности общества и индивида. Выяснено, что единая теория систем действия Т. Парсонса хорошо описывает природу социальной реальности в ее историческом измерении.

Ключевые слова: социология, общество, индивид, социальная реальность, социальная теория, социальная система, теория действия.

Summary

Onufriychuk R. V. Genesis Concept “Social Reality” in the Historical Context. – Article.

The main meanings of the concept of “social reality in the historical aspect” are analyzed. The urgency of the study lies in the fact that the argument that the primary – a society or an individual, a social norm or a concrete action, a social reality or its laws, human desires or ideas passes through the red thread

through the entire history of social theorising. The main differences are introduced in determining the essence of the distinction between physical and social reality. In the context of the comparative analysis, two strategies for justifying the primacy of society and the individual are presented. It is revealed that the only theory of the systems of action T. Parsons describes well the nature of social reality in its historical dimension.

Key words: sociology, society, individual, social reality, social theory, social system, theory of action.

УДК 1 (091)

Л. Г. Павлишин
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії та економічної теорії
Тернопільського національного педагогічного університету
імені Володимира Гнатюка

ФРИДРИХ НИЦШЕ: ГРЕЧЕСКАЯ ТРАГЕДИЯ КАК НЕОБХОДИМЫЙ ЭЛЕМЕНТ В ПРОЦЕССЕ ДУХОВНОГО СТАНОВЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Критическая оценка Ф. Ницше немецкой культуры состояла в том, что ей не удалось создать гениев. Низменные меркантильные интересы, холодный научный рационализм, попытки государства управлять культурой – все это приводит к ее упадку и кризису. Поэтому Ф. Ницше восхищался древней эпохой, изучал греческую трагедию, в которой важное место занимают Аполлон и Дионис. Ф. Ницше показал своим современникам и будущим поколениям, что было время, когда люди не подавляли их внутренние позы и инстинкты, жили в гармонии с собой и миром. Именно такими были греки, римляне и их мир. «Грандиозную картину избытка силы и безумия, наверно, являл собой мир в те дни, когда молодой была наша планета и в неустанных, неустойчивых и неумелых формах на ней только начала создаваться жизнь» [1, с. 235]. Но, к сожалению, эта далекая эпоха давно в прошлом. Наивысшим достижением греческой культуры Ф. Ницше считает слияние дионисийского и аполлоновского начал, благодаря которому возможна подлинная культура. По мнению Ф. Ницше, Аполлон не может жить без Диониса.

Следует отметить, что призыв Ф. Ницше к античности не нужно рассматривать как его желание возвратиться туда. Такое его стремление можно объяснить следующим образом: для того чтобы понять античность, нужно сначала изучить настоящее, а затем, исследовав древность, продолжать изучение настоящего времени. Ф. Ницше поет гимн Дионису, магия которого восстановила союз человека с человеком, а природа, в свою очередь, празднует воссоединение с человеком. Раб становится свободным: уничтожены все препятствия, которые стоят на пути взаимопонимания между людьми, исчезает пропасть, которая их разделяет. Преобладают гармония и мир: человек чувствует себя Богом и Творцом, никто больше не мешает ему быть хозяином своей жизни.

Эта проблематика в той или иной мере исследовалась Т. Суходуб, Н. Емельяновой, И. Ярославцевой, А. Лавровой, Г. Камбал, Т. Лютым, И. Силуяновой, С. Левицким, О. Билянкой, С. Титаренко, Н. Мотрошиловой, П. Гайденко.

Цель работы состоит в анализе причин нигилистического отношения Ф. Ницше к жизни в классическом ее понимании. В статье представлена идея ницшеанского способа преодоления пессимизма, отчаяния и нивелирования человека при помощи греческого искусства как образца силы тела и духа.

Ф. Ницше, стоящий на позиции иррационализма, считал, что с помощью разума, морали добра и зла можно попасть только в тупик, пытаясь понять суть жизни. Поэтому необходимым был переход к искусству и мифу, потому что без них и веры в прекрасную мудрость прошлого невозможно существование национальной культуры. Люди, которые не уважают традиции, конечно же, обречены на вымирание. Немецкое искусство спасло для Германии национальный миф. Музыкальная драма является результатом единства Аполлона и Диониса, хотя они по своей сути не равны. Дионис – это творец, но, покоровшись ему, человек теряет себя и волю к жизни: Дионис уничтожит его. Таким образом, бог Аполлон как бог мира крайне необходим. Восхищаясь Дионисом, Ф. Ницше думал, какими же будут люди, воспитанные этим богом. Ф. Ницше считал, что подобные люди смогут подняться над толпой, поскольку уже в некоторой степени являются сверхлюдьми. «Греки за короткий

период своего расцвета дали высшую форму национальной жизни. Таких же героев и гениев благодаря греческой культуре сможет дать и Германия. Это будут трагические люди, победители драконов...» [5, с. 1004]. Ф. Ницше считал, что нужно верить в эту красивую дионисийскую жизнь. От одного прикосновения, от магии всемогущего Диониса оживет все вокруг. Неугомонный поток энергии этого бога унесет все безжизненное, серое и грустное, а вместо этого, веселье, счастье и песни войдут в нашу жизнь. Однако не так легко получить эту трагическую красоту. Только тот, кто будет в состоянии отказаться от сострадания и страха перед злом, получит ее в подарок. Ф. Ницше считает, что дионисийский элемент не сможет полностью исчезнуть из жизни человечества. Дионисийский принцип лежит в основе бытия: понимание этого дает вдохновение для Ф. Ницше. Немного отличные взгляды на этот счет были у А. Шопенгауэра, для которого мир – это не более чем плод нашего воображения, источником которого является желание человека. Ф. Ницше же убежден, что мир является ареной борьбы, где один человек будет пытаться захватить и поглотить других. Жизнь – это вечная война за право быть первым, время, когда сильные и слабые пытаются отстаивать свои интересы. Конечно же, у слабых нет никаких шансов быть первыми в этой борьбе, их судьба – быть только фоном для сильных духом и телом. Только сильный человек, убежден Ф. Ницше, будет властелином мира. Такие мысли философа стали основой для культурных и эстетических концепций, согласно которым, вся история греческой культуры является борьбой аполлоновского и дионисийского начал. Ф. Ницше был большим поклонником античной культуры, считая ее моделью для любой культуры. Что же было таким необыкновенно очаровательным в греческой культуре? Ф. Ницше дал на этот вопрос следующий ответ: «Я увидел сильнейший интеллект греков, волю к власти, я видел их трепет перед безудержной энергией этих инстинктов» [2, с. 627].

Ф. Ницше разработал идею единства и борьбы аполлоновского и дионисийского начал на основе взглядов Шопенгауэра и Вагнера. В своем восхищении искусством Ф. Ницше хотя и следовал идеям Шопенгауэра, однако их цели отличались. Хотя его учитель рассматривал искусство как инструмент для освобождения от воли, Ф. Ницше видел в искусстве большое влечение к жизни и подвигу. В организме человека есть две силы, которые борются между собой. По этой причине он имеет два вида художественного хобби: один связан с пластичными видами искусства и поэзией, а другой является наиболее очевидным в музыке. Дуализм аполлоновского и дионисийского начал определяет мир греческого искусства. Аполлоновский мир красоты стоит на пути к хаосу, но, с другой стороны, нужна еще одна сила – стихийная и безудержная, которой является дионисийское начало. Эти две противоположности необходимы для существования гармонии и красоты. Но не надо забывать, что Дионис знал только веселье, танцы и пение, он также помнил и о другой стороне жизни, в которой были беды и страдания. Дионис отбросил занавес человеческого существования. «Тот, кто серьезно относится к дионисийству, не сможет пройти мимо того факта, что это божество является на самом деле существенным ядром мира» [2, с. 643]. Благодаря этому богу, человек может выходить за рамки своей индивидуальности, изменить себя и взгляды на мир. Аполлон, наблюдая за действиями Диониса, пытается бежать, спрятаться от его способа жизни с помощью сладких

снов. Слияние аполлоновско-дионисийского начал создало прекрасный образец искусства. Отдельно они существовать не могут, поскольку живут жизнью друг друга. Дионисийское противостоит аполлоновскому, как натуральное – искусственному. Можно смело сказать, что религия Диониса, как и любая мистическая религия, дала человеку веру в загробную жизнь, благодаря чему «человек, становясь титаном, завоевывает в борьбе культуру и обязывает богов заключить с ним союз, потому что благодаря мудрости он держит в своих руках существование и границы бытия богов» [2, с. 114]. Совсем другая судьба ждала аполлоновское начало: в волшебном мире, где становится реальным принцип индивидуальности, пространственно-временные формы уже не имеют связи с дионисийским началом. Музыка и миф отделены от дионисийской основы, а это означает, что трагедия умирает. Причина этого, по мнению Ф. Ницше, была в идеях Сократа, который пытался доказать, что мышление может раскрыть все тайны бытия. Он считал, что художественная ценность мира разрушает теоретический разум. Сократ во всех проявлениях жизни находил логические и разумные причины. Современники Ф. Ницше не смогли проникнуть в саму суть жизни, указывая на преимущество науки над искусством. Именно это имело негативные последствия, потому что человек перестал полностью наслаждаться жизнью, став как будто бы запрограммированным исполнителем тех или иных функций. Такая картина жизни тогдашнего общества была неприемлема для Ф. Ницше, который считал, что чувства должны доминировать над разумом, а эмоции – над прагматичностью. Он признавал, что искусство – это заблуждение, но оно необходимо, поскольку способствует утверждению жизни. Античное искусство было изображено в образе пламени, которое освещает все стороны человеческого бытия.

Возвышая духовную жизнь и искусство, Ф. Ницше с недоверием смотрел на науку и мораль, считая, что они рассматривают любой предмет с точки зрения аналитики и разума, глядя на все через призму добра и зла, истины и заблуждения. Только такой подход лишает жизнь мечты и фантазии. «Должна ли жизнь доминировать над познанием, над наукой или познание – над жизнью? Какая из двух сил является высшей и наиболее решающей? Нет сомнений: жизнь является высшей доминирующей силой» [3, с. 227]. Это означает, что культура XIX века, где доминировали знание и наука, обречена на вымирание. Унижение личности во имя общественности столь очевидно: мещанское счастье сытой жизни и материальный комфорт – выше всего. Широкий спектр идеалов отступил перед повседневной жизнью. В связи с этим были нужны новые пути в жизни человека. Ф. Ницше стремился привлечь новые перспективы. Духовное состояние философа можно было охарактеризовать его же словами: «... это тяжелые, далекие мысли и дожди, что проходят по склонам нашей жизни» [4, с. 322].

Основное различие между греками и современниками Ф. Ницше состояло в их отношении к жизни. Если первые ценили в ней натуральность, простоту, радость, силу и здоровье, то другие видели в ней греховное начало, дни и ночи взвешивая на мнимых весах грех и добродетель, добро и зло. Вся эта пустая трата времени и сил не давала им возможность осмотреться и осознать, что в жизни есть много интересных и необходимых вещей, которые смогут сделать человеческое существование полноценным. Духовные ценности, конечно, имеют решающее значение в жизни человека. Так, например, духовность является принципом человеческого самопостроения, выходом к высшим ценностям. «Духовное общение является способом осуществления духовной жизни, потому что с ней связано и духовное производство, и духовные отношения, и духовное потребление, и проявление духовного состояния» [7, с. 111].

В немецкой эстетике XVII–XIX веков, благодаря Винкельману, Шиллеру, Гёте, была создана оптимистическая традиция интерпретации греческого искусства, которая взяла за основу аполлоновское начало, которое изображалось в светлых и ярких тонах. Ф. Ницше был категориче-

ски против такой традиции. Ученые древности не осознали роль, которую играет трагедия в греческой культуре. Для чего необходима, по мнению Ф. Ницше, трагедия древним грекам, жизненными силами которых можно только восхищаться? Откуда такое странное стремление к жестокому, трагическому и таинственному мифу? Возможно, бывают страдания не только от бессилия, но и от избытка сил? Что же такое необычное делало жизнь греков яркой и полной? Почему современники Ф. Ницше навсегда потеряли что-то важное, то, что наполняло их жизнь смыслом?

Ответ на все эти вопросы Ф. Ницше находит в концепции трагического искусства. Благодаря трагедии, греки сумели наиболее четко представить их видение мира. Конечно, они понимали, что жизнь не только полна радости и света, в ней также есть боль и страдание. Поэтому они создали трагедию как категорию эстетики, чтобы хоть как-то облегчить трагедию жизни. Воспринимая мир, человек чувствует, что не так хорошо и гладко в этом мире, где есть страх и боль, трудности и испытания. От всех этих откровений становится жутко на душе и жизнь превращается в невыносимые страдания и бремя. Именно в этот момент на помощь приходит искусство. Только оно может превратить отвращение человека ко всему ужасному и лишенному смысла в идеальные образы, которые дают возможность жить.

Только два пути могут радикально изменить существующую реальность. Один из них состоит в том, чтобы передать ей эстетическое звучание, создавая идеальный мир красоты и формы. В этом состоит аполлоновский путь, который нашел свое воплощение в олимпийской мифологии, в эпических и пластических искусствах. Второй путь состоит в принятии ужаса человеческого существования и ведет к дионисийскому началу, типичными формами которого являются трагедия и музыка. По мнению Ф. Ницше, аполлоновское и дионисийское начала выполняют роль движущей силы греческого искусства. Идея единства и вечности мировой жизни, которая проявляется в торжестве Диониса, легли в основу всех греческих трагедий. Чем можно объяснить магию искусства? Находясь под его влиянием, мы как будто видим яркие сновидения, боимся просыпаться, поэтому потеряем всю эту красоту. Мы так хотим, чтобы этот чудосон длился вечно: образы искусства такие прекрасные и очаровательные. Этот мотив искусства Ф. Ницше называет аполлоновским. Аполлон, бог песни и танца, в глазах греков был воплощением мира, прекрасных мечт, для которых стоит жить и радоваться. Древнегреческая культура не освободила человека от грубой силы, чтобы дать ему новую, легкую силу духовной чистой идеальности. Стоит сказать, что уничтожение личного начала осуществлялось постепенно, эпоха за эпохой. Этот процесс мог захватывать у древних народов только поверхностные слои жизни, не углубляясь в ее внутреннюю структуру, туда, где скрыт корень зла, внутренняя причина любого ограничения человека. Для того чтобы понять суть жизни, нужно увидеть ее глазами духа. Чем шире человек понимает обстоятельства, формы и виды личного и социального существования, тем шире горизонт наблюдений и анализа, тем более понятными будут те факты, которые подвергаются переосмыслению в творческом процессе. В результате этого человек получает то, что еще не так давно было для него «сном, субъективным идеалом, утопией» [6, с. 614].

Служение Дионису, по мнению Ф. Ницше, имело положительное значение для человека: этот величественный бог, касаясь его души, которая замирала перед бездной смерти, способствует тому, что внутренний мир личности оживает. Дионис символизирует истинную сущность жизни, потому что он есть проявлением страдающего бога. Вселенная изменчива и поэтому существует только сверхбытие, ведь оно – вне любых явлений. Взгляд, который хотя бы один раз погрузился в правду жизни, больше не может удовлетворяться «занавесом майи», радостью и блеском призрачного материального мира.

Из вышесказанного можно сделать вывод, что Ф. Ницше, который разрушал идолов предыдущего дня, сохранил

верность только одному – трагической эпохе античности, поскольку древние греки, их могущественные природные инстинкты восхитили немецкого философа. В досократовской Греции все дышало силой, волей к власти. Через образы Аполлона и Диониса Ф. Ницше хотел показать борьбу между пессимизмом мыслителя и оптимистическими мечтами поэта, между философским отрицанием смысла жизни и попытками оправдать ее, по крайней мере, как эстетический феномен. В конце концов, аполлоновское и дионисийское в тесном единстве представляют трагическое восприятие жизни и символ двух художественных принципов: поклонение красоте искусственных образов и поклонение жизненной силе. Ф. Ницше обвинял своих современников в унижении жизни, в которой механическое превалирует над биологическим, научное – над художественным. Основная идея эстетики Ф. Ницше состоит в том, что искусство не боится ничего, поскольку все отрицательное, что существует вокруг нас, под влиянием магии искусства превращается в прекрасные и вечные образы.

Литература

1. Вересаев В.В. Живая жизнь: о Достоевском и Л. Толстом. Аполлон и Дионис (О Ницше). Москва: Политиздат, 1991. 335 с.
2. Ницше Ф. Рождение трагедии. Москва: AD MARGINEM, 2001. 736 с.
3. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. / пер. с нем.; сост., ред. и авт. прим. К.А. Свасьян. Москва: Мысль, 1990. Т. 1. 829 с.
4. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. / пер. с нем.; сост., ред. и авт. прим. К.А. Свасьян. Москва: Мысль, 1990. Т. 2. 829 с.
5. Рачинский Г.А. Трагедия Ницше: опыт психологии личности. Ч. 1: Дионис и Аполлон. Вопросы философии и психологии. 1900. № 55. С. 963–1010.
6. Соловьев В. Сочинения. Москва: Правда, 1989. Т. 2: Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. 735 с.
7. Уледов А.К. Духовная жизнь общества. Москва: Мысль, 1980. 271 с.

Аннотация

Павлышин Л. Г. Фридрих Ницше: греческая трагедия как необходимый элемент в процессе духовного становления человека. – Статья.

В статье продемонстрировано, что судьба Ф. Ницше содержала драматизм переходной эпохи на рубеже XIX–XX веков. Он является воплощением всей западной философской традиции и первым декадентом. В работе «Рождение трагедии из духа музыки» Ф. Ницше говорит о разрушающей роли науки и разума для жизни. Жизнь прекрасна благодаря борьбе и воли к власти, а не каким-либо романтическим чувствам. Как утверждают представители «философии жизни», дух, сознание, рациональное мышление не способствуют знаниям о жизни, поскольку ее можно лишь почувствовать. Ф. Ницше решительно возражает против вырождения человека и приветствует благородную личность, характерными особенностями которой являются мужество, независимость и сила духа. На ранних стадиях развития человеческого потенциала

только искусство, по мнению Ф. Ницше, играет гораздо более значительную роль по сравнению с наукой. Только искусство является воплощением истинной жизни, неограниченной ничем, кроме воли и инстинктов. «Рождение трагедии из духа музыки» – своего рода ключ, с помощью которого можно раскрыть тайну всей творческой деятельности мыслителя.

Ключевые слова: наука, искусство, воля, Аполлон, Дионис, иррационализм, мораль.

Анотація

Павлышин Л. Г. Фрідріх Ніцше: грецька трагедія як необхідний елемент в процесі духовного становлення людини. – Стаття.

У статті продемонстровано, доля Ф. Ніцше містила драматизм перехідної епохи на межі XIX–XX ст. Він є втіленням всієї західної філософської традиції й першим декадентом. У праці «Народження трагедії з духу музики» Ф. Ніцше говорить про руйнівну роль науки та розуму для життя. Життя прекрасне завдяки боротьбі й волі до влади, а не будь-яким романтичним проявам. Як стверджували представники «філософії життя», дух, свідоме, раціональне мислення не сприяє пізнанню життя, адже його можна лише відчувати. Ф. Ніцше рішуче виступає проти виродження людини та вітає благородну особистість, характерними рисами якої є хоробрість, незалежність і сила духу. На ранніх етапах розвитку людини мистецтво, за словами Ф. Ніцше, відіграє багато більшу роль порівняно з наукою. Тільки мистецтво є втіленням правди життя, необмеженого нічим, крім волі та інстинктів. «Народження трагедії з духу музики» є своєрідним ключем, за допомогою якого можна розгадати таємницю всієї творчої діяльності мислителя.

Ключові слова: наука, мистецтво, воля, Аполлон, Діоніс, ірраціоналізм, мораль.

Summary

Pavlyshyn L. H. Friedrich Nietzsche: Greek tragedy as a necessary element in the process of spiritual development of a human. – Article.

The article shows that F. Nietzsche's fate contained the dramatic of transition era at the turn of XIX–XX centuries. He is the embodiment of the entire Western philosophical traditions and first decadent. In his work "The birth of tragedy from the spirit of music" Nietzsche says about the destructive role of science and reason for living. Life is beautiful thanks to the fight and the will to power, but not in any romantic feelings. As claimed by representatives of "philosophy of life", the spirit, conscious, rational thinking are not conducive to knowledge of life, because we can only feel it. Nietzsche strongly denies the degeneration of a man and welcomes the noble personality whose characteristic features are courage, independence and strength of spirit. In the early stages of human's development only art, according to Nietzsche, plays a much larger role than a science. Only art is the epitome of true life, unlimited anything other than will and instincts. "The birth of tragedy from the spirit of music" is a sort of key that you can use to solve the mystery of the whole creative activity of the thinker.

Key words: science, art, will, Apollo, Dionysus, irrationalism, morality.

УДК 008 : 312.421

Ю. В. Пономаренко
аспірант

Київського національного університету культури і мистецтв

АНТРОПОЛОГІЧНІ ТА ЕТИКО-ЕСТЕТИЧНІ ДЕТЕРМІНАНТИ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ КУЛЬТУРИ

Ми вже починаємо осмислювати й характеризувати категорію «гармонія» в більш диференційному та більш структурованому вигляді як фактор глобалізації культури, зокрема культури пострадянського простору, тобто категорію «гармонія» в її евристичному вимірі, який ми бачили, власне, починаючи з античності, як калакогатію, ентелехію, рекреалогію, пайдею, що вже несе в собі етичні та естетичні імплікації. Отже, вже в перших пошуках надзвичайно категоричних радикальних реформаторів моралі, зокрема, можна вказати на роботи «Генеалогія моралі» Ф. Ніцше, а також «Виправдання добра» Володимира Соловйова, а потім уже на модель комунікативної етики К.-О. Апеля й модель універсального, дискурсивного процесу комунікації Ю. Габермаса.

Гостро постає проблема етики та естетики як цілісності культуротворення. Тобто ця цілісність визначається як своєрідна надцінність культури. А. Михайлов говорив про те, що у Ф. Ніцше відбувається естетизація моралі. Водночас у Володимира Соловйова категорію «добро» можна побачити як вертикальну конструкцію з жалю, сорому, благоговіння. У К.-О. Апеля можна говорити про комунікативну версію етики, яка стає дискурсивною реальністю, тобто все більше й більше спирається на мову. Ми будемо намагатися визначити всі ці диспозитиви, ці контексти, щоб говорити про феномен гармонізації глобалізаційних відносин культури як певну радикалізацію етики та естетики в контексті гармонізації глобалізаційних процесів. Мораль можна охарактеризувати як дискурсивний принцип, як її теологізацію щодо Абсолюту.

Проблема антропологічних та етико-естетичних проблем глобалізації культури вивчалася в роботах К.-О. Апеля, В. Бичкова, Ю. Габермаса, А. Гусейнова, С. Хоружего й ін. [1; 2; 3; 4; 5], адже мало визначені філософсько-антропологічні та культурологічні аспекти формування глобалізаційних інтенцій культуротворення.

Мета статті – визначити культурологічні й естетичні детермінанти глобалізаційних процесів культури, зокрема, у пострадянському просторі.

Симбіоз етики та естетики пов'язується з синергійною філософією, що особливо помітно в роботах С. Хоружего, пов'язується з ідеєю обміну натурами й зі всім тим простором, який так чи інакше свідчить про те, що культура не може бути позбавлена Абсолюту. Тобто та індиферентність сьогоденніших процесів культуротворчості, коли від культури відсікається Абсолют, а антропний принцип (космологічно-антропологічний) стає запорукою гармонізації культурних практик, свідчить про редукцію сакральних вимірів культури. Особливо це помітно в культурі пострадянського простору, яка потерпала від ідеології атеїзму та втратила традиційні коріння religare, що потребують регенерації. Отже, ситуація вимагає звернення до отих прописів, які почали формуватися в рамках пошуку неортодоксальної етики початку ХХ століття.

А. Гусейнов, який аналізував мораль Ф. Ніцше, пише, що в нього «етос» – це продукуюча сила, пов'язана з креативністю, з природними пробудженнями, а також емоційними та вольовими трансформаціями, які існують у суспільстві. Можна сказати, що дослідник певною мірою натуралізував етику Ф. Ніцше, позбавив її естетичного й етико-естетичного потенціалу, вважаючи, що заперечення християнства І. Ніцше – це поштовх естетизації етики як певної реальності духу ресентимент, тобто духу рабства в ранні римські часи. Наскільки це так? Важко інтерпретувати, але можна зазначити, що все те, що створив Ф. Ніцше, якоюсь мірою зараз спонукає до переосмислення того

естетичного й етичного досвіду моралі, який формується як заперечення всіх цінностей культури: теологічних, етичних та естетичних.

Отже, ми відчуваємо, наскільки філософ гостро визначає категорію тієї моральної істини, яку згодом назвали «філософствування молотом». А. Гусейнов так інтерпретує Ф. Ніцше: «Головна загадка християнської історії, за Ніцше, в тому, що християнські ідеали закріпачують душі найблагородніших і сильних. Раби торжествують не в результаті складання, умноження своїх сил, а внаслідок мобілізації під свої прапори сильних, зараження сильних своєю слабкістю. Вони блокують можливості сильного, паралізують його творчу енергію. Століття християнської культури породили нову породу людей з рабським типом свідомості, покірних долі, лицемірних, не здібних запропонувати ніякої альтернативи сьогоденнішньому суцільному стану» [4, с. 95].

Отже, якщо спроектувати першу й іншу сентенції, а це цитати вже, будемо казати, одна з початку ХХ століття, інша – його кінця, на сьогоденішню історію вже нового тисячоліття, нового століття, то ми бачимо, що вони потрапляють майже в десятку, майже точно виражають, що світ, розділений на господ і рабів, німіє перед покірливою ідеологією, яку пропонують нові «аристократи». «Раби» намагаються блокувати принизливу для них силу в естетичних контрпозиціях, це визначається в культурі протестних меншин, зокрема чорному реп, культурі хіп-хоп, молодіжних течіях панку, а також руху артизації масової культури та культури повсякдення.

У пострадянському просторі Ф. Ніцше завжди буде актуальним для тих, хто намагається осмислити, чому нічого не покращується в цьому світі й чому горизонт етики поза злом і добром, за Ф. Ніцше, відсувається все далі й далі. Тут знов-таки ми потрапляємо в реальність естетизації етики, коли імпульс чутовності, духу ресентимент здійснює заперечення всіх дотматів та ідеалів, імперативів, які сформувало людство за свою довгу історію, зокрема ідеалів комунізму, які ніхто так і не заперечив, ніхто так і не здійснив.

Тобто власне теорія глобалізації – це теорія радикалізації тієї гармонії, яку сформулювала античність, гармонії, яка пройшла Середньовіччя й Новий час, а в Новітньому часові піддається іронічному, деструктивному поштовху редукції. Гармонізація та артизація втрачених моральних істин, їх естетизація намагаються визначити те, що може людство в умовах втрати великих наративів, ідеологій тощо. Адже творча особистість вже не стоїть у центрі світу, не отожднює себе Абсолютом, фактично не є суб'єктом творчості, не є суб'єктом дискурсу, а є тотальним іроніком, якщо не тотально визначеним невротиком, який намагається здійснити акт культуротворчості як протест. Виникає новий дух ресентимент, дух протестних культурних практик (мітингів, ток-шоу, перформансів, енвайронментів тощо), рух так званих «білих негрів», репресованої молоді, репресованої інтелігенції, виникає новий кінізм. Усе це достатньо гострі реалії культури повсякдення, які свідчать про те, що простір глобалізації культури – це простір гармонізації нового простору самореалізації ресентимент і нового простору протестних культур.

Протестні культури стають більш радикальними, ніж у шістдесяті роки ХХ століття, стають більш естетичними, більш самодостатніми. Так, чорний реп має мільярдний оборот, інші субструктури, такі як кібер-панк, панк-рок, уже претендують на власну філософію. Ми вже не говоримо про радикалізм, який залишився в спадок від шістдесятих років минулого століття. Ні, він стає більш м'яким, стає більш естетичним, але формується та парадигма, коли

утворюються нові сурогатні етики, так звані планетарні етичні кодекси, такою ж саме є й етика Апеля (комунікативна етика), яка теж певною мірою намагається стати надетикою комунікативних спільнот.

Якщо цю етику не назвати сурогатною, то в усілякому разі вона є суто дискурсивною. Усе свідчить про те, що дух ресентимент, дух, який формується в рамках того диспозитиву, що сформувався як турбота про себе, а це фактично теза останньої праці М. Фуко, що культуротворення заміщується етатизмом (державотворенням), а люди в цій державі розгубилися в пошуку нових і старих цінностей. М. Фуко інтерпретує висхідну ситуацію в діалозі «Алкивіад» Платона так: головний герой має погане виховання, батьки рано померли, його виховував дядько – військовий, він уже не може претендувати, щоб отримувати насолоду від спілкування із собі подібними, тому хоче займатися політикою, але хоче набути політичного досвіду. Це приблизно те, що зараз здійснюється в політичному просторі сучасних незалежних країн, у просторі сучасної геополітики, особливо геополітики посткомуністичного простору та простору пострадянського.

Тобто, якщо культура позбавлена сорому, жалю, позбавлена того механізму спілкування з Абсолютом, який можна назвати благоговінням, вона втрачає не те, що гармонію, вона втрачає все те, що можна пов'язати з традиційною етикою та естетикою. І ніякі ніцшевські міфологеми тут не допоможуть, а якщо їх позбавити квієтизму й того розбещеного аморалізму суб'єкта, який начебто належить до прагматики волі, до влади, за Ф. Ніцше, то можна погодитися з думкою А. Гусейнова.

Отже, безжалісність культури пострадянського простору, позбавлення її сорому, прагматизм і відразу ж розшуки антропних, онтологічних горизонтів, які розмиваються на межі моралі, свідомості homo normalis, яка достатньо гостро мімікріє від неврозу до традиційної релігійної втечі від реальності, пошуку різних нетрадиційних теологічних сект, свідчить про пошуки естетичної церкви, religare, соборності (світської релігії) культурних практик як єднання людини й іншої людини, егосу, який можливий як гармонійна цілісність культуротворення. Ідеться не просто про комунікацію, а про онтологію внутрішнього спілкування кожного окремого «Я», що піддається деструкції, трансформації, яка розшукує засоби спасіння.

Для посткомуністичного світу – це модернізація, трансформація, це перенесенні, трансенсус цінностей, технології з іншого світу, світу західного. Адже нав'язуються чужі духовні цінності поряд з економічними та іншими, нав'язуються неадекватним чином. Так, протестантизм, який переноситься як моральна й естетична доктрина на ґрунт християнської православної культури, виглядає чужорідною ідеологією. Але все це не помічається, вписується в один простір геополітичних відносин культур, націй і цивілізацій.

К.-О. Апель намагається розбудувати комунікативну етику, фіксує парадокси проблемної ситуації культуротворення. Виникає питання: як розбудувати цю метаетику або універсальну етику? Власне, будь-яка макроетика тут же зводиться до тих схем, до тих простих імперативів, які усувають етос як можливість божества.

Відтак гармонізація культурних практик потребує етико-естетичної детермінанти гармонізації глобальних проблем у глобалізаційних відносинах культури загалом, особливо відносин таких культур, як пострадянські, посткомуністичні з провідними «розвинутими» західноєвропейськими культурами, потребує орієнтації на визначення категоричного імперативу, за І. Кантом, як продукуючої волі кожного окремого суб'єкта. Якщо позбавити етику цього принципу, то ніяка макроетика не стане всезагальним регулятивом, більше того, вона буде шкідливим дискурсом, який абсолютно не потрібний нікому.

Отже, ситуація в країнах пострадянського простору, зокрема в Україні, склалась так, що державне самовизначення, на відміну від локально замкнутих на собі етнічних ознаках нації, полягає в тому, що воно тією чи

іншою мірою стає надетичним. Відбувається те, що зараз називається в сучасних глобалізаційних системах «вестернізацією», адаптацією під той бажаний романтичний імідж, який не є ані економічним, ані естетичним, ані моральним, але він є сприятливим для того, щоб культура могла адаптуватися до впливу іншої національної та етнічної цілісності. Тобто цей антропогенний ландшафт вестернізації, який Л. Гумільов намагався поєднати з пасіонарними, із сонцем і перевести в план ідеї «музики сфер», хоча вони в нього розумілися як солярний надстрій, солярно-космічний устрій, створює поліфонічний багатомірний, навіть оригінальний культурний контекст.

Принцип моральності, за І. Кантом, – це принцип вічного занепокоєння, пошуку істини, це принцип творчості. Людина, за І. Кантом, – це моральна істота, яка повинна завжди не просто тяжіти до добра, а утворювати його, але творити його не за чимось указівкою, не за чимось імперативом, а виходячи лише з власного розуміння та власної максими, власної волі. Тобто бездумна й сліпа покірність – це завжди зло. Єдиний принцип, який покладається в автономію волі, якщо наслідувати моральний закон з погляду того, що він не має ніякої іншої опори, окрім власного розуміння, покликаний сам вирішити, що є добро, а що є зло, відповідно, зробити вчинок згідно з тими чи іншими прийнятими максимами та імперативами.

Так, зрештою, у Матвія написано: «Блаженні миротворці», а в іншій главі можемо прочитати: «Не мир прийшов а принести, а меча» (Матвій V, 9; X, 34). А також сказано: «Благовторіте тих, хто ненавидить вас»; «Бо якщо будете любити тих, хто любить вас, то яку нагороду ви маєте?»; «І хто захоче судитися з тобою та взяти з тебе сорочку, віддай йому і верхній одяг». Утім є й інші правила: «Не добре взяти хліб у дітей і кинути псам»; «Не кидайте перли ваші перед свинями!» (Матвій V, 44, 46, 40; XV, 26; VII, 6). Можна продовжувати, адже найголовніше, за біблійним простором, який дуже легко зараз прописується за ознаками протестантизму і протестантської етики у зв'язку з модернізацією, яка відбувається в посткомуністичному просторі, потрібно побачити ту страждальність, яка завжди була характерною для слов'янської культури.

Отже, онтологізація етики, починаючи від Геракліта, коли він розумів етос як місце, де можливе божество, до Гайдеггера, який фактично в етику привніс дім буття – мову, здійснює, з одного боку, вертикалізацію етики, що чітко визначилось у В. Соловйова як жаль, сором і благоговіння, а з іншого боку, вносить горизонтальну інтенцію, яка свідчить про те, що етика визначається в мовному дискурсі. Так, радикалізація етичного суб'єкта призводить до його гносеологізації, коли він стає універсальним, усезагальним конструктором. До цього був близький уже І. Кант, хоча те, що він скрізь бачив антропологічний контекст, не зводить трансцендентального суб'єкта до гносеологічного суб'єкта або до естетизації, коли цей суб'єкт перетворюється на окреме чутливе ество.

Відтак естетичний суб'єкт, альтруїзм та егоїзм радикалізують етико-естетичні відносини. Можна сказати, що посереднім терміном є егалітаризм – знаходження всезагальних норм на правах опосередкування й водночас милування, самозамилування, милосердя, яке належить мистецтву та загалом мистецькій етиці, що вже позбавлена того жорсткого диктату реальності, яка існує в культурі й житті загалом. Тобто можна стверджувати, що етико-естетичний універсум орієнтований на етику мистецтва, самовідданість митця художньому образу. Це стає однією з цікавих моделей макроетики, яка локалізується в мистецтві та створює ту гіпертрофовану естетику, що в культурі споживання може так чи інакше бути конкурентоспроможною поряд з іншими формами споживацьких стратегій.

Адже не селекція, не сегментація електорату реципієнтів, не будь-яка рекламна реальність, яка походить від пар-діяльності, не можуть вирішити загальних культурних проблем. Тобто тут найголовнішим стає те, що можна зазначити як цілісність і самодостатність дискурсу як етико-естетичного

симбіозу. Як тільки ми потрапляємо в контекст культури, який зветься «масовим», тут же починають спрацьовувати такі номінації, як «інформативне суспільство», а також увесь простір послуг та обміну товарами, де культура інституалізується, трансформується в плані її прагматики. Антитетика суб'єктно-об'єктних і суб'єктно-суб'єктних відносин у масовій культурі, однак, не зводиться до відносин послуг, товарів, до суто етичних максимумів або естетичних відносин. Ця антитетика більшою мірою має передумову людними homo pothmalis, тобто гармонійного конструкту культури повсякдення, що існує в культурі середнього рівня.

Отже, соціопрагматика культурних практик формує той симбіоз предмета, образу, слова, деформується синестезійна, поліфонічна дія знаків (семіоз), де контекст дискурсивних практик спонукає до визначення ціннісно важливих артефактів, які так чи інакше потрапляють у контекст етичних та естетичних адекватій. Відтак інтерсуб'єктивність як певний комунікативний маркер трансценденталізму, тобто завданих зовні дискурсивними практиками моделей поведінки, діяльності, характеризується тією трансцендентальною прагматикою, що тлумачається як квазітрансценденталія комунікації, тобто не просто завдана зовні, а завдана в різних контекстах реальність дискурсивного простору обміну послугами, товарами, мовами й дискурсами. Усе свідчить про те, що трансцендентальний суб'єкт І. Канта вимивається з інструментарію інтерпретації як усезагальна свідомість, надобраз гармонізації культури.

Дискурсивні механізми забезпечують ту абстрактну селекцію й той обмін інтелектуальними послугами, які призводять як до комунікативного трансценденталізму як іманентного, вдрукованого в текстову діяльність механізму комунікативних практик, так і до симулятивної підміни реальності дискурсом, картинкою тощо. Консенсус, консетуальність, концептуальність етико-естетичних адекватій як певна ідеалізація дискурсу призводять до того, що усувається суб'єктивність культури як така, а це призводить до розриву комунікації, розриву нормальних людських взаємин. Тобто нова презентація в дискурсі трансцендентального суб'єкта здійснюється на підставі такого завданого апріорі комунікативного трансценденталізму. Наскільки це дає можливість усвідомити гармонізації культурного простору, взаємодії культур – це взагалі велика проблема. Тобто апріорна діюча модель морального етосу виглядає утопічною, адже вона так чи інакше свідчить про те, що принцип казуальності й аристотелівської ентелехії здатний урятувати цю ситуацію за умови артизації культурних практик, де мистецтво з його етикою й естетикою, вільними від догматизму та зайвого прагматизму, стає моделюючим принципом.

Цього достатньо, щоб зрозуміти, що імпульс мовної інтерпретації культури, що розпочався з Л. Вітгенштейна, а потім сформувався в ідею соціопрагматики і трансцендентальної прагматики комунікативної етики, яка стала формуватися в реаліях дискурсу в К.-О. Апеля та Ю. Габермаса, звичайно, є проблематичним. Відтак трансцендентальна прагматика й загалом мовленнєвий консенсус, консетуальність та орієнтація на лінгвістику, семіотично-лінгвістичний поворот дає ще один вимір, але за ним ховається те, що інколи власне деспозитив як система взаємодоповнення етичного й естетичного, а також те, що ми називаємо прагматизм і, навпаки, антипрагматизм, або егоїзм і антиегоїзм (альтруїзм), призводять до того, що відбувається втрата референції. Споживач дискурсів стає ритуальною та риторичною фігурою мас-медіа, він як виробляє дискурси, так їх і споживає.

Культура структурується як комплекс предметів і послуг споживання, що описуються трансцендентальною прагматикою, а комунікативна етика заміщує етику як таку. Естетика існує як чуттєвий простір ідентичності реципієнта й того посередника культури, який стає носієм цінностей культуротворення. Чи варто говорити, що до таких рефлексивних конструкцій часто-густо культура пострадянського простору ще не готова. Тому домінують прості рецепти бінарних опозицій: своє – чуже, добре – погане, багаті – бідні тощо.

Література

1. Апель К.-О. Трансформация философии / пер. с нем. В. Куренной. Москва: Логос, 2001. 344 с.
2. Бычков В.В. Эстетика. Москва: Гардарика, 2002. 556 с.
3. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: Дослідження категорії громадянське суспільство / переклад з нім. Львів, 2000. 265 с.
4. Гуссейнов А.А. Добро и зло. Ф. Ницше «К генеалогии морали». Этика. Москва: Гардарика, 2003. С. 85–116.
5. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.

Анотація

Пономаренко Ю. В. Антропологічні та етико-естетичні детермінанти глобалізації культури. – Стаття.

Глобалізація, гармонізація близькі за своїм принципом сучасного бачення тих процесів, які можна охарактеризувати як стохастичні, деструктивні тощо. Глобалізація – це і є певна гармонізація, але вона не називається гармонізацією. Щоб вийти за межі економічних, політичних і геополітичних трансформацій, які описуються категоріями модернізації, транзиту, маргіналізації, транспозиції, перенесення технологій, потрібно знову-таки визначити висхідну антропологічну проблему трансформації посткомуністичного простору як проблему естетизації етики. Важливо визначити широкий метакультурний контекст глобалізації, який не можна однозначно охарактеризувати лише як етико-естетичний. Він потребує проміжного категоріального апарату, де епіцентром категоризації стає власне категорія «гармонія». Прописати якусь етичну, естетичну доктрину для геополітичного простору, глобалізаційних питань неможливо, визначити їх у рамках локального соціуму, пострадянського простору або ЄС, а потім спроектувати на міжкультурні відносини теж є нереальним, неможливим кроком радикальної глобалізації локального. Гармонія існує на правах контрпозиції економічної модернізації, трансформації, трансгресії й усім тим редуکتивним механізмам, які приходять у пострадянський простір як макдоналізація, коли спрощені схеми продажу дешевого продукту (необов'язково їжі) стають механізмом ідентичності й зразка поведінки, діяльності споживання. Усі говорять про те, що зникають нації, зникають етнічні утворення, більше того, вони вгладжуються, спрощуються. Ці процеси приходять навіть в Азію. Ми можемо говорити лише про те, що не можна гостро протиставляти етнічні, національні контексти глобалізаційному простору. За будь-яким глобалізаційним витоком стоять усе ж такі тотальні національні інтереси, які належать певним надкраїнам, націям, державам.

Ключові слова: культура, глобалізація, гармонізація, етика, естетика, модернізація, транзит.

Аннотація

Пономаренко Ю. В. Антропологические и эτικο-эстетические детерминанты глобализации культуры. – Статья.

Глобализация, гармонизация близкие по своему принципу современного видения тех процессов, которые можно охарактеризовать как стохастические, деструктивные и др. Глобализация – это и есть определенная гармонизация, но она не называется гармонизацией. Для того чтобы выйти за пределы экономических, политических и геополитических трансформаций, которые описываются категориями модернизации, транзита, маргинализации, транспозиции, переноса технологий, нужно опять-таки определить исходную антропологическую проблему трансформации посткоммунистического пространства как проблему эстетизации этики. Важно определить широкий метакультурный контекст глобализации, который нельзя однозначно охарактеризовать только как эτικο-эстетический. Он требует промежуточного категориального аппарата, где эпицентром категоризации становится собственно категория «гармония». Прописать какую-то нравственную, эстетическую доктрину для геополитического пространства, глобализационных вопросов невозможно, определить их в рамках локального социума, постсоветского пространства или ЕЭС, а затем спроецировать на межкультурные отношения тоже нереально, невозможно с помощью радикальной глобализации

локального. Гармония существует на правах контрпозиции экономической модернизации, трансформации, трансгрессии и всем тем редуцирующим механизмам, которые происходят в постсоветском пространстве как макдонализация, упрощенные схемы продажи дешевого продукта (необязательно пиццы), становятся механизмами идентичности и образом поведения, деятельности потребления. Все говорят о том, что исчезают нации, исчезают этнические образования, более того, они выглаживаются, упрощаются. Эти процессы приходят даже в Азию. Мы можем говорить лишь о том, что нельзя остро противопоставлять этнические, национальные контексты глобализационных пространств. Над любыми глобализационными процессами стоят все же тотальные национальные интересы, которые принадлежат определенным сверхстранам, нациям, государствам.

Ключевые слова: культура, глобализация, гармонизация, этика, эстетика, модернизация, транзит.

Summary

Ponomarenko Y. V. Anthropological and ethical-aesthetic determinants of the globalization of culture. – Article.

Globalization, harmonization are close by their principles of modern vision of those processes that can be characterized as stochastic, destructive, etc. Globalization is a certain harmonization, but it is not called harmonization. In order to go beyond economic, political and geopolitical transformations, which are described by the categories of modernization, transit, margin-

alization, transposition, transfer of technology, we must again determine the initial anthropological problem of transforming post-communist space as a problem of aesthetic ethics. It is important to define the broad metacultural context of globalization, which can not be unambiguously described only as an ethical and aesthetic one. It requires an intermediate categorical apparatus, where the category of “harmony” becomes the epicenter of categorization. It is impossible to register any moral, aesthetic doctrine for the geopolitical space, globalization issues, define them within the framework of the local society, the post-Soviet space or the EEC, and then project into intercultural relations, too, is impossible, impossible step of radical globalization of the local. Harmony exists on the rights of a counterposition of economic modernization, transformation, transgression and all those reductive mechanisms that come in the post-Soviet space like macdonalization, simplified schemes for selling a cheap product (not necessarily food), become mechanisms of identity and a pattern of behavior, consumption activities. Everyone says that nations are disappearing, ethnic formations are disappearing, moreover, they are being ironed out and simplified. These processes even come to Asia. We can only say that one can not sharply oppose the ethnic, national contexts of globalization spaces. Above all globalization processes there are still total national interests that belong to certain countries, nations, states.

Key words: culture, globalization, harmonization, ethics, aesthetics, modernization, transit.

УДК 165.42+304.44

М. Ю. Предеина
кандидат філософських наук,
старший преподаватель кафедри філософії і історії
Таврицького національного університету
імені В. І. Вернадського

К РЕКОНСТРУКЦИИ АНТИНОМИЙ

Пара слов об актуальности.

«Либо *A*, либо *не-A*, а третьего не дано», – гласит известный закон логики. Кто-то из двух неизбежно ошибается, а может (того хуже), обманывает нас. В *своих* границах этот закон верен. Только границы его не безграничны: что-то перестает срабатывать на бесконечных множествах. Впрочем, цель автора не критика закона исключения третьего на манер Брауэра. Речь о другом: философия как один бесконечный текст воспроизводит удвоение истин; едва мы убедились в *A*, как следуют неопровержимые аргументы *не-A*. Данный феномен известен с античности, уже тогда философ отчаянно выбирался из водоворота *A/не-A*. Новация нашего времени в другом: на берегу больше нет камней, за которые можно ухватиться; иначе, внешний по отношению к философии мир – нравственность, религия, экономика, etc. – больше не поставляет нам бесспорных оснований.

«Текущая современность» (Бауман), «спираль удвоения», «головкружение» (Бодрийяр) – все образы не философского эмпира, а *живой* повседневности. Образы, говорящие чувств, но ускользающие от концептуализации. *Поймать их – вот наша задача.*

Апория, антиномия, противоречие

Апория или антиномия, а может, противоречие подстерегает нас при первой попытке определения этих понятий: пока не определяем, каждое понятие играет своими красками; едва определили – тусклая монотонность, «ад того же самого».

Философские словари [12; 14] однообразно твердят об *A/не-A* и в лучшем случае оживляют изложение вставкой о диалектическом противоречии. Об апориях и антиномиях вердикт один: оба понятия об одном и том же – о «безвыходных положениях», «равной логической доказуемости». Однако как быть с напрашивающимся различием? В философию (но не в словарь) каждое понятие входит, ведомое за руку своим автором, точнее, «концептуальным персонажем» (термин Делеза). Апория – это Зенон, антиномия – Кант, противоречие – Гераклит или Гегель. Этим персонажам нет в определениях из словарных статей, там их место где-нибудь во втором абзаце в качестве примеров. Вот только пример часто единственный. Безусловно, апории бывают не у одного Зенона, а антиномии – не у одного Канта, но раз уже эти понятия срослись со своими персонажами, не лучше ли взять их вместе с ними?

Понятие, взятое *вместе* с персонажем, – то, что позволяет избежать монотонности, безликой тождественности.

Зенон – трудный персонаж: тот, кто живет не в собственном, а в *чужом* тексте. Хотя персонаж – это лишь имя, каким философ мог бы подписаться: Критик, Абсолют, Заратустра, etc. За Зенона просто подписываются *другие*, вопрос: как?

Элиас, комментатор Аристотеля и христианин VI–VII вв., не подписывается именем «Зенон», а с неприязнью сообщает: «Зенон был диалектиком в жизни: говорил одно, а думал другое. На вопрос тирана, кто самые опасные заговорщики, злоумышляющие против его тирании, Зенон указал на его телохранителей, а тот поверил, казнил их и был убит. Потому что он считал, что солгать ради свержения тирана – это хорошо. В другой раз он составил для своего учителя Парменида аргументацию из сорока эпихерем, так как считал, что быть союзником учителя – это хорошо» [15, с. 302]. Из «тяжелого» христианского времени Зенон выглядит излишне «текучим»: тем, кто говорит одно, а думает другое; лукаво мудрствует и ловит в свои сети всезнаек, простаков, тиранов – всех, кто под руку попадет. Элиас сводит вместе двух Зенонов – Зенона-практика и Зенона-теоретика; и эти два Зенона зеркально отображают двух Кантов: Зенон-практик

считает, что солгать ради свержения тирана – это хорошо, а Зенон-теоретик – что хорошо быть союзником учителя. Кант, наоборот, против лжи в практике и против союзнической верности в теории. Иначе там, где у Канта – «твердо», у Зенона – «текуче», и наоборот.

Под апориями подписывается Зенон-теоретик: тот, кто чувствует под ногами *твердое* основание тез Парменида. Верит ли Зенон на самом деле, что движения нет, неважно. Важно другое: в апориях он играет в верующего – в того, кто знает истину. «Зенон, – сообщает Плутарх, – в совершенстве владел эленктическим (= действующим через эленхос, уличающее опровержение – *М. П.*) искусством – через противоречие загонять противника в безвыходное положение» (= апория – *М. П.*) [15, с. 300]. Зенон *уличает* противника в том, что тот не умеет мыслить движение; ходить умеет, мыслить – нет. Но мыслить движение самому Зенону не нужно: его теза – «движения нет». Зенон загоняет в «безвыходное положение» *других*, но не самого себя: «Ага, – говорит он, – нечего ответить, то-то же: движения нет».

Апория Зенона – безвыходное положение для *другого* (но не для Зенона); противоречие, смиряющее противника, заставляющее с изумлением принять невероятную истину, которую Зенон *предпосылал* рассуждению. Аналог апории в геометрии – доказательство «от противного»: неверно думать, что для учителя теорема является проблемой; учитель *знает* истину.

Кант – тоже непростой персонаж, потому что подписывается *разными* именами. Но если Зенон под апорией подписывается «догматик» (или «шутник, играющий в догматика»), то Кант под антиномией – «вдумчивый критик».

«Под антигетикой, – пишет Кант, – я разумею не догматические утверждения противоположного, а противоречие между догматическими по виду знаниями, из которых ни одному нельзя отдать предпочтение перед другим» [9, с. 264]. В антиномии Кант *теряет* твердую опору: твердое – это догма, или «истина», замкнутая сама на себя, защищенная от опровержений упрямством своего автора; но *критик*, выйдя за границы догматического упрямства, обречен видеть *две* «истины» в их *равной* логической доказуемости. Антиномия – это проблема для *критика* (а не для другого); в антиномии критик сам загоняет себя в «безвыходное положение». (Да, Кант «снимает» антиномии в «практическом разуме», но ценой того, что меняет свою подпись: он больше не критик-логик (теоретик), а некто иной – тот, кто чувствует в себе «нравственный закон». Кант берет твердое основание из внешней для логики сферы.)

Антиномия (если рассуждать, как гегельянец) – «снятие» апории; момент, в котором апория из *внешнего* (проблемы для *другого*) переходит во *внутреннее* (в проблему для *критика*).

(Зенон поставил бы проблему «как мыслить движение», если бы перешел от апории к антиномии. Но за него это сделали позднейшие комментаторы, к примеру Асмус.) [1, с. 56].

Наконец, противоречие. Логическое противоречие присутствует в апории и в антиномии, именно оно загоняет другого или критика в безвыходное положение. Но *диалектическое* противоречие замыкает тройку понятий, служит их разрешением.

«Оно (противоречие – *М. П.*), – пишет Гегель, – должно считаться не просто ненормальностью, встречающейся там и сям, но отрицательным в его существенном определении, принципом всякого самодвижения <...> Само внешнее чувственное движение есть его непосредственное существование. Нечто движется не только потому, что оно теперь здесь, а в другой момент там, но поскольку оно в один и тот же

момент здесь и не здесь, поскольку оно в этом здесь есть и не есть. Следует вместе с древними диалектиками признать противоречия, указанные ими в движении, но отсюда не следует, что движение поэтому нет, а следует, напротив, что движение само *существующее* противоречие» [7, с. 484]. Гегель не просто решает апорию Зенона (отвечает, как мыслить движение), но меняет точку зрения на противоречие: оно из логики переходит в *существование*, в *жизненность*.

Жизнь, практика – сцена, где разрешается противоречие. Там же, впрочем, решается антиномия Канта. Но Кант берет из жизни данное (а не иное) *твердое* основание: то, что позволяет выбрать *одну* из сторон антиномии. У Гегеля же сама жизнь *текуча* («здесь и не здесь», «есть и не есть»); противоречие разрешается не в утверждении одной из сторон, а в переходах, в единстве которых возникает нечто *новое* (не равное ни одной из сторон). В этом свете противоречие – *ожившая* антиномия; антиномия, стороны которой, перейдя в *существование*, ожили и начали переходить друг в друга. (Так Гегель разрешает апорию движения, антиномию конечного/бесконечного, etc.)

Но мы пока не определили Гегеля как персонажа. Это – тоже непросто: в текучих переходах Гегель – один, а в «снятиях» (в твердых «снятиях», как прусское государство) – другой. Твердое «снятие» меняет взгляд на противоречие: оно из текучего переходит в твердое, *застывает* в жестко определенных стадиях – теза, антитеза, синтез. В «Науке логики» превалирует текучее, а в «Философии права» – твердое. В свете твердого мира антиномия есть теза и антитеза, застывшие в ожидании своего синтеза.

Между Гегелем и Кантом

Гегель в твердых «снятиях» может подписаться «Абсолют», именно эта подпись позволяет ему уверенно разрешать все противоречия, приводить дело к синтезу. Но подпись не отменяет *не-абсолютности* самого Гегеля. Не зря его «снятия» особенно напыщенные, вроде «государство – это шествие бога в мире» [8, с. 284], трудно прочесть *сегодня* без усмешки. Дело не в самой фразе, а в том, что персонаж «Абсолют» притязает предвидеть конец бесконечной (в потенции) истории. Иными словами: автор обычно ошибается, считая историю человечества законченной (разрешенной, «снятой»), потому что в его собственной книге пора ставить точку.

Поэтому от твердого «снятия» мы вынуждены сделать шаг в сторону антиномии (тезы и антитезы). Это не значит, что антиномию нельзя «снять» вообще, но антиномию «снимает» *история*, *жизнь*, а не многоумный автор (по прозвищу «Абсолют»). Антиномия тут подобна гипотезе: как уверяют методологи науки, даже хорошо проверенную теорию лучше назвать «гипотеза» (а не «истина»); по аналогии, *А/не-А* лучше скептически назвать «антиномия» и не обещать догматического (твердого) «снятия».

Антиномия, как то, к чему мы приходим, отступив на шаг от *твердых* «снятий», созвучна нашему *текучему* миру. Однако это – не антиномия Канта.

Антиномия Канта живет в теории и разрешается в практике. Как шутит Луман: «Буриданов осел выживет, если поймет, что не способен принять решение; тогда он именно поэтому примет решение» [10, с. 473]. Критик не знает «снятия» антиномии, но, несмотря на это, может жить: тем более что критик не живет как человек из плоти и крови, а представляет собой «чистый разум». Буриданов осел, будучи телесным (а не логическим), решение принимает, причем если он кантианец, то сообразуясь с твердыми основами нравственности. Вот тут-то проблема.

Антиномии Канта выражают спор теизма и атеизма в теории, а в практике Кант выбирает теизм, как соответствующий нравственности. Эту позицию он полагает *универсальной*. Но теизм и атеизм существуют в *жизни*, более того одно обуславливает, воспроизводит другое: не будь теизма не было бы атеизма. Выбор же *одного из* (признание чего-то одного нравственным) подвергнет отрицанию права других и отнюдь не утвердит «доброе, разумное, вечное». Для атеиста теист – тот, кто временно (под давлением обстоятельств) отказался от практики инквизиции. А для теиста атеист – тот,

кто временно (и тоже под давлением) отказался от практики большевизма. Ни один из них не признает в другом мерло своей нравственности, и каждый *ограничивает* другого, мешая другому притязать на универсальность. В этом *ограничении* – как в воспроизводстве антиномии теизм/атеизм – и состоит нравственность. Иначе нравственно то, когда *каждый* чудит на *свой лад*. (На один лад чудят в «исламском государстве», в *предельном* случае – общества без атеизма.)

Кант «не работает» потому, что сегодня нравственность *текуча*, и это – *норма*. (Он, как и Гольбах, полагал, что в основу нравственности должно положить что-то одно и не предполагал, что в основе могут лежать переходы от одного к другому.) Единственно, что сегодня *твердо* – *запрет на исключение другого*. (Здесь, кстати, парадокс: запрет на исключение другого допускает исключение другого, который хочет кого-то исключить – джихадист, расист, сексист, гомофоб, все исключаются за исключение.) Но запрет на исключение не решает антиномию, а лишь поддерживает ее на плаву: точнее, запрет на исключение другого признает, что антиномия – это *нормально*.

А буриданов осел тем временем умирает? Не совсем. *Данный* буриданов осел выбирает «одно из» – свою философию, свою религию (или атеизм), свой пол, etc. А *множество* буридановых ослов выбирают *разное* и тем самым тоже поддерживают свое существование. Для *сообщества* буридановых ослов четкий выбор «одной из» сторон антиномии обычно плохо кончается – то костры разведут, то камнями забьют, то еще что-то.

К реконструкции антиномии

Пора подвести промежуточные итоги:

– антиномия – *текучее* противоречие, «есть и не есть», «здесь и не здесь»;

– термин «антиномия» подчеркивает *равноправность* сторон, именно то, что стороны переходят, ограничивают, взаимообуславливают друг друга, поддерживает существование нечто как данного нечто (а не иного);

– антиномия не предполагает «снятия»; если «снятие» происходит, значит, мы назвали антиномией тезу и антитезу гегелевской триады;

– антиномия *существует* в жизни и именно поэтому, перейдя в теорию, служит *средством* описания действительности.

Примечание 1. Ярким выразителем *жизненных* антиномий был поэт французского Возрождения Франсуа Вийон; он, пожалуй, первым заглядывает (предельно откровенно) в свое *Я* и открывает его *текучую* противоречивость: «От жажды умираю над ручьем. // Смеюсь сквозь слезы и тружусь играя. // Куда бы ни пошел, везде мой дом. // Чужбина мне – страна моя родная. // Я знаю все, я ничего не знаю...» [4, с. 285–286]. *Я* не определено, и в этом его определенность: «Я скуп и расточителен во всем. // Я жду и ничего не ожидаю. // Я нищ и я кичусь своим добром. // Третий мороз – я вижу розы мая...» [4, с. 286]. «Сними Вийон антиномию, выбери одну из сторон, и его как *поэта* Франсуа Вийона не будет: появится ученый-педаант, или бережливый бюргер, или еще кто-то. Вийон (в отличие от буриданова осла у Лумана или нравственно-твердого Канта) учится жить (а доведется, то и умирать) вместе со своей антиномичностью. Хотя радости от этого немного: «Я – Франсуа, чему не рад. // Увы, ждет смерть злодея, // и сколько весит этот зад, // узнает скоро шея» [4, с. 286].

Примечание 2. Франсуа Вийон – поэт *текучего* времени, тот, кто говорит о себе: «Я всеми принят, изгнан отовсюду» [4, с. 286]. Эта бесприютность как отсутствие обязательств принять одну из тез открывает Вийону глаза на *умножение* истин: «Но, как понять, где правда, где причуда? И сколько истин? Потерял им счет» [4, с. 286].

Не о том ли пишет наш современник Бодрийяр? «Падающая в спираль удвоения, всякое свойство возводится в превосходную степень – более истинное, чем истина, более красивое, чем красота, более реальное, чем реальность, и обеспечивается эффектом головокружения» [3]. «Спираль удвоения» работает уже у Вийона, давая эффект «истин наизнанку» (так это определил поэт):

«Лентяй один не знает лени, // на помощь только враг придет, // и постоянство лишь в измене. // Кто крепко спит, тот стережет, // дурак нам истину несет <...> Вот истины наборот: // лишь подлый душу бережет, // глупец один рассудит право, // осел достойней всех поет, // и лишь влюбленный мыслит здраво» [4, с. 285]. До «спирали» есть лентяй и трудолюбивый работник, а в «спирали» – «лентяй один не знает лени»; эта оценка вне шкалы «хорошо/дурно»: сама шкала существует для бюргера (которому не все равно, как трудится его работник), а для бесприютного Вийона «хорошо/дурно» не существует, ведь поэт – не бюргер.

Некоторые следствия. 1-е примечание наводит на мысль, что антиномия (как мы выше ее определили) известна почти каждому. 2-е примечание уточняет: чтобы антиномия была выражена *открыто* (а не предана замалчиванию как нечто постыдное), нужны *определенные условия – текучее время.*

(Остается добавить. Текучее время, описанное Зигмундом Бауманом [2], – это не только наше время. Но поскольку наше время текучее тоже, то реконструкция антиномий своевременна.)

Антиномии и их «снятия»

Антиномии Вийона обращены к сокровенному в нашем Я и потому отчасти не в счет, ведь в счет идет то, что выражено в понятиях. (Такова задача статьи – поймать антиномии в понятиях.) Антиномии, выраженные «объективно», – вот предмет заключительной части.

Исчислить все антиномии вряд ли возможно, поэтому пока ограничимся парой примеров, показательных для проблемы «снятия»: первый пример о том, что *настоящая антиномия не «снимается», а отмирает* (утрачивает актуальность), второй – о проблеме экстраполяции «снятия» в малом на большое, иначе о *проблеме масштаба.*

Пример 1. Антиномия инструментального действия: в труде человек утверждает себя как человека, и в труде человек делает себя вещь. Эту антиномию как будто просто решить: в труде человек делает себя вещь *только* в условиях эксплуатации; вина лежит не на инструментальном действии «вообще», а на конкретной «форме общения». Но не все так просто: антиномия именно о труде как таковом. У Маркса, кстати, тоже сложнее: «*Частная собственность*, – пишет он в рукописях 1844-го, – есть продукт, результат, необходимое следствие *отчужденного труда*, внешнего отношения рабочего к природе и к самому себе» [11, с. 97]. Из отчужденного труда вырастает частная собственность (!). Маркс наследует Гегелю, который в «Иенской реальной философии» (работе почти «марксистской») пишет: «Труд есть посюстороннее *делание-себя-вещью* <...> Я поместил *хитрость* (= орудие – М. П.) между мной и внешней вещностью, чтобы шадить себя <...> Но я экономлю только количественно, все равно натираю себе мозоли. *Делание-меня-вещью* – еще необходимый момент» [6, с. 306–307]. Гегель не презирает орудие: через орудие человек господствует над природой, хитростью заставляя, одну часть природы (орудие) обернуться против другой. Вот то, почему «человек – это звучит гордо». Но в том же орудийном действии человек делает себя вещь; в одном и том же акте он утверждает и ничтожит себя, возвышает и унижает. (Немного архаичное «натираю себе мозоли» суть дела не меняет: оператор при машине тоже вещь.) Не эксплуатация клеймит труд проклятьем, а проклятьем труда («делание-меня-вещью») рождает эксплуатацию: труд – то, что не жалко (даже желательно) уступить другому. Для сравнения: действие, опосредованное словом (не орудием) – будь то власть, поэзия, философия, уступить другому почти невозможно: каждый сам лезет на трибуну.

Данная антиномия осознана в Новое время; Гегель, Маркс говорят от имени Нового времени, ставшего достаточно зрелым, чтобы увидеть блеск и нищету труда. Но сейчас эта антиномия звучит архаично, и причина не в том, что уже найдено решение: просто инструментальное действие *смещается на периферию*, перевозжает из Лондона в Пекин. В *развитом* мире на повестке дня «четвертая промышленная революция»: «В будущем талант будет представлять критический

фактор производства, – говорит отец-основатель форума в Давосе Клаус Шваб, – что приведет к четкому делению «низкая квалификация/низкая оплата» и «талант/высокая оплата». <...> Победитель получает все» [18]. Шваб обещает мир, где человек творит наедине с ноутбуком: наконец-то исчезнет конвейер, останется одно (?) творчество, «производство идей». Но творчество-то – *не-инструментальное* действие: талант создаст идею, а кто тиражирует эту идею в серийном производстве вещей? Говорят, 3-D принтер [17]. Звучит красиво. Но пока тиражирует *Китай*, именно там инструментальное действие находит свою новую родину: в Китае – все приметы старого индустриального Лондона, там заводы, рабочие, смог. (В The Financial Times публикуют интересную статью. В городе металлургов Таншань решено провести выставку цветов. Одна беда: в городе металлургов цветы не растут, а люди ходят по улицам в респираторах. Власти решают на три-четыре месяца остановить заводы, за это время в город подвезут новую почву, цветы, деревья – все, что нужно. Возмущенные рабочие, отправленные в неоплачиваемый отпуск, требуют: продолжить работу. Люди требуют продолжать то, что их убивает.) [16].

Все еще длящаяся драма инструментального действия больше не интересна потому, что идет она на провинциальных сценах, и заводы Китая не мешают Бауману, Бодрийяру, etc. писать о смерти заводов.

Антиномия инструментального действия не «снимается», но *отмирает*: точнее, к ней угасает интерес.

Пример 2. Антиномия «гражданской открытости»: в странах, где нет демократической традиции, существует авторитарная тенденция, и в странах, где есть демократическая традиция, существует авторитарная тенденция. Эта антиномия рождается на наших глазах как отрицание «конца истории». Первая часть – крах «арабской весны», разворот к авторитаризму в России, исламистский ренессанс в Турции и многое другое. А вторая часть: победа Трампа в США, растущий рейтинг «правых» в Германии, Франции и тоже многое другое. (Есть уже состоявшийся «правый» разворот в Венгрии и Польше, остается решить: была ли в этих странах демократическая традиция?) То есть государством как «общим ресурсом» граждане управляют не лучшим образом, не оптимально.

«Общий ресурс» – понятие, которое отсылает нас к микроэкономике, к уровню решений «хозяйствующих субъектов», точнее, к работе Остром «Управление общим» [13]. Остром обнаруживает, что традиция противопоставления частной и государственной собственности, как *A/не-A*, не состоятельна: есть еще общая собственность, правила управления которой разрабатывают сами участники. Ее работа не выходит за границы экономики. Но разве государство – не «общий ресурс», а граждане – не участники, разрабатывающие правила? Искушение экстраполяции велико.

Но (опять «но») условие эффективного управления «общим ресурсом» в *экономике* – исключение «безбилетника», того, кто пользуется благом, не внося вклад. К примеру, крестьяне, сообщая управляющие системой ирригации, могут лишиться участка того, кто берет воду для полива, но уклоняется от работ по очистке канала. Данное условие – *существенное*: если его нет, дело не пойдет. А можно ли исключить «безбилетника» в *политике*? В общем-то, да. Более того, демократическая форма правления вплоть до Первой мировой войны включала ценз, из демократии *исключались* – не-собственники, не-мужчины, словом, те, кто, по мнению бюргера, ехал без билета. «Источником «гражданской открытости», – пишет Хабермас, – было тождество «собственника» и «просто человека» [5, с. 134]. «Однако, – уточняет он, – чтобы открытость была таковой, интерес класса бюргеров должен восприниматься как всеобщий. По мере разрушения данной идентификации гражданская открытость превращается в закрытость» [5, с. 134]. К Первой мировой «гражданская открытость» уже прошла этот путь и стала *закрытостью*.

Наконец, исключение «безбилетника» блокируется *твердым* принципом нашей *текучей* нравственности – *запретом на исключение другого*.

Экстраполяция «управления общим» не «снимает» антиномию «гражданской открытости», а придает ей новые оттенки: включение масс («безбилетников») приводит к авторитаризму (массы падки на популизм), и исключение масс («безбилетников») приводит к авторитаризму (сегодня интерес бургеров не воспринимается как всеобщий, а значит, бургерам придется либо прибегнуть к насилию, либо опять-таки к популизму).

(Не является ли нынешний «правый» разворот – тактикой хитрых бургеров?)

Антиномия «гражданской открытости» сдерживает крайности (в этом ее позитив), правда (увы) не в существовании, а в разуме: критик равно не может ни требовать ограничения избирательного права, ни аплодировать массам. «Что делать?» – это проблема для критика.

Кратко

Нет смысла в пространном заключении, да и понятие антиномии дано выше. Остается повторить, что понятие антиномии актуализировано в наше текучее время, а сами антиномии существуют в жизни (и лишь затем в «чистом разуме»). Антиномия (не зря она антиномия) соединяет в себе отрицательное и положительное: да, антиномия – затруднение, однако лучше пребывать в затруднении, чем давать псевдоответ; да, антиномия – положение буриданова осла, однако иногда отсутствие жесткости, текучесть – то, что отвечает нравственности (запрету на исключение другого); да, бывает антиномию хочется «снять» (к примеру, антиномию «гражданской открытости»), однако «снятие» не может быть навязано истории. Антиномия – это то, с чем можно и нужно работать.

Литература

1. Асмус В.Ф. Античная философия. Москва: Высшая школа, 1976. 543 с.
2. Бауман З. Текучая современность / пер. с англ. Санкт-Петербург: Питер, 2008. 240 с.
3. Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии / пер. с фр. URL: <http://www.rulit.me/author/bodrijar-zhan/fatalnye-strategii-download-free-380828.html>.
4. Вийон Ф. Поэзия / пер. с фр. И. Эренбурга. Библиотека всемирной литературы: в 200 т. Москва: Художественная литература, 1974. Т. 32: Европейские поэты Возрождения. С. 281–288.
5. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості / пер. з нім. А. Онишко. Львів: Літопис, 2000. 317 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Иенская реальная философия / пер. с нем. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Москва: Мысль, 1970. Т. 1. С. 287–385.
7. Гегель Г.В.Ф. Наука логики / пер. с нем. Москва: Мысль, 1999. 1072 с.
8. Гегель Г.В.Ф. Философия права / пер. с нем. Москва: Мысль, 1990. 524 с.
9. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского. Москва: Мысль, 1994. 591 с.
10. Луман Н. Социальные системы / пер. с нем. И.Д. Газиева. Санкт-Петербург: Наука, 2007. 641 с.
11. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / пер. с нем. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва: Политиздат, 1974. Т. 42. С. 43–174.
12. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / под ред. В.С. Степина. Москва: Мысль, 2001.
13. Остром Э. Управление общим / пер. с англ. Т. Монтян. Киев, 2013. 400 с.
14. Философская энциклопедия: в 5 т. / под ред. Ф.В. Константинова. Москва: Советская энциклопедия, 1960.
15. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I / издание подготовил А.В. Лебедев. Москва: Наука, 1989. 575 с.
16. Financial Times от 8 марта 2016. URL: <https://www.ft.com/content/37fd6a16-e59b-11e5-a09b-1f8b0d268c39>.
17. The third industrial revolution. The Economist. April 21, 2012. URL: www.economist.com/node/21553017.
18. Schwab Klaus. The Fourth Industrial Revolution. World Economic Forum (January 11, 2016). 199 p.

Аннотация

Предеина М. Ю. К реконструкции антиномий. – Статья.

Философия ищет безвыходные положения, чтобы затем указать из них выход. Апории, антиномии, противоречия – все имена одного и того же или, точнее, почти одного и того же. Иллюзия тождества исчезает, едва появляется «концептуальный персонаж»: апории Зенона, антиномии Канта, противоречия Гегеля. Зенон доказывает «от противного», предпосылает истину рассуждению. Кант замирает перед двумя истинами и актом воли выбирает одну. (Как шутит Луман: «Буриданов осел выживет, если поймет, что не способен принять решение; тогда он именно поэтому примет решение».) Гегель проводит через выражи тез и антитез, чтобы найти истину в «снятиях», и тем самым подвергает антиномии негации. На этом бы поставить точку, если бы не одно «но»: все персонажи и их концепты – дети «тяжелого» времени, а наше время – «текучее» (образы Зигмунта Баумана); мы больше не уверены в том, что «снятия» есть. Поэтому антиномии (как формы рассуждения), «схватывающие» удвоение истины, обретают новое («текучее») основание. Вот только убежища в «практическом разуме», как когда-то у Канта, у нас больше нет. Антиномии – то, что подлежит не возрождению (по Канту), но реконструкции.

Ключевые слова: апория, антиномия, противоречие, «концептуальный персонаж», Зенон, Кант, Гегель, «снятие», «текучая современность».

Анотація

Предеина М. Ю. До реконструкції антиномії. – Стаття.

Філософія шукає безвихідні становища, щоб потім знайти з них вихід. Апорії, антиномії, протиріччя – імена майже одного й того самого, але не зовсім. Ілюзія тотожності зникає, коли з'являється «концептуальний персонаж»: апорії Зенона, антиномії Канта, протиріччя Гегеля. Зенон доводить «від противного», у нього істина передєе доказу. Кант замирає перед двома істинами й актом волі обирає одну. (Як жартує Луман: «Буриданів віслук виживе, якщо зрозуміє, що не здатен прийняти рішення, тоді він і прийме рішення».) Гегель грає тезами та антитезами, знаходить їх «зняття» й тим самим здійснює негацию антиномій. На цьому можна було б поставити крапку, але всі персонажі та їхні концепти – діти «твердого» часу, а наш час – «текучий» (метафори Зигмунта Баумана); ми більше не впевнені в тому, що «зняття» є. Антиномії (як форми умовиводів, котрі «схоплюють» подвоєння істини) отримують нову «текучу» основу. Але тільки пригук в «практичному розумі», як колись у Канта, для нас теж більш не існує. Антиномії – те, що підлягає не відродженню (за Кантом), а реконструкції.

Ключові слова: апорія, антиномія, протиріччя, «концептуальний персонаж», Зенон, Кант, Гегель, «зняття», «текуча сучасність».

Summary

Predeina M. Yu. To the reconstruction of antinomies. – Article.

Philosophy is looking for hopeless positions, then to find out from them the way out. Aporia, antinomy, contradiction are almost identical concepts, but only “almost”. The illusion of identity disappears, when a “conceptual character” appears: the aporias of Zeno, the antinomy of Kant, the contradictions of Hegel. Zeno argues “from the contrary”, his truth precedes the proof. Kant freezes in front of two truths and an act of will chooses one of them. (As Luman jokes: the Buridan donkey will survive, if he realizes that he is incapable of making a decision, then he will make a decision.) Hegel plays with theses and antitheses, until he brings them to “withdrawal”, and thereby carries out the negation of antinomies. This would put a point, but there is one “but”: all the conceptual characters are children of “solid” time, but our time is “liquid” (metaphors of Zygmunt Bauman); we are no longer convinced, that “withdrawals” exist. Antinomies (as forms of reasoning, expressing the doubling of truth) receive a new “liquid” foundation. We can no longer, as Kant once did, hide under the shadow of practical reason. Antinomies are something that is subject not to rebirth (according to Kant), but to reconstruction.

Key words: aporia, antinomy, contradiction, “conceptual character”, Zeno, Kant, Hegel, “withdrawal”, “liquid modernity”.

УДК (520)141.141

К. В. Райхерт

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії та методології пізнання

Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

ТЕХНОАНІМІЗМ МАСАМУНЕ СІРО

У сучасних зарубіжних дослідженнях з антропології, культурології, релігієзнавства, соціології та філософії можна зустріти використання слова «техноанімізм». Це слово зазвичай використовується в чотирьох значеннях: «1) Техноанімізм (за версією Дж. Р. Кіркпатріка та Д. Туммінія) – це вірування, яке поєднує анімістичні практики та наукову фантастику; само це вірування ґрунтується на вірі в космічні істоти, які заміщують духів у класичному анімізмі; 2) техноанімізм (за версією А. Блока, К. Б. Єнсена, М. Ода, Т. Окуно, М. Песке) – це форма анімізму, вірування, в межах якого технології, що оточують людину, одухотворяються; 3) техноанімізм (за версією Е. Еллісон) – це різновид японської естетики, яка пов'язана з аніме та манґою та в якій центральну роль відіграють одухотворені технології (меха); 4) техноанімізм (за версією Е. Оґіхара-Шук) – це квазіанімізм, який виникає внаслідок взаємодії сучасних технологій й анімістичних традицій Японії та який виявляє себе в аніме» [1, с. 109].

Незважаючи на те, що за допомогою слова «техноанімізм» можна описувати анімістичні погляди в будь-яких інформаційних суспільствах, в останні часи здебільшого це слово використовують лише стосовно Японії. Так, наприклад, данські науковці Каспер Бруун Єнсен і Андерс Блок указують на те, що «Японія описується як земля «техноанімізму», який виник під впливом синтоїзму та демонструє «поліморфні перверсії» та який рішуче ігнорує межі між людиною, твариною, духом і механічною істотою» [9, с. 84]. Японський культурний антрополог Масанорі Ода описує за допомогою слова «техноанімізм» повсюдну присутність кіборгів і роботів з душами в аніме та манзі, називаючи їх «привидами в машинах» і припускаючи можливість того, що такого роду персонажі виникають із японської анімістичної ментальності [10, р. 256–257]. Також японський соціолог Такудзі Окуно використовує слово «техноанімізм», щоб пояснити близькі відносини японців з автомобілями, комп'ютерами, мобільними телефонами та роботами в контексті східно-азійської анімістичної традиції комунікації з тваринами та рослинами [12, р. 45–46, 123]. Нарешті, американський культурний антрополог Енн Еллісон через слово «техноанімізм» описує анімістичне несвідоме, яке глибоко укорінене в японському соціальному житті: «Анімістичне несвідоме особливо яскраво та помітно в певних практиках Японії ХХ та ХХІ століть. До цього належить індустрія виробництва фантазій, виражена, наприклад, у післявоєнній манзі «Могутній Атом», в якій воно <= анімістичне несвідоме. – вставка моя. – К. Р.> є всесвітом, у якому межі між річчю та живим постійно пересікаються та змішуються. Весь світ тут побудований на бриколажі з різноманітних і взаємозамінних частин (машина / органічне / людина), в якому знайомі форми були розібрані та заново зібрані у вигляді нових гібридів: поліцейські автомобілі є літаючими собачими головами, а роботи є різноманітним форм – від дельфінів і мурашок до крабів і дерев. Мало того, що тут процвітає проміскуїтет, що перетинає межі, в тому сенсі, що немає межі тому, що може бути поєднанням та перехресно запленим чимось іншим; тут технологія (меха) є ключовим компонентом у той спосіб, за допомогою якого живе будь-яких видів може бути конституційованим – апріорі вся японська держава базується на технологіях і, зрештою, на всіх тих зусиллях щодо відновлення після Другої світової війни. Беручи до уваги центральність меха в японській ігровій індустрії у весь післявоєнний період, я позначаю таку естетику як «техноанімізм»» [4, р. 13].

Наведені приклади поглядів на техноанімізм Японії начебто вказують на безпосередній зв'язок «техноанімізму» з однокореневим «аніме», яке було скороченням англійського слова *animation*: і «анімізм», і «аніме», і «анімація» – всі ці слова походять від латинського слова *anima*, «душа». Аніме (яп. アニメ) – це різновид обмеженої анімації (*limited animation*) (тобто практики більшого використання змінення та поєднання частин в анімації, ніж малювання кожного нового кадру (шару анімації чи зображення), а також використання навмисно абстрактного дизайну персонажів і фону (тла)), який виник на базі японських коміксів манґа в Японії в 1960-х роках. Проте аніме – це не лише стиль анімації, а цілий контейнер жанрів (наприклад, комедія, драма, меха, хентай) і статовікових форматів (кодмо, сьодзьо, сьонен, сьейнен, дзьосей) і різновид медіа на кшталт манґи та комп'ютерних ігор. Деякі аніме-творці проізані техноанімізмом. Так, наприклад, японський американіст Еріко Оґіхара-Шук вказує на те, що більшість творів всесвітньо відомого японського режисера Хаяо Міядзакі є взірцями техноанімістичних поглядів [11].

Утім, можливо, техноанімізм або його елементи присутні не лише в аніме, а також в японських комп'ютерних іграх і манзі. Наприклад, в інтерв'ю, яке дав відомий японський творець манґи (манґака) Масамуне Сіро (яп. 士郎 正宗, справжнє ім'я: Ота Масанорі, яп. 太田 まさのり) американському досліднику та популяризатору манґи Фредеріку Л. Шодту, манґака зауважив наступне: «Релігійний підхід у моїй роботі вірогідно найближчий до анімізму» [16]. Можливо, що Масамуне Сіро тут говорить не просто про анімізм, а про техноанімізм, тому що в основному його твори залюднюють кіборгізовані люди й антропоморфні машини.

У запропонованій роботі я спробую виявити специфіку техноанімізму в творчості японського манґака Масамуне Сіро. Це – мета цього дослідження.

Першою манґою Масамуне Сіро була *Black Magic* (яп. ブラックマジック Буракку Мадзікку, буквально: «Чорна магія») [21], яка вийшла в 1983 році. Один із підсюжетів цієї манґи (переслідування з метою ліквідації суперсучасним військовим кіборгом дівчинки) став основою для аніме Масамуне Сіро та Хіроюкі Кітакубо *Black Magic M-66* (яп. ブラックマジック M-66 Буракку Мадзікку Маріо Сіккусуті Сіккусуті), яке вийшло на відеосінях у 1987 році. Манґа *Black Magic* переважно розповідає про людську цивілізацію, яка у невизначений час (невідомо, чи події відбуваються у минулому або в майбутньому) створює на Венері суперкомп'ютер Немезиду (*Nemesis*) для створення Утопії завдяки зібраним даним. Після того, як Немезида бере під свій контроль людей, вона створює так званих «виконавців» (*Executers*), біороїдів, які виглядають як людиноподібні тварини з довгими вухами (або навіть рогами), щоб ті виконували вказівки Немезиди. З часом контроль над Венерою отримує представник Немезиди Зевс, який намагається взяти під свій контроль саму Немезиду. У відповідь Немезида таємно створює супербіороїда Дюну Тифон (*Duna Typhon*), наділеного магичними здібностями, щоб тримати під контролем демократично обраного Зевса. Дюна Тифон таємно живе серед людей і до певного часу не знає, хто чи що вона є. Протистояння Зевса та Дюни Тифон зрештою ледве не призводить до винищення всіх людей на Венері.

Цікаво, що з тексту манґи неможливо чітко зрозуміти, хто тут є протагоністом, а хто – антагоністом; обидва персонажі, Зевс і Дюна Тифон, намагаються в той чи інший момент знищити людей. Можливо, манґа *Black Magic* – це якась приповідь (алегорія, іносказання) протистояння під

час Холодної війни двох супердержав, Сполучених Штатів Америки та Союзу Радянських Соціалістичних Республік, яке могло закінчитися тотальним винищенням людства.

Манга *Black Magic* містить початки для майбутніх робіт Масамуне Сіро. Так, в наступній манзі Масамуне Сіро, *Appleseed* [17–20] (яп. アップルシード Аппурусідо, буквально: «Яблучне зернятко»), що виходила з 1985 по 1987 роки, події відбуваються після Третьої світової війни в утопічному місті-державі (полісі) Олімпі (*Olympus*), залюдненому людьми та біороїдами. Містом керує суперкомп'ютер Гайя. У місті назріває політичне та військове протистояння між людьми та біороїдами. Головними героями манги є Дюна Ньют (*Deunan Knute*), дівчина-солдат, і її коханий, кіборгізована людина Бріарей Гекатонхейр. Вони є бійці поліцейського спецпідрозділу *ESWAT* (*Extra Special Weapons And Tactics* «Екстраспеціальні зброя та тактика»). Так само, як і манга *Black Magic*, манга *Appleseed* може розглядатися як іноказання протистояння під час Холодної війни імперіалізмів двох супердержав, США та СРСР [5]. У манзі *Appleseed* вперше у творчості Масамуне Сіро з'являються тропи, які він згодом буде розвивати у своїх творах *Dominion*, *Ghost in the Shell* та *Pandora in the Crimson Shell*: перший троп – це тип прекрасної дівчини-войовниці, який японський психоаналітик-структураліст Тамакі Сайто позначив як «дівчина-мисливець» [15, р. 128–129] (див. також: [2]), а другий троп – це діяльність поліцейського спецпідрозділу.

Між тим не дивлячись на те, що манги *Black Magic* і *Appleseed* мають спільні елементи (утопічна держава; суперкомп'ютер, що керує цією державою; боротьба за владу всередині держави; імена головних героїнь; наявність біороїдів), є відмінності, головна з яких – це вигляд біороїдів: у манзі *Black Magic* біороїди виглядають як людиноподібні тварини з довгими вухами (або навіть рогами) в той самий час коли у манзі *Appleseed* біороїди виглядають як звичайні люди, а люди, при цьому зазвичай – це гібриди людини та машини, кіборги, як, наприклад, Бріарей Гекатонхейр, який дуже схожий на біороїдів із манги *Black Magic*. Отже, в обох мангах Масамуне Сіро стирає межі між людиною та людиноподібною істотою, принаймні на рівні зовнішнього вигляду: на перший погляд, в манзі *Black Magic* він антропоморфізує штучних істот, а в манзі *Appleseed* – не просто антропоморфізує штучних істот аж до повної нерозрізності між людиною та людиноподібною істотою, але, навпаки, людей, які кіборгізувалися, деантропоморфізує, принаймні на рівні зовнішності.

Проте чи насправді Масамуне Сіро деантропоморфізує людей у своїй манзі? Ізраїльський філософ Йозеф Агассі вважає, що «антропоморфізм – це глибоко вкорінена властивість (*inveterate tendency*) проектувати людські якості на природні явища, свідомо чи ні» [3, с. 87]. Ці людські якості можуть бути різноманітними: можна проектувати певні зовнішні якості (зовнішній вигляд), а можна – певні внутрішні якості (на кшталт розуму чи свідомості чи душі). Масамуне Сіро використовує різні способи антропоморфізації (види антропоморфізму) у своїх творах. Так, вже згадувані вище біороїди в його творах антропоморфізуються на рівні зовнішності. Те ж саме можна спостерігати в мангах *Dominion* та *Pandora in the Crimson Shell*. У манзі 1988 року *Dominion* [22] (яп. ドミニオン, буквально: «Домініон») у вигаданому місті Ньюпорт в умовах важкого забруднення атмосферного повітря поліцейський танковий спецпідрозділ, бійцем якого є протагоніст цієї манги Леона Одзакі, намагається спіймати суперзлочинця Буаку, який був штучно зроблений як лабораторний пацюк для експериментів *Greenpeace Crolis*, та його полічиць – прекрасних білявок-роботів із котячими вухками та хвостиком АннаПуму й УніПуму: тут Буаку та АннаПума й УніПума – це людиноподібні істоти, яких дуже важко зовні відрізнити від справжніх людей; АннаПума й УніПума видають лише їхні вуха. У манзі *Pandora in the Crimson Shell: Ghost Urn* (яп. 紅殻のパンダラ -GHOST URN- Бенігара но Пандора: госуто урн, буквально: «Малинова Пандора: урна Духу») [24–31] головними героями є Нене Нанакоробі, дівчинка з повністю кіборгізованим

тілом, і Кларіон, людиноподібний бойовий андроїд із котячими вухками та хвостиком. Кларіон містить в собі бойовий пристрій Пандора, який може активувати лише Нене у випадку терористичної загрози.

Втім, в іншій манзі Масамуне Сіро, *Ghost in the Shell* [32], можна зустріти інший вид антропоморфізму – внутрішній. У манзі є так звані «мислячі танки» (яп. 思考戦車 Синку сенся), яких тут також називають «футікома» (яп. フチコマ). Футікома – це павукоподібний коліно-крокуючий робот-танкетка, який має високорозвинений штучний інтелект (або навіть штучну свідомість). Тут антропоморфізм проявляється в тому, що роботам-танкеткам приписується високорозвинений інтелект, подібний до людського, а також свідомість, подібна до людської. До того ж, футіком тут наділяють дитячою поведінкою через те, що вони начебто намагаються пізнати світ, як це роблять діти.

І ось тут треба зробити зауваження щодо деантропоморфізації людей: коли людина кіборгізується так, що зовні припиняє походити на природну людину, вона деантропоморфізується лише зовні, внутрішню людину залишається людиною – тут «внутрішньо» означає, що людина залишається людиною на рівні її сутності чи душі чи духу чи свідомості тощо. Саме тут треба звернути увагу на слова вже згадуваного вище філософа Йозефа Агассі: «Стандартним і найбільш важливим варіантом антропоморфізму є анімізм, який вбачає душу в усьому, що є в природі» [3, с. 87]. І справді, анімізм у найширшому розумінні – це коли «люди наділяють нелюдей такою ж самою внутрішньою ідентичністю, яку вони самі мають. За такої умови олюднюються рослини та особливо тварини, тому що наявність душі, якою їх оснащують, дозволяє їм не лише поводитися згідно із соціальними нормами й етичними приписами, але також встановлювати комунікаційні відносини між собою та людиною. Таким чином, внутрішня подібність одних з іншими дозволяє перенести на нелюдей «культурний стан» з усіма властивими йому атрибутами, від інтерсуб'єктивності до оволодіння технологіями, ритуальною поведінкою та правилами пристойного поведіння» [6, с. 229].

Про дещо подібне Масамуне Сіро каже в інтерв'ю Фредеріку Л. Шодту: «Релігійний підхід у моїй роботі вірогідно найбільшчий до анімізму. Коли я кажу «релігія», я не маю на увазі щось контрольоване всемогутнім «Богом»; я лише маю на увазі «богів» у значенні Природи. Це як цунамі, спричинене розлюченою богинею, такого роду річ, яка майже небилиця чи алегорія. Це як побачити дракона, який з'являється з водоймища, підіймається до неба та потім спричиняє зливу, але це також як вода, яка випаровується та згодом перетворюється на опади; це той самий феномен, лише описаний по-різному. Один і той самий відтінок одного і того самого феномену спостерігається різними людьми по-різному; він лише впорядкований більш «науково» в один спосіб, ніж в інший» [16]. Цей уривок показує, що людина схильна одухотворяти природу, пояснюючи тим самим природні процеси та явища дією одушевлених, а не неодушевлених, предметів. Більше того, в цьому уривку Масамуне Сіро вказує на те, що мабуть в основі анімізму лежить перспектива, тобто точка зору спостерігача, мабуть навіть цю позицію можна назвати «перспективізмом», тобто позицією, згідно з якою розуміння реальності залежить від людини, спостерігача, її знань, умінь, мислення, тла (фону, контексту) взагалі. Певною мірою зближення анімізму з перспективізмом тут є виправданим, якщо дотримуватися думки бразильського антрополога Едуардо Вівейроса де Кастро: перспективізм – це «етноепістемологічний наслідок анімізму» [33, с. 122].

Антропоморфізм машин і перспективізм дозволяють Масамуне Сіро поєднати анімізм і науку та технологію в його найбільш відомій манзі *Ghost in the Shell* [32] (буквально: «Дух в оболонці»; яп. 攻殻機動隊-THE GHOST IN THE SHELL- Кокаку кідогай: дзя госуто ін дзя Серу, буквально: «Мобільний броньований (бронетанковий) поліцейській підрозділ суспільного порядку: Дух в оболонці»). Події манги, яка виходила з 1989 по 1991 рік, відбуваються в 2029 році у

вигаданому місті Ньюпорт. Відділ 9 Міністерства внутрішніх справ Японії на чолі з Дайсуке Арамакі розслідує злочини так званого «Лялькаря» (яп. 人形使い Ninぎょう-дзюкай) буквально: «Той, що використовує ляльок»), кіберзлочинця, який «зламає» кібермізки людей. Під час слідства Відділ 9 встановлює, що Лялькар насправді штучний інтелект, створений японським урядом і поміщений у тіло робота. Після знищення останнього носія Лялькаря Відділ 9 вірить, що все закінчилося, але доти, доки не з'ясується, що Лялькар проник у розум майора Мотоко Кусанагі, головного слідчого та командира контр-кібертерористичного загону Відділу 9. Лялькар бажає бути новим етапом в еволюції, зробивши Кусанагі одним із своїх «духів» (*Ghosts*), на що Мотоко врешті зголюється піти.

За допомогою таких персонажів, як Лялькар і Мотоко, Кусанагі Масамуне Сіро пропонує свою концепцію еволюції, яку він розглядає як процес поєднання двох наборів даних (ДНК), покликаний створити третій набір даних, який би містив найважливіші елементи вихідних організмів, а також якийсь елемент випадковості. Лялькар еволюціонує не з ДНК як набір даних в комп'ютерній інформаційній мережі, з якої він жадає вибитися, породивши новий організм (душу, не народжену з ДНК), – для цього йому потрібний новий спосіб злиття даних: злиття даних двох діючих «духів» (*Ghosts*) в єдиний розум. Лялькарю потрібна саме Мотоко Кусанагі, тому що вона була кіборгізована ще в ранньому дитинстві та не пам'ятає, як це мати натуральне, а не штучне, тіло людини: її кібермозок, електронний імплантат, який доповнює натуральний мозок, розширюючи його інтелектуальні, комунікаційні та фізичні властивості, настільки вкорінений в її штучне тіло кіборга, що до кінця не зрозуміло, чи Мотоко Кусанагі ще людина або ж вона вже щось інше. Єдине, що характеризує Мотоко Кусанагі як людину, – це її дух (*Ghost*), щось на кшталт суміші душі, духу, інтуїції, свідомості й особистості, сутність живої людини, яка зберігається навіть при заміні в людині природного інтелекту на штучний інтелект; тобто, дуже спрощено, те, що робить людину людиною. Мотоко Кусанагі – кіборг, який, незважаючи на її людську сутність, найбільш віддалений від природної людини, що уможливило злиття Мотоко з Лялькарем.

У манзі *Ghost in the Shell* Масамуне Сіро моделює ситуацію, коли в машині з штучним інтелектом (точніше: в мережі взаємно пов'язаних машин із штучним інтелектом) виникає те, чого не могло бути в ній у принципі, – дух. При цьому Масамуне Сіро навіть не пояснює, як це можливо, він пропонує читачеві мангі повірити в це. Тут вже насправді можна говорити про анімізм – наділення душею машини в буквальному сенсі – і мабуть, це можна назвати «техноанімізмом» через те, що тут одухотворяється техніка. Техноанімізм Масамуне Сіро згодом буде присутній у манзі Масамуне Сіро *Pandora in the Crimson Shell: Ghost Urn* і аніме *Real Drive* (яп. RD 潜脳調査室 Ару Ді Сенно Тьосасіцу), поставленого режисером Кадзухіро Фурухасі на основі сценарію Масамуне Сіро та Дзюнїчі Фудзісаку в 2008 році.

У зв'язку з техноанімізмом Масамуне Сіро треба звернути увагу ще на одну річ: перспективізм дозволяє Масамуне Сіро зробити наступний крок: поєднати науку (та техніку) з магією: «Однак я вважаю, що наука та технології все більше стають подібними до «магії». Іншою мовою, експерти знають, що відбувається, проте пересічна людина не має жодного розуміння. Для більшості людей речі все більше стають «чорним ящиком»: вони просто знають, що якщо вони щось покладуть у цей ящик, то отримають конкретний результат. Це особливо вірно для комп'ютерів. Ви маєте бути експертом, щоб знати, чому певні речі мають місце, та щоб розуміти принципи, що задіяються, але пересічна людина не є експертом. Більшість людей лише використовують комп'ютери тому, що ті зручні; вони не здатні пояснити задіяні принципи, так що насправді вони користуються комп'ютерами як магією. Це насправді не означає, що комп'ютери – це насправді магія. Світи науки та магії вочевидь розмежовані,

проте в межах нашої свідомості та здатності сприймати речі вони збігаються. Ось чому, мабуть, може здатися, що в моїй роботі я намагаюся інтегрувати науку з технікою в релігію, бо здається, що вони збігаються одна з одною» [16]. Це дуже корисний крок через те, що деякі дослідники (Анрі Юбер і Марсель Мосс [8], Саломон Рейнаш [14, р. xv], Зигмунд Фрейд [7, р. 91], Карвет Рід [13] тощо) зближують анімізм і магію, розглядаючи останню як частину (стратегію чи техніку) першого.

У манзі *Ghost in the Shell* Масамуне Сіро вказує на те, що Лялькар виникає завдяки науці та технологіям як штучний інтелект, проте не пояснює, як це можливо, хоча би гіпотетично, – це можна розглядати як магію, можна навіть її назвати «техномагією», бо тут зустрічаються наукові технології з магією. Техномагія присутня в іншій манзі Масамуне Сіро, яка була опублікована в 1991 році, – *Orion* [23] (яп. 仙術超攻撃オリオン Сендзюцу Тьококаку Орїон, буквально: «Магічна суперлюдина Орїон»). Ця манга, виконана в жанрі наукового фентезі, розповідає про Імперію Ямата, яка намагається знищити всю негативну карму в галактиці за допомогою масивного високотехнологічного реактору, названого Генератор Наги, хоча насправді негативна карма не може бути знищена, а лише очищена; в противному разі Всесвіт може бути зруйнований. У цій манзі Масамуне Сіро, щоб поєднати магію з науковою технологією, використовує ідеї, взяті з буддизму, даосизму, синтоїзму, містицизму Інь / Ян і фізики елементарних частинок.

Висновки. В ранніх своїх творах (*Black Magic, Appleseed i Dominion*) мангака Масамуне Сіро активно використовує антропоморфізм, проектує людські якості (як зовнішні на кшталт людської зовнішності, так внутрішні на кшталт людського інтелекту) на нелюдських істот, включаючи машини з штучним інтелектом. Однак у манзі *Ghost in the Shell* антропоморфізм перетворюється на один із різновидів анімізму – техноанімізм завдяки ідеї еволюції штучного інтелекту в дещо, що може мати власний дух (душу). Тут в якості однієї з частин (стратегій чи технік) техноанімізму виступає один із різновидів магії – техномагія, яка найбільшим чином розкривається в манзі Масамуне Сіро *Orion*.

У цілому можна сказати, що техноанімізм Масамуне Сіро є тісно пов'язаним із антропоморфізмом, перспективізмом і техномагією: техноанімізм і техномагія як частина техноанімізму виростають із антропоморфізму завдяки перспективізму.

Література

1. Райхерт К.В. О понятии «техно-анимизм». Актуальні проблеми філософії та соціології. 2015. № 3. С. 106–110.
2. Райхерт К.В. Образ девушки-охотника в манге Масамуне Сіро / Zbiór raportów naukowych. «Informacja naukowa i techniczna w planowaniu oraz realizacji badań i wdrożeń projektów» (29.09.2014 – 30.09.2014). Warszawa: Sp. z o.o. Diamond trading tour, 2014. S. 58–66.
3. Agassi J. Anthropomorphism in Science / Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas / ed. P. P. Wiener. New York: Scribner, 1968. P. 87–91.
4. Allison A. Millennial Monsters: Japanese Toys and the Global Imagination. Berkeley: University of California Press, 2006. 356 p.
5. Clark B. Out of the Machine and Into the Shell: Masamune Shirow's «Appleseed» on Page and Screen, Part 2. URL: <https://wondersinthedark.wordpress.com/2012/08/18/out-of-the-machine-and-into-the-shell-masamune-shirows-appleseed-on-page-and-screen-part-2/> (accessed 28.12.2017).
6. Descola P. Par-delà nature et culture. Paris: Gallimard, 2005. 792 p.
7. Freud S. Totem and Taboo / Sigmund Freud; transl. J. Strachey. London; New York: Routledge, 2001. 202 p.
8. Hubert H., Mauss M. Esquisse d'une théorie générale de la magie. L'Année sociologique. T. 7. 1903-1904. P. 1–146.
9. Jensen C. B., Blok A. Techno-animism in Japan: Shinto Cosmograms, Actor-network Theory, and the Enabling Powers of Non-human Agencies. Theory, Culture & Society. Vol. 30. 2013. № 2. P. 84–115.

10. Oda M. Welcoming the Libido of the Technoids Who Haunt the Junkyard of the Techno-Orient, or the Uncanny Experience of the Post-techno-Orientalist Moment / *The Uncanny: Experiments in Cyborg Culture* / ed. Bruce Greenville. Vancouver: Arsenal Pulp Press, 2001. P. 249–273.

11. Ogiwara-Schuck E. Miyazaki's Animism Abroad: The Reception of Japanese Religious Themes by American and German Audiences. McFarland: McFarland, 2014. 240 p.

12. Okuno T. [Ningen, dōbutsu, kikai: tekuno animizumu]. Tōkyō: Kadokawa Shoten, 2002. 201 p. (Kadokawa One Tema 21) (jap).

13. Read C. The Relations between Magic and Animism. *British Journal of Psychology*. 1916. № 3. P. 285–316.

14. Reinach S. Cultes, mythes et religions. T. 2. Paris: Leroux, 1906. XVIII+466 p.

15. Saito T. Beautiful Fighting Girls. London, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006. 214 p.

16. Schodt F. L. Interview with Masamune Shirow. URL: <http://www.jai2.com/MSivu.htm> (accessed 03.04.2017).

17. Shirow M. Appleseed, Book 1: The Promethean Challenge. Milwaukee: Dark Horse, 2007. 184 p.

18. Shirow M. Appleseed, Book 2: Prometheus Unbound. Milwaukee: Dark Horse, 2007. 192 p.

19. Shirow M. Appleseed, Book 3: The Scales of Prometheus. Milwaukee: Dark Horse, 2008. 216 p.

20. Shirow M. Appleseed, Book 4: The Promethean Balance. Milwaukee: Dark Horse, 2009. 216 p.

21. Shirow M. Black Magic. Milwaukee: Dark Horse Books, 2008. 192 p.

22. Shirow M. Dominion. Milwaukee: Dark Horse, 2008. 224 p.

23. Shirow M. Orion. Milwaukee: Dark Horse, 2015. 280 p.

24. Shirow M., Koushi R. Pandora in the Crimson Shell: Ghost Urn / Masamune Shirow, Rikudou Koushi. Book 1. Los Angeles: Seven Seas, 2015. 180 p.

25. Shirow M., Koushi R. Pandora in the Crimson Shell: Ghost Urn. Book 2. Los Angeles: Seven Seas, 2015. 180 p.

26. Shirow M., Koushi R. Pandora in the Crimson Shell: Ghost Urn. Book 3. Los Angeles: Seven Seas, 2016. 180 p.

27. Shirow M., Koushi R. Pandora in the Crimson Shell: Ghost Urn / Masamune Shirow, Rikudou Koushi. Book 4. Los Angeles: Seven Seas, 2016. 180 p.

28. Shirow M., Koushi R. Pandora in the Crimson Shell: Ghost Urn / Masamune Shirow, Rikudou Koushi. Book 5. Los Angeles: Seven Seas, 2016. 180 p.

29. Shirow M., Koushi R. Pandora in the Crimson Shell: Ghost Urn / Masamune Shirow, Rikudou Koushi. Book 6. Los Angeles: Seven Seas, 2016. 180 p.

30. Shirow M., Koushi R. Pandora in the Crimson Shell: Ghost Urn / Masamune Shirow, Rikudou Koushi. Book 7. Los Angeles: Seven Seas, 2017. 180 p.

31. Shirow M., Koushi R. Pandora in the Crimson Shell: Ghost Urn / Masamune Shirow, Rikudou Koushi. Book 8. Los Angeles: Seven Seas, 2017. 180 p.

32. Shirow M. The Ghost in the Shell 1 (Deluxe Edition) / Masamune Shirow. N.Y.: Kodansha Comics, 2017. 352 p.

33. Viveiros de Castro E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*. Vol. 2. 1996. № 2. P. 115–144.

Анотація

Райхерт К. В. Техноанімізм Масамуне Сіро. – Стаття.

Досліджується специфіка техноанімізму, представлено у творчості японського художника манги Масамуне Сіро. У своїх ранніх творах (Black Magic, Appleseed і Dominion) Масамуне Сіро активно використовує антропоморфізм, про-

ектуючи людські якості (як зовнішні на кшталт людської зовнішності, так внутрішні на кшталт людського інтелекту) на нелюдських істот, включаючи машини з штучним інтелектом. Однак у манзі Ghost in the Shell антропоморфізм перетворюється на один із різновидів анімізму – техноанімізм завдяки ідеї еволюції штучного інтелекту в дещо, що може мати власний дух (душу чи свідомість). Тут в якості однієї із частин (стратегій чи технік) техноанімізму виступає один із різновидів магії – техномагія, яка найбільшим чином розкривається в манзі Масамуне Сіро Orion. У цілому техноанімізм Масамуне Сіро є тісно пов'язаним із антропоморфізмом, перспективізмом і техномагією: техноанімізм і техномагія як частина техноанімізму виростають із антропоморфізму завдяки перспективізму.

Ключові слова: аніме, анімізм, антропоморфізм, манга, перспективізм.

Аннотация

Райхерт К. В. Техноанимизм Масамуне Сиро. – Статья.

Исследуется специфика техноанимизма, представленного в творчестве японского художника манги Масамуне Сиро. В своих ранних произведениях (Black Magic, Appleseed и Dominion) Масамуне Сиро активно использует антропоморфизм, проецируя человеческие качества (как внешние, например, человеческую внешность, так и внутренние, как, например, человеческий интеллект) на нечеловеческих существ, в том числе машины с искусственным интеллектом. Однако в манге Ghost in the Shell антропоморфизм превращается в один из видов анимизма – техноанимизм благодаря идее эволюции искусственного интеллекта в то, что может обладать собственным духом (душой или сознанием). Здесь в качестве одной из частей (стратегий или техник) техноанимизма выступает один из видов магии – техномагия, которая в наибольшей мере раскрыта в манге Масамуне Сиро Orion. В целом техноанимизм Масамуне Сиро тесно переплетен с антропоморфизмом, перспективизмом и техномагией: техноанимизм, как и техномагия, составляющая техноанимизм, вырастает из антропоморфизма благодаря перспективізму.

Ключевые слова: аниме, анимэ, антропоморфизм, манга, перспективизм.

Summary

Rayherth K. W. Techno-animism of Masamune Shirow. – Article.

The study explores the specific character of techno-animism in the works of Japanese manga artist Masamune Shirow. In his early works ('Black Magic', 'Appleseed', and 'Dominion') Masamune Shirow used anthropomorphism, projecting the human qualities (external ones, e.g. human look, and internal ones, e.g. human intelligence) onto inhuman beings including the machines which possessed artificial intelligence. However, in manga Ghost in the Shell anthropomorphism transforms into techno-animism, a kind of animism which animates artificially created machines, through the idea of the evolving of artificial intelligence into the one that is able to have its own ghost (spirit, soul or consciousness). Here as one of the parts (strategies or techniques) stands out one of the varieties of magic – technomagic which mostly is revealed in manga 'Orion'. In general, Masamune Shirow's techno-animism is closely related to anthropomorphism, perspectivism and techno-magic: techno-animism, as well as techno-magic which is a part of techno-animism, originates from anthropomorphism by virtue of perspectivism.

Key words: anime, animism, anthropomorphism, manga, perspectivism.

УДК 101.1

М. Г. Рзаев

доцент кафедри історії Азербайджана і суспільних наук
Бакинського славянського університета

ПРАВСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ ЛИЧНОСТИ В ТРУДАХ СОВРЕМЕННЫХ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ФИЛОСОФОВ

Глобальные изменения, происходящие в обществе, безусловно, накладывают свой отпечаток на отдельные аспекты интересующей нас проблемы, однако в целом процесс интеграции способствовал единению взглядов на природу нравственно-религиозного самоутверждения личности.

Формирование мировоззрения человека в период интенсивного развития мультикультуральных связей требует более тщательного разграничения и изучения социальных, демографических, морально-нравственных принципов, по которым можно определить специфику становления и развития его как личности, определения критериев, по которым можно судить о степени его толерантности в обществе.

Предполагается дать обзор мнений сравнительно-сопоставительного характера исследователей проблемы нравственно-религиозных ценностей личности в современном азербайджанском обществе. Целью является также формирование общего концептуального подхода авторов к проблематике в рамках философии, психологии, социологии, истории и других социально-гуманитарных наук.

Общая характеристика основных направлений проводимых исследований. Изучение различных аспектов восточной религии и философии в современном мире приобретает качественно новое значение. Оно дает возможность проследить параллели между духовной жизнью Запада и Востока. Специфика последнего состоит в том, что, не ограничиваясь поиском рациональных доказательств и не уходя от решения жизненно важных, фундаментальных вопросов, он органично соединил в своем духовном начале философию, культурологию, психологию, социологию, религию. Таким образом, восточная мысль, обладая универсальностью и системностью, сочетая религиозные, философские и мистические традиции, оказывается применимой во всех сферах жизни.

Ряд исследований связан с общим социальным настроением толерантности во взаимоотношениях между людьми. Так, известный ученый-востоковед Г. Бахшалиева, рассматривая особенности межкультурного взаимодействия народов, наличие диалога между различными конфессиями, отмечает: «На протяжении всей истории между людьми разных религий и сект существовало взаимное уважение и понимание, и конфликтов в этой области не возникало» [5, с. 21]. Мы, полностью разделяя ее мнение, также подчеркнем, что Азербайджан во все времена славился интернациональным составом населения и толерантным характером взаимоотношений между людьми. Сегодня мы с большой уверенностью можем отметить тот факт, что люди, независимо от их вероисповедания, не испытывают трудности, связанные с их адаптацией к изменяющимся условиям в обществе. Безусловно, продолжают совершенствоваться и развиваться морально-нравственные ценности, идеалы личности уже в современных аспектах жизни, которые предъявляют определенные требования к каждому из нас.

Проблема национально-нравственных ценностей. Страх утратить самобытность, национальные традиции и обычаи, которые так чтут в Азербайджане, ментальные стереотипы типа «аксакал» (старейшина), нравственные устои, которые иной раз трактуют как пережитки прошлого, заставляют нас держаться за него, что не всегда позволяет нам выйти на более высокий уровень развития. Несмотря на это, происходящие изменения в обществе говорят о мирном сосуществовании прогресса и национальной самобытности, призыве к солидарности и сотрудничеству.

Данный аспект рассматриваемой проблемы с точки зрения изменений, которые происходят в обществе, был

отмечен в работе академика Р. Мехтиева: «историческая заслуга азербайджанского народа заключается в том, что, несмотря на влияния, оказываемое на него, мы смогли сберечь и сохранить свой язык, национально-нравственные ценности... В сохранении их и обогащении большая ответственность возлагается не только на семью, но и на общество» [17, с. 16].

Вопрос развития мировых религий. Говоря о религиях вообще, следует отметить различия их по времени зарождения, по степени распространенности, по статусу, по сложности идей, заключенных по своду правил, являющихся руководством к действию, и по тому вкладу, который они внесли в историю, культуру и философию и т.д. Известно, что всех религий мира объединяет объект исследования – во главу угла поставлен человек, его нравственные и моральные устои, жизненные ценности и т.д.

Ряд ученых [1; 3; 6; 8; 9; 15; 21; 22] раскрывают культурологические особенности индо-буддийской, китайско-конфуцианской и арабо-исламской культурных традиций, рассматривают наиболее значимые концепции выдающихся мыслителей прошлого и анализируют преемственность современных ученых в вопросах бытия, человеческой природы, взаимодействия религии и философии.

В частности, в последние десятилетия азербайджанскими учеными рассмотрены и проанализированы вопросы об арабо-исламских культурных традициях, эволюционных тенденциях мусульманской культуры в целом и ее отношениях с другими религиозно-культурными факторами, в последние годы – место и роль исламской культуры в философии глобализации [2; 4; 7; 10; 13; 14; 16].

Анализ мировых религий, особенно современных, все больше убеждает нас в той роли, которую они сыграли в истории, в формировании гуманистического отношения к человеку и вопросах морали и нравственности. Реализация на практике, в жизни сущностных особенностей истины, добра, умения быть милосердным и объективным («возлюби ближнего, как самого себя»), заповедей, которые содержатся в каждой из религий, – все это сценарий благих намерений, равенства и братства, без чего невозможен культурный прогресс и процветание народов.

Следует отметить, что все мировые религии объединяет признание человеческой жизни как священного дара Всевышнего. Схожесть происхождения этих религий, единая система ценностей и их привязанность к идее единого Бога. Конечно, на практике все гораздо сложнее, так как в религиозной среде есть и такие, кто по-своему трактует отдельные положения религиозных учений, оправдывая применение силы и выступая против диалога в компромиссных решениях спорных вопросов.

Известно, что мировые религии иудаизм, христианство и ислам проповедуют идею единого Бога. Священные книги и пророки этих религий воспринимаются как истинные. Ислам – это определенная религиозная и философская система, образ жизни, предписания социально-экономического и политического характера, кодекс морали и нравственности, представления о справедливости и равенстве всех перед Богом. Как философская система ислам проповедует в основном учение о божественном предопределении, согласно которому все в мире зависит от воли Всевышнего. Схожие идеи есть и в других истинных религиях. Все это еще раз подтверждает, что Бог един, но системы верований, связанные с его именем, различаются.

Проблема толерантности. Сегодня одной из актуальных проблем, стоящих перед человечеством, является

проблема толерантности, в том числе мирного урегулирования межнациональных и региональных конфликтов. Этим конфликтам иногда придают религиозный оттенок. Поэтому проблема диалога между религиями в современных условиях становится достаточно актуальной. Этой проблеме посвящены и некоторые публикации С. Ибрагимовой. В её работе «Проблема диалога между религиями в современных условиях» [12] были затронуты вопросы диалога между религиями в современных условиях, раскрыты точки соприкосновения трех мировых религий и отмечена идея о том, что будущее человечества связано с мирным сосуществованием религий. Особый интерес вызывают исследования Э. Гусейнова [11], который рассматривает четыре мировые религии в плане развития исторических процессов. Впервые иудаизм заменил теорию исторической периодичности (цикла), существовавшей в античном периоде, идеей развития от простого к сложному. А христианство и ислам обогатили ее общечеловеческими идеями развития. В этом смысле, несмотря на все ограничения, по мнению автора, эпоха средневековья, по сравнению с античным периодом, была шагом вперед.

Нельзя не отметить работу Сулейманова Г. «Принципы возникновения диалога между религиями и цивилизациями» [19], в которой широко обсуждается необходимость продолжения диалога между религиями и цивилизациями, начавшегося уже в 70-е годы XX столетия. Одновременно с диалогом между религиями и цивилизациями в статье говорится также и о возможных столкновениях между ними. Рассматривается концепция Хантингтона, позиция экспрезидента Ирана Хатеми, который считает, что диалог между цивилизациями и религиями неизбежен.

Анализируя особенности религии, мы столкнулись с важными функциями религии. Одна из них – мировоззренческая, благодаря чему у людей формируется надежда на избавление от одиночества, бед, страданий, несчастий, моральной деградации и духовного опустошения.

Помимо этого, общение между людьми по принципу единой веры является тем мостиком, который помогает им наладить коммуникативный процесс между самими общающимися, а также найти ответы на вопросы у Всевышнего, который выступает в роли психотерапевта, направляющего человека на путь осознания ими истинного предназначения, оберегая его от совершения непоправимых ошибок и терзаний.

Исследователи подчеркивают, что каждая из анализируемых религий способствует выработке у человека определенных ценностных установок, и это содействует созданию своеобразной программы поведения людей, содержащей в себе регулятивный элемент.

Теоретические постулаты религии помогают людям осознать себя как единый моральный косяк, который имеет общие цели и задачи, помогает им самоопределяться, самореализоваться и осознать себя как личность, способную интегрировать в поток изменяющейся общественной системы, главным атрибутом которой является нравственная чистота, порядок и душевный покой.

В эпоху серьезных изменений, которые затронули все сферы современной человеческой деятельности, остро встает вопрос о качественно новом уровне отношения личности к своему духовному развитию, самопознанию и обретению нового религиозного опыта, опыта гуманного отношения к человеку. Каждый из нас находится в центре решения глобальных экономических, социально-политических проблем человечества, без решения которых невозможно говорить о дальнейшем нормальном существовании. Как бы ни различались религии всего мира, есть точки соприкосновения по всем важным направлениям, испокон веков тревожащих человечество: проблемы добра и зла, свободы и ответственности.

Литература

1. Алиев М.А. Духовно-историческое взаимодействие ислама и христианства: дис. док-ра фил. наук. Баку: 2008. 241 с.

2. Алиева Ф. Глобализация, исламские моральные ценности и Запад. *Философия. Научно-теоретический журнал*. Баку. 2007. № 2-3 (8). С. 175–182.

3. Ализаде А. Христианская философия. Баку: Текнур, 2006. 283 с.

4. Асланова Р. Ислам и культура. Баку: изд-во Бакинск. Унив-та, 2002.

5. Бахшалиева Г. Предотвращение религиозных радикальных тенденций служит национальным интересам. *Стратегический анализ. Аналитический журнал по внутренней и внешней политике Азербайджанской Республики, международные отношения*. 2(9). 2014. С. 19–27.

6. Буньядов З. Религии, вероисповедания, секты. Баку: Азербайджан, 1997. 287 с.

7. Буньядаде К. Проблема идеального человека на Ближнем Востоке в средние века / *Философия и социально-политические науки. Научно-теоретический журнал*. Баку. 2009. № 3 (27). С. 94.

8. Буньядаде К. Философия ислама: история и современность. Баку: Чашиглу, 2010. 154 с.

9. Васильев Л.П. Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм. Белгород, издательство «Книжный клуб», 2014. 192 с.

10. Гасанов Х., Бахарчи Т. Западно-восточные отношения с точки зрения христианства и ислама. Баку: Текнур, 2005.

11. Гусейнов Э. Эволюция взглядов относительно исторических процессов в рамках религиозных систем. *Философия. Научно-теоретический журнал*. Баку, 2008, 1(10).

12. Ибрагимова С. Проблема диалога между религиями в современных условиях. *Философия. Научно-теоретический журнал*. Баку. 2007. № 2-3 (8). С. 182.

13. Кулиев Э.Р. Глобализация. Коран: дис. Канд. фил. наук, Баку, 2006. 182 с.

14. Кулиев Э. Коранический подход к межрелигиозному диалогу. Баку: 2005.

15. Кризис психоанализа. Дзен-буддизм и психоанализ / Эрих Фромм; пер. с англ. под общ. ред. П.С.Гуревича. М.: АСТ, 2009. 252 с.

16. Мамедзаде И.Р. Об актуальности философии в контексте глобализации и модернизации. Баку: 2009. 226 с.

17. Мехтиев Р. Социальные и гуманитарные науки: контекст времени. Философия и социально-политические науки. *Научно-теоретический журнал*. Баку. 2009. № 4(28). С. 9–31.

18. Рустамов Ю.И. История политико-правовых и социальных учений. Баку: Азербайджанский университет, 2000. 316 с.

19. Сулейманова Г. Принципы возникновения диалога между религиями и цивилизациями. *Философия. Научно-теоретический журнал*. Баку, 2007. № 2-3(8).

20. Халилов С. Восток и Запад. К универсальной идее (философские исследования). Баку: «Азербайджанский университет», 2004.

21. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994.

22. Янг Дж. Христианство / Пер. с англ. М.: Гранд. 2000. 384 с.

Аннотация

Рзаев М. Г. Нравственно-религиозные ценности личности в трудах современных азербайджанских философов. – Статья.

Вопросы нравственности, религии, самоутверждения человека, влияние религии на формирование нравственного облика личности – все эти вопросы были и будут актуальными во все времена и носят междисциплинарный характер. В статье содержится попытка автора дать краткий обзор исследований, проведенных современными азербайджанскими учеными-философами и отметить их новые идеи и взгляды на природу национальной идентичности и самобытности. Сегодня Азербайджан – толерантная страна, в которой продолжают совершенствоваться и развиваться морально-нравственные ценности личности, независимо от их вероисповедания, что и является предметом обсуждения, представленного в рамках данной статьи.

Ключевые слова: личность, мировоззрение, нравственность, обычаи, религия, традиции, толерантность.

Анотація

Рзаєв М. Г. Морально-релігійні цінності особистості в працях сучасних азербайджанських філософів. – Стаття.

Питання моральності, релігії, самоствердження людини, вплив релігії на формування морального обличчя особистості – всі ці питання були і будуть актуальними в усі часи і носять міждисциплінарний характер. У статті міститься спроба автора дати короткий огляд досліджень, проведених сучасними азербайджанськими вченими-філософами і відзначити їх нові ідеї та погляди на природу національної ідентичності та самобутності. Сьогодні Азербайджан – толерантна країна, в якій продовжують удосконалюватися і розвиватися морально-етичні цінності особистості, незалежно від їх віросповідання, що є предметом обговорення, представленого в рамках даної статті.

Ключові слова: особистість, світогляд, моральність, звичаї, релігія, традиції, толерантність

Summary

Rzaev M. H. Modern-looking religious values in the works of the Azerbaijani philosophers. – Article.

Questions, moral values, self-reliance of a person, the formation of the virtues of humanity - all these questions have been and will be up-to-date once and for all. The article includes the author's story, a rudimentary review of the research carried out by the Azerbaijani philologists and reflects their contribution to the innovative science, the new ideals of national identity and self-esteem. Today, Azerbaijan is a tolerant republic, which continuously advances and develops moral and spiritual values, unquestionably self-denial, which is the subject of discussion, represented in the frames of the article.

Key words: personality, universality, morality, religion, tradition, tolerance.

УДК 130.123.4 :27-423.78

О. Г. Рогова
кандидат філософських наук, доцент,
професор кафедри філософії
КВНЗ «Дніпровська академія неперервної освіти»

ГІПОМЕНОС ЯК ОЗНАКА ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

Сучасне суспільство, що досить динамічно розвивається, переживає істотні соціально-економічні, громадянські, правові, духовно-моральні та інші зміни, що торкаються найрізноманітніших сфер життя соціуму, в тому числі й системи освіти. У цих контекстах умови життєдіяльності сучасної особистості, як дорослої, так тієї, що зростає, можуть бути визначені якщо не екстремально нестабільними, то принаймні такими, що стимулюють розвиток неспокою, стресу, хвилювання за майбуття. У таких обставинах актуалізуються проблеми, пов'язані з розв'язанням виникаючих перед індивідуумами складних життєвих ситуацій, що вимагають від них максимальної напруги та адаптивного вміння прийняти удари долі. Проте зазвичай сучасна людина або бунтує проти них, або скаржиться, або тікає від свого реального дискомфорту буття до чуттєвих задоволень, віртуального простору, алкоголізму, наркоманії тощо.

Слід зазначити, що дитяче сприйняття негараздів суттєво відрізняється від дорослого і є ще складнішим. Іноді навіть невеличка дрібниця може перетворитися на суцільну трагедію і суттєво травмувати зростаючу особистість. І якщо чаща страждань в різних порціях є невідворотною у житті людини, то це означає лише одне – дитину до цього слід готувати, навчаючи долати існуючий у сьогоденні патологічно низький рівень здатності долати негативний емоційний досвід. А здобуття таких навичок є однією з головних характеристик духовного розвитку особистості. І навпаки, втеча від усього складного та неприємного, що потребує зусиль, а іноді й самоподолання, є невідворотною зупинкою у духовному розвитку.

Аналіз наукових праць, пов'язаних із розробкою творчого потенціалу особистості для керування стресом, привернув увагу до напрацювань психолога С. Мадді [4] про особливу особистісну якість «hardiness», яку він визначає як де-який патерн, що дозволяє перетворити негативні зміни, які відбуваються з людиною у її можливості. Відомими є такі переклади цього терміну як «стійкість» та «життєстійкість». «Hardiness», або життєстійкість, визначається вмінням прийняти виклик від життя, впоратись з негараздами на життєвому шляху, розвиваючись та збагачуючи свій потенціал. Психологічні дослідження обґрунтовують, що життєстійкість забезпечується низьким рівнем тривожності, соціальним інтересом, осмисленістю життя. Л. Александрова вважає, що оптимізм є буфером проти різноманітних наслідків стресу [1].

Особливості зв'язку життєстійкості як стрижневої внутрішньої характеристики з цінностями особистості, що самоактуалізується, аналізує С. Кравчук [3]. Категорія життєстійкості за А. Тесленком [6] визначається наявністю сенсів у житті особистості, її адекватної самооцінки, вольових якостей, розвиненою соціальною комунікацією. Життєстійкість дозволяє перетворювати стресогенні життєві події в нові можливості і пов'язана, за О. Клімовим [2, с.22], із прагненням людини зберігати особисто значущі цінності, що утворюють її ядро.

Співвідношення вольових процесів із проблемою вибору під час життєвих випробувань розглядали і І. Кант, і У. Джемс, і С. Рубінштейн, і Л. Виготський. Волю як спосіб подолання перешкод у сьогоденні досліджують Т. Чмир [7], І. Мунасіпова-Мотяш [5], М. Чумаков [8].

Проте в порівнянні з широким дослідженням вимог до життєстійкості, як особистісної якості, обґрунтування її світоглядно-ціннісних засад, що забезпечують прийняття та подолання емоційно негативного життєвого досвіду, досить слабо рефлексується в площині вітчизняної філософії освіти, наслідком чого є відсутність праксеологічних траєкторій

її плекання. Характер уявлень про фундаментальні засади життєстійкості примушує по-новому поставити питання про зв'язок життєстійкості з духовно-ціннісними орієнтаціями особистості. Зміни в зовнішньому середовищі відбуваються надзвичайно швидко, примушуючи людину постійно під них підлаштовуватись. У цих умовах успішна адаптація може досягатися, зокрема, на підставі сучасного переосмислення перевіреного часом досвіду духовного зростання.

Філософсько-освітнє визначення та духовно-ціннісне обґрунтування здатності до життєстійкості, яка є однією з характеристик духовності особистості, що відповідає традиційним релігійно-духовним уявленням про практику подолання життєвих перешкод та забезпечує мотивацію до її міцного засвоєння, а також накреслення шляхів її плекання в сучасному освітньому просторі.

Позитивна значущість страждання була чужа античності і залишилася чужою для всієї пізнішої раціоналістичної етики. Інакше відбувається в християнському світосприйнятті, де страждання розцінюється не як слабкість, але швидше, навпаки як звільнення глибшої, сили, що дозволяє, навіть, довготривалий біль прийняти як засіб пізнання життя, як поштовх до пошуку відповідей, до отримання нового імпульсу для власного самовдосконалення, до набуття життєвого досвіду.

При зверненні до одного з джерел традиційних духовних уявлень – Святого Письма, особливу увагу привертає грецький термін «ὄλομονή» (гіпоменос), що зустрічається неодноразово на його сторінках і має досить широкий контекст використання. Він означає і проходження через щось, і підпадання випробуванням, і перенесення важкого вантажу труднощів, і зазнавання страждань. Він також описує стійкість і здатність до гідного перенесення лиха, труднощів і різного роду скорботи (Рим. 12, 12). Термін «ὄλομονή» використовується і в значенні «несіння ноші». Іноді цією ношею визначається час, очікування, гоніння, протистояння, погане звернення, відсутність відгуку від інших і навіть незадоволення очікуванням. Ап. Павло використовує «ὄλομονή» у значенні терпіння або витривалості при випробуваннях обмежувачами обставинами чи ускладненнями (2 Кор. 6, 4).

Багато екзегетів приходять до висновку, що грецьке слово «ὄλομονή» має на увазі витривалість. Деякі переклади використовують слово «терпіння», а не «витривалість». Проте переклад даного грецького слова як «терпіння», на нашу думку, не є повним. Звичайно, і терпіння, і витривалість — позитивні чесноти. Але терпіння поступається витривалості, бо терпіння не завжди супроводжується стражданням, тоді як витривалість зазвичай випробовується стражданням.

На підґрунті тлумачення терміну «ὄλομονή» визначимо категорію «гіпоменосу» як стійкої особистісної духовної якості, що мотивує людину до перетворення кризових та стресових життєвих подій у нові можливості для духовного удосконалення на підґрунті засвоєння доцільності акціосфери релігійного світогляду та світосприйняття. Сенсове навантаження гіпоменосу визначимо наступними положеннями: здатність до перенесення болю або випробування без скарги та образ; прояв стриманості перед обличчям стресу, обставин чи провокацій; стійкість та готовність терпіти в тиснучих складних обставинах на підставі духовної розсудливості, наполегливого прагнення до трансцендентної мети, або надію на виконання обітниць. Визначимо також гіпоменос не як пасивне очікування або мляве терпіння, а як активну, енергійну якість за Євр. 12, 1: «І раз навколо нас така безліч свідків, то нам треба зняти з себе тягар чіпкого гріха

і бігти майбутній нам забіг терпляче і стійко». Особистості пропонуються взяти участь у гонці на витривалість, не пасивно терплячи удари долі, а активно долаючи труднощі. Не виникає сумнівів, що гіпоменос передбачає також і розвиток здатності до терпіння, яка не формується миттєво. Благополуччя людина зазвичай сприймає як належне. Проте біль і страждання – це, перш за все, можливість перевірити свій погляд на життя. Одне з головних питань, що вимагає особистісної відповіді, полягає не тільки в тому, чому людина іноді випробує великі страждання, але і в тому, чому можна у них навчитися.

Чеснота гіпоменосу спонукає до визначення того, до чого слід прагнути, як до вищої мети? Згідно традиційним релігійним уявленням – це трансцендування емоційно-психологічного стану. І це означає не «отримання щастя», а зовсім інше – вихід в нове вимірювання, іншу якість свідомості, при якій з'являється можливість стати вище за все, що сталося, ліквідувати залежність від емоційного болю і знайти, нарешті, справжню свободу з іншим рівнем буття і його розуміння.

Метою земного буття згідно християнського світобачення є духовний метаморфозис в протилежність гедоністичному стилю життя і стратегії поведінки, при яких можна забезпечити собі максимум радощів, насолоди і задоволень при мінімумі страждань і болю, що є досить поширеним у суспільстві споживання. Орієнтація гедонізму завжди означає перебування в подвійності, зіставленні позитивних (задоволення, приємне) і негативних (неприємне, страждання) емоцій, тоді як дійсне вирішення цієї проблеми забезпечується, на нашу думку, інтеріоризацією чесноти гіпоменосу і полягає не в пошуці оптимальної стратегії мінімізації негативних емоцій, а в трансцендуванні цієї опозиції. Таке прийняття неприємного досвіду і перебування свідомості із цим досвідом приводить до поступового звільнення від всього недосконалого і духовно незначущого, всього того, що заважає духовному удосконаленню. Все погане, важке, хворобливе в русі такого перетворення починає розчинятися і набуває можливість повністю зникнути. Тому страждання, з християнської точки зору, одночасно мають цінність і навчання, і очищення, і перетворення у напрямку удосконалення. Навпаки, нездатність прийняти страждання за урок, зазвичай прирікає особистість на повторення тих же самих помилок і попадання в ті ж самі неприємності. Досвід подолання життєвих випробувань показує, що все залежить від того, наскільки страждання є осмисленими, тобто страх страждання безпосередньо пов'язаний із страхом перед безглуздя. Якщо у випробуваннях є сенс, їх набагато легше пережити, вони стають корисним досвідом життя, підґрунтям для подальшого духовного зростання.

При ставленні до життя як існування, обмеженого певним простором і поточним часом, безпосередньо матеріального буття, усіх неодмінно лякатиме все, що йому загрожує. Якщо з фізичною реальністю людина бачить більш ширшу картину духовної реальності, біль виявляється лише одним з компонентів цієї реальності. Страждання, фізичне воно, чи емоційне, або духовне, має колись припинитись, бо релігійний світогляд вважає саме життя нескінченним. І, що важливо, страждання виявляється частиною певної тривалої участі у цій нескінченності. У зв'язку із цим бажаним є пізнання тієї позитивної енергії, яку утворює страждання. Подібно до того як декілька крапель дорогоцінного масла можна отримати лише при розчавленні олив, через страждання можна прийти до перегляду свого життя, до повнішої прихильності духовному розвитку і активному, дієвому духовному удосконаленню. Бо самі страждання дуже часто виявляються симптомом того, що щось відбувається не так. Пошуки того, що саме відбувається не так, підштовхують подивитись на життя під гострішим кутом. Чого й не робить людина секулярного світогляду, яка відчуваючи біль, зазвичай концентрується на ньому і не відчуває більше нічого. Але якщо особистість виявляється здатною бачити далі за одновимірне життя і поточний момент, то вона неминуче приходить до визнання, що життя присвячене набагато вищій меті, для якої страждання та випробування мають глибинний сенс. Релігійна людина розуміє, що

ця справжня та висока мета полягає у випробуванні власних сил удосконалюватись у цьому світі через творення добра і уникнення зла. Постійний особистісний вибір між добром і злом забезпечує незалежність життя. Релігійний світогляд свідчить, що страждання є підсумками цієї незалежності, а також відсутності гармонії між тілом і душею. Переходячи від фізичного, одновимірного життя до духовного, двовимірного, особистість поступово гармонізує душевно-тілесне життя та розпочинає перетворення свого болю в повчальний досвід і позитивну енергію. При цьому особистість засвоює систему вищих цінностей, що є гідною відповіддю на страждання. Навіть якщо страждання і не буде полегшено, воно приймається як короткотривалий момент довготривалої причини. Це фактично становлення свободи особистості, її ціннісне піднесення, пробудження її етичної потенції.

Ціннісне бачення безтурботної людини поверхневе; загартованій же в стражданнях та ж сама ситуація відкривається в більшій глибині, її ціннісний погляд розширений, загострений. Страждання начебто дає новий орган для сприйняття цінностей, яких раніше вона не помічала. Причому це не означає, що людина має сприймати страждання з боєм як безумовне благо і спокійно з ним співіснувати. Слід зробити все для того, щоб полегшити страждання, власні вони або вразили інших людей. Проте біль і страждання мають бути визнані частиною таємниці життя, щодо більш ширшої картини, яку людський погляд, можливо, не може охопити відразу, але з часом вона стає більш зрозумілою. Засвоєння чесноти гіпоменосу передбачає встановлення того, яким чином випробування та страждання можуть стати прихованим благословенням і якими є шляхи подолання болю. Незалежно від того, наскільки великим є страждання, воно зрештою поглинається тим добром, утворенню якого сприяє (прикладом цього є радість від народження дитини після пологових страждань, творчий злет після великого розчарування тощо).

Страждаючи, людина зазвичай внутрішньо усувається, встановлюючи відстань між собою і тим, що викликало її страждання. Ця відстань утворює поле духовної напруги між тим, що має бути і тим, що сталося, але чого бути не повинно з суб'єктивної точки зору. І коли людина не має ніяких можливостей та засобів, щоб впливати на долю, тоді наступає час виходу на інший рівень цінностей, на усвідомлення сенсу неминучого «хрестонесіння», що і віддзеркалює сенс чесноти гіпоменосу.

Очевидно, ми можемо говорити про значення болю лише до або після факту його присутності. В той час, коли він відчувається, коли людина страждає, мало що можна зробити. Тому в більш спокійні періоди життя людина має готуватися до випробувань, формувати чесноту гіпоменосу. Потужним ресурсом підготовки до часу випробувань може стати потенціал релігійної освіти, яка дозволяє поставити перед особистістю, що зростає, питання про те, чи дозволю я випробуванням ослабити себе, чи розглядатиму їх як каталізатор для глибинного занурення в себе і свої переконання? Чи дозволю власним емоціям спотворити моє внутрішнє відчуття правди або визнаю біль тим горнилом, з якого зможу вийти сильнішим, ніж раніше?

Зрозуміло, що релігійна освіта включає всі складові формування секулярної життєстійкості такі, як: робота з ціннісно-смісловою сферою, формування свідомої і активної життєвої позиції; розвиток соціальної компетентності, навичок цілепокладання і ціледосягнення; включення учнів в різні види діяльності, що вимагають подолання перешкод (спортивна, трудова, ігрова і ін.); формування вольових якостей; розвиток комунікативних здібностей; навчання способам релаксації, психічної і фізіологічної саморегуляції; формування досвіду ухвалення рішень в екстремальних ситуаціях; зниження конфліктності за допомогою програвання конфліктних ситуацій із подальшим конструктивним рішенням.

Проте релігійна освіта здатна значно розширити зазначений перелік у напрямку формування чесноти гіпоменосу як ціннісно обґрунтованої здатності переносити позбавлення

і неприємності, йти назустріч всякій незадоволеності і безрадісності і мужньо зустрічати страждання й випробування, навчаючись бачити світло і там, де, здається, існує лише непроглядна темрява, а саме:

1) розуміння не випадковості скорботи та життєвих випробувань, відкриває більш ширший погляд на проблему страждань, ніж теперішній момент болю: їх таємниця здійснюється в іншому, трансцендентному плані буття, вони посилюються для випробування та загартування і є необхідною програмою особистісного життєвого розвитку і духовного становлення;

2) гіпоменос приховує в собі насіння зростання, шанс переглянути свою поведінку і з'ясувати, що в напруженому житті є джерелом страждання;

3) відсутність відповідей на питання про причину страждань у релігійному світогляді є свідченням того, що іноді у відповідях немає необхідності для виконання людиною свого призначення в житті;

4) гіпоменос також розкривається як цінність, що припускає пошану і ухвалення життєвого ритму, який відрізняється від очікуваного або бажаного;

5) звільнення від болю пропонується починати з руху, що має спрямування до надутилітарних цінностей і що допомагає змінити погляд на себе і світ;

6) чеснота гіпоменосу формує навички розрізнення страждання за правду від страждань за порушення правди через знайомство з існуванням вищого образу (критерія) добра і зла;

7) гіпоменос сприяє усуненню нетерпеливості, що формується в умовах швидкоплинних змін через поспішні висновки, необачну поведінку і реакції, а також сучасні інформаційно-комунікаційні технології, що утримують людину та її світогляд в межах кліпів миттєвого життя;

8) формування гіпоменосу передбачає відмову від шкідливого, розумне споживання, що базуються на релігійному світогляді.

Особистість зі сформованою чеснотою гіпоменосу стає здатною переробляти негативний психосоматичний досвід, що є істинним та одним із найбільш важливих критеріїв досягнення нового рівня духовного розвитку.

Сьогодні суттєві зміни в ціннісних орієнтаціях людей спричинені значними змінами в економічній та політичній сферах нашого суспільства. Тому одним із найважливіших завдань є формування світогляду як життєвої філософії молоді людини, як її визначальних ціннісних орієнтацій, бо саме зі світоглядом пов'язана здатність до стійкого перенесення життєвих випробувань. Оскільки невдачі, страждання та випробування на життєвому шляху є неминучими, слід навчити особистість, що зростає, як ставитись до них, щоб вони не спіткали життєво недосвідчених особистостей знезацька. Одним із шляхів підготовки дітей до зустрічі з життєвими випробуваннями цілком може стати формування чесноти гіпоменосу в складі релігійного освітнього компоненту. Оволодіння чеснотою гіпоменосу, перебільшуючи пасивну стійкість у життєвих випробуваннях, дозволяє не тільки глибоко усвідомлювати походження страждання та шукати їх можливі причини, не тільки приймати і гідно виносити послані долею страждання, а й формує уявлення про шляхи їх подолання й перетворення, тобто досягнення такого стану, коли дух перестає залежати від них через пробудження в людині нових джерел життя та відкриття нового, вищого сенсу життя. Оскільки гіпоменос є чеснотою, внутрішнім ресурсом, формування якого є підвладним самій людині, то кваліфікований психолого-педагогічний супровід його вивчення додає життю особистості, що зростає, цінності на тлі відсутності життєвого досвіду і розуміння сенсу у будь-яких обставинах, здатен понизити ступінь суїцидальних ризиків і зміцнити життєву позицію через певну духовну трансмутацию, пов'язану з переходом до нової якості життя.

Література

1. Александрова Л.А. К концепции жизнестойкости в психологии / Сибирская психология сегодня: Сб. научн. трудов. Вып. 2. Кемерово: Кузбассвузиздат, 2004. С. 82–90.

2. Климов А.А. Жизнестойкость и ее взаимосвязь с личностными ценностями студентов. Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Психология». 2011. № 2(10). С. 14–22.

3. Кравчук С.Л. Психологічні особливості життєстійкості особистості у зв'язку з її цінностями самоактуалізації / Проблеми сучасної психології. 2014. Вип. 25. С. 152.

4. Мадди С. Смыслообразование в процессе принятия решений. Психологический журнал. 2005. Т. 26. № 6. С. 87–101.

5. Мунасипова-Мотях І. А. Ставлення старшокласників до власного здоров'я у взаємозв'язку з вольовою організацією їх особистості. Вісник Чернігівського національного педагогічного університету. Серія : Психологічні науки. 2014. Вип. 121(2). С. 34.

6. Тесленко А.Н. Формирование жизнестойкости личности как условие первичной профилактики суицидального поведения подростков / Казахские социально-педагогические чтения 2011: Материалы Международной научно-практической конференции, 23-24 мая 2011 г. Астана: ИПКиКПСО, 2011. С. 36–42.

7. Чмир Т.В. Вольова сфера особистості: теоретичні аспекти. Психологія: реальність і перспективи. 2015. Вип. 4. С. 277.

8. Чумаков М.В. Эмоционально-волевая регуляция деятельности (структура, типы, особенности функционирования в социальном взаимодействии): [монография]. М. – Курган: изд-во Курганского гос. ун-та, 2007. 214 с.

Анотація

Рогова О. Г. Гіпоменос як ознака духовності особистості. – Стаття.

У статті розглядається проблематика становлення чесноти гіпоменосу як духовної якості сучасної зростаючої особистості, наслідком формування якої стає міцна вмотивована здатність до подолання життєвих випробувань. Запропоновано визначення поняття гіпоменосу як стійкої особистісної духовної якості, що мотивує людину до перетворення кризових та стресових життєвих подій у нові можливості для духовного удосконалення на підґрунті засвоєння доцільності аксіосфери релігійного світогляду та світосприйняття. Накреслені окремі філософсько-освітні напрямки формування чесноти гіпоменосу через розуміння не випадковості скорботи та життєвих випробувань; через спрямування до надутилітарних цінностей і зміну погляду на себе і на весь світ; через формування здатності до самокерування та стійкого перенесення життєвих випробувань, що сприймаються як необхідна програма особистісного життєвого розвитку і духовного становлення.

Ключові слова: духовність, особистість, життєстійкість, випробування, релігійна освіта.

Аннотация

Рогова О. Г. Гипоменос как признак духовности личности. – Статья.

В статье рассматривается проблематика становления добродетели гипоменоса как духовной характеристики современной растущей личности, следствием формирования которой становится прочная мотивированная способность к преодолению жизненных испытаний. Предложено определение понятия гипоменоса как устойчивого личностного духовного качества, что мотивирует человека к претворению кризисных и стрессовых жизненных событий в новые возможности с целью духовного совершенствования на почве усвоения целесообразности аксиосферы религиозного мировоззрения и мировосприятия. Начертаны отдельные философско-образовательные направления формирования добродетели гипоменоса через понимание неслучайности скорби и жизненных испытаний; через усвоение надутилитарных ценностей и изменение взгляда на себя и на весь мир; через формирование способности к самоуправлению и устойчивому перенесению жизненных испытаний, которые воспринимаются как необходимая программа личностного жизненного роста и духовного становления.

Ключевые слова: духовность, личность, жизнестойкость, испытание, религиозное образование.

Summary

Rogova O. G. Hypomenos as a sign of the personal spirituality. – Article.

In this article are considered the problem of the formation a hypomenos as the spiritual quality of the modern growing personality. The results of this quality have to the formation of the strong motivated ability to overcome the living hardships. Is offered the definition of the hypomenos as a stable personal spiritual quality that motivates a person to transform crisis and stressful life's events into the new opportunities for the spiritual

perfection on the basis of the assimilation to the expediency of the religious axiosphere. Are proposed some philosophical-educational directions for the forming of the hypomenos due to the understanding of the non-randomness of sorrow and living hardships; due to the focusing on the over-utilitarian values and the changing of the attitude to oneself and to the whole world; due to the formation of the ability to self-control and sustainable transfer of the living hardships. That is perceived as a necessary program of personal spiritual life development.

Key words: spirituality, personality, hardiness, suffering, religious education.

УДК 124.4 : 141

Т. В. Розова
доктор філософських наук,
професор, академік
Академії наук вищої школи України

СОЦІАЛЬНИЙ ПРОЕКТ МАЙБУТНЬОГО, АБО ЧИ МОЖЛИВЕ ВТІЛЕННЯ МОДЕРНОЇ УТОПІЇ ЗА ДОБИ ПОСТМОДЕРНУ?

Сучасне українське суспільство переживає один із найскладніших етапів свого існування. І, як завжди, у переломний момент суспільного розвитку дискутується питання цивілізаційної спрямованості України, відповідь на яке багато в чому визначає геополітичну орієнтацію держави. У цьому зв'язку актуалізуються прогностичні можливості соціально-філософського знання щодо проблеми майбутнього. Сутнісні цивілізаційні відмінності, основані на архетипах соціальної психології, специфіці ментальності, особливостях історико-культурного розвитку різних народів, приводили до різних форм освоєння майбутнього. За радянської доби прогностична функція соціальної філософії була зведена до інтерпретації єдиного можливого безальтернативного варіанту майбутнього – комунізму. Спроба втілити на практиці одну із утопій – комуністичну – призвела до того, що у світоглядній свідомості кількох радянських поколінь майбутнє асоціювалося виключно з комуністичною ідеєю. Відмовляючись від спроби поліфонічного, багатовекторного осягнення майбутнього, офіційна радянська ідеологія фактично ввела заборону на утопічну літературу навіть на наукову фантастику, яка після перерви в декілька десятиліть почала видаватися лише наприкінці 50-х років ХХ століття. Самий метод соціалістичного реалізму, що домінував в радянській літературі, заперечував утопію. Соціальний ідеал не повинен був асоціюватися з «ідеальними островами», його слід було шукати і знаходити в реальній дійсності. Із цієї ж причини довгий час не видавалися в нас твори зарубіжної літератури, філософські та соціологічні праці з даної проблематики. Нещодавно здавалося, що ідеологічна настанова обрати єдиного можливого вектор розвитку та вольовим рішенням заборонити всі інші шляхи освоєння майбутнього назавжди відійшла в більшовицьке минуле. Але архетипи минулого у світоглядній свідомості залишаються дуже живучими. Тому й проблема соціальних проектів майбутнього та ідея можливості втілення утопії в соціальну практику сьогодні, у ХХІ столітті, залишається конче актуальною для соціально-філософських дискусій. Дослідженню феномену утопії присвятили свої роботи такі українські та зарубіжні автори, як К. Гаджиев, Р. Дарендорф, В. Денисенко, В. Климончук, К. Маннгейм, К. Міллс, П. Розанвалон, Т. Розова, Л. Сарджент, В. Чалікова, Є. Шацький та інші [6; 7]. Ретельний аналіз основних джерел наданий у монографії «Утопія як соціокультурний феномен» [1].

Мета цієї статті продиктована необхідністю соціально-філософського аналізу проблеми майбутнього України та відповіді на запитання: чи можливо на основі втілення модерного утопічного проекту будувати майбутнє сучасної держави? З вирішенням поставленої мети пов'язана й методологія цього опусу, що базується на методі компаративного аналізу.

Слід підкреслити, що модерна методологічна настанова, яка постулює всемогутність науки, і сьогодні онтологізує ідеальні, «істинні» об'єкти науки, інакше кажучи, ототожнює наукові моделі з реальністю. Спроба нав'язати реальному об'єкту властивості ідеальних моделей та несуперечливість абстрактних теорій ототожнювати з несуперечливістю реальних об'єктів призводить до втілення утопій на практиці. Сьогодні ще жива раціоналістична ілюзія, яка ґрунтується на тому, що науці все підвладне, отже, можливо втілити в життя той чи інший соціальний проект. Але оскільки сучасне соціальне буття намагаються будувати сьогодні як анти-соціалізм, у суспільній свідомості знову починає превалювати месіанська віра в безальтернативність «об'єктивного шляху» історичного розвитку. Онтологізація

ідеальних моделей в нашій недавній історії призвела до морального максималізму та більшовицького месіанства. Благі помисли, якими, як відомо, вимощена дорога в пекло, породили гігантську фантазмагорію реального життя.

Як відомо, для раціоналістичного світогляду епохи Модерну була характерною впевненість в тому, що світ розвивається на розумних основах, найкращу з яких може знайти тільки наукова істина, що раціональне мислення, яке відшукує єдино вірну істину, легітимізує соціальний розвиток, що тільки орієнтація на наукове знання забезпечує прогрес суспільства, встановлюючи нормативні зразки його розвитку. Гносеологізм Модерну, що багато в чому базувався на «фетишизації» рацію, часто-густо був пов'язаний з впевненістю, що реальність може бути перекроєна в бажаному напрямку, відповідно до ідеального проекту, відкрила дорогу втіленню утопії на практиці. Ця психологічна настанова продовжує «працювати» і сьогодні з тією лише різницею, що пропонується створити нові наукові теорії, інші ідеальні моделі соціального устрою та «запустити» їх к практику повсякденного буття. Але соціальна філософія не може претендувати на всезнання, їй належить роль звільнення від догм, непорушних істин і стереотипів мислення. Розуміння її сенсу – в осмисленні процесів, які відбуваються в суспільстві. У цьому зв'язку досить актуальним є завдання: проаналізувати різні способи освоєння майбутнього соціального устрою, та зокрема, утопії. Чи правомірне надмірно оптимістичне очікування нової утопії, пов'язаної з новою моделлю суспільного устрою. У цьому контексті актуальним і обґрунтованим є бажання теоретично розібратися у функціонуванні різних способів освоєння майбутнього задля осмислення шляхів розбудови майбутнього України.

Якщо звернутися до європейської історико-філософської спадщини другої половини ХХ століття, то можна прийти до висновку, що осмислення майбутнього, типу культури західної цивілізації, її раціональності було та залишається злостоденним для європейської філософії. Так, для представників франкфуртської школи конче актуальним стає осмислення типу культури західної цивілізації та її майбутнього. І це не є дивним, тому що після закінчення Другої Світової війни необхідно було переосмислити шляхи розвитку Німеччини, подолати світоглядну та економічну кризу у німецькому суспільстві. Починаючи зі спільної праці М. Горкхаймера та Т. Адорно «Діалектика Просвітництва», яка була написана в 1948 році, франкфуртців цікавить «дорога», по якій йде європейська цивілізація. Вони осмислюють моделі типів раціональності. Якщо Теодор Адорно проектує міметичне, художнє мислення, Герберт Маркузе – чуттєвість, яка звільнюється з-під гніту репресивної цивілізації, то Юрген Габермас покладає надії на теорію комунікативної раціональності, яка розвинена ним у цілій низці відомих в Україні робіт [1; 2; 3; 4]. Але в цьому дослідженні хотілося б зупинитися на аналізі майже невідомої українському науковому загалу невеликій статті видатного німецького мислителя.

Міркуючи над проблемами сучасного державного устрою та витоками утопії держави добробуту, Юрген Габермас у статті «Новий обскурантизм: криза держави добробуту та виснаження утопічних енергій» [5] звертає увагу на поняття *Zeitgeist* – дух часу. Він вводить це поняття для визначення специфіки епохи Модерну. За його словами, *Zeitgeist* «отримує імпульси від двох протилежних, хоча й взаємозалежних і об'єднаних потоків думки: зіткнення історичної та утопічної думки запалає *Zeitgeist*» [5, с. 1].

Хоча ці два способи мислення здаються взаємовиключними, Габермас детально зупиняється на їх взаємозв'язку. На перший погляд, історична рефлексія, що пройнята справжнім досвідом, несумісна з утопічними уявленнями про альтернативний уклад життя. Адже основна функція утопії – наполегливо просуватися за межі історичного континуума. Здавалося б, тому історична рефлексія, яка покликана критикувати утопічні моделі, та утопічна свідомість зливаються. Єдність історичного і утопічного характеризують *Zeitgeist*, який визначив політичне та суспільне життя з часів Французької революції. Так було ще недавно, підкреслює Габермас, але сьогодні здається, що утопічні енергії вже реалізували себе. Звузився обрій майбутнього, але у зв'язку з цим змінився їх *Zeitgeist* і політика в Західній Європі. Майбутнє вже не здається оптимістичним як в епоху Нового часу. Передбачення майбутнього в основному має негативний характер. Ю. Габермас відмічає, що людство бачить жахливу панораму загрози інтересам життя: спіраль гонки озброєнь, безконтрольне розповсюдження зброї, зубожіння країн, які розвиваються, безробіття та зростаючий соціальний дисбаланс в розвинених країнах, проблеми навколишнього середовища та катастрофічні дії високих технологій. Безпорадність – ось, що все більше та більше характеризує спроби знайти орієнтацію, спрямовану в майбутнє. Юрген Габермас приходить до висновку про те, що «ситуація є об'єктивно обскурантистською», але обскурантизм також є функцією готовності розпочати дію, яку суспільство вважає себе здатним» [5, с. 2].

У зв'язку із цим Габермас розглядає самовпевненість західної культури. Він вважає, що, безумовно, є певні причини виснаження утопічних енергій. Як відомо, класичні утопії малювали умови життя, гідного людини, відображували картини соціально організованого щастя. Останні соціальні утопії, змішані з політичною думкою, втягнені в політичний дискурс, розбудили більш реалістичні очікування. Вони побачили в науці, технічній майстерності та плануванні надійні інструменти для раціонального контролю над природою і суспільством. Але в теперішній час ці очікування були розвіяні новими фактами. Атомна енергія, поширення озброєння навіть у космосі, дослідження в галузі генетики та біотехнічне вторгнення в поведінку людини, використання нових засобів комунікації стали тими технічними досягненнями, які мали суперечливі наслідки та побічні ефекти. Щоденно ми виявляємо, що продуктивні сили здібні перетворюватися в деструктивні, оскільки здібність до планування може привести до руйнівних наслідків. У зв'язку із цим сьогодні найбільшим впливом користуються ті теорії, які «намагаються показати, як самі сили, що спрямовані на збільшення влади, з яких Модерн одного разу здобув свою самовпевненість та свої утопічні очікування, насправді перетворюють автономію в залежність, емансипацію в гноблення, реальне в ірраціональне» [5, с. 3].

Сьогодні широко розповсюджена думка про те, що «виснаження утопічних енергій», говорячи словами Юргена Габермаса, пов'язані не тільки з миттєвим настроєм песимізму в культурі, його корені значно глибші. І Габермас обстоює тезу про те, що це може вказувати на фундаментальні зміни свідомості. Як ж вони? Він припускає, що «виснаження утопічних енергій» та зміни в свідомості сучасної епохи можуть бути пов'язані з тим, що розпадається суспільство історичного та утопічного мислення, що трансформуються структура *Zeitgeist*, що історична свідомість звільнюється від утопічних енергій, які пов'язували надію на рай з перетворенням в цьому світі. Він замислюється над тим, чи не втрачають сьогодні утопічні очікування свій світський характер та чи не набувають знову релігійну форму. Та все ж приходить до висновку: «Я вважаю, що тезис наступу періоду постмодернізму не знайдений. Ні структура *Zeitgeist*, ні спосіб обговорення майбутніх можливостей життя не змінилися. Таким чином, утопічні енергії в загальному не відступають з арени історичної свідомості» [5, с. 3]. Що ж, на думку Габермаса, досягло свого кінця? Це утопічна ідея суспільства, яка заснована на соціальній праці.

Образи соціалістів-утопістів втілилися (наприклад, у Фур'є) в конкретній формі фаланстеру як суспільства трудящих вільних та рівноправних виробників. Припускалося, що нова форма життя трудівників, які вільно об'єдналися, виникає із правильної організації виробництва. Критикуючи утопічний соціалізм, Маркс і сам висунув утопію суспільства праці. Утопічна ідея суспільства незалежних працівників втратила свою переконливу силу. Ліквідація приватної власності на засоби виробництва не призвела до самоврядування робітників. У свій час ця ідея надихнула рух європейських робочих, а висунена в утопіях ідея самоврядування робочих все ще надихала рух протесту наприкінці 60-х років ХХ століття.

Габермас вважає, що утопія суспільства праці залишила в нашому столітті свій слід в трьох дуже різних, але історично впливових програмах. У ствердженні цієї ідеї досягли успіхів радянський комунізм в Росії, авторитарний корпоративізм в фашистській Італії, нацистській Німеччині, фалангістській Іспанії та соціально-демократичний реформізм в масових демократіях Заходу. Тільки останній проект, який прагне до встановлення «суспільства громадського добробуту», оснований на ідеї демократичної конституційної держави. «Новий обскурантизм» – це частина ситуації, в якій програма суспільства соціального добробуту, котрий все ще живиться утопічним образом суспільства праці, втрачає свою здібність проектувати майбутні можливості кращого та менш небезпечного способу життя» [5, с. 5].

Утопічна основа суспільства праці в межах проекту суспільства добробуту прийняла іншу форму. Досягнення умов існування, достойних людини, вже не здається виникаючим прямо з революції умов праці. Важіль приборкування класового антагонізму вважається в нейтралізації конфліктного потенціалу. Ця мета досягається шляхом законотворчої діяльності суспільства добробуту. Габермас підкреслює, що проекту соціальної держави притаманне протиріччя між метою та методом. Його мета – встановлення форм життя, які побудовані відповідно до зрівняльних стандартів, але вони повинні відкрити арену для індивідуального самоздійснення. Очевидний той факт, що ця мета не може бути досягнута прямо через юридичну та адміністративну трансформацію політичних програм. Розглядаючи перешкоди, які виникли на шляху суспільства добробуту, Габермас все ж не вважає, що його розвиток був помилковою спекуляцією. Навпаки, його організація підтверджує досягнення політичної системи. Більш того, він впевнений, що ті держави, які не реалізували ідею суспільства соціального добробуту, не мають благообразних причин відхилитися від цього шляху розвитку. Міркуючи про соціальну утопію суспільства праці, він приходить до висновку про виснаження цієї утопічної ідеї. Вона вичерпана розвитком суспільства соціального добробуту. Але які ж подальші перспективи розвитку суспільства? На думку Юргена Габермаса, в сучасному суспільстві є три джерела управління ним: гроші, влада і солідарність. Сфери впливу цих джерел повинні бути по-новому збалансовані. У зв'язку із цим він вважає, що соціально інтегрована сила солідарності повинна бути в такому стані, щоб затвердитися відносно «сил», які присутні в двох інших керованих джерелах: в грошах і адміністративній владі. Ці галузі життя, що спеціалізуються на передачі одержаних цінностей і культурних знань, на інтегруванні груп і на соціалізації нових поколінь, завжди були залежні від солідарності. Формування політичної волі повинно витікати з того ж джерела, що й зараз. Вона повинна знайти способи впливу на межі та взаємообмін між комунікативне структурованими галузями життя, з одного боку, та державою і економікою – з іншого. Таким чином, вважає Габермас, проект «держави загального добробуту» тепер відходить від утопічної ідеї суспільства праці. Ця утопія припускала, що «субкультурні форми життя індустріальних робітників» є джерело солідарності трудящих, що виробничі відносини ще більше зміцнюють, що солідарність знаходиться у субкультурі

робітників, але, підкреслював Габермас, ця субкультура тим часом руйнувалася та відродження солідарності в ній сумнівне. Юрген Габермас вважав, що сьогодні в центрі обговорення знаходиться ідея, котра була закладена в утопії суспільства праці, але не посідала там домінуючого положення. У новій соціальній утопії акцент змістився з поняття «праці» на поняття «комунікації». Однак із парадигмою зміни суспільства праці на комунікативне суспільство способ зв'язку з утопічною традицією також не змінюється. Габермас не схильний передікати кінець утопії. Він лише констатує той факт, що самовпевненість сучасного світу «пришпорюється свідомістю теперішнього, в якому історична і утопічна думки змішані» [5, с. 16].

Отже, видатний німецький філософ приходить до висновку, що в утопічній концепції кращого суспільства об'єм щастя та волі злився воедино з владою, що зросла, і виробництвом соціального багатства. Плани раціоналізації форм життя увійшли в симбіоз з мобілізацією соціальних енергій. Утопія повинна була прокласти шлях до гуманного, зрівняльного і в той же час вільного життя. Потенціал для консенсуальних відносин припускалося отримати внаслідок заміни суспільних відносин. Це була методологічна ілюзія, пов'язана з можливістю тотального проектування майбутнього життя. Але тим не менш Юрген Габермас вважає неможливим змішувати високорозвинену комунікативну інфраструктуру можливих форм з тоталітаризмом. Він приходить до висновку, що ототожнення терору і утопії помилкове. Як вважає Ю. Габермас, на відміну від утопії суспільства праці, яка намагалася тотально проектувати соціальний устрій, утопія комунікативного суспільства скорочується до формального аспекту, інтерсуб'єктивізму. При всьому неоднозначному ставленні франкфуртського мислителя до феномену утопії його можна було б підсумувати в словах: «Якоби оазис утопії висихає, розповсюджується пустеля банальності та беспорядності» [5, с. 16].

Отже, утопія як модерна форма осягнення майбутнього малює суспільство, яке планує відсутність перешкод в існуванні соціальних інститутів та індивідуумів, суспільство, яке не враховує протиріччя реального життя. Можливо, саме розуміння утопії обумовило складність та суперечність концепції утопізму. Утопія – це мрія, фантазія, яка стає системою, що розрослася в певну доктрину. Відмінною рисою утопії є її дидактизм. Але базовим в утопії є не стільки певна літературна форма, скільки напрям мислення, який в ній втілений. Стисло можна було б сказати, що утопія – це безустанна подорож людства в країну, якої немає. Однак критикуючи та не погоджуючись з нею, людство не в змозі відмовитись від мрії про краще життя. Як подолати цю суперечливість? Тільки аналіз інших соціокультурних форм осягнення майбутнього надає можливість відповісти на поставлене запитання. Обсяг статті не дає можливість ретельно «зупинитися» на таких історичних формах осягнення майбутнього як міф, апокаліптика, хліазм, мілленаризм, утопія, соціальний проект. Їхньому аналізу присвячена монографія «Утопия как социокультурный феномен» [1].

Але хотілося б підкреслити той факт, що в різні історичні епохи формувалися та довгий час функціонували, притаманні саме цим епохам, соціокультурні форми осягнення майбутнього, що базувалися на невід'ємній світоглядно-психологічній настанові людства – здатності мріяти. Коли ж у нашій свідомості з'являється ототожнення утопії та форми осягнення майбутнього?

Раціональний підхід до сфери соціальних відносин, що домінував за доби європейського Модерну, дозволив створити утопію як форму осягнення майбутнього [8, с. 144]. Тому не дивно, що соціальні утопії появляються в епоху наукової революції Нового часу. Наукові відкриття як засіб передбачення природних явищ призвели до оптимістичної віри в те, що можна сформулювати і закони суспільного розвитку, на основі яких передбачався майбутній соціальний розвиток. Як цілковито нова форма освоєння майбутнього, заснована на раціоналістичному світогляді, виникає та яскраво розквітає на ґрунті західноєвропейської культури утопія.

В останні десятиліття XX століття відбувається зміна світоглядної парадигми. Подібні рухи в світогляді європейська цивілізація зазнавала вже неодноразово: це й перехід від міфологічного світогляду античності до християнського світосприйняття, і зміни в релігійній християнській ідеї, пов'язані з раціоналізмом Нового часу. Сьогодні відбувається зміна світоглядної парадигми, яка сформувалася в епоху Модерну в напрямку постмодерністської критики принципів класичного раціоналізму і традиційних орієнтирів метафізичного мислення.

Саме поняття «постмодернізм», введений у науковий обіг в 30-ті роки XX століття для позначення течій в мистецтві, відмінних від мистецтва модернізму початку століття, був відроджений в 60-ті роки, але мав вже зовсім інше смислове навантаження. Він означає епоху в європейській цивілізації, яка йде на зміну Новому часу, або Модерну, та припускає цілий ряд сутнісних змін у світогляді європейського людства. Епоха Модерну, яка характеризувалася двома основними наративами: наративом Просвітництва та наративом Духу, де просвітництво і свобода особистості розуміються через пізнання істини, а науки розвиваються як моменти в становленні Духу, викликає найбільшу критику з позицій постмодерного світогляду. Об'єкт критики – це передусім раціоналістичний проект світорозуміння Нового часу. Всі його теми та образи піддаються іронічному аналізу, тому не дивно, що й утопія як частина проекту епохи Модерну, спрямована на освоєння майбутнього, також критикується та відкидається. Утопія як форма освоєння майбутнього епохи Нового часу ніяк не може бути співвіднесена з основною метою світогляду постмодерну – реконструкцією проекту Нового часу, з ключовим моментом постмодерністського розуміння реальності – визнанням мінливості та випадковості. Утопія як продукт епохи Модерну основана на жорсткій регламентації і раціоналізації соціуму. У розумінні соціальної реальності вона скоріше статична, ніж мінлива, більше враховуючи необхідність, ніж випадковість. Утопія не припускає можливість нескінченних інтерпретацій, сингулярності соціального явища. Це статичний, жорстко регламентований, дидактичний проект майбутнього соціального устрою.

Якщо в епоху Просвітництва історичний процес мислився як послідовність минулого, теперішнього та майбутнього, як раціональна схема, яка додається до реальності, і тому всі історичні події розумілися як підкорені певній логіці історії, було необхідно лише пізнати закони суспільного розвитку, завдяки яким можна було як пізнати минуле, так і проектувати майбутнє, то Постмодерн виходить із зовсім інших настанов. Постмодерністський світогляд розуміє історію як сукупність подій, не підкорених внутрішньому зв'язку та логічній закономірності. Тому історія в постмодерністському викладі не має ніякої визначеної наперед мети, виключає завершеність, відкрита для трансформацій і нескінчених інтерпретацій. Очевидно, що утопія, яка основана на есхатологічних очікуваннях, пов'язана з пошуками смислу історії, як форма освоєння майбутнього не може домінувати в межах постмодерністського світогляду.

Будь-який утопічний текст як текст класичного твору підкорюється лінійному структуруванню, на відміну від ризоматичного текстового простору Постмодерну. Ризоматичне мислення децентроване, позбавлене центру та глибини, воно не має центру і периферії, явного та прихованого смислу. Всі утопії написані як класичні твори, підпорядковані лінійному структуруванню. Таким чином, не тільки за змістом, але й за формою утопії не можуть бути формою освоєння майбутнього, характерною для постмодерністського світогляду. Для постмодерного мислення характерна карнавалізація, двозначність, фрагментарність, деконструкція, безособовість, іреалістичність, образність, метафоричність. Змішання жанрів, характерне для постмодернізму, дозволяє переглянути традиції, розширити рамки минулого в теперішньому. Постмодерн являє собою нову світоглядну ситуацію, в якій виявляються нові зв'язки між традицією та інновацією. Хоча міфологічний світогляд, який ґрунтується

на традиції, давно вже перестав бути домінуючим, мислення, основане на інновації та пануюче в епоху Модерну, теж поступається місцем постмодерністському світогляду. Для нього, вочевидь, буде характерним деконструкція культурних стандартів, зв'язки традиції та інновації, оновлення на цьому ґрунті соціальних форм, діалог наукових напрямків, релігійних рухів, соціальних спільнот. Питання новизни скоріше за все повинне уступити місце формам взаємодії, мові взаєморозуміння, полілогу культур. У цьому, мабуть, буде полягати культурний сенс постмодерністського світогляду, котрий неминуче приведе до нового способу освоєння майбутнього, який прийде на зміну утопії.

Література

1. Розова Т.В. Утопия как социокультурный феномен. Монография. Одесса: Астропринт, 1996. 128 с.
2. Габермас Ю. Коммуникативна дія і дискурс – дві форми повсякденної комунікації / Пер. з німецької // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. К.: Либідь, 1996. С. 84–91.
3. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. Київ: Четверта хвиля, 2001. 424 с.
4. Габермас Ю. Філософський дискурс сучасності. К.: Український філософський фонд, 1998. 158 с.
5. Habermas J. The New Obscurity: the crisis of the welfare state and the exhaustion of utopian energies. 1986. Vol. 11. № 2.
6. Дарендорф, Ральф. У пошуках нового устрою: Лекції на тему політики свободи у ХХІ ст. / Пер. з нім. А. Орган. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. 109 с.
7. Розанвалон, П'єр. Утопічний капіталізм. Історія ідеї ринку / Пер. з фр. Є. Марічева. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. 246 с.
8. Чорна Л.В. У пошуках ідеалу. Монографія. Київ: Освіта України, 2016. 508 с.

Анотація

Розова Т. В. Соціальний проект майбутнього, або чи можливе втілення модерної утопії за доби Постмодерну? – Стаття.

У статті розглядається феномен утопії як соціокультурна форма освоєння майбутнього, актуалізуються прогностичні можливості соціально-філософського знання щодо проблеми майбутнього. Підкреслюється, що сутнісні цивілізаційні відмінності, основані на архетипах соціальної психології, специфіці ментальності, особливостях історико-культурного розвитку різних народів, приводили до різних форм освоєння майбутнього. Мета статті продиктована необхідністю соціально-філософського аналізу проблеми майбутнього України та відповіді на запитання: чи можливо на основі втілення модерного утопічного проекту будувати майбутнє сучасної держави? Робиться висновок про те, що утопія як форма освоєння майбутнього доби Модерну не може бути співвіднесена з основною метою світогляду Постмодерну – реконструкцією проекту Нового часу. Ключова риса постмодерністського розуміння реальності – визнання мінливості та випадковості. Утопія як продукт епохи Модерну основана на жорсткій регламентації та модерній раціоналізації соціуму. Утопія не припускає можливість нескінченних інтерпретацій, сингулярності соціального явища. Це статичний,

жорстко регламентований, дидактичний проект майбутнього соціального устрою.

Ключові слова: майбутнє, Постмодерн, соціальний проект, утопія.

Анотація

Розова Т. В. Социальный проект будущего, или возможно ли воплощение современной утопии в эпоху Постмодерна? – Статья.

В статье рассматривается феномен утопии как социокультурная форма освоения будущего, актуализируются прогностические возможности социально-философского знания касательно проблемы будущего. Подчеркивается, что существенные цивилизационные отличия, основанные на архетипах социальной психологии, специфике ментальности, особенностях историко-культурного развития разных народов, приводили к разным формам освоения будущего. Задача написания статьи продиктована необходимостью социально-философского анализа будущего Украины и ответа на вопрос: возможно ли на основе воплощения современного утопического проекта построить будущее современного государства? Делается вывод о том, что утопия как форма освоения будущего эпохи Модерна не может быть соотнесена с основной целью мировоззрения Постмодерна – реконструкцией проекта Нового времени. Ключевые черты постмодернистского понимания реальности – изменчивость и случайность. Утопия как продукт эпохи Модерна основана на жесткой регламентации и рационализации социума. Утопия не допускает возможности нескончаемых интерпретаций, сингулярности социального явления. Это статичный, жестко регламентированный, дидактический проект будущего социального устройства.

Ключевые слова: будущее, Постмодерн, социальный проект, утопия.

Summary

Rozova T. V. The Social Project of the Future, or is it possible to embody the Modern Utopia during the Postmodern period? – Article.

The article considers the phenomenon of utopia as a socio-cultural form of mastering of the future. The predictive abilities of socio-philosophical knowledge about the future are actualizing. It is emphasized that the essential civilizational differences, based on archetypes of social psychology, on specificity of mentality, on peculiarities of the historical and cultural development of different peoples, led to various forms of the future mastering. The purpose of the article is dictated by the necessity of socio-philosophical analysis of Ukraine future and giving the answer to the question: is it possible to build the future of the contemporary state on the basis of the embodiment of Modern utopian project? It is concluded that utopia as a form of mastering of the future, which was created in a period of the Modern Age, cannot be correlated with the main goal of the Postmodern world – the reconstruction of the New-Time project. The key feature of postmodern understanding of reality is recognition of variability and randomness. Utopia as a product of the Modern era is based on strict regulation and modern rationalization of society. Utopia does not assume the possibility of endless interpretations, the singularity of a social phenomenon. It is static, rigidly regulated, didactic project of the future social order.

Key words: future, postmodern, social project, utopia.

УДК 255

С. В. Санников
кандидат богословских наук,
старший научный сотрудник
Центра изучения религий

Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова

ПЕРФОРМАТИВНЫЕ СВОЙСТВА САКРАМЕНТАЛЬНОГО ЯЗЫКА. ПРОТЕСТАНТСКИЙ ПОДХОД

Реформация как историческое событие XVI в. имела много последствий не только в политической, экономической, культурологической и др. сферах жизни европейского сообщества, но и, прежде всего, в области богословия. Она дала толчок к переосмыслению самых фундаментальных основ христианского богословия и привела к нескончаемым дебатам, которые особенно остро разгорелись в экклесиологии и литургике. Сакраментальное богословие или богословие таинств¹ стало, возможно, самой видимой и наглядной ареной столкновения взглядов исторических церквей (прежде всего католической) и протестантских. Главный вопрос дискуссий был собственно не в количестве таинств и не в форме их проведения, а в их богословской сущности.

Цель статьи состоит в том, чтобы на фоне исторической смены различных языковых подходов в объяснении сакраментальной сущности евхаристии и других ритуалов показать преимущество перформативного анализа в сакраментальном богословии. В статье будет рассмотрен ритуальный язык таинств как перформативный способ коммуникации на примере анализа баптистской литургии с совершением евхаристии (Вечери Господней).

Понятие «таинство», а особенно его латинский эквивалент «сакрамент», в богословском дискурсе употребляется в разных смыслах, и дать ему однозначное определение довольно непросто. Существует широкое и узкое понимание этого термина. Первоначальное, новозаветное представление о таинстве исходит из заявления Апостола Павла «Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти» (1 Тим 3:16). Воплощение предвечного Логоса – Христа в человеческую плоть есть начало сакраментальности. В широком смысле слова религиозное понятие «Таинство» исходит из греческого слова *μυστήριον* (тайна) и указывает на таинственное, эпифаническое присутствие Бога в материальном мире. С точки зрения линейной логики это совершенно необъяснимое состояние соединения трансцендентного Бога-Духа и видимой материи², которое дает возможность человеку соприкоснуться с божественным. Такое откровение проявлялось в моменты богоявлений как в Ветхом, так и в Новом Завете – в виде несгорающего куста для Моисея, в виде библейского текста, имеющего природу таинства и т. д. Это широкое сакраментальное понимание божественного откровения.

В экклесиологическом и литургическом смысле используют термин «таинство» в узком смысле – как определенный церковный ритуал, имеющий внешний материальный знак, связывающий материальное и духовное. Большинство исследователей начинают разговор о таинствах в этом контексте с Августина, который ввел представление о таинстве как о видимом знаке невидимой благодати. Раннехристианские авторы (Иустин-Философ, Ириней Лионский и др.) довольно часто говорят о реальном присутствии Христа в церковной жизни (в евхаристии, в крещении), но не дают этому явлению богословского объяснения. Начиная с позднепатристических работ (VII–IX вв.), появляются попытки описать присутствие Христа в церковных ритуалах, прежде

всего в евхаристии, через преложение (Иоанн Дамаскин) или пресуществление элементов ритуала. Считается, что сообщение благодати или прощение грехов осуществляется самим церковным актом.

Католическое богословие, начиная с IV Латеранского собора 1215 г., официально приняло доктрину трансубстанциации (пресуществления), согласно которой во время консекрации при установительных словах *Hoc est corpus Meum* субстанция хлеба (и вина) меняется, превращаясь в субстанцию реального Тела (и Крови) Христа, но акциденции (внешние свойства) хлеба (и вина) остаются без изменения. Дословно текст из I канона IV Латеранского собора звучит так: «Хлеб пресуществляется (*transsubstantiatio*) в Тело, а вино – в Кровь по божественной силе, так что для совершения тайны единения, мы можем получить от Его природы то, что Он получил от нашей» [13, с. 236].

Лютер и другие протестанты в разной степени оспорили это понятие. Как правило, большинство из них не отвергало сакраментального языка в церковной жизни, но совершенно не соглашалось с понятием трансубстанциации (в восточном христианстве его аналог – преложение). Цвингли полностью отверг сакраментальное присутствие Христа на Вечери, Кальвин оставил его в виде представление о знаке, указывающем на Христа, а Лютер утвердил реальность присутствия Христа в виде консубстанциации, считая это тайной и не пытаясь объяснить ее. Баптисты занимали среднюю нишу в этой дискуссии. Баптисты XVII в. часто использовали сакраментальный язык в своих работах и исповеданиях веры, но в викторианскую эпоху из-за противодействия католическому влиянию в Англии произошло смещение терминологии, и с этого времени за баптистами закрепилось устойчивое представление как об антисакраменталистах. В баптистском богословии термин «таинство» стал замещаться термином «установление». Влияние американского, фундаменталистского баптизма конца XIX в. – первой половины XX в. привело к тому, что Вечерию Господню стали в основном воспринимать в цвинглианском, коммеморативном смысле, а водное крещение – только как исполнение заповеди Господней.

Во второй половине XX в. в Великобритании начинается возрождение баптистского сакраментального богословия на основе анализа работ баптистских авторов XVII в. Переломным пунктом для сакраменталистского поворота в баптистском богословии стал опубликованный в 1959 г. под редакцией Алека Гилмора (Alec Gilmore) сборник «Христианское крещение: новая попытка понять обряд в терминах Писания, истории и богословия» [10]. Признанными лидерами этого направления стали д-р Антони Кросс (Anthony R. Cross) и д-р Пол Фиддес (Paul Fiddes) из Риджен Парк колледжа в Оксфордском университете, Джон Колвелл (John Colwell) из Спердженовского колледжа в Лондоне. В Северной Америке инициаторами и пропагандистами этого движения стали Филип Томпсон (Philip Thompson) из Североамериканской баптистской семинарии в Южной Дакоте (США) и Стенли Фовлер (Stanley Fowler) из Хэриатадж, богословской семинарии в Онтарио (Канада). Книга Антони Кросса «Крещение и

¹ Мы употребляем термины «сакраментальное богословие» и «богословие таинств», а также термины «сакрамент» и «таинство» как полные синонимы, но чаще будет употребляться термин «сакрамент» из практических соображений, т. к. он имеет прилагательное «сакраментальный».

² Православное богословие вводит понятие «божественные энергии», которыми объясняет подобное соединение несоединимого.

баптисты» (2000), а также книга Стенли Фовлера «Больше, чем символ» (2002) стали программными документами нового направления. Также большую роль в поддержке подобных идей сыграли сборники «Баптистский сакраментализм» и «Баптистский сакраментализм – 2», которые издавались под редакцией Антони Кроса и Филипа Томпсона³. Сакраментальное богословие с позиции славянских евангельских христиан-баптистов изучает К. Прохоров⁴. Таким образом, сакраментализм в разной степени присутствует практически во всех направлениях протестантизма и в III тысячелетии привлекает к себе все больше внимания даже у последователей радикальной реформации.

Исторически сущность таинства в сакраментальном богословии описывалась аристотелевским языком средневековой схоластики с использованием терминов «субстанция» и «акциденция». Отрица транссубстанциональный подход, протестантизм XVI–XVII вв. фактически изменил язык сакраментального богословия и перевел дискуссию из онтологии в область семантики. Особенно это коснулось реформатского богословия (а не лютеранского). Практически никто из протестантов не захотел вести диалог с католическим богословием на территории их богословия. Возможно, это было связано с общим отрицательным отношением к схоластике (особенно к Аристотелю) в среде гуманистов, из которой вышли практически все лидеры Реформации. Возможно, с многими философскими противоречиями, например, объяснить реальное, вещественное присутствие Христа во многих точках земного шара одновременно (когда совершается евхаристия) можно только деятельным образом, а не локальным, как на том настаивает католическая доктрина. Кроме того, очень трудно объяснить отсутствие субстанции хлеба при наличии его акциденции после пресуществления. Это означает, что акциденция (внешняя форма) может существовать без ее субстанции, т. е. без онтологической сущности хлеба, которая замещается субстанционной сущностью Христа. Возможно, отсутствие богословского диалога было связано с общим состоянием непримиримого конфликта между религиозными группами в то время.

Отвержение транссубстанциональности также часто основывалось на аргументах здравого смысла. Например, Джон Виклиф критикует транссубстанционализм исходя из Первой заповеди Десятилетия, которая не позволяет поклоняться никому и ничему, кроме Единого Бога, а превращение сущности хлеба в реальное Тело Христа ведет к поклонению святому хлебу, что недопустимо. Лютер отвергал идею изменения сущности хлеба и вина просто потому, что считал это представление «чудовищным абсурдом» и попыткой рационализировать тайну присутствия Христа. Но отрицая старое сакраментальное богословие, необходимо было создать новое. Главное направление положительной интерпретации богословской сущности евхаристии, как и любого сакраментала, у реформаторов было связано с переходом на другой язык объяснения. Они стали использовать лексику, которую ввел еще Августин, основанную на понятии «знак».

В первых главах трактата «О христианском учении» он дает богословский анализ этой категории и описывает ее так: «Знак есть вещь, которая воздействует на чувства, помимо вида (species), заставляя приходиться на ум нечто иное» [1, с. 66]. Далее Августин подчеркивает преимущественную роль слов как знаковой системы и развивает свои построения именно в этом направлении. Кальвин подхватывает эту традицию интерпретации знака и, ссылаясь на Августина, переносит ее на таинства. У него таинство – это Божья благодать, явленная внешним знаком. Кальвин пишет: таинство «есть свидетельство благодати Божьей по отношению к нам, подтвержденное внешним знаком и получающее ответное удостоверение в почитании Бога людьми»

[4, с. 266]. Позже он добавляет, что таинство – это печать Божьего благоволения к людям. Фактически Кальвин переводит разговор о сущности таинств в плоскость семиотической реальности. Цвингли, дискутируя с Лютером, также уходит от онтологической к семиотической доктрине, считая таинства клятвой и воспоминанием.

Переход на новую языковую реальность в этот период, очевидно, был объективной реальностью, т. к. в XVI–XVII вв. уже зарождалась семиотика в лице Роджера Бэкона, Дунса Скота и Уильяма Оккама, и учение о знаках в широком смысле слова захватывает и лингвистическую, и теологическую, и культурологическую сферу. С этого времени любые ритуалы многими исследователями стали рассматриваться как знаковая система, вписанная в семиотическую среду. Собственно и в самом католическом богословии появились тенденции ухода от онтологического богословия к семиотическому. Так, современный католический богослов Эдуард Схиллебекс (Edward Schillebeeckx) пытается в своих работах переосмыслить таинство евхаристии, вводя понятия «транссигнификация и трансфинализация». Понятие «*транссигнификация (transignification)*» выражает идею о том, что консекрация изменяет в первую очередь значение хлеба и вина. Связанное с ним понятие «*трансфинализация (transfinalization)*» указывает, что консекрация изменяет конечный результат или цель хлеба и вина. Схиллебекс утверждал, что использование онтологических или «физических» интерпретаций Евхаристии создает трудности для современных людей, и надо отказаться от устаревших и уязвимых философских систем. В своей программной книге «The Eucharist» он отмечает, что действие Христа, в конечном счете, направлено не на хлеб и вино, а на людей, участвующих в евхаристии, поэтому «таинства – это, прежде всего, символические акты или деятельность в качестве знаков. *Sacramentum est in genere signi*» [13, с. 97], – пишет Схиллебекс, подтверждая это мнение латинской цитатой из Фомы Аквинского⁵.

В XX в. на смену семиотическому дискурсу, который по большей части носил дескриптивный, описательный характер, стал приходиться перформативный язык, который начал активно использоваться в различных дисциплинарных подходах не только как описание, но и как преобразование действительности. Это связано с терминологической универсальностью и многоплановостью понятия «перформативность».

Теория перформативного языка сформулирована Джоном Остином [9], который указал, что определенные речевые акты могут не только описывать событие или объект, но и производить некоторые действия. Это перформативы, которые ничего не сообщают, не констатируют, не являются ни истинными и ни ложными, а просто утверждают и таким образом производят что-либо. Остин привел классические примеры фраз типа «Я вас поздравляю», или «Я отключаюсь», или «Я требую», или «Объявляю вас мужем и женой», которые не рассказывают о каких-то действиях, а совершают их. Т. е., заявив «Я вас поздравляю», говорящий тем самым уже совершил действие поздравления.

Начавшись как чисто лингвистическая теория, идея перформативности вскоре расширилась и благодаря критическому анализу Жака Даррида стала достоянием постструктурализма, получила развитие в учении о деконструкции, в гендерной и, особенно, в эстетической теории. Широко перформативный подход был воспринят в культурологических и театральных исследованиях (Ричард Шехнер). Последние годы он начал использоваться и в религиозоведении, однако чаще всего в смысле изучения ритуалов как культурных событий, как перформансов в театральном смысле слова. Но в отношении к таинствам и к другим сакральным религиозным действиям (ритуалам) следует

³ Подробнее см. Санников С.В. Сакраментальный поворот в баптистском богословии XX ст. [8].

⁴ См. его серию статей в журнале «Theological Reflections» («Богословские размышления»). URL: <http://reflections.e-aaa.info/>.

⁵ Несмотря на многочисленные попытки «осовременить» понятие «пресуществление» в католической церкви, официальное заявление папы римского Павла VI в энциклике 1965 г. *Mysterium Fidei* (Тайна веры) осуждает семиотическое представление о евхаристии (пункт 11).

отличать два понятия: перформанс и перформативность. Многими исследователями эти понятия используются как полные синонимы, однако каждое из них имеет свою сферу использования. С. Мироненко [6] показал, что эти лексемы не только отличаются по смыслу, но и должны использоваться в разных научных дискурсах. Перформанс рассматривается как событие (театральное, музыкальное, историческое или даже сакральное), происходящее публично и имеющее зрителей. Следовательно, любой обращенный к кому-либо речевой акт является в этом смысле перформансом, но он не всегда может иметь перформативную функцию, т. е. не всякое высказывание производит действие. Такое различие очень важно проводить в религиозно-богословском и богословском анализе.

Так, многие исследователи, используя понятие перформативности, на самом деле анализируют перформансы. Типичным примером является подход к истории Питера Бёрка, который анализирует взгляды на исторические события в театральном смысле как перформансы [2]. В религиозно-богословских исследованиях яркий пример такого подхода представил Петр Корпачев, [5] который анализирует использование перформативного подхода в западном религиозноведении (у Ричарда Валантасиса, Джорджа Харпхэма и др.) для изучения христианского аскетизма I–IV вв. Рассмотрение литургических действий как перформанса («священного театра») имеет долгую историю. Однако такой подход не вскрывает внутренний смысл этих действий, их богословскую сущность, а показывает только внешнее проявление. Ритуал как перформативное действие глубоко проанализирован в работах западных исследователей [11; 15], но следует отличать ритуальные перформативные практики (православная литургия, харизматические танцы) от перформативного языка.

Основным преимуществом изучения перформативного языка в священнодействиях является то, что он фокусируется на взаимосвязи смысла и текста в контексте ритуала, что часто бывает более продуктивно, чем описательный подход и текстуальная критика литургии. Это важная альтернатива подходам, которые носят дескриптивный характер. В качестве case-study рассмотрим баптистскую евхаристическую практику с помощью методологии перформативного исследования.

Евхаристия, которая в практике славянских групп ЕХБ чаще всего называется хлебопреломлением или Вечерей Господней, занимает важное место в ежегодном богослужебном цикле этой конфессии. За редким исключением, она совершается ежемесячно в соответствии с порядком, описанным Апостолом Павлом в 1 Послании к коринфянам (1 Кор. 11: 23–32). Этот отрывок Писания часто называют литургией Ап. Павла. Богослужение с Вечерей обычно состоит из двух частей. В первой части произносятся проповеди, описывающие страдания и смерть Иисуса Христа и раскрывающие богословский смысл и значение этого события. Часто это сопровождается эмоциональными песнопениями и призывами к покаянию и очищению от греховного образа жизни. Именно эта часть чаще всего находится в центре внимания всей общины. Она носит характер коммеморативной практики, и чаще всего члены общин ЕХБ на вопрос «Что собой представляет Вечеря Господня?» отвечают: «Воспоминание страданий и смерти Господа Иисуса Христа». Эта часть богослужения, как коммеморация, связывает прошлое (события из жизни Христа) и настоящее (ожидание определенных изменений участвующих), а также имеет главную функцию – сохранение коллективной памяти о важнейшем с точки зрения христианства событии в истории человечества – о жертве Христа, которая освобождает от греха, дает спасение и жизнь вечную. Эта часть священнодействия описана (хотя и не проанализирована) достаточно хорошо.

С точки зрения перформативной теории особый интерес представляет вторая часть богослужения с Вечерей Господней, во время которой пресвитер и его помощники (чаще всего дьяконы) после чтения установительных слов

Апостола Павла непосредственно преломляют хлеб и раздают его каждому члену общины, а затем, после молитвы над вином в чаше (чашах), разносят его всем участвующим в этом священнодействии. Кроме внешней стороны этого очень торжественного действия, как перформанса, который подлежит дополнительному анализу, вторая часть такого богослужения имеет глубокий перформативный, т. е. действующий смысл.

Поскольку главная линия демаркации между реформаторами и средневековым христианством в области сакраментологии проходила в понимании субстанциональной сущности таинств, то с протестантской точки зрения возникает необходимость объяснить слова Христа: «Сие есть Тело Мое» (Мф. 26:26). Фактически, отвергая пресуществление, большинство протестантов сохранили сакраментальный язык в описании евхаристии, называя ее Таинством и практикуя как сакрамент. Особенно ярко это наблюдается у славянских баптистов. На уровне вероисповедальных формул они подчеркивают свой антисакраментализм, называя вещество евхаристии символами или знаками Тела Господнего, категорически отвергая идею трансубстанциации Хлеба в истинное Тело Христа. Вместе с тем, как показал в исследовании К. Прохоров [7], в общинах ЕХБ отношение к хлебу и вину на Вечери однозначно сакраменталистское. Суммируя свой анализ, он пишет, что понимание Вечери Господней восточнославянскими ЕХБ можно выразить так: «Евхаристический Хлеб и после общей молитвы пресвитера и общины («царственного священства») остается, несомненно, хлебом и одновременно становится подлинным Телом Христа; и эти два естества пребывают неслиянно и неотделимо друг от друга, подобно двум природам Христа, сто процентов хлеб и сто процентов Его Тело» [7, с. 160]. Такое понимание Вечери Господней, отвергающее трансубстанциацию, но сохраняющее таинственное присутствие Христа в евхаристическом веществе, требует богословского осмысления. В частности, возникает вопрос: в какой момент и как именно хлеб на столе становится «подлинным Телом Христа»? Возможно ли это вообще без изменения онтологической сущности?

Один из возможных ответов с точки зрения протестантского богословия, может дать теория перформативных высказываний (performative utterances). Сакраментальный язык Нового Завета часто использует перформативные языковые конструкции, связывая духовный и материальный миры. Особенно это проявляется во всех ритуальных высказываниях. Их важнейшая черта заключается в том, что они передают очень мало (а иногда вообще не передают) смысловой информации. Поскольку язык литургических священнодействий основан на фиксированном тексте, который заранее хорошо известен всем участникам священнодействия, фактическое (локутивное) высказывание не говорит слушателям ничего нового. Речевой акт пресвитера не носит коммуникативно-информационной функции, но он, несомненно, является перформативом, отсылающим в прошлое, но действующим в настоящем. Когда Христос говорил: «Сие есть Тело Мое», Он давал хлеб, но при его принятии происходило реальное соединение с Ним. Фраза «Сие есть Тело Мое» у самого Иисуса и при совершении евхаристии во время современного богослужения носит не дескриптивный, а перформативный характер. Она не описывает реальность, но создает её.

Когда и почему происходит создание подобной реальности? Остин указывал, что определяющим в перформативном действии слов является контекст. Т. е., чтобы слова начали действовать, необходим соответствующий контекст, но, как доказал Деррида, для успешной и действенной перформативности важен не просто контекст, который изменчив и неуловим, а правила и нормы, утвердившиеся в данной социальной среде. Перформатив при этом – лишь рецепция этих норм и правил. Поэтому перформатив не уникален (как предложил Остин), а воспроизводим. Это особенно важно в ритуальных речевых актах. Например, перформатив «я извиняюсь» может выполнять свою

функцию потому, что ранее он уже воспроизводился в похожих ситуациях на основе языковой нормы общения. Даррида пишет: «Перформативное высказывание будет бессодержательным или пустым в особых случаях, если, например, оно сформулировано актёром на сцене, или введено в поэму, или порождено в разговоре с самим собой» [3].

Фраза «Сие есть Тело Мое» – это перформативный знак, не указывающий на реальность и создающий её. Воспроизведение этой фразы в научной статье или при индивидуальном чтении библейского текста не создает реальность и не производит перформативного действия. Но во время ритуала перформативное высказывание начинает эффективно функционировать, изменяя экзистенциальную ситуацию членов общины, участвующих в этом священнодействии.

Новая реальность возникает только в условиях литургического акта, в общине, при соответствующих условиях, ожиданиях, действии Слова и Духа. Альтернативная реальность, позволяющая словам превратиться в действия, обеспечивается как минимум тремя составляющими, которые должны встретиться в одном месте и в одно время. Это, во-первых, литургический контекст в лице общины и служителя, действующего от ее имени. Этот контекст создает среду действия таинства и формируется за счет проповеди, чтения установительных слов Апостола Павла, молитв общины и служителя, а главное, за счет ожидания и предположения участников ритуала. Община должна иметь предварительный уровень веры и понимания того, что будет происходить во время Вечери Господней. Литургический контекст во многом формируется экклезиологическим единством общины. Должно состояться то, что Апостол Павел считал предварительным условием хлебопреложения – «когда вы собираетесь в церковь» (1 Кор. 11: 18). В терминологии Павла «собораться в церковь» – это значит выявить Вселенское Тело-Церковь Иисуса Христа в качестве конкретного церковного сообщества, в котором только и возможно евхаристическое общение. Вечера не может действительно состояться в одиночку. Она может реализовываться только в условиях поместной церкви, в общине верных последователей Христа, имеющих необходимые и достаточные признаки экклесии, в т. ч. структуру и служителей.

Вторая составляющая, делающая перформативное высказывание активным, – это *работа Духа Святого* как действующего агента таинства. Именно Он актуализирует таинство, формирует реальность, исходящую от Бога. Дух присутствует везде, но Его активная работа, претворяющая Слово в Дело, происходит только, если собрание святых происходит по Слово Божьему и для возрастания в святости и любви. Т. е. правильная цель и правильный порядок позволяют Духу действовать. Конечно, понимание «правильности» обусловлено традиционной для данной общины герменевтикой, однако общие герменевтические рамки заданы при этом библейским текстом.

Перформативное действие литургии в первую очередь зависит от таинственно и непредсказуемого действия Духа. Может быть создана абсолютно правильная литургическая ситуация, обеспечен высокий уровень веры все участвующих в этом действии, но если Дух не актуализирует евхаристию в этот момент, перформанс произойдет, но перформативности в нем не будет. Причины такого состояния требуют дополнительного изучения и объяснения. Но именно этим перформативная сакраментальность отличается от вульгарного магизма, который пытается манипулировать сакральными явлениями, пытаясь подчинить их определенному ритуалу или знаку. Магичность гарантирует действенность ритуала при правильной форме (включая время, место и другие компоненты контекста), но христианская сакраментальность говорит о полной зависимости от Духа и первичности Его действия.

Третья составляющая – это *вера принимающего субъекта*, которая открывает индивидуальный духовный мир принимающего евхаристию для успешного осуществления таинства. Обычное перформативное действие мало

зависит от веры принимающего. Вспоминая классический пример Остина с бракосочетанием, можно сказать, что если один из супругов во время брачной церемонии легкомысленно подтвердил: «Я согласен взять этого человека в супруги», то, даже если он сделал это необдуманно и без веры в будущую супружескую жизнь, брак все равно состоялся. В случае с таинством ситуация выглядит более сложной. Объективно евхаристия становится действующей в зависимости от литургического контекста и действия Духа и Слова, но эта действенность носит общинный, корпоративный характер, а в субъективном, индивидуальном аспекте она произведет действие, если только отдельный индивидуум верой присоединился к корпорации во время литургического акта. Это можно проиллюстрировать метафорой публичной клятвы или присяги. Хотя весь строй может хором произнести перформативное высказывание: «Клянусь», но от каждого потребуются личное подтверждение (в любой форме) этого коллективного перформанса. Также во время евхаристии и любого другого сакраментального акта перформативность должна обрести личностную составляющую.

Такое тринитарное представление объясняет продолжающееся действие перформативного акта после завершения литургии. Реальная сила этого действия остается даже, когда ритуал закончился и его участники возвращаются к обыденной жизни. Другими словами, перформанс сакраментального ритуала, в данном случае консекрации и непосредственного участия в Вечери Господней, создает альтернативную реальность и конструирует новую идентичность общинного единства и новый статус каждого участника по мере его веры.

Таким образом, перформативный подход к евхаристическим действиям позволяет объяснить фразу «*Nos est corpus Meum*» не с помощью средневековых понятий «субстанция» и «акциденция», связанных с пресуществлением (преложением) вещества, и не с помощью семиотического понятия «знак» или герменевтического понятия «текст», а благодаря перформативному действию этих слов в определенном литургическом контексте триады «община – вера – Дух». Это объясняет и утверждает сакраментальный язык, используемый в протестантских богослужениях, и не заставляет прибегать к объяснению сакраментала языком схоластики.

Богатая текстура литургии, как и все ритуальные действия, никогда не может быть исчерпывающим образом истолкована с какой-то одной точки зрения. Поскольку литургия в любой христианской традиции представляет собой уникальное социально-духовное пересечение многих вербальных и невербальных форм общения в соприкосновении с запредельным миром, любая форма анализа может найти в ней свое место. В то же время поскольку молитвы, чтения и установительные слова евхаристии производят в общине и в индивидууме определенные изменения, то применение перформативного подхода требует дальнейшего размышления о том, как текст, контекст и духовный мир сосуществуют и взаимодействуют.

Литература

1. Аврелий Августин. О христианском учении. Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под ред. С. Неретиной; сост. С. Неретиной, Л. Бурлака. Санкт-Петербург: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. 539 с.
2. Берк П. «Перформативный поворот» в современной историографии. Человек в истории. Москва: Наука, 2008. С. 337–354.
3. Деррида Ж. Подпись – событие – контекст. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/podp.php (дата обращения: 15.07.2017).
4. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. Москва: РГГУ, 1996. Т. 3.
5. Карпачев П.А. Перформативный подход в исследовании раннехристианского аскетизма. Религиоведение. 2017. № 1. С. 56–61.

6. Мироненко С.А. Определение понятий «перформативность» и «перформанс» в научно-исследовательском дискурсе. Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2 «Филология и искусствоведение». 2014. № 1 (134).

7. Прохоров К. Русский баптизм и православие. Москва: Издательство ББИ, 2017. 460 с.

8. Санников С.В. Сакраментальный поворот в баптистском богословии XX ст. Modern Science – Moderni Veda. Vol. 4. № 2.

9. Остин Дж. Избранное / пер. с англ. В.П. Руднева. Москва, 1999. С. 15–138.

10. Gilmore A. (ed.) Christian Baptism: A Fresh Attempt to Understand the Rite. Terms of Scripture, History, and Theology. Lutterworth Press, 1959.

11. Mitchell J.P., Bull M. (ed.). Ritual, performance and the senses. Bloomsbury Publishing, 2015.

12. Schaller Joseph J. Performative language theory: an exercise in the analysis of ritual. Worship 62. №. 5. P. 415–432. – ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost (accessed July 13, 2017).

13. Schroeder H.J. Disciplinary Decrees of the General Councils: Text, Translation and Commentary. St. Louis: B. Herder, 1937. P. 236–296.

14. Stewart P., Strathern A. Ritual: key concepts in religion. Bloomsbury Publishing, 2014.

Анотація

Санников С. В. Перформативные свойства сакраментального языка. Протестантский подход. – Статья.

Статья анализирует понятие «сакрамент» в различных христианских традициях и демонстрирует смену парадигм сакраментального богословия от классического аристотелевского подхода средневековой схоластики с использованием терминов «субстанция» и «акциденция» к описанию ритуалов как знаковых систем, вписанных в семиотическую среду, характерного для реформатского богословия, и далее к анализу сакраментов с использованием перформативного языка. Автор предлагает анализировать ритуалы, центральное место в которых чаще всего занимает евхаристия, методологией языка перформативных высказываний. В отличие от религиозоведческого анализа таинств как преформансов, перформативный подход позволяет объяснить действие сакраментов на участвующих в литургии, а не только описать их. Таким образом, акцент переносится с нарратива евхаристии как дескриптивной составляющей на перформативное действие литургического текста. Эта исследовательская парадигма позволяет по-новому осмыслить основные проблемы сакраментологии.

Ключевые слова: перформативный язык, сакраментальное богословие, таинство, евхаристия, литургия, транссубстанциация.

Анотація

Санников С. В. Перформативні властивості сакраментальної мови. Протестантський підхід. – Стаття.

Стаття аналізує поняття «сакрамент» у різних християнських традиціях і демонструє зміну парадигм сакраментального богослов'я від класичного аристотелевого розуміння середньовічної схоластики з використанням термінів «субстанція» та «акциденція» до опису ритуалів як знакових систем, що вписані в семиотичне середовище, яке властиве реформаторському богослов'ю, і далі до наступної парадигми вивчення сакраментів з використанням перформативної мови. Автор пропонує аналізувати ритуали, центральне місце в яких найчастіше посідає евхаристія, методологією мови перформативних висловлювань. На відміну від релігієзнавчого аналізу таїнств як преформансів, перформативний підхід Остіна дає змогу пояснити дію сакраментів на тих, хто бере участь у літургії, а не тільки описати їх. Отже, акцент переноситься з нарративу евхаристії як дескриптивного складника на перформативну дію літургійного тексту. Ця дослідницька парадигма допомагає по-новому осмислити основні проблеми сакраментології.

Ключові слова: перформативна мова, сакраментальне богослов'я, таїнство, евхаристія, літургія, транссубстанциція.

Summary

Sannikov S. V. Performative properties of the sacramental language. The Protestant Approach. – Article.

The article examines the concept of “sacrament” in various Christian traditions and demonstrates the shift of sacramental theology’ paradigm from the classical Aristotelian approach of medieval scholasticism, using the terms substance and accident, to the description of rituals as sign systems inscribed in the semiotic environment, as Reformed theology says, and beyond, to the analysis of sacraments, using the performative language. The author proposes to analyze the rituals, using the methodology of the performative utterances language. Unlike the religious study of sacraments as performance, which allowed researchers only to describe the sacraments, the performative approach allows to explain the effect of sacraments. Thus, the emphasis is transferred from the narrative of the Eucharist, as a descriptive component, to the performative action of the liturgical text. This research paradigm allows us to rethink some aspects of the sacramentology.

Key words: Performative language, sacramental theology, sacrament, Eucharist, liturgy, transubstantiation.

УДК 248.2

А. М. Сидорак
аспірант кафедри богослов'я
Українського католицького університету

РОЛЬ ВІРИ ТА РОЗУМУ У ВЧЕННІ СОФРОНІЯ САХАРОВА ПРО БОГОПІЗНАННЯ

Проблема співвідношення віри та розуму виникає майже завжди при дослідженні філософсько-богословської спадщини релігійного мислителя. Вирішення цього співвідношення у Софронія Сахарова (1896–1993) має свою особливість. Постає архимандрита Софронія одночасно належить і містичному християнському минулому, і реаліям сучасного життя. Адже живучи майже в наш час, він був не лише релігійним мислителем, який прожив довге земне життя, але й монахом, який значну частину свого життя провів у пості та молитві. Такий спосіб життя привів до того, що архимандрит став свідком онтологічної реальності подібної до тієї, яку досвідчували усі ті великі християнські постаті минулого, які заклали основу містичного християнського вчення. Використовуючи розум у спробах пізнання Бога, архимандрит Софроній мав ще щось глибше, що звичайно називають вірою. Отож, вважаємо перспективним дослідити вирішення проблеми співвідношення віри та розуму у богопізнанні людиною, яка одночасно мала і глибокий містичний християнський досвід і була пов'язана з інтелектуальною культурою сучасності.

Оскільки дана тема є недослідженою, то основним нашим джерелом стали самі тексти архимандрита Софронія Сахарова.

Метою нашого дослідження є виявлення того, що розуміє Софроній Сахаров під вірою, і яке значення вона має для богопізнання. Також важливо виявити роль розуму у цьому процесі. І найголовніше – якими є взаємовідносини віри та розуму, чи вони суперечать один одному, чи навпаки – співпрацюють для досягнення спільної мети.

На переконання архимандрита, саме досвід стоїть в основі всіх релігій. Специфіку християнської релігії він вбачає у факті Одкровення Бога та засвоєння цього Одкровення людиною [10, с. 91]. На місці зустрічі Божого Одкровення та людської свідомості виникає початок дороги пізнання Бога. Цей феномен тісно пов'язаний з вірою.

Віра в системі богопізнання архимандрита займає дуже важливе місце. Отець Софроній визначає віру як силу-енергію, яка сходить від Бога та пов'язує нас із Ним. Більше того – ця «сила-енергія» являється діючим в середині нас Духом Святим, Який у Своїй безмежній свободі «дихає, де хоче» (див. Ів. 3.8) [10, с. 92]. Отець Софроній розуміє віру як динамічний розвиток любові – найвищої християнської чесноти. Перефразовуючи слова апостола Павла у 1 Кор. 13, 8-13, він трактує богословські чесноти як етапи прогресу любові. Так, віра є початком любові, надія – її дозріванням, а любов – її досконалістю [3, с. 95]. Якщо початкова віра в Істинного Бога являється першою формою любові до Нього, то повна віра є предстоянням «незаперечному, безсумнівному факту Буття Безначального несотвореного Першому Сущому, тобто Само-Буттю, Початку всього» [10, с. 96].

Оскільки людина сотворена на образ Божий, то має здатність сприймати від Бога знання про Його Божественне Буття і навіть здатність сприймати у собі це буття. Архимандрит говорить, що спочатку це сприйняття виражається як «інтуїція віри». Причому – «в сам момент нашого сприйняття Божественного буття в акті «інтуїції віри» ми ще не усвідомлюємо, що це перше видіння є лише початок, виявлення нашої потенційності до Божественного життя; актуалізація ж проходить по... довгому та вузькому шляху» [10, с. 119]. Архимандрит говорить про стягання певних «духовних очей» для того, щоб вони побачили Христа як Його побачив апостол Павло чи апостоли Петро, Яків та Іван на Таворі [4, с. 149]. Він пише про віру не як логічне переконання, але як почуття Живого Бога [9, с. 249]. С. Сахаров називає віру інтуїцією нашого духа поза дискурсивним мисленням,

яка сприймає реальність Божественного духовного світу [Див. 10, с. 92]. Її присутність вказує на те, що людина уже «відчула» наближення іншого, духовного виміру до її життя. Тут варто згадати про подію, яку описує С. Сахаров стосовно одного невиліковно хворого, над яким молились у монастирі, і який після молитви сказав, що він жив Бога під час молитви, і що це було важливішим за зцілення [4, с. 57]. Аналізуючи це, архимандрит пише: «Якщо... предвічний Ум, Який сотворив все, то яким шляхом людина дізнається, що цей Творець всього торкнувся його? Якщо існує можливість для людини дізнатись про дотик цього вічного Духа, то, значить, у людині присутня здатність до пізнання не лише матеріального світу чи космічного буття, що нас огортає, але навіть більшого... І коли інтуїція Бога починає торкатись частіше і частіше людини, то вона змінюється у всіх своїх проявах, в оцінках – в усьому» [4, с. 57]. Роздумуючи над словами Христа про те, що ніхто не зможе прийти до Нього, якщо Отець не приведе (Ів. 6, 44), архимандрит згадує про інтуїцію як дарунок Отця людині. Він риторично запитує: «Чи не Він вклав у мене певну тонку інтуїцію, яка, проте, була глибшою від усіх інших моїх думок і достовірнішою усіх інших моїх знань?» [3, с. 189].

Отець Софроній пише, що як через скільне навчання людина входить у світове мислення та стає спільником світового експериментального знання, так і через виконання Заповідей – входить у спорідненість Божественного Ума [3, с. 306]. Він називає Заповіді самооткровенням Бога «як Він є» [3, с. 307]. Зберігання заповідей – це шлях до здобуття інтуїції, яка у свою чергу дає змогу пізнавати Бога: «Коли ми будемо зберігати заповіді Христа, в нас проявиться тонка інтуїція, що у заповідях Його міститься вічне життя і немає нічого більш досконалого у цілому світі. І коли приходять до нас ця інтуїція, ми пізнаємо, що Христос, історична людина, по суті Своїй є і безначальний Бог. Ніяких інших доказів ми дати не можемо, але ті, в кого була дитяча віра, переступлять бездну небуття і увійдуть у Царство Бога вічного, а наївні учені нашого віку залишаться, якщо не покаються, в темряві невідання» [4, с. 182].

На переконання архимандрита, будь-яке пізнання починається з віри, яке потім перевіряється досвідом [10, с. 90]. Саме на шляху віри відбувається перша зустріч між нашим духом і «Духом ПЕРШОГО СУЩОГО, від якого ми отримали життя» [10, с. 92]. Віра триває від першої зустрічі нашого духа на дорозі пізнання Бога до того моменту, коли людина осягає знання, до якого прагне. Архимандрит пише наступне: «За даним нам Одкровенням, ми – образ Бога, і, як такий, ми споріднені Йому. В нас присутній пошук, спрага знати Бога. Поки не досягнемо відання, якого шукаємо, ми буваємо керовані інтуїцією, яку називаємо «вірою» [10, с. 91]. На першість віри перед розум архимандрит говорить посилаючись на слова Григорія Синайського про те, що істинна пізнається духом, спеціальним благодатним чуттям, після чого вже йде усвідомлення та переосмислення розумом та вираження досвіду словами [7, с. 96]. Отець Софроній пише, що «...ум людський, сильно обмежений, не може самостійно проникати в Божественні таємниці. Передче віра, яка незрівнянно проникливіша, і досконаліша, і безмежніша ума. Після уже, через досвід духовний, людина досягає того, що і умом починає розуміти істину» [7, с. 97].

Софроній Сахаров говорить про екзистенційне осягнення, пізнання стану духа, який не може бути осягнутим за допомогою спекулятивного мислення. Так, пригадуючи про подію зустрічі Силуана з Христом, він відзначає, що «...в одну мить він пізнав стан духа, про який великі філософи і богослови можуть роздумувати лише абстрактно. Не

подумайте, що я говорю з якоюсь неприязню до науки! – Ні, але я говорю про те, що одна наука хоча і збагачує наш дух, але без досвідного життя не рятує» [4, с. 203]. В іншому місці він пише, що коли Господь, який є Світло та Істина, обіймає нас, тоді ми «...живемо Його любов і Премудрість... буваємо в радості, і на нас сходить глибинне відання, не як думка, але як СТАН нашого духа» [3, с. 300]. Архимандрит говорить також про стани духа, які він пережив: «І в монастирі, і в пустині, мені було дано пізнати описувані мною СТАНИ ДУХА. Я не втримав їх у повній силі: повернувшись у світ, я втратив поступово дуже багато. Але я пам'ятаю про них» [3, с. 213]. Отець Софроній пише, що Господь Бог дав йому «жити стан» двох заповідей Христа, які стали серцевиною всього Його вчення – любити Бога всією душею, всім серцем і всім розумінням, а також ближнього свого як самого себе [3, с. 216]. Проте, найціннішими словами, які відображають серцевину його розуміння богопізнання у зв'язку з СТАНОМ ДУХА, будуть слова, в яких він описує ті зміни, які відбуваються з подвижником після його покаяння: «Він живе Істину не як результат своїх роздумів, але як СТАН свого духа, який даний йому Духом Божим. СТАН – це факт буття, з якого і сама наша думка схоплює властивим для неї чином розуміння Істини: знову ж таки не в процесі демонстративного мислення, але як інтуїтивне проникнення або як констатація факту, як пізнання Божественного Буття, яке від Бога нам низходить» [3, с. 307].

У перспективі такого інтуїтивного схоплення реальності цікавим є розуміння отцем Софронієм ролі категорій у богопізнанні. Архимандрит змінює розуміння їхньої ролі в зв'язку з перспективою пізнання Бога. На противагу до «коперніанського перевороту» Канта, можна говорити про «теологічно-трансцендентний переворот» у пізнанні, який здійснює архимандрит Софроній. Адже не просто людина за допомогою категорій форматує реальність у своїй свідомості, але саме категорії іншого порядку є ключовим чинником у побудові реальності пізнання Бога. Фактично категоріями стає те, що відкриває Бог людині. Архимандрит, зокрема, пише наступне: «Нам відкрилось буття особливого порядку, яке ніяк не вкладається у перспективі формальної логіки Аристотеля. Там категоріями служать абстрактні поняття. В нашому християнському бутті ми повинні перейти на іншу логіку, де категоріями стає те, що відкриває нам Бог» [4, с. 156].

Саме ті категорії, які людина отримує внаслідок Одкровення, стають знаряддям словесного виразу догматів. Догмат являється одночасно і відповіддю на всі пошуки й постулати ума, та вихідним пунктом подальших богословських рефлексій, адже після проголошення догмату «ум людини буде шукати свої шляхи для засвоєння даних Божественного Одкровення та оволодіння його змістом» [8, с. 61]. Архимандрит наголошує, що догмат є «словесне вираження «очевидності»» [8, с. 61], і що справжнє розуміння церковних догматів стає можливим лише тоді, коли ми «позбудемось звичного способу мислення, властивого людському розуму» [8, с. 61]. Людський ум стає здатним на такий спосіб «схоплення» Найвищого Факту реальності завдяки вірі та натхненню з висоти. Саме такий досвід лежить в основі проголошених догматів [8, с. 62]. Знання, яке людина отримує таким чином, не можна доказати за допомогою логічних понять, якими користується ум людини. І як зазначає архимандрит, «це не лише тому, що людське концептуальне мислення занадто обмежене у своєму діапазоні для сприйняття божественних реальностей, але перш за все тому, що істинне пізнання Бога може бути дано не інакше ніж буттєво, через живий досвід всього нашого буття» [8, с. 62].

Архимандрит наголошує на недостатності посередництва богословських шкіл та книг для пізнання Бога [3, с. 50]. Він переконалий в обмеженості «людської науки», адже вона лише «... дає інструмент для вираження досвіду, але знання, такого, що справді спасає, передати не може без співдії благодаті. Знання Бога – знання буттєве, а не спекулятивне інтелектуальне» [5, с. 119]. Практичне

християнське життя, а не академічна освіта [4, с. 109] є фундаментальним для богопізнання. Адже лише внаслідок такого життя стає можливе справжнє спів-буття з Богом. Адже «істинне пізнання незбагненим чином проникає у саму нашу сутність, коли Він з нами. Дійсне перебування Бога в нас означає введення нас в сам Акт Божественного життя. І саме цим шляхом дається нашому духу живе відання про Нього, яке ніхто не може відібрати» [3, с. 50]. Потрібно відзначити вплив старця Силуана на розуміння архимандритом процесу богопізнання як спів-буття. У своїй книзі про нього отець Софроній написав, що під знанням він розумів «не гностичні богословські побудови, але досвід живого спілкування, досвід причаста Божественного світла. ...Знання – спів-буття» [9, с. 189].

Архимандрит, попри великий наголос на ролі віри, буттєвому пізнанні та молитві як головному шляху для набуття такого пізнання, говорить про певну недостатність лише молитовного підходу без інтелектуального осмислення духовного досвіду. Так ще у 1945 році в листі до Д. Бальфура отець Софроній пише, що не може зрозуміти і сприйняти адогматичної віри [7, с. 270]. Також він пише наступне: «Ті, у кому переважає стремління осягати Божество інтелектуально, через богословську науку, не отримують живого досвіду вічності. Ті, які задовольняються однією молитвою, не досягають досконалості, хоча моментами і наближуються до Бога більш інтенсивно, ніж перші. Ні інтелектуальне богослов'я без покаєної молитви, ні молитва, навіть ревна, але без умного богословського відання, не являються досконалістю. Лише пізнання, яке включає в собі обидва вказані аспекти як єдине життя, наближається до повноти» [8, с. 27].

Дуже близькі ідеї необхідності як духовного досвіду так і певної інтелектуальної християнської «культури» є в одному з листів Г. Флоровського до С. Сахарова. Отець Георгій, пишучи про трудність, яка виникла в одного з перекладачів його «Східних отців» на чеську мову, відмічає, що ця складність полягає у змісті самого тексту, сприйняти який є важко, не маючи цілого ряду передумов. Він зокрема пише наступне: «Для цього потрібно поєднання духовного зору (що дається зрештою, за милістю Бога, а не у порядку «природних» дарувань), богословської (і загальної) культури і літургічної оформленості. Я боюсь, що «богословська культурність» в Православ'ї вимирає з нашим поколінням. «Духовне життя», звичайно, важливіше. Але без «культури» (богословської) і внутрішньої «культурності» ІСТОРИЧНА місія Церкви не може бути виконана, особливо в часи загальної кризи і розпаду культури, яку ми тепер переживаємо» [6, с. 89]. Можливо, тут є коріння шанобливого відношення архимандрита Софронія до академічної науки, адже він був переконалий в її необхідності для сучасних монахів. І сам не маючи закінченої богословської освіти, багатьох монахів зі свого монастиря посилав вивчати богослов'я, зокрема у Свято-Сергіївський інститут у Парижі [1, с. II].

Архимандрит говорить про три виміри розуміння богослов'я: 1) у звичайному життєвому сенсі – як професійне академічне богослов'я; 2) богослов'я як зміст молитви – найяскравішим прикладом архимандрит вважає Літургію Василя Великого, особливу її Анафору; 3) найважливіше та найпотрібніше для спасіння – богослов'я як стан; прикладом чого отець Софроній вважає Євангеліє Йоана Богослова та його Послання. Де те, що апостол просто розповідає – Церква приймає як догмат. Подібно архимандрит розглядає богослов'я як стан у старця Силуана [11, с. 185].

Святе Царство Христове є вічною реальністю, учасником якої в певний момент часу стає подвижник, і яку потрібно стяжати протягом довгих років молитовного життя [3, с. 70]. Отець Софроній пише, що «десь в глибині нашого іпостасного буття тьмяно, «немов в зеркалі», відпочується те, що було явлене в одну мить, але вічне по сутності» [3, с. 72]. Те, що внаслідок інтуїтивного «схоплення» залишає відбиток на душі, і має потребу в інтелектуальному та духовному переосмисленні. Із цим є тісно пов'язаний

цікавий феномен, який архимандрит називає «догматичною свідомістю». Що він розуміє під цим терміном ми можемо збагнути з наступних його слів: «Досвід благодати у тих, які удостоїлись великих відвідин та видінь, лише після багатьох років подвижництва засвоюється більш глибоко та приймає форму духовного відання, що ми б окреслили як догматична свідомість, але не в академічному сенсі» [9, с. 260].

На думку Софронія Сахарова, час, який проходив від моменту важливого духовного пережиття до формування догматичної свідомості – як правило є досить довгим. Починаючи від 15 років і може тривати 25 і навіть більше. Переважно, своїми видіннями Святі Отці діляться вже в кінці подвижницького шляху. У випадку старця Силуана пройшло більше тридцяти років, коли він «вилит свій досвід письмово із закінченою та зрілою догматичною свідомістю» [9, с. 260].

Підсумовуючи, можна говорити про інтегральний підхід архимандрита Софронія до співвідношення віри та розуму. Духовне пізнання, яке починається зі спалахів віри-інтуїції, для повноти розуміння та з метою передачі іншим людям, які ще не пережили досвіду живої віри, вимагає інтелектуального переосмислення та своєрідного «картографування» нової реальності. Результатом цього процесу внаслідок довгих років тривання являється те, що архимандрит називає «догматичною свідомістю». Таке інтегральне поєднання віри та розуму буде дуже близьким до того, про що пише В. Лосський, де «думка не обіймає, не охоплює, а сама виявляється охопленою та обійнятою ... оживотвореною споглядалною вірою», а богословське навчання займає «середнє положення між віданням (γνώσις), як ... споглядальним ... життєвим пізнанням, та ἐπιστήμη – наукою та міркуванням» [2, с. 273].

Література

1. Захару Захария, архимандрит. Христос как путь нашей жизни. Введение в богословие старца Софрония (Сахарова). Изд. 2-е. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2003 408 с.
2. Лосский В. Н. Вера и богословие / Боговидение. Минск. Белорусский экзархат, 2007. С. 272.
3. Сахаров Софроний, архимандрит. Видеть Бога как Он есть. Изд. 3-е, исправленное. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. 400 с.
4. Сахаров Софроний, архимандрит. Духовные беседы. Том 2-й. Изд. 1-е. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь 2007, 336 с.
5. Сахаров Софроний, архимандрит. О молитве. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. Свято-Троицкая Сергиева Лавра 2010. 222 с.
6. Сахаров Софроний, архимандрит. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Изд. 1-е. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008. 176 с.
7. Сахаров Софроний, архимандрит. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Вальфуру). 2-е. изд. СТСЛ, 2010. 368 с.
8. Сахаров Софроний, архимандрит. Рождение в Царство Непокоримое. Патриарший Ставропигиальный Свято-Иоанно-Предтеченский Монастырь, Издательство «Паломник», 2001. Изд. 2-е. 223 с.
9. Сахаров Софроний, архимандрит. Старец Силуан. Акафист преподобному Силуану Афонскому / издательство «Тираж 51». 2-е изд., стер. Краматорск: Тираж 51, 2009. 671 с.
10. Сахаров Софроний, архимандрит. Таинство христианской жизни. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. 272 с.
11. Шеремет, монахиня Пелагея. Привлеченные духом старца Силуана, // Старец Софроний. Ученик преподобного Силуана Афонского. СПб.: «Искусство России», 2011. С. 174.

Анотація

Сидорак А. М. Роль віри та розуму у вченні Софронія Сахарова про богопізнання. – Стаття.

У статті автор досліджує роль віри та розуму для богопізнання, як це розумів архимандрит Софроній Сахаров.

Він вказує на велике значення віри в богословській системі отця Софронія. Софроній Сахаров визначає віру як силу-енергію, яка сходить від Бога, та пов'язує нас з Ним. Будь-яке пізнання починається з віри, яке потім перевіряється досвідом. Передає віра, яка незрівнянно проникливіша, і досконаліша, і безмежніша ума.

Автор пише про розуміння архимандритом ролі категорій у богопізнанні. Він згадує про «теологічно-трансцендентний переворот» у пізнанні, який здійснює архимандрит Софроній. Фактично, категоріями стає те, що відкриває Бог людині. Саме ті категорії, які людина отримує внаслідок Відкриття, стають знаряддям словесного виразу догматів.

Підсумовуючи, автор пише про інтегральний підхід архимандрита Софронія до співвідношення віри та розуму. Духовне пізнання, яке починається зі спалахів віри-інтуїції, для повноти розуміння вимагає інтелектуального переосмислення та своєрідного «картографування» нової реальності за допомогою слів-понять як засобів передачі інформації.

Ключові слова: Сахаров, віра, розум, богопізнання, християнство.

Аннотация

Сидорак А. М. Роль веры и разума в учении Софрония Сахарова о богопознании. – Статья.

В статье автор исследует роль веры и разума для богопознания, как это понимал архимандрит Софроний Сахаров. Он указывает на большое значение веры в богословской системе отца Софрония. Софроний Сахаров определяет веру как силу-энергию, которая исходит от Бога, и связывает нас с Ним. Любое познание начинается с веры, затем проверяется опытом. Предшествует вера, несравненно более проникательнее, и совершеннее, и необъятнее ума.

Автор пишет о понимании архимандритом роли категорий в богопознании. Он упоминает о «теологически-трансцендентном перевороте» в познании, который осуществляет архимандрит Софроний. Фактически, категориями становятся то, что открывает Бог человеку. Именно те категории, которые человек получает в результате Откровения становятся орудием словесного выражения догматов.

Подводя итог, автор пишет об интегральном подходе архимандрита Софрония к соотношению веры и разума. Духовное познание, которое начинается с всплеск веры-интуиции, для полноты понимания требует интеллектуального переосмысления и своеобразного «картографирования» новой реальности с помощью слов-понятий как средств передачи информации.

Ключевые слова: Сахаров, вера, разум, богопознание, христианство.

Summary

Sydorak A. M. The role of faith and reason in the doctrine of the Sophroniy Sakharov on the knowledge of God. – Article.

In the article the author explores the role of faith and reason for the knowledge of God, as Archimandrite Sophrony Sakharov understood. He points to the great importance of faith in the theological system of Father Sophrony. Sophrony Sakharov defines faith as a force-energy that comes from God, and connects us with Him. Any knowledge begins with faith, then is tested by experience. There is a faith that is incomparably more insightful, and perfect, and immeasurable than the mind.

The author writes about the understanding by the archimandrite of the role of categories in the knowledge of God. He mentions a «theological-transcendental revolution» in cognition, which is performed by Archimandrite Sophrony. In fact, the categories become what God reveals to man. It is those categories that a person receives as a result of Revelation, become the instrument of verbal expression of dogmas.

Summing up, the author writes about the integral approach of Archimandrite Sophrony to the correlation of faith and reason. Spiritual knowledge, which begins with flashes of faith-intuition, for the fullness of understanding requires an intellectual rethinking and a kind of «mapping» of the new reality with the help of words-concepts as a means of communication.

Key words: Sakharov, faith, reason, knowledge of God, Christianity.

УДК 1(091)

М. В. Сінельнікова
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Національного університету «Львівська політехніка»

СТРАХ СМЕРТІ ТА МОЖЛИВОСТІ ЙОГО ПОДОЛАННЯ У ФІЛОСОФІЇ ЕПІКУРА

*Бог не вселяє страху, смерть не лякає,
блага легко досягнути, зло легко перетерпіти.*
Епікур

Колиска гойдається над безоднею. Заглушаючи шепіт натхнених забобнів, здоровий глузд говорить нам, що життя – це тільки щілинка слабого світла між двома ідеально чорними вічностями. Різниця в їх чорноті немає ніякої, але в безодню переджиттєвої нам властиво вдвлятися з меншим сум'яттям, ніж в ту, в яку ми летимо зі швидкістю чотирьох тисяч п'ятисот ударів серця в годину. Нас може заспокоювати лише те, що два стани небуття – до нашого народження і після нашої смерті – абсолютно однакові, але ми все ж так більше боїмося другої чорної вічності і так мало думаємо про першу [7, с. 124]. Так поетично В. Набоков змальовував один з одвічних страхів людини, страх перед смертю.

Проблема страху як найважливішого модусу існування людини, організації її внутрішнього духовного світу сягає своїм корінням до самих перших спроб осмислення людьми свого призначення у світі. Практично всі філософські школи і напрямки, так чи інакше, розглядали страх у рамках відповідних світоглядних систем. У певному сенсі страх завжди був в центрі будь-якої справжньої філософії, якщо погодитися з тим, що філософія народжується з невпевненості людини щодо свого походження і своєї долі. Таким чином, дослідження філософського сенсу явища страху могло б бути пов'язане з усією історією людства.

Осяяння багатьох великих мислителів і письменників різних епох допомагають нам вертатися зі страхом смерті і надати сенс нашому життю. Серед них почесне місце належить античному філософу Епікуру, який щосили намагався позбавити людину від її одвічних страхів: перед Богами, перед природними явищами і, звісно, перед смертю. Тому метою даної статті є дослідження феномену смерті у філософії Епікура, крізь призму основних мотивів його творчості, таких як фізика, логіка, етика та можливостей досягнення щастя і задоволення, як еквівалентів, які допомагають людині позбутися від усіх її страхів та тривог.

Подібні проблеми у філософії Епікура вивчало багато вітчизняних та зарубіжних мислителів, які і закладали фундамент критичного аналізу проблем епікуреїзму. Особливе місце серед них варто відвести працям Г. Гегеля, А. Гусейнова, І. Канта, О. Лосева, Г. Майорова, Б. Рассела. Також відгуку епікуреїзму можна виявити у філософії Л. Валли, П. Гассенді, М. Монтеня, К. Поппера, Ж.-П. Сартра, А. Шопенгауера. Однак варто відзначити, що на сьогоднішній день немає жодного твору, який би охоплював всі відомі праці Епікура і його послідовників. Найбільш повне і, одночасно, критичне викладення епікуреїзму можна знайти хіба що в роботах Г. Узенера.

Загалом вчення Епікура набуло неабиякої популярності ще за життя філософа. Його послідовники навіть створили свою школу, яка наскільки можна судити, була громадою друзів-однодумців, спаяних філософсько-життєвими цілями. Вона ґрунтувалася на філософії Епікура і шануванні його особистості. Цю школу, як влучно зауважує Т. Гончарова, «можна навіть назвати філософською сектою. Адже її не відвідували, в неї йшли, подібно до того як в християнську еру йшли в монастирі» [2, с. 38]. Справді епікурейська громада найбільше в історії філософії відзначилася тривалістю свого існування та надзвичайною відданістю ідеям свого вчителя, як і йому самому.

Почнемо з основних людських страхів, які намагався здолати Епікур. Першим у списку філософа стояв страх

перед природними явищами, які, на його думку, долаються знаннями з атомістичної фізики, космології та астрономії, що дають їм цілком логічне пояснення. Так у філософії Епікура своє друге народження отримує атомізм Левкіппа і Демокріта, доповнений, проте низкою оригінальних думок. Зокрема Епікур наділяє свої атоми здатністю самовільного відхилення, яку він розглядає за аналогією до внутрішнього вольового акту людини. Тобто, атомам притаманна своєрідна «свобода волі», яка і визначається філософом як «необхідність їх відхилення» [див. 3, с. 213]. Ця ідея дала можливість Епікурові позбутися ідеї фаталізму, адже мимовільність атомного відхилення і є те, що ми називаємо природною випадковістю.

З цього аничний мислитель робить висновок про те, що «у необхідності немає ніякої необхідності!» [див. 3, с. 214]. Таким чином, Епікур вперше в історії філософської думки висуває ідею об'єктивної випадковості, що мала на меті звільнити людей від почуття приреченості і привести до одного з найважливіших понять етики – поняття свободи. Людина має свободу вибору, що не тільки не суперечить вченню Епікура про матеріальність світу та його закономірність, але виступає одним із проявів цих закономірностей.

Так Епікур створює надійну передумову для побудови своєї етики, основним принципом якої стає гедонізм, що полягає в задоволенні природних потреб і в досягненні душевної рівноваги – спокою душі (атараксії), а тим самим і щастя (евдемонії). Ці моральні вимоги вважаються природними, як наслідок виявлення сутності людини. Загалом Епікур розділяє людські бажання на природні і необхідні, які потрібно задовольняти, а від усіх інших потрібно позбавлятися, бо вони можуть викликати сум'яття і занепокоєння.

Природні, але не необхідні бажання треба задовольняти помірковано, адже задоволення має свою межу. Дійсно тривалими і міцними, з точки зору Епікура, можуть бути тільки духовні насолоди і блага, наприклад дружба чи знання. Вища форма блаженства, на думку мислителя, це стан повного душевного спокою, незворушності, відчуженості від усіх проблем цього світу, тобто атараксія, яка дещо віддає аскетизмом, бо тут наполягається на максимальному обмеженні списку необхідних потреб, задоволення яких і дозволяє досягти блаженства. Яке, у свою чергу, потребує вибору, що не неможливий без міркування і розуміння. Однак розум потрібен лише для того, щоб вдало вибирати між задоволеннями, які необхідно підкорити розуму адже «неможливо жити приємно, не живучи розумно і справедливо, так само неможливо жити розумно і справедливо, не живучи приємно» [6, с. 87].

Таким чином, Епікур розумів блаженне життя гедоністично, адже досконала людина не страждає, а втішається. Можна сказати, що мета життя за Епікуром – це саме життя у всіх його проявах, а пізнання і філософія – шлях до отримання найбільшого задоволення від нього. Так в епікуреїзмі гедонізм переплітається з культурою життя, яке стає для людини єдиним благом. Проте ніколи не варто забувати, що це щастя і благо – обмежене й нетривале. І на відміну від вічної природи, яка постійно відроджується, людське життя – це лише незначний епізод, тому не варто витратити його на сумнівні страхи та марні людії.

Наступний страх, який прагне здолати Епікур, це страх перед Богами. На думку філософа, існує безліч населених планет, подібних до Землі. Боги живуть в космічному

просторі між ними і зовсім не цікавляться життям природи і справами людей. Як зазначає Епікур, «перебуваючи в блаженному спокої, вони не переймаються долею людей, ні про що не турбуються й нічого не роблять» [див. 5, с. 86]. Тому їх і не варто боятися.

Також Епікур замислюється над одвічною дилемою релігії: про існування богів та їхнє відношення до існування страждання та зла у світі. Адже якщо припустити, що Боги, наприклад, «не можуть знищити страждання у світі, тоді це не боги. Якщо можуть, але не хочуть – тоді вони недосконалі, що також не личить богам. А якщо вони можуть і хочуть – тоді чому досі цього не зробили?» [1, с. 56]. Подібні аргументи пізніше стануть провідними в середньовічних спробах виправдати існування зла у світі та у спробах виправдати Бога за його існування, але вже християнського.

Але Епікур знаходить своє «виправдання» подібній «бездіяльності», адже «якби боги слухали молитви людей, то дуже швидко все людство загинуло б, оскільки люди бажають забагато зла одне одному» [1, с. 64]. Так він заперечував загальноприйняте твердження про те, що Бог карає злих і винагороджує добрих. Навпаки, на думку Епікура, Богом зовсім немає до цього діла, оскільки лише людина відповідальна за все добро і зло, що відбувається як з нею самою, так і з усім світом. Таким чином людина, як констатує античний мислитель, єдина істота, яка володіє здатністю відчувати, а її почуття складають основний критерій моралі.

Філософ проголошує, що все хороше, що відбувається з людьми, бере свій початок із задоволення або болю. Адже все, що заподіє біль – погано, як і все, що приносить задоволення – добре. Його вчення також свідчить, що є випадки, коли болю надається перевага перед задоволенням, якщо згодом це призводить до блаженства. Заклики Епікура всіма силами шукати блаженства багатьма були зрозумілі неправильно, проте справжній сенс цих слів полягає в тому, що, позбувшись від болю, людина звільняється від страху перед богами і карою небесною. Із цього філософ виводить, що, не відчуваючи болю, людина більше не потребує задоволення і тим самим досягає найвищого душевного спокою.

Також Епікур був одним із перших в історії хто заявив, що страх людей перед богами викликаний страхом перед явищами природи, виникнення і керування якими приписувалися саме божественному втручання. Виступаючи проти цих усталених канонів античного світу Епікур заперечував божественне походження світу. На його думку, безліч світів постійно народжуються в результаті тяжіння атомів одне до одного, а проіснувавши певний період, вони знову розпадаються на ті ж самі атоми.

Це цілком узгоджувалося з античною космологією, яка стверджувала походження світу з Хаосу. Проте нововведення Епікура полягало в тому, що цей процес відбувається спонтанно і без втручання будь-яких вищих сил. Так, визначаючи відношення між богами і світом, античний мислитель стверджує, що не світ підпорядковується Богові, а саме Божество підпорядковане механічним законам світобудови і, що не тільки людина, але навіть Боги і своїм буттям, і умовами свого існування зобов'язані атомам та їх механічному рухові.

Такі судження багатьох послідовників Епікура підтовхнуло до думки, що він був «героем, який вперше скинув Богів з п'єдесталу і зневажив релігію» [8, с. 164]. Пафос міркувань Епікура дійсно виглядає дещо атеїстично, але це тільки на перший погляд. Насправді ж філософ прагне звільнити людину не стільки від Богів, скільки від страху та відповідальності перед ними. Тому що «не може вселяти страх той, хто сам не знає страху. Боги не знають страху, тому що вони досконалі» [6, с. 78]. Таким чином, Епікур визнає необхідність існування Богів, проте виключно як втілений ідеал спокою і блаженства, до яких повинна прагнути людина.

Послідовно матеріалістична концепція Епікура особливо виразно виявляється не лише в трактуванні сутності Богів, але і в його характеристиці душі та всього внутрішнього

світу людини. Душа, як і інші речі, складається з матеріальних атомів, які, однак, є більш швидкими та рухливими, ніж усі інші. Проте душа все ж таки не може уникнути розпаду, руйнації, а, отже, і смерті. З розкладанням організму людини розсіюються і атоми її душі. Тому будь-які твердження про нематеріальність душі, її незалежність від організму і безсмертя Епікур називав маренням.

Так античний мислитель впритул підходить до останнього, але найпотужнішого серед усіх страхів людини, а саме страхів перед смертю. Він вирішує цю проблему просто і дещо наївно, піддаючи смерть своєрідній негачії: «Звикай думати, що смерть для нас – ніщо, адже все добре і зле полягає у відчуттях, а смерть є відсутністю усіх почуттів» [див. 3, с. 402]. Позбувшись їх, людина вже не відчуває ні болю, ні задоволення, тому прихід смерті для неї залишається невідчутним. Адже «коли ми є, то смерті ще немає, а коли смерть приходить, то нас вже немає» [див. 3, с. 403].

Тобто, за логікою Епікура, якщо смерть є Ніщо, тоді людині фактично немає чого уникати. Але подібна аргументація не завжди спрацьовує на практиці, оскільки подібний «самообман» не звільняє людину від страху перед смертю, як і від самої смерті. Проте в цьому є безумовно позитивний момент, адже смерть має велике значення для життя, яке, на думку Епікура, не завжди є досконалим, про що свідчать тілесні болі та душевні муки людини. Тому «той, хто бажає продовжити своє життя в нескінченності, той, по суті, бажає увіковічнити свої страждання. Той плекає своєю недосконалістю, замість того щоб долати її» [6, с. 214].

Таким чином, Епікур робить доволі життєстверджуючі висновки стосовно смерті, оскільки переконує, що «більшість людей біжать від смерті як від найбільшого із нещастя, але одночасно жадають її як відпочинку від нещастя життя. А мудрець, не ухиляється від життя і не боїться його, тому що життя йому не завжає і не здається злом» [див. 4, с. 315]. Далі, прямуючи за міркуваннями Епікура, ми напштовхуємося на його тезу про те, що «смертність стає для нас радісною подією» [див. 4, с. 316], оскільки людину вже не буде обтяжувати прагнення до безсмертя.

Звідси і відома позиція філософа про те, що жага безсмертя – найбезглуздіша з усіх людських пристрастей. Адже годі собі уявити, яким нещасним був би індивід, приречений вічно проживати нескінченні хвилини такого остогидлого йому життя. З іншого боку, людина, яка шкодує про короткотривалість свого існування, прирівнюється Епікуром до ненажери, який шкодує про те, що не може з'їсти всю їжу, яка тільки існує в світі. Тому свобода від спраги безсмертя доводить, що щастя людини «визначається не тривалістю її життя, а його якістю» [4, с. 318].

Таким чином безсмертя, на думку філософа, не потрібне для щастя людини, адже для цього достатньо просто зосередитись на реальному земному житті. Так, відстоюючи честь і гідність людини, Епікур виголошував, що сама «природа вчить нас жити вільно і бути щасливими» [див. 1, с. 64], тому безглуздо мучити себе думками про те, що таке смерть і що чекає на нас після неї. Звідси і епікурейський ідеал мудреця, який не боїться смерті, адже завжди стоїть вище за неї. Оскільки пов'язує своє справжнє існування з благами, над якими смерть не владна. А «хто живе серед безсмертних благ, той і сам немає нічого спільного зі смертними» [4, с. 85].

Тому подолання страху смерті, на переконання філософа, гарантує подолання всіх інших людських страхів. Адже «немає нічого страшного в житті для того, хто по-справжньому зрозумів, що немає нічого страшного поза життям» [див. 2, с. 156]. Геніальність Епікура полягає в тому, що він передбачив сучасний погляд на несвідоме, зазначивши, що більшість людей не усвідомлює свого страху перед смертю. Приховуючи його під масками надмірної побожності, успокоїваючої пристрасті накопичення чи сліпому прагненні до почестей та влади. Як і у цьому випадку виступають певними сурогатами безсмертя для людини.

Таким чином, на думку Епікура, шлях до безсмертя той самий, що і для блаженства. І лежить він через безсмертні

блага, через свободу, через гармонію індивіда, яка полягає в поєднанні безтурботності душі і безболісності тіла. Шлях цей несумісний зі спрагою безсмертя, яка витікає зі страху перед смертю. Оскільки життя і смерть це категорії часу, а свобода і блаженство – категорії вічності. Тому подолання спраги безсмертя є однією з умов вічності людини. Цей парадокс добре передає пафос міркувань Епікура про смерть і безсмертя.

Висновок. Загалом ставлення до вчення Епікура завжди було суперечливим: учні і послідовники обстоювали його погляди впродовж шести століть, опоненти піддавали нищівній і не завжди справедливій критиці. Зокрема, Епікуру дорікали за культ насолод, індивідуалізм, егоїзм, заперечення традиційного трактування ключових категорій етики (наприклад, трактування добра як втечі від страждання) та багато іншого.

Але Епікур всього лише намагався дослідити тривожні думки людини щодо трьох основних її страхів: перед природними явищами, перед Богами і перед смертю. На переконання філософа, від них людину може вберегти лише мудрість, яка є найвищою чеснотою і повідомляє людині, що Богів не варто боятися, тому що вони не втручаються ні в перебіг природних процесів, ні в людські долі. Природна необхідність теж не страшна, оскільки людина має свободу волі. А смерть не має до людини ніякого відношення, бо уособлює собою відсутність усіх відчуттів.

Отже, Епікур піднімає надзвичайно важливі проблеми в дослідженні людських страхів, пропонуючи цікаві варіанти їхнього подолання, що залишається актуальним і сьогодні, розкриваючи подальші перспективи у дослідженні людської психології та відкриває нові грані у філософсько-етичному дослідженні одвічного протистояння життя та смерті.

Література

1. Боричевский И.А. Древняя и современная философия науки в ее предельных понятиях. Ч.1. Первоисточники древней философии науки (научные письма Эпикура). М.; Л.: Госиздат, 1925. 123 с.
2. Гончарова Т.В. Эпикур. М.: Молодая гвардия, 1988. 303 с.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. 574 с.
4. Лукреций Кар. О природе вещей. М.: Мир книги, 2010. 336 с.
5. Лютий Т.В. Нігілізм: анатомія Ніщо. К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. 296 с.
6. Материалисты Древней Греции / под редакцией М.А. Дынского. М.: Госполитиздат, 1955. 239 с.
7. Набоков В.В. Другие берега. М.: Азбука, 2015. 384 с.
8. Шакир-Заде А.С. Эпикур. М.: Соцэкгиз, 1963. 218 с.

Анотація

Синельнікова М. В. Страх смерті та можливості його подолання у філософії Епікура. – Стаття.

У статті розглядається спроба подолання Епікуром трьох найбільших страхів людини: перед природою, богами та смертю. Констатується, що фізика Епікура, яка була покликана звільнити людину від страху перед природними явищами, тримається на положенні, що з небуття нічого не виникає, а дійсність не зазнає принципових змін і представлена через атоми та порожнечу. Визнаючи випадковий рух атомів, Епікур тим самим закладає основи своєї етики, адже дане твердження уможлиблює появу людської свободи волі, даючи змогу відкинути ідею панування в людській долі фатуму та ідею приречення всього устрою життя Всесвіту. Зауважується, що Епікур був першим, хто поборов страх перед

богами, заперечивши їх вплив на життя людей та природи. Так само і смерть, як переконаний філософ, не має до нас ніякого відношення, адже коли людина існує, смерті ще немає, а коли приходить смерть, тоді вже немає людини. Робиться висновок, про те, що в своїй філософії Епікур стверджує ідеал мудреця-філософа, який не дозволяє надмірно хвилювати свою душу жодними пристрастями, адже володіючи знаннями, він долає будь-які страхи і здатен жити в поміркованості своїх задоволень навіть на тлі перспективи кінця.

Ключові слова: Епікур, гедонізм, еудемонізм, страх смерті, безсмертя.

Аннотація

Синельнікова М. В. Страх смерті и возможности его преодоления в философии Эпикура. – Статья.

В статье рассматривается попытка преодоления Эпикуром трех самых больших страхов человека: перед природой, богами и смертью. Констатируется, что физика Эпикура, которая была призвана освободить человека от страха перед природными явлениями, держится на положении, что из небытия ничего не возникает, а действительность не претерпевает принципиальных изменений и представлена через атомы и пустоту. Признавая случайное движение атомов, Эпикур тем самым закладывает основы своей этики, ведь данное утверждение делает возможным появление человеческой свободы воли, позволяя отбросить идею господства в человеческой судьбе рока и идею предопределения всего уклада жизни Вселенной. Отмечается, что Эпикур был первым, кто поборол страх перед богами, отрицая их влияние на жизнь людей и природы. Так же и смерть, как убежден философ, не имеет к нам никакого отношения, ведь когда человек существует, смерти еще нет, а когда приходит смерть, тогда уже нет человека. Делается вывод о том, что в своей философии Эпикур утверждает идеал мудреца-философа, который не позволяет чрезмерно волновать душу никакими страстями, ведь обладая знаниями, он преодолевает любые страхи и способен жить в умеренности своих удовольствий даже на фоне перспективы конца.

Ключевые слова: Эпикур, гедонизм, эвдемонизм, страх смерти, бессмертие.

Summary

Sinelnikova M. V. The fear of death and the possibilities of overcoming it in the philosophy of Epicurus. – Article.

The article examines the attempt to overcome Epicurus's three greatest fears of man: before nature, gods and death. It is stated that the physics of Epicurus, which was called to liberate man from fear of natural phenomena, is held in a position that nothing happens from nothingness, and reality does not undergo fundamental changes and is represented through atoms and emptiness. Recognizing the random motion of atoms, Epicurus thereby lays the foundation of his ethics, since this statement enables the emergence of human freedom of will, allowing the idea of reigning in the human destiny of the fate and the idea of the doom of the entire mode of life of the universe to be rejected. It is noted that Epicurus was the first to overthrow the fear of the gods, denying their influence on the lives of people and nature. Similarly, death, as a persuasive philosopher, has nothing to do with us, because when a person exists, there is still no death, and when death comes, then there is no human being. It is concluded that in his philosophy Epicurus claims the ideal of a wise philosopher, who does not allow excessive excitement of his soul without any passions, because in knowledge, he overcomes any fears and is able to live in the moderation of his pleasures, even against the background of the end.

Key words: Epicurus, hedonism, eudemonism, fear of death, immortality.

УДК 141.33

Е. К. Скиба*доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ***ГЕНДЕРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ПОЛЕ ПРОЯВУ ВЛАДНИХ ВІДНОСИН**

В останні десятиліття завдяки необхідності дати концептуальне розуміння ситуації різноманітної практики в області людських відносин, з'явилися численні дослідження, що відкрили нові ракурси розуміння відносин як між групами чоловіків і жінок, так і всередині кожної з груп. З'явилися нові теорії, що розуміють процес формування гендерної ідентичності як соціальну практику. Заявлено, що формування гендерної ідентичності відбувається під впливом різних чинників. В результаті аналізу виявлено, що і статево-ролева теорія, і представники наукових шкіл диференціюючої соціалізації та біологічного детермінізму стоять на позиціях, що гендерні відмінності є першопричиною дихотомії та соціального домінування, яка неминуче веде до суперечностей, конфліктів і природним чином встановлює та обумовлює ієрархію. Але постає необхідність дослідити чинники соціально-культурного впорядкування гендерних ідентичностей.

Для більш детального, повного та неупередженого аналізу проблем гендерної ідентичності і пов'язаної з нею проблеми гендерної нерівності необхідно було застосувати широке коло досліджень з різних галузей науки. Це забезпечило нове розуміння взаємозв'язку між гендерною ідентичністю, гендерною відмінністю та гендерною нерівністю. Наукові дослідження останніх років таких вчених як Алкофф, Батлер, Бойлан, Бреттелл, Вуд, Вудсвардт, Джіллган, Кімелл, Коннелл, Файн, Фосс, Спейд, Скиба, Елліот та інших забезпечили гносеологічну всеосяжність гендерної ідентичності, репрезентованої у різних гендерних режимах суспільних інститутів, що, в свою чергу, обумовлює теоретичне дослідження цього явища у всій його повноті. У результаті використанні різноманітних підходів до феномену гендерної ідентичності, представники різних наукових шкіл та напрямів виявили роль соціально-культурного дискурсу у формуванні гендерної ідентичності та визначили взаємозалежність і взаємовплив гендерної відмінності та гендерної нерівності.

Метою статті є дослідження процесу відтворення гендерних ідентичностей у сучасному філософсько-культурному дискурсі та встановлення причино-наслідкових зв'язків гендерної відмінності та гендерної нерівності. Необхідно розглянути складові механізми відтворення нерівності гендерних ідентичностей та встановити роль суспільних інститутів у роботі цього механізму.

Вивчаючи конституювання гендерної ідентичності через інституціональні і дисциплінарні практики, ми дослідили, що нерівність гендерних ідентичностей, існуючу в сучасній західній культурі, неможливо пояснити, не розглянувши владу як соціальний інститут, що виробляє гендерні відмінності у певному соціально-культурному дискурсі.

Проведене дослідження з'ясувало, що представники соціально-конструкціоністського підходу до проблеми гендерної ідентичності вбачають причину легалізації гендерної нерівності в спробі владних структур закріпити чоловіче домінування. Проте представники біологічного детермінізму і диференціюючої соціалізації пояснюють чоловіче домінування як результат статевих відмінностей, тобто обґрунтовують соціальну гендерну нерівність суто біологічними якостями, а саме гендерною відмінністю.

У результаті дослідження широко кола даних з'ясовано, що чоловіки також почувають себе обмеженими системою стереотипів. І чоловіки, і жінки потрапляють в стосунки дихотомії, наприклад, «сексуальний об'єкт-агент», «агент-суб'єкт» виробничих, приватних чи сімейних відносин. М. Фуко проаналізував, що саме практики дисциплінарної влади створювали індивідів. Суб'єктивація

розуміється як процес одночасного становлення суб'єкта, як соціального діяча і, в той же час, як такого, хто піддається підпорядкуванню відносинам влади. Дискурс формує тіло, як стверджує М.Фуко. Проблема суб'єктивності та ідентичності суб'єкта стає однією з центральних тем владних відносин. Дисциплінарна влада здійснюється через тіла і душі індивідів та поширюється через виробництво певних форм знання. М. Фуко припускає дію влади не лише на тіло, але і бачить дію влади усередині тіла. Влада не лише організує «межі» суб'єкта у вигляді правил, але і наповнює внутрішній простір цього суб'єкта. Сформований нормативний ідеал, впроваджений в процесі поширення деяких форм знання, є, по Фуко, психічною ідентичністю або «душею», що стає нормативним і нормалізуючим ідеалом, згідно з яким оформляється і інвестується тіло. Якщо для М. Фуко суб'єкт не лише ефективно «займає» місце тіла, але і діє як душа, оформляє і формує «полонене» (тобто впорядковано правилами) тіло, то для Дж. Батлера тіло не є зона, в межах якої відбувається формування, тіло є деструкція, в процесі якої формується суб'єкт. Формування цього суб'єкта є одночасно оформлення, субординація і регуляція тіла і, в той же час, модус, в якому ця деструкція підтримується [8; 12].

Г. Арендт, услід за М. Фуко, робить акцент на тому, що суб'єкти конститууються через владні стосунки. Сила влади в тому, що вона відтворює себе в кожному мить у будь-якій точці соціальних стосунків через вже прийняті суспільством норми. Для М. Фуко влада діє як сукупний ефект усього спектру нерегулярних відхилень, флуктуацій, залежних від випадкових чинників. Дж. Батлер робить висновок, що опір виникає як ефект влади, як її частина, як її самопрорив. Між владою та опором є певна залежність. Як тільки з'являються владні стосунки, з'являється можливість опору. Таким чином, згідно Фуко, завжди є можливість змінити вплив влади за певних умов і наслідуючи певну стратегію. Там, де влада, там і опір. Влада і владні стосунки всюди. Соціальне поле, на думку М. Фуко, – це міради нестійких і різнорідних владних стосунків. Це відкрита система, де у кожного є можливість, як домінувати, так і чинити опір. Дж. Батлер запропонувала як засіб опору концепцію перформативної суб'єктивності, що пов'язує суб'єктність не з суттю, а з поведінкою, що носить передусім імітаційний характер [8; 12].

Перформативність гендерної ідентичності, розуміється як дія, артикуляція і сенс, сполучений в акт говоріння, це, так би мовити, повернення до практики. Соціальні інститути, будучи гендеризованими, (тобто такими, що знаходяться під впливом ідеології гендерного розподілу соціуму та гендерного протиставлення маскулінності та фемінінності у соціальному плані як два ворожих табори) виражають гендеризовану логіку дисциплінарної влади і виступають одним з чинників відтворення гендерної нерівності. Г. Арендт аналізує працю, творення і участь в політиці як соціальні процеси, що відтворюють режими гендерної нерівності. Якщо праця забезпечує природну потребу людини і тому є циклічною, обов'язковою для самого існування людини, то процес творення припускає свободу і несе на собі свідчення людської продуктивності. Арендт вказує, яким чином, і жінка, і чоловік можуть увійти в простір публічного. Вона зазначає, що публічна діяльність, публічна мова, набуття голосу індивіда, як рівного являє собою визнання політичної рівності. Другим показником політичної волі індивіда є комунікативна взаємодія. В процесі якої він бере участь в говорінні, виступає як такий, що визначає сам себе в якості дійової особи та уповноваженого мислителя.

Арендт переконливо доводить, що для здобуття свободи людина, яка визначена маскулінною або фемініною ідентичністю, повинна прямо, публічно приймати участь в політиці і посилювати, а значить, постійно набувати владу через мову і дію в плюралізмі. Репрезентативне мислення, ментальність, що відрізняє дію в публічній сфері буде доказом політичної сили гендерних ідентичностей [1].

У результаті проведено аналізу встановлено, що соціально культурні, політичні та економічні кризи кінця ХХ століття, що призвели до перегляду на принципах плюралізму ціннісних орієнтирів всього світового співтовариства викликали крах метанаративів, забезпечивши тим самим обґрунтування нових підходів до дійсності. Цей соціально-філософський феномен отримав назву «постмодернізм». Артикульований постмодернізмом плюралізм як методологічний підхід до розуміння дійсності дозволив пояснити і обґрунтувати необхідність нового підходу і нового бачення проблем ідентичності.

Дослідження виявило, що неможливість пояснити з позицій метанаративів соціально-політичні та культурні проблеми суспільства привернули увагу до проблеми кризи ідентичності та гендерної ідентичності, зокрема, як однієї з базових соціальних категорій суспільства. Соціально-філософський дискурс цього періоду набув статусу антираціонального. Антираціональність і, як наслідок, антитрадиційність як прийоми сприйняття нової картини світу дозволили висвітлити проблему взаємозв'язку і взаємозалежності гендерної ідентичності, гендерної відмінності і гендерної нерівності. Гендерна нерівність є істинною метою ідеологічного проекту, але ця нерівність «обґрунтовується» структурами владних відносин біологічною відмінністю [22].

Аналіз проблеми допоміг помітити, що важливою відправною методологічною посилкою постмодерністського плюралізму є заява Гегелем значущості принципу протилежності, оскільки саме існування протилежності, як він наполягає, і є забезпеченням руху життя. Усе «десь» існуюче є щось конкретне і, отже, є щось в самому собі різне і протилежне. Як здається, вищезазначена заява вказує на відсутність дихотомічних і ієрархічних відносин між різним і протилежним в розумінні Гегелем їх значення. Протилежність, в даному розумінні, – джерело прогресу. У категорії аналізу тотожності і відмінності, Гегель вводить категорію «основи», визначаючи її як «єдність» тотожності або ідентичності і відмінності [2].

Дослідження встановило, що для розуміння витоків гендерної нерівності між ідентичностями («ідентичне») перекладається в багатьох мовах як «тотожне») важливим є зауваження Гайдеггера, відносно того, що тотожність має розумітися в якості опосередкування, зв'язку, синтезу, єднання усіх складових в єдине ціле. Як нам здається, виходячи із цього зауваження Гайдеггера, єдність може припускати різність, але не може мати на увазі, як безумовне, домінування, панування, придушення. Таким чином, терміни «тотожність», «ідентичність», а відтак і такі складові частини гендерної ідентичності як «маскулінність» і «фемінінність», не можуть, за своєю сутністю, мати на увазі їх безумовну, абсолютно виправдану нерівність або домінування – впорядкування що, між іншим, не виключає відмінності між ними. Гайдеггер зазначив, що філософія німецького ідеалізму, підготовлена Лейбніцем, Кантом, у працях Фіхте, Шеллінга і Гегеля вперше представила синтетичну сутність тотожності. Як підкреслює Гайдеггер, мислення вже не вправі розуміти єдність тотожності як пусту однаковість. Таким чином, він вказує, що тотожність, ідентичність в самому визначенні вже припускає відмінність як складову. Це, на нашу думку, ще раз доказує, що відмінність між гендерними ідентичностями не може проголошуватися як легітимація ієрархії або «ворожого» протиставлення.

Як нам здається, важливим методологічним принципом, що розкриває справжню природу співвідношення відмінності і нерівності, які розглядаються як основні елементи обґрунтування нерівності гендерних ідентичностей, стало розкриття суті взаємозалежності тотожності і відмінності, що

дозволяє з'ясувати якою мірою відмінність пов'язана з суттю тотожності. У зв'язку із цим важливість є зауваження Гайдеггера, що «взаємозалежність» означає «бути пов'язаним», вбудованим в єдність якоїсь системи, якоїсь множинності. Єдність і множинність, судячи із Гайдеггера, виключають відносини домінування і підпорядкування, але вказують на необхідність зв'язку одного з іншим. Вирішальним методологічним висновком для питання нерівності гендерних ідентичностей є ствердження Гайдеггера про те, що в тотожності відмінність себе являє, тобто являє своє буття [9].

Наступним важливим кроком у розумінні суті і значення відмінності для гендерної ідентичності, як ми проаналізували, стало твердження Дельоза, що не відмінність має на увазі опозицію, а опозиція прогне до відмінності, будучи далекою від того, що б вирішити цю проблему, тобто підвести до обґрунтування. Опозиція, на думку Дельоза, зраджує саму суть відмінності і перекидає її. Відмінність не є за своєю суттю «вже готове і безумовне» протиріччя, вона, відмінність, не зводиться тільки до протиріччя. Таким чином, як нам здається, Дельоз зазначає, що відмінність означає не протиріччя (як протиставлення або неможливість співіснування), але лише наявність відмінності, що є між собою взаємноважливими [4].

Розуміння структури ідентичності, як дозволив виявити аналіз, також пройшло довгий і складний шлях. Для розуміння суті структури гендерної ідентичності важливим є зауваження Е. Сміта, що ідентичність ґрунтується на прагненні об'єднати тих, хто визнає певний символічний код, певну систему цінностей. Він також вказує на особливу гнучкість ідентичності в умовах сучасного життя. Подальше розуміння структури гендерної ідентичності розвинув Гантінгтон, підкресливши той факт, що люди конституюють власні ідентичності, займаючись цим хто за бажанням, а хто з примусу. Він зазначив, що люди відносно вільні у визначенні своєї ідентичності, нехай навіть з практичним застосуванням цього визначення виникають згодом складнощі [10]. Актуальність цього зауваження особливо важлива для гендерної ідентичності. Р. Коннелл, спираючись на реальність сучасного життя, збагатив розуміння проблеми, вказавши, що гендерна ідентичність вже навіть не розуміється як структура, оскільки навіть сам термін «структура» має на увазі якусь попередньо обумовлену стабільність, непохитність, міцну закріпленість. Слідом за Е. Гідденсом, він говорить про ідентичність як про постійно діючий процес, уточнюючи, що гендерна ідентичність – це за структурою, що би мовити, композиція, що припускає різноманітне, вільне з'єднання всіх її складових [13]. Людина, проживаючи різні періоди свого соціального життя, зміщує акценти то на «маскулінні», то на «фемініні» характеристики залежно від особистих пріоритетів. Гендерна ідентичність представляється сьогодні як різноманітне поєднання фемінінних і маскулінних характеристик в процесі сигніфікації та репрезентації у соціальному полі. Для розуміння механізму відтворення гендерної нерівності виключно цінним є зауваження Гантінгтона, що якщо більшість вважає меншість «відсталом», члени цієї меншини, швидше за все, приймуть це відношення, в результаті чого, таке ставлення перетвориться на частину їх самоідентифікації, що і можна розглядати як один з дієвих ідеологічних механізмів відтворення домінування однієї ідентичності та прийняття свого підлеглого становища іншою ідентичністю [10].

Проаналізовано, що протилежність підходів до проблеми гендерної ідентичності, неоднорідність розуміння її витоків в різних наукових школах, сприяли більш детальному і всебічному вивченню як проблеми гендерної дихотомії, так і проблеми відтворення гендерного домінування. Основні методологічні прийоми постмодернізму: деконструкція, децентралізація, фрагментація, демістифікація, переривання, розбіжність, розсіювання та інші були використані теоретиками фемінізму та підхоплені представниками гендерної теорії. Таким чином, постмодерністська парадигма за своєю природою виступає руйнівницею всіх і всіляких парадигм.

Як виявлено, гендерна ідентичність в якості соціальної категорії, не тільки конструюється різними соціальними

інститутами, що представляють гендерні режими, але і за допомогою сигніфікації та репрезентації бере участь у конституюванні соціально-культурного дискурсу. Дискурс, будучи репрезентаційним аспектом світу у вигляді соціальних процесів, відносин, структур матеріального світу, заявляє себе через «ментальний світ» думок, почуттів, вірування, цінностей в складному сплетінні із соціальним світом. Дискурс не тільки репрезентує світ яким він є, дискурс є тією сполучною ланкою, що об'єднує вже існуючі і перспективні соціальні проекти і, таким чином, бере участь у створенні майбутніх напрямків соціальних проектів.

У процесі аналізу проблеми помічено, що одним із таких гендерних режимів (історично сформованих патернів владних відносин між чоловіками і жінками і відповідних їм визначень фемінінності і маскулінності в даному соціально-культурному дискурсі) є влада. Вона може також виражатися в співвідношенні можливостей або нерівності ресурсів на робочому місці. Дослідження всієї системи домінування – підпорядкування проявляє існування прихованого організаційного контролю, як такого, що постійно впливає. Влада відтворюється за допомогою замасковано діючих ідеологій. Можливість нав'язувати визначення ситуації, задавати умови, в яких будуть інтерпретуватися події й обговорюватися проблеми, формулюватися ідеї і визначатися мораль, тобто, можливість закріплювати гегемонію – є також суттєвою частиною соціальної влади [23].

У результаті дослідження доведено, що введення гендерної ідентичності як аналітичної категорії у виробничу сферу, використовуючи структуралістський метод, надає можливість деконструкції опозиції чоловіків і жінок у цій сфері. Сфера емоційного, катексіс – психобіологічна енергія, пов'язана з реалізацією ідей, імпульсів, почуттів і бажань також є тим гендерним режимом, що дозволяє розкрити суть проблеми гендерної нерівності. Відомо, що в усіх соціально-особистісних відносинах можна виявити присутність складних, суперечливих, амбівалентних, емоційно навантажених почуттів.

Боротьба за культурну владу, як демонструє аналіз теоретичних та практичних чинників, теж використовується як інструмент подолання затвердження гегемонії одних ідентичностей над іншими. За допомогою цієї аналітичної категорії зроблена спроба описати феномен співвідношення влади між статями без звернення до таких постулатів як «загальний жіночий досвід» або «універсальне гноблення жінок», що стали сьогодні проблематичними. Важливо зрозуміти, що інтерпретаційна історія розрізнення статей, яка зробила спробу конституювати співвідношення статей, сама є частиною соціального конструювання культурної реальності. Дискурс як спосіб мислення і прояви ідеології словесним чином носить, за зауваженням Л. Ірігаре, характер гегемонної маскулінності. Під такою гендерною ідентичністю розуміють тільки певний тип маскулінності, яка не визнає ніяких компромісів, вважає фізичну силу єдиним аргументом у житті, має емоційно – домінуючі засоби експресії, вживає авторитарні та категоричні мовні засоби під час комунікації, зневажає тих, хто схильний до внутрішніх роздумів та не визнає усіх, «хто Інший». Для того, щоб різні гендерні ідентичності були почуті і визнані в потоці соціально-культурного сучасного дискурсу, необхідна радикальна еволюція у спосіб мислення, засобів вираження і в мовній політиці репрезентації раніш маргінальних гендерних ідентичностей [14].

Системний аналіз питання відтворення гендерної нерівності доводить, що проблема репрезентації гендерної ідентичності індивіда напряму пов'язана з його діалогом із владою. У ході порівняльного аналізу виявлено, що перформативність гендеру розкриває відкритість цієї проблеми за своєю суттю. Невирішеність цього питання полягає на даному етапі не в тому, чи вибирає особистість гендерну ідентичність визнану або невизнану як легітимну даними філософсько-культурним дискурсом, а в тому, що сама постановка питання про проблематичність такого вибору сигналізує про наявність кризи ідентичності, в цілому, та гендерної ідентичності, зокрема. Проблема вибору, сама

по собі, являє собою в цьому сенсі соціальну патологію. Репрезентативність індивідуумом гендерної ідентичності визначає людське існування у світі владних структур. Цей вибір зумовлює екзистенцію людини: наскільки існування індивідуума в даному соціально-культурному контексті залежить від моделі його гендерної ідентичності [24].

Як визначено, не існує якоїсь жорстко встановленої екзистенційно - справжньої, «первинної» чоловічої чи жіночої соціальної структури. Сама необхідність, обов'язковість вибору гендерної ідентичності, різний її зміст у різних соціально-культурних контекстах показує нестійкість і гнучкість її як категорії існування [19]. І спроба зумовити наявності фіксованості, стабільності і, як наслідок, виключної легітимності будь-якої гендерної ідентичності, так само як і спроба довести перевагу однієї гендерної ідентичності над іншою при перформативній гнучкості сигніфікації гендерної ідентичності, служить обґрунтуванням наявності проблеми гендерної відмінності.

Дослідження онтологічного аспекту формування гендерної ідентичності є найважливішим інструментом вивчення взаємозв'язку і взаємозалежності проблем гендерної відмінності і гендерної нерівності. Аналіз соціального характеру конструювання гендерних відносин дозволив простежити три рівні взаємодії. Ці рівні є: гендерна ідентичність; кореляція як процес взаємин соціально-культурного контексту дійсності та гендерної ідентичності; суспільні інститути. Вивчення взаємодії між ними допомогло проаналізувати роль влади в легітимзації гендерної нерівності і простежити причинно-наслідковий зв'язок між відмінністю і нерівністю гендерних ідентичностей.

Методологічний плюралізм аналізу виявив особливий соціальний статус гендерної ідентичності, яка виступає як культурно-комунікативний прояв особистості через її дії; це репрезентація індивідуума через стиль і манеру одягатися, кольорові переваги, жести, міміку і ходу, спосіб комунікації, через експресивні засоби мовлення – тобто, «перформанс» своєї особистості через усі вербальні та не вербальні засоби у соціально – культурній площині.

Відзначаючи перформативність гендерної ідентичності, ми визначаємо, що репрезентуючи або сигніфікуючи свою «селф», ми, таким чином, «робимо», конституюємо в якості активно діючого «актора» свою гендерну ідентичність в процесі кожної взаємодії із соціумом, в кожній ситуації. В цьому сенсі гендерна ідентичність перформативна, оскільки – це репрезентація себе в бінарній опозиції з точки зору іншого, сигніфікація себе в якості соціально-культурної одиниці соціуму. Рухливі зміни, що відбуваються, у процесі самостворення або самовідчуття людини сутності та змісту своєї гендерної ідентичності або зміна соціально-ціннісних орієнтирів індивідуума виражається в зміні набору маскулінних або фемінінних характеристик, репрезентованих суспільству. Це змусило дослідників у різних сферах пізнання сучасної картини світу визнати її «флюїдність», мінливість, гнучкість, здатність до постійної зміни складових «композицій».

Значення головних елементів змісту гендерної ідентичності «маскулінність» і «фемінінність», як показав аналіз, змінюється в різних епохах, в різних культурах. Що означає бути «справжньою жінкою» або «справжнім чоловіком» розуміється по-різному в різних соціокультурних дискурсах. Тому гендерна ідентичність – це і конструкт суб'єкта, і ефект дискурсу, тобто гендерна ідентичність і конституює саму реальність, і конституюється цією реальністю. Дуже важливим є той факт, що в результаті дослідження визнано, що гендерна ідентичність є категорією аналізу владних відносин у межах зазначених груп.

У результаті дослідження було з'ясовано, що фокусування уваги суспільства на гендерних відмінностях дозволяє структурам влади легітимізувати гендерну нерівність на есенціальних началах. Аналіз гендерних режимів головних соціальних інститутів суспільства дозволяє дійти до висновку, що гендерна відмінність (як біологічний чинник) не може використовуватися для пояснення гендерної нерівності (як соціально-культурного чинника), але лише

служить ідеологічним маскуванням для постійного відновлення нерівності.

Наступним кроком подальшого вивчення проблеми вважаємо за необхідне дослідити, чи можна взагалі подолати ієрархічні відносини між гендерними ідентичностями і чи можна взагалі подолати гендерну нерівність.

Література

1. Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни / Ханна Арендт. СПб: Алетейя, 2000. 448 с.
2. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т.1, Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с.
3. Гидденс Э. Трансформация интимности. СПб.: Питер, 2004. 208 с.
4. Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. 384 с.
5. Киммел М. Гендерное общество. М.: РОССПЭН, 2006. 459 с.
6. Скиба Е.К. Формирование новой типологии гендерной идентичности / Humanities and Social Sciences. Польша: Жешувский политехнический университет, 2013. Вып. 2. С. 137–149.
7. Сміт Е. Національна ідентичність. К.: Основи, 1994. 224 с.
8. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С. Ч. Офертаса под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова. М.: Праксис, 2002. 384 с.
9. Хайдеггер М. Тожество и различие. М.: Логос, 1997. 64 с.
10. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. М.: 2004. 635 с.
11. Alcott L. Visible Identities: Race, Gender, and the Self (Studies in Feminist Philosophy). Oxford University Press, 2006. 344 p.
12. Butler J. Excitable Speech: A Politics of the Performative. New York and London: Routledge, 1997. 185 p.
13. Connell R. Masculinities / Rayewen Connell. Polity, 2005. 324 p.
14. Irigaray L. To be Two / Luce Irigaray. Routledge, Psychology Press, 2001. 125 p.
15. Boylan J. F. She's Not There: A Life in Two Genders. NY: Broadway Books, 2013. 352 p.
16. Brettell C. B., Sargent C. F. Gender in Cross-Cultural Perspective. Routledge, 2012. 504 p.
17. Elliott J. R., Smith R. A. Race, Gender and Workplace Power. / James R Elliott, Ryan A. Smith // American Sociological Review. 2004. № 69(3). P. 365–386.
18. Fine C. Delusion Gender: How Our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference / Cordelia Fine. W. W. Norton & Company, 2011. 338 p.
19. Foss S. K., Domenico M. E. Gender Stories: Negotiating Identity in a Binary World / Sonja Foss, Mary Domenico. Waveland Press, Inc, 2012. 264 p.
20. Gilligan C. Joining the Resistance. Polity, 2013. 180 p.
21. Heidi Gd. Gender, work and economy работа. Polity Press, 2012. 224 p.
22. Kimmel M The Culture of Entitlement/ Michael Kimmel / The Perilous World Where Boys Become Men. Guyland, 2008. 332 p.
23. Spade J., Valentine C. The Kaleidoscope of Gender: Prisms, Patterns, and Possibilities / Joan Spade, Catherine Valentine. SAGE, 2010. 608 p.
24. Wood J. Gendered Lives. Wadsworth Publishing, 2012. 416 p.
25. Woodward K. Questioning Identity: Gender, Class and Nation. Publisher: Routledge, 2000. 192 p.

Анотація

Скиба Е. К. Гендерна ідентичність як поле прояву владних відносин. – Стаття.

У статті розглядаються механізми відтворення гендерної нерівності у соціальних інститутах суспільства. У результаті дослідження було виявлено, що сучасне розуміння гендерної ідентичності трактує гендерну ідентичність в якості соціально-культурного конструкту, що впливає на дискурс і, в той

же час, піддається його впливу. Гендерна ідентичність розуміється як «композиція», що має можливість постійно змінювати свої складові, не порушуючи саму сутність. Здійснений аналіз доводить, що формування гендерної ідентичності розуміється як процес, що постійно відбувається та піддається постійним змінам. З'ясовано, що вивчення гендерних відмінностей крізь призму гендерних режимів праці, влади надає можливість сформулювати нове бачення взаємозв'язку та взаємозалежності гендерної ідентичності, дихотомії та гендерної відмінності. Значення головних елементів змісту гендерної ідентичності («маскуліність» і «фемінінність»), як показав аналіз, змінюється в різних епохах, в різних культурах, а з ними і змінювалися маркери гендерної відмінності. Проаналізований соціокультурний контекст допомагає побачити, що гендерна відмінність є засобом, яким владні структури суспільства намагаються легітимувати гендерну нерівність.

Ключові слова: гендерна ідентичність, гендерна відмінність, гендерні режими, маскуліність, гегемона маскуліність, фемінінність.

Аннотация

Скиба Э. К. Гендерная идентичности как поле проявления отношений власти. – Статья.

В статье рассматриваются механизм воспроизводства гендерного неравенства в социальных институтах общества. В результате исследования было обнаружено, что современное понимание гендерной идентичности трактует гендерную идентичность в качестве социально-культурного конструкта, который влияет на дискурс и, в то же время, подвергается его воздействию. Гендерная идентичность понимается как «композиция», которая имеет возможность постоянно менять свои составляющие, не нарушая саму сущность. Проведенный анализ доказывает, что формирование гендерной идентичности понимается как процесс, который происходит постоянно и который постоянно поддается изменениям. Исследование установило, что изучение гендерных различий сквозь призму гендерных режимов труда, власти дает возможность сформировать новое видение взаимосвязи и взаимозависимости гендерной идентичности, дихотомии и различия. Значение главных элементов содержания гендерной идентичности («маскулинность» и «фемининность»), как показал анализ, меняется в разных эпохах, в разных культурах, а с ними менялись маркеры гендерного различия. Проанализированный социокультурный контекст помогает увидеть, что гендерное различие является средством, которым властные структуры общества пытаются легитимизировать гендерное неравенство.

Ключевые слова: гендерная идентичности, гендерное различие, гендерные режимы, маскулинность, гегемонная маскулинность, фемининность.

Summary

Skiba E. K. Gender Identity as a Field of Manifestation of Power Relations. – Article.

The article deals with the mechanism of reproduction of gender inequality in social institutions of society. While making analyze it was revealed that modern understanding of gender identity interprets gender identity as a socio-cultural construct that influences discourse and is exposed to it. Gender identity is understood as a «composition» that has the ability to constantly change its components, without violating the very essence. The analyze made proved that the reproduction of gender identity is a process that is constantly happening and changing. The research found that the study of gender differences through the prisms of power and labor regimes gives the opportunity to form a new vision of the interconnection and interdependence of gender identity, dichotomy and gender difference. The definitions of the main elements of the content of gender identity («masculinity and «femininity»), as shown by analysis, are changed in different epochs, in different cultures. The analyzed sociocultural context helps to see that gender difference is the tool by which institute of power tries to legitimize gender inequality.

Key words: gender identity, gender difference, gender regimes, masculinity, femininity, hegemonic masculinity.

УДК 1(109)

Я. А. Соболевський
кандидат філософських наук,
асистент кафедри історії філософії
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ ТА НЕОБХІДНОСТІ У ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДАХ БЕНДЖАМІНА ФРАНКЛІНА

У XVIII ст. на території Тринадцяти колоній, які склали основу майбутніх Сполучених Штатів, формується новий світогляд, для якого розум, а не релігійний ригоризм постає вихідним поняттям для науки, філософії та політики Американського Просвітництва (*American Enlightenment*). Філософія цієї доби була відображена не в проповідях та дидактичних текстах, а в памфлетах, політичних трактатах та філософських листах. Американське Просвітництво стало періодом інтелектуального піднесення в американських колоніях, що породило ідеї рівності всіх людей та державної незалежності, що призвело до Американської революції (*American Revolution*). Біля витоків цих ідей стояв відомий американець Бенджамін Франклін (*Benjamin Franklin, 1706–1790 pp.*) [2, с. 187].

Мета даної статті полягає в спробі здійснення історико-філософської реконструкції філософських поглядів Б. Франкліна, американського суспільно-політичного діяча, духовного батька нації, котрий вважається одним з найвпливовіших мислителів доби Американського Просвітництва. Втім, філософські ідеї просвітника переважно поступаються місцем перед суспільно-політичними та економічними ідеями мислителя. Будучи одним із найшановніших політичних лідерів та борців за незалежність, Б. Франклін залишив у спадок чисельну кількість листів та текстів власних розмислів, серед яких є ті, що присвячені філософській проблематиці.

Американські дослідники, філософи, політологи, філологи, історики науки та ін. ретельно та досконало вивчили й розписали біографію видатної постаті, настільки, що, важко знайти більш досліджуваного американця в історії Америки. Втім, саме філософський спадок мислителя, на нашу думку, потребує переосмислення, що пов'язано із самим предметом філософії, і власне, з філософською проблематикою криз призму сьогодення. Серед чисельної кількості критичної літератури можна виокремити такі дослідження, котрі вирізняються особливим підходом щодо даної проблематики. Професор Альфред Оуен Олдрідж (*Alfred Owen Aldridge, 1915–2005 pp.*) написав біографію «Бенджамін Франклін, філософ та людина» (*Benjamin Franklin, philosopher & man*, 1965 p.), яка базується на ретельному дослідженні творів Б. Франкліна. Крім того, в «Нотатках» автор продемонстрував мислителя як філософа та людину з міцним етичним ядром. Один із провідних спеціалістів з вивчення спадку Б. Франкліна професор історії науки Ієром Коєн (*Jerome Bernard Cohen, 1914–2003 pp.*) опублікував декілька ґрунтовних досліджень, одне з яких вийшло в 1990 році «Наука Бенджаміна Франкліна» (*Benjamin Franklin's Science*, 1990 p.). Новий погляд на інтелектуальний спадок мислителя здійснив Дуглас Андерсон (*Anderson, Douglas*) у роботі «Радикальне Просвітництво Бенджаміна Франкліна» (*The Radical Enlightenment of Benjamin Franklin*, 1997 p.), в якій автор досліджує ранні роботи мислителя, присвячені проблемам релігії та економіки. Подібно Альфреду Оуену Олдріджу він є експертом з англомовної літератури XVIII ст. У першій главі «Статті віри» Д. Андерсон зазначає, що Б. Франклін систематично досліджував «енергії життя» і «людський характер як носія добра» [4, xvii]. Автор вказує на вплив на філософію Б. Франкліна лондонських письменників, таких як Джон Рей (*John Ray, 1627–1705 pp.*) і Вільям Петті (*William Petty, 1623–1687 pp.*), він змальовує просвітника як людину, яка доленосно посприяла розвитку інтелектуальної культури Америки та звертає увагу на часто-густо нехтування дослідниками філософськими поглядами Б. Франкліна, такими

роботами, як, наприклад, «Трактат про свободу та необхідність, задоволення та страждання» (*A Dissertation on Liberty and Necessity, Pleasure and Pain*, 1725 p.).

Дискусія щодо релігійних поглядів Б. Франкліна визначилася трьома напрямками, так, наприклад, Керрі С. Уолтерс (*Kerry S. Walters*) дослідник релігійного життя XVIII ст. у роботі «Бенджамін Франклін і його боги» (*Benjamin Franklin and His Gods*, 1999 p.) досліджує «людину відродження в часи революції», та акцентує увагу на багатогранних інтересах мислителя, таких як релігія, література, політика і філософія. Дослідник обирає позицію між тими, хто визнає мінливий характер релігійних поглядів Б. Франкліна, як, наприклад, Альфред Оуен Олдрідж, з одного боку, та тими, хто засуджував мислителя, як наприклад, англійський письменник Девід Герберт Річард Лоуренс (*David Herbert Richards Lawrence, 1885–1930 pp.*), який у «Студіях з класичної американської літератури» (*Studies in Classic American Literature*, 1923 p.) критикує релігійність філософа. Він згадує «кредо», яке вигадав собі Б. Франклін: «знайди спільну мову з професором будь-якої релігії, але не шокувати його» [7]. Критика Д. Г. Р. Лоуренса звучить наступним чином – він бере відомі висловлювання просвітника і розвінчує їх. По-перше, пише критик, якщо, на думку Б. Франкліна, все створив Бог, то чому він звеличує ідеал «людини, яка сама себе творить», по-друге, дуже зручно шанувати Бога молитвами і подяками, котрі нічого не варті, і по-третє, Бог має нагороджувати за чесноти і карати за гріхи, що, на думку критика, свідчить що: «Коли вже пан Ендрю Карнегі, або будь-який інший мільйонер, хотів би придумати Бога задля своїх цілей, він не міг би зробити це краще. Бенджамін зробив це для нього ще у вісімнадцятому столітті. Бог є верховним слугою людей...» [7]. Серед сучасних досліджень варто назвати книги Джойси Чапліна (*Joyce Chaplin*) «Перший американський науковий: Бенджамін Франклін і пошуки генія» (*The First Scientific American: Benjamin Franklin and the Pursuit of Genius*, 2007 p.), Джонатана Дала (*Jonathan Dull*) «Бенджамін Франклін і Американська революція» (*Benjamin Franklin and the American Revolution*, 2010 p.), Алана Х'юстона (*Alan Houston*) «Бенджамін Франклін та політика поліпшення» (*Benjamin Franklin and the Politics of Improvement*, 2009 p.) та багато інших.

Класичною книгою вважається робота Якова Васильовича Абрамова (1858–1906 pp.) «Франклін, його життя, громадська і наукова діяльність: Біографічний нарис» («Франклин, его жизнь, общественная и научная деятельность: Биографический очерк», 1891 p.), яка була опублікована в 1891 році. Ім'я Франкліна Бенджамін у XX ст. у російськомовній літературі часто писалось як Веніамін. Відомою роботою цього періоду є книга Марка Петровича Басакіна «Франклін В. Вибрані твори» («Франклин В. Избранные произведения», 1956 p.). Варто згадати книгу Мойсея Ізраїлевича Радовського «Веніамін Франклін (1706–1790)» («Вениамин Франклин (1706–1790)», 1965 p.). У 1968–1969 pp. у багатотомному виданні «Філософський спадок» («Философское наследие») опубліковано два томи, присвячені американським просвітникам: у першому томі були опубліковані філософські роботи Б. Франкліна: його автобіографія та листи. В «Українській дипломатичній енциклопедії» міститься стаття авторства В.І. Головаченко «Франклін Бенджамін», та у «Політичній енциклопедії» одноіменна стаття Е. Щербенко, які містять факти біографії видатного мислителя.

Постать Б. Франкліна в історії американської філософії відома не лише заснуванням Американського філософського товариства (*American Philosophical Society*) у 1743 році. Метою філософського товариства був розвиток всіх філософських знань, які розкривають природу речей, посилюють владу людини над матерією, примножують радість життя. Серед чисельної кількості робіт, присвячених політиці, економіці та природничим наукам і спостереженням містяться твори присвячені проблемам етики, релігії та філософії. Характерною рисою Просвітництва на теренах США, як і в Європі, була критика релігійного детермінізму та перекладання відповідальності за людські вчинки з надприродних сил на саму людину, яка вже не є пасивним діячем Біблійної історії, втім, власним розумом творить себе та змінює світ навколо. Але нові відкриття деперсоніфікованих законів природи, які панують над всіма процесами фізичного світу, дозволили по-новому подивитися на проблему свободи та необхідності, природної релігії. Як було зазначено, погляди Б. Франкліна на релігію були неоднозначні, про що свідчить аналіз критичної літератури та діаметрально протилежні думки з цього приводу (від безбожника до політеїста) [7; 3]. Така невизначеність розкривається в поглядах філософа на проблему свободи і необхідності, наріжних каменів релігійної свідомості.

Аналіз публікацій філософа дає можливість зрозуміти його погляди, адже роботи автора втілюють дух Просвітництва. Особливо чітко це прослідковується в «Автобіографії» («*The Autobiography of Benjamin Franklin*», 1791 р.), в якій він зафіксував власні етичні погляди, релігійні альянзи та світські наукові інтереси. Ця книга зображує нам мислителя взірцем американської мрії, тобто «людиною, яка сама себе створила». Підтвердження цього можна знайти в біографії Б. Франкліна, авторства Генрі Вільяма Брандса (*Henry William Brands*), яка є номінантом Пулітцерівської премії «Перший американець: життя та часи Бенджаміна Франкліна» («*The First American: The Life and Times of Benjamin Franklin*», 2000 р.). Так, наприклад, почавши власну кар'єру в типографії як помічник, через декілька років він відкриває власну типографію, маючи освіту у кілька класів він став взірцем самоосвіти і однією з найосвіченіших людей свого часу. На період 1729–1748 рр. припадає поява його «Пенсільванської газети» («*The Pennsylvania Gazette*»), а майже паралельно із цим у 1732–1758 рр. – «Альманаха бідного Річарда» («*Poor Richard's Almanack*» (інколи «*Almanac*»)) [5, р. 390]. Просвітницькі ідеали реалізувалися у відкритті першої в Америці публічної бібліотеки (1731), Філадельфійської академії (1751), яка згодом стала Пенсільванським університетом. Філософія Б. Франкліна цікава, перш за все, поглядами на природу Всесвіту, людини та суспільства; так, наприклад, філософський памфлет «Трактат про свободу та необхідність, задоволення та страждання» («*A Dissertation on Liberty and Necessity, Pleasure and Pain*», 1725 р.) розкриває погляди мислителя щодо проблеми свободи та необхідності, добра та зла в цьому світі. У даній роботі філософ піднімає питання всемогутності Бога, його цікавить наступна проблема: як всемогутній та доброзичливий Бог може бути сумісним, по-перше, з поняттями свободи волі, по-друге, з мораллю окремої вільної людини. Отологічний доказ звучить у філософа наступним чином: «Якщо він [Бог] є всемогутнім, то не може бути у Всесвіті нічого проти або без його згоди, а, отже, все, на що Він дав свою згоду, має бути благом, оскільки Він добрий; отже, зло не існує» [9]. Із цього філософ робить висновок, що зло не може існувати без того, щоб бути продуктом Божої волі, а це суперечить визначенню Бога як абсолютно благого. Зло, як таке, логічно виключається з механістичної картини світу Б. Франкліна, воно отримує релятивний характер. Подібно до всемогутнього майстра Бог зробив складний природний механізм і не може надавати перевагу одному елементу над іншим, оскільки все має бути цілісним, а отже, кожна людина, кожна істота є важливою, і все в цьому світі прагне свободи. Розуміння Бога як «творця Всесвіту» вплинуло на релігійні погляди мислителя.

У листі до батьків «До Джозая та Абії Франклін» («*To Josiah and Abiah Franklin*») від 13 квітня 1738 року Б. Франклін пише: «Справжня релігія завжди страждає, коли правдивість більше шанується, ніж чеснота. Святе письмо переконує мене, що в останній день, нас будуть судити не за думки, а за діяння» [9]. Б. Франклін не сумнівався в існуванні Бога, стверджуючи, що існує першодвигун, який і є творцем Світу. Сумнівався він у необхідності релігії. В «Автобіографії» мислитель наводить іронічний приклад про те, коли до його рук потрапили памфлети з критикою деїзму, який вважався освіченими американцями своєрідною «європейською заразою». Книга, з якою ознайомився філософ, «*Religion of Nature Delineated*», 1722 р., написана Вільямом Воластоном (*William Wollaston*, 1659–1724 рр.), була неоднозначною критикою деїзму (позитивною, або негативною). Б. Франклін називав себе «справжнім деїстом», пояснюючи, що: «аргументи деїстів, які спростовувались [у книзі – Я.С.], виявилися для мене набагато сильнішими за спростування; отже, незабаром я став справжнім деїстом» [8, с. 57]. Для деїстів притаманною є віра в Бога творця, який відсторонився від власного творіння, спостерігаючи за подіями у світі. Розмірковуючи про Бога, філософ наділяє його наступними трьома атрибутами: премудрий, благий, всемогутній, і робить це, цілковито у дусі американського Просвітництва. На думку багатьох істориків американської філософії, саме за часів Просвітництва, американська філософія стала органічною єдністю теорії та практики [1, с. 5]. Отже, премудрий Бог – взірць теоретичного розуму, ідеал освіченості, у той час як благим Бог є тому що як практичний розум, він є здатністю до вільної дії на основі безумовних принципів, а отже, Він є й всемогутнім. Але якщо Бог є всемогутнім, то чому він не знищить зло, яке очевидно існує в світі? На це питання Б. Франклін відповідає логічним висновком: «зла не існує», який він робить із засновку: «У Всесвіті нічого не робиться, як стверджують філософи, без волі Бога, або його дозволу» [9], а отже зло, якщо воно є, коїться з божої волі, або дозволом. Але Бог є благим, а отже, зло він не може ні скоїти, ні допустити, тому злі вчинки є насправді не злими, вони просто є. Людина є частиною великого механізму Всесвіту де панує механістична необхідність, її дії є необхідною частиною руху Всесвіту. Для розв'язання даної суперечності Б. Франклін звертається до книги В. Воластона, який пропонує такий погляд на добро і зло: «Кожний вчинок, скоєний відповідно до істини, є добром, і кожний вчинок, що суперечить істині, є злом. Діяти відповідно до істини – значить вживати і оцінювати кожен річ такою, яка вона є, і т. д.» [9]. Розглядаючи Всесвіт як механізм, в якому Бог все підкорив законам необхідності, на думку Б. Франкліна, хибно було б вважати, що у сфері етики не існує такої ж гармонії, як всюди. Це так, якби майстер створив би механізм, залишивши в ньому деталі, які б рухались, як їм заманеться, наводить приклад мислитель, а оскільки це видається йому безглуздим і оскільки всемогутній Бог все зробив правильним, то це суперечить можливості існування свободи волі. Усвідомлюючи, що такі ідеї можуть викликати хвилю критики, Б. Франклін робить висновок: «Оскільки такої речі, як свобода волі, у створінні немає, у них не може бути ні заслуг, ні недоліків», а отже, Бог так би мовити, «запрограмував» весь Всесвіт, підкоривши його принципу необхідності.

Філософські погляди Б. Франкліна на проблему свободи і необхідності можна підсумувати в наступних тезах, як це робить сам філософ у своєму есеї.

По-перше, Б. Франклін визначає Бога як творця і правителя Всесвіту, стверджуючи, що йому притаманні наступні атрибути: премудрість, Бог є благим і всемогутнім. По-друге, стверджується, що з огляду на безмежну мудрість та цілковите добро Бога, все, що б Він не робив, має бути нескінченно мудрим і благим, адже це логічно виводиться з його атрибутів. По-третє, неможливо, щоб будь-які інша сутність перешкождала б, або підривала б Його велич. Це, на думку філософа, є неможливим, оскільки Бог є всемогутнім. По-четверте, стверджується, що якщо

Бог є всемогутнім, у Всесвіті ніщо не може існувати без божої згоди, або у супереч його волі, і, саме тому, все що є, є благим. По-п'яте, зла як такого не існує, так само як і будь-яких недоліків у світі; і так само Бог не надає переваги одним творінням перед іншим [9]. Своєрідну оцінку поглядам Б. Франкліна надав Едвін Гаустад (*Edwin Gaustad*, 1923–2011 рр.), який висловився так, що «в світі [Б. Франкліна] існує велика необхідність, навряд чи якась свобода, і практично немає сенсу в релігії» [6, с. 63].

Література

1. Американские просветители. Избранные произведения в двух томах / Составление и примечания М. Гольдберга. Под общ. ред. и совступит. статьей Б.Э. Быховского. Т. I. М.: «Мысль», 1968. 519 с.
2. Соболевський Я. А. Основні філософські ідеї американського Просвітництва / Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. К.: «Видавництво «Гілея», 2017. Вип. 127(12). С. 187.
3. Aldridge A.O. Benjamin Franklin, philosopher & man. New York: Lippincott, 1965. 438 p.
4. Anderson D. The Radical Enlightenments of Benjamin Franklin. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1997. 261 p.
5. Brands H.W. The First American: The Life and Times of Benjamin Franklin. Anchor, 2010. 765 p.
6. Gaustad E. S. Faith of the Founders: Religion and the New Nation, 1776–1826. Waco: Baylor University Press, 2004. 196 pp.
7. Studies in Classic American Literature / Ed. by Ezra Greenspan, Lindeth Vasey and John Worthen. URL: <http://xroads.virginia.edu/~hyper/lawrence/dhlch02.htm> (viewed on January 25, 2018). – Title from the screen.
8. The autobiography of Benjamin Franklin / Edited by Charles W. Eliot, L.L.D. – P. F. Collier & Son Company: New York, 1909. 416 p.
9. The papers of Benjamin Franklin. Volume 1, January 6, 1706, through December 31, 1734. URL: <http://franklinpapers.org/franklin/framedVolumes.jsp?tocvol=6> (viewed on January 25, 2018).

Анотація

Соболевський Я. А. Проблема свободи та необхідності в філософських поглядах Бенджаміна Франкліна. – Стаття.

У статті здійснюється історико-філософський аналіз основних філософських поглядів видатного американського мислителя XVIII ст. Бенджаміна Франкліна, досліджуються філософські тексти та листи філософа. Розкриваються погляди філософа на проблему свободи і необхідності, висвітлено релігійні погляди філософа. Розмірковуючи про Бога та його атрибути, такі як премудрість, благо, всемогутність, Б. Франклін робить висновок про пануючу у механістичному Всесвіті необхідність, яка суперечить свободі волі людини, можливості існування зла як такого. Б. Франклін називає Бога Першодви-

гуном, стверджуючи, що з огляду на безмежну мудрість та благодать Бога все, що б Він не робив, має бути нескінченно мудрим і благим. Розкрито дійсничні погляди філософа на проблему взаємозв'язку Всесвіту та Бога, наголошується на тому, що у світі панує необхідність, свобода є проблематичним поняттям, а релігія потребує переосмислення.

Ключові слова: американська філософія, Бенджамін Франклін, американське Просвітництво, Бог, свобода, необхідність.

Аннотация

Соболевский Я. А. Проблема свободы и необходимости в философских взглядах Бенджамина Франклина. – Статья.

В статье осуществляется историко-философский анализ основных философских взглядов выдающегося американского мыслителя XVIII в. Бенджамина Франклина, исследуются философские тексты письма философа. Раскрываются взгляды философа на проблему свободы и необходимости, религиозные взгляды философа. Размышляя о Боге и его атрибутах, таких как премудрость, благо, всемогущество, Б. Франклин делает вывод о царящей в механистической Вселенной необходимости, которая противоречит свободе воли человека, и возможности существования зла как такового. Б. Франклин называет Бога Перводвигателем, утверждая, что учитывая безграничную мудрость и благодать Бога, все, что бы Он ни делал, должно быть бесконечно мудрым и благим. Раскрыты деистические взгляды философа на проблему взаимосвязи Вселенной и Бога, отмечается, что в мире царит необходимость, свобода является проблематичным понятием, а религия требует переосмысления.

Ключевые слова: американская философия, Бенджамин Франклин, американское Просвещение, Бог, свобода, необходимость.

Summary

Sobolevskiy Ya. A. Problem of freedom and necessity in philosophical views of Benjamin Franklin. – Article.

The article deals with the historical and philosophical analysis of the main philosophical views of the outstanding American thinker of the 18th century – Benjamin Franklin. Philosophical texts and letters are studied. The views of the philosopher on the problem of freedom and necessity are revealed; the religious views of the philosopher are specified. Reflecting on God and his attributes, such as «all-wise», «all-good», «all powerful», B. Franklin concludes that there is a necessity in the mechanistic Universe that is contrary to the free will of man and the possibility of the existence of evil. There is no substance of evil. B. Franklin calls God the First Mover, arguing that if He is infinitely wise and kind, whatever He does (or that He allows to be made) must be infinitely wise and good. The deistic views of the philosopher on the problem of the universe and God are revealed. The philosopher asserts that Necessity rules in the world, Freedom is a problematic concept and Religion requires rethinking.

Key words: American philosophy, Benjamin Franklin, American Enlightenment, God, freedom, necessity.

УДК 232.1

О. Л. Соколовський
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії

Житомирського державного університету імені Івана Франка

ХРИСТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СИНОПТИЧНИХ ЄВАНГЕЛІЙ

У контексті розгляду біблійної христології нас, насамперед, цікавлять її новозавітні свідчення, як першоджерела христології, що повинні розглядатися в тісному зв'язку із Старим Завітом. Через христологію Нового Завіту розкривається віра в Ісуса Христа, яка є центральним ядром ранньохристиянського богослов'я й основою її конститутивних ідей. Зародившись на ґрунті юдейських месіанських очікувань, вона трансформувала сприйняття Ісуса як історичної особи Христа, Який через Воскресіння став Свідком і гарантом майбутнього досконалого світу і набував есхатологічного завершення. Тому богословсько-історичне і есхатологічне значення Особи Ісуса Христа в поєднанні з людським і Божественним виміром Його сутності ускладнює релігієзнавче дослідження христології. Зважаючи, що віра в Ісуса Христа формувалася в ранньохристиянський період, розуміння Його сутності не набуло єдиного і завершеного вираження, через різні традиції, властиві авторам новозавітних текстів. Однак осмислення Христа як Месії, Спасителя та Відкупителя людства з яра гріха, об'єднувало Його послідовників й знаходило своє вираження в Новому Завіті. Воно виражалося в різних формах, залежно від категорій мислення, і лише поступово розкривалося відповідно до можливостей розуміння. Тому новозавітна христологія не з'явилася в завершеному вигляді й не була статичною.

Зміст синоптичних Євангелій розкривають христологічне вчення, що розвивалися одночасно із формуванням богослов'я апостола Павла, джерелом якого було його особисте Одкровення. Натомість євангелісти спиралися, насамперед, на спогади про конкретні події ранньохристиянської історії. Тому христологія кожного із них має свої особливості.

Більшість бібліїстів, які редагували і вивчали тексти Євангелій від Матвія, акцентують на поєднанні христологічних та еклезіологічних ідей у його викладах і на взаємозв'язку з юдейською традицією [1, с. 36–75]. Христологія Матвія в порівнянні з авторами інших Євангелій прозоріша і виваженіша. Він прагне, на відміну від решти, показати життя Ісуса як виконання месіанських пророцтв, однак не в межах юдейських уявлень, а в модифікованому християнському вигляді. Свідченням цього є особливий підхід євангеліста до викладу чудес.

Особливу увагу Матвій у христологічному вченні звертає на приналежність Христа до месіанського роду Давида. Тому по відношенню до Христа він застосовує не лише титули «Син Божий» і «Син Людський», а широко використовує месіанський титул «Син Давида», який пророком Ісаєю ототожнюється із «Отроком Жовим» (Матвія 12:18). Причому титул «Син Давида» вживається Матвієм 9 разів, тоді як у Марка і Луки він зустрічається тричі [2, с. 366]. Матвій часто послуговується зверненням «Господь» у період земного життя Ісуса для виділення авторитету Господа, прославленого у Воскресінні (7:21; 14:28; 14:30; 17:4; 18:21; 22:43; 28:6), а також носія вищої влади (7:22; 22:42; 22:46; 22:48; 22:50; 25:11; 25:19–26:37:40). Тому характерною особливістю христології Матвія порівняно з іншими євангельськими христологічними вченнями є акцентуація імен Ісуса. Один із найавторитетніших дослідників Нового Заповіту, британський бібліїст Д. Ледд звернув увагу, що описуючи сюжет, коли Ісус ішов по воді, Марк зауважив: учні лише «здивувалися дуже в собі» (Марка 6:51), тоді як Матвій підкреслив, що вони «вклонилися Йому та сказали: Ти справді Син Божий!» (Матвій 14:33) [3, с. 243]. Якщо в Марка апостол Петро називає Ісуса «Христом» (Марка 8:29), то Матвій називає Його «Христом, Сином Бога Живого» (Матвій 16:16).

У порівнянні з іншими Євангеліями в Луки є декілька місць, де Ісус говорить як посланець божественної Мудрості, проте Матвій вважає Ісуса носієм божественної Мудрості, яка прийшла на землю (Матвія 11:28–30).

В есхатологічній сцені суду Ісус у Матвія представ «Царем» «у славі Своїй, і всі Ангели з Ним, тоді Він засяде на престолі слави своєї» (Матвія 25:31–46). В інших уривках, підкреслюється тема величчя Ісуса: «Царство Сина Людського» (Матвія 13:41; 16:28) і «престол слави» (Матвія 19:28). Останній уривок Євангелії безпосередньо підводить до тринітарної формули, де христологія Матвія отримує довершений вигляд через єдність Отця, Сина і Святого Духа, стаючи предметом християнської відданості та поклоніння: «Тож ідіть, і навчіть всі народи, християчи їх в ім'я Отця, Сина і Святого Духа» (Матвія 28:19). Отже, Євангеліє від Матвія, яке розпочинається з визначення Ісуса, який з нами як Бог (Матвія 1:23), завершується вповненістю в Його присутності з нами «в усі дні до кінця століття» (Матвія 28:20; 18:20).

Інша особливість христології Матвія виражається в певному ставленні до Христа, уникаючи тих матеріалів, яких можуть Його дискредитувати. Аналізуючи тексти Євангелій, бібліїст Р. Браун зауважує на сюжетах, викладених із певним коректуванням, наприклад Матвій коригує докірливе питання учнів Ісусові (Матвій 8:25–26; Марка 4:38) та пропускає звернення Ісуса до вітру і моря (Марка 4:39) [4, с. 221–222]. Також Матвій ухиляється від натяку, хто Його торкнувся і до Своїх учнів (Матвія 9:22); змінює представлення Ісуса теслярем (Марка 6:3) на «сина тесляря» (Матвія 13:55); надає іншого характеру розповіді з метою уникнути натяку на те, що благий лише Бог (Матвія 19:16–17).

Підсумовуючи, можна сказати, що христологія Матвія більш «піднесена» і більш явно виражена, ніж христологія Марка та Луки. Як правило, він використовує ті ж найменування і в тому ж ключі (особливо це стосується таких, як «Син Людський» і «Син Божий»), проте, акцентуючи на них увагу, він із більшою готовністю прагне представити Ісуса (причому, навіть у Його земному служінні) величним і божественним.

Також характерною особливістю Матвія є послідовна згадка про те, що в Ісусові виконуються надії Ізраїлю. Багато моментів євангельської історії порівнюються з пророцтвами. Обітований Месія є ніби другим Мойсеєм, засновником Нового Завіту, що змінює Старий. Сьогодні вже не знаходять загального визнання концепція Б. Бекона про взаємозв'язок Євангелія від Матвія із «християнським П'ятикнижжям», де, подібно до Мойсея, Христос постився 40 днів, Він проголошує нові заповіді на горі (Матвія 5:1) [5, р. 80–90]. Нагірна проповідь багато в чому побудована як розвиток Закону Мойсея і його вдосконалення. При цьому месіанство Ісуса не ототожнюється Матвієм із народними оповідями про Месію. Його царствене достоїнство є достоїнством Божественним. Він не тільки посилається на Писання, а владно дає нові заповіді («А Я кажу вам...») [2, с. 367]. Його відношення до Отця Небесного відрізняється від інших: «Усе віддано Мені Отцем Моїм, і ніхто не знає Сина, крім Отця; і Отця не знає ніхто, крім Сина, і кому Син хоче відкрити» (Матвія 11:27).

У христології Матвія багато мотивів, котрі зустрічаються й в інших євангелістів, проте в своєму відредагованому та уніфікованому матеріалі він прагне особливим чином підкреслити: 1) роль Ісуса, у якому історія Ізраїлю і його надії досягли виконання; 2) унікальність Ісуса як безгрішного

Сина Божого, Господа, Пануючого і Судді, усюдисущого «Бога, який з нами».

Євангеліє від Марка використовує найважливіші відомості христологічного характеру з Матвієвого рукопису. Значну увагу в христологічній проблематиці він присвячує використанню імен та титулів Ісуса Христа, які розкривають Його божественну і людську сутність. Загальновживаним титулом, що лежить в основі христологічної звістки Марка і підкреслює божественну природу Ісуса був «Син Божий». Його використання було пов'язане з важливими місцями його Євангелії: під час хрещення Бог сповіщає: «Ти Син Мій Улюблений, що Я вподобав Його!» (Марка 1:11); під час вигнання бісів, які «І духи нечисті, як тільки вбачали Його, то падали ниць перед Ним, і кричали й казали: Ти Син Божий» (Марка 3:11); у притчі де Ісус Сам протиставляє Себе духовно неспроможним вождям Ізраїлю: «І він мав ще одного, сина улюбленого. Наостанку послав і того він до них і сказав: Посоромляться сина мого» (Марка 12:6); у розмові з юдейськими первосвященниками Він зауважив: «Я! І побачите ви Сина Людського, що сидітиме по правиці сили Божої, і на хмарах небесних приходитиме!» (Марка 14:61-62) тощо. Однак у порівнянні з Євангелієм від Матвія, Марк у деяких місцях заперечує застосування до Ісуса божественного титулу (Матвій 19:16-17; Марка 10:17-18). Дослідники вважають, що вибірковість Марка при використанні титулів зумовлена впливом христологічного вчення Матвія, яке узгоджується із традиційною католицькою позицією [3, с. 255].

Біблісти та релігієзнавці відзначають парадоксальність Євангелії Марка. З одного боку, Ісус зображується Сином Божим, Який у Своїх діях наділений повнотою влади Самого Бога (Марка 2:1-12), з іншого – Він смирний, слабкий і схильний до страждань [3, с. 254]. Таким чином, христологія Марка містить певні особливості, які дозволяють автору Євангелії відходити від традиційного образу Ісуса. Німецький богослов В. Вреде з даного приводу висунув теорію «месіанської таємниці» як особливої винаходу Марка. Незважаючи, що з історичної точки зору гіпотеза богослова була визнана нежиттєздатною, релігієзнавці зауважили на вірності підходу, для визначення природи Євангелії [6, р. I–XI]. Проте в христологічному плані дане питання для Марка не було значимим. Для християн він розкриває Христа як Сина Божого, наділеного Божественними якостями, Який на Своему шляху зустрічав нерозуміння та блюзнірство, що привели Його до хреста.

У деяких дослідженнях образ Христа в Євангелії Марка порівнюється з «божественним чоловіком» грецького світу, який, однак, принципово відрізняється від них [7, с. 46]. Ісус не звеличує себе на публіці і не лише закликає зайняти скромну життєву позицію (9:33-37; 10:42-45), але й демонструє її на власному прикладі. Він – Месія, проте Його місія бути стражденим й знехтуваним своїм власним народом. Він – Син Божий, однак переносить людські муки (3:5; 6:5-6; 8:12; 9:19; 10:14; 14:33-36; 15:34); Він має надприродне знання (2:8; 5:30; 8:17; 13:2), проте зізнається, що тільки Отець знає про день і годину кінця світу (13:32).

Таким чином, Марк пропонує своє бачення земного життя Ісуса як Одкровення та застереження. Христологія була настільки парадоксальною, що дослідники намагалися пояснити її, враховуючи час і місце написання Євангелії. З огляду на це стає зрозумілим, чому Марк підкреслює земне приниження Христа, який приховує Свою «месіанську таємницю», й постійно говорить про нерозуміння, яке зустрічає з боку учнів. Тільки в Євангелії від Марка розповідається, як на початку проповіді Ісуса рідні «пішли взяти Його, бо говорили, що Він вийшов із себе» (Марка 3:21) і про те, як він, прийшовши до Назарету, «не міг зробити там ніякого чуда» через відсутність віри у людей (Марка 6:5). На думку Д. Ледда, євангелісти настільки захопилися надзвичайними здібностями Ісуса, що почали забувати Його справжню місію, провокуючи формування образу харизматичного чудотворця, який вражав стародавній світ [3, с. 255]. Розуміючи це, Марк свідомо змальовуючи чудеса, звертав увагу не

лише на владі і силі Ісуса, але й на тому, наскільки важлива віра для того, заради кого ці чудеса здійснювалися (2:5; 5:34; 9:5,23-24).

Враховуючи зазначені обставини, стає зрозумілим підхід Марка при розкритті христології і його зверненні не лише до месіанського призначення та Божественної сутності Ісуса, але і Його страждання, приниження та смерті. У його Євангелії «теологія слави» набуває обґрунтування саме в христології. Особливо помітно це відображено при використанні титулу «Син Людський», який об'єднує всі зазначені аспекти (8:38; 13:26; 14:62). На основі проведеного аналізу, Р. Шнакенбург зауважив, що у Євангелії Марк використовує титул «Син Людський» у трьох випадках: 1) зображаючи есхатологію Христа (8:38; 13:26; 14:62); 2) Його право прощати гріхи (2:10); 3) Його шлях страждань і смерті (8:31; 9:9; 12:31; 10:33; 14:21). Однак, порівняно з христологічними вченнями інших євангелістів, образ Сина Людського не розкриває сотеріологічного характеру смерті Христа, про цей аспект зазначається в словах про спокутування (Марка 10:45). Найбільш повно сотеріологія в Євангелії розкривається на Таємній Вечері (14:24), яка пов'язується з ідеєю про Сина Людського. Лише завдяки цьому можна визначити аспекти єдиної христології, пов'язаної з титулом «Син Людський», яка завершується свідченням про есхатологічну велич Ісуса. Таким чином, ми можемо прийти до висновку, що христологія євангеліста Марка пов'язана з титулами «Син Божий» і «Син Людський».

Христологія Євангелії від Луки набуває самобутності завдяки двом аспектам: церковно-історичній спрямованості христології та сприйнятті його читачів і учнів. Богослови вважають Євангеліє лише коротким нарисом з історії христології, яка ґрунтовно розкривається в другій книзі «Діяння апостолів». Євангеліст Лука в христологічній концепції використовує різноманітні титули й імена, які не перенасичені богословською інтерпретацією, що можна спостерігати в Євангелії від Марка відносно «Сина Людського» чи Євангелії від Матвія з приводу «Сина Давида». Жодному з титулів Лука не віддає перевагу, лише в розповіді, коли Христос був на допиті в синагозі, окремо піднімаються питання про «Сина Людського» та «Сина Божого» (Луки 22:67-70) [8, с. 158].

Таким чином, Лука, з христологічних міркувань, прагне створити привабливий образ Христа, уникаючи розповідей, які могли б мати подвійне трактування. З цієї причини, за твердженням Р. Брауна, а його Євангелії відсутні вірші, які використовувалися попередніми авторами, зокрема з Євангелії від Марка де Ісус сповнений жалості (Марка 1:41), звертається до моря (Марка 4:39), обурюється (Марка 10:14), перевертає столи грошомінів (Марка 11:15), проклинає смоковницю (Марка 11:20-25), не знає дня і години пришествия (Марка 13:32), сумує і тужить (Марка 14:33) тощо [4, с. 296].

Англійський біблеїст Г. Ворс, порівнявши христологічну концепцію Луки в Євангелії і Діяннях, виокремив спільні положення. Перше, усі книги засвідчують, що Ісус був убитий людьми і воскрес Богом, як принциповий христологічний підхід, натомість, Лука, акцентує на церковно-історичному шлясі Ісуса й необхідності страждання та прославлення Месії (Луки 24:26; 17:25; 24:46; Дії 17:3; 26:23). Друге, Лука описує діяння Ісуса як чудотворця і цілителя (Дії 2:22; 10:38; Луки 22:25) [9, с. 46]. Третє, діяльність Івана Хрестителя сформувала рівнозначний «Закон і Пророки», новий кодекс правил життя, через прийняття благої звістки Царства Божого. Людина отримала Закон Свободи Вибору між старим і новим варіантом способу життя (Луки 16:16). Четверте, Лука велике значення надає походженню Ісуса з роду Давида, через Якого були виконані пророцтва Давида про прихід Месії (Луки 1:32; 2:4) та Його воскресіння (Дії 2:25-31; 13:34-37). П'яте, хрещення Ісуса, коли «Дух Святий злинув на Нього в тілесному вигляді» (Луки 3:22) та «помазав, щоб Добру Новину звіщати вбогим» (Луки 4:18), зумовило використання Лукою титулу Христа, яке він вживав у месіансько-христологічному значенні.

Шосте, Друге пришестя і останній Страшний Суд розглядається євангелістом у сотеріологічному значенні, як майбутнє звернення й остаточна мета. Сьоме, сотеріологічне значення Ісуса, як спасіння для людини, обумовлене Ісусом, Який вказує шлях порятунку і Сам веде цим шляхом. Спасіння полягає в людському зверненні та отриманні відпущення гріхів (Дії 3:19), щоб хреститися в ім'я Ісуса Христа і отримали дари Святого Духа (Дії 2:38). Таким чином, Лука розкриває інший аспект сотеріології, який не прив'язується до ідеї спокутної смерті Ісуса за гріхи людей, а Ісус відкриває шлях життя і дає можливість йти ним всім, хто в Святому Дусі приєднується до Нього [9, с. 118–130].

Протестантський богослов Г. Концельман вважає, що христологія Луки розкривається в концепції «історії порятунку» [8]. Він стверджує, що в творах Луки ідея Божого задуму в історії здійснюється в три етапи: 1) час підготовки до пришестя Ісуса; 2) період Його служіння; 3) час Ізраїлю, Ісуса та церкви після Вознесіння. Таким способом Г. Концельман підкреслює прагнення Луки логічно обґрунтувати існування і місію церкви після закінчення земного служіння Ісуса, щоб розв'язати проблему очікування другого пришестя. Тому, замість очікування швидкого пришестя, Лука говорить про небесний порятунок індивіда, а також розробляє концепцію рятівного божественного задуму через церкву впродовж невизначеного часу.

А. Маршалл вважає, що Г. Концельман перебільшує значення «історичного» аспекту сотеріології Луки, зверненої до ширшої концепції «порятунку» [10, р. 84]. Він, на думку А. Маршалла, бере початок не в історичному процесі, а у верховній ініціативі Бога в Христі, що вимагає не стільки приналежності до церкви, скільки відповіді Ісусові як Спасителю. Виокремлюючи зазначений аспект, він цілком обґрунтовано заперечує деяким ученим, які вважають Луку представником «раннього католицизму, коли інститут церкви стає вмістищем спасіння» [10, р. 212–215].

Таким чином, христологія Луки розкривається не так через окремі поняття і висловлювання, а через загальний образ Христа. Євангелістом Він відтворюється як лікар (Лука вживає багато дієслів, що відносяться до зцілення) і помічник, Божественний благодійник, милосердний Спаситель усіх людей у їх фізичних і духовних потребах, з Якими завжди Бог. Христологія Луки в принципових питаннях майже не відрізняється від христології інших євангелістів. Однак якщо попередні автори життя і діяння Ісуса розглядали як синтез образу історичного Ісуса і Христа віри, то Лука більшою мірою звертав увагу на прославленого Христа в земному житті та передбаченні Другого пришестя. Він, як і його попередники, не розглядає два модули існування Ісуса ізольовано або в простій послідовності, він був першим, хто показав Ісуса в світлі воскреслого і прославленого Господа, Який не може бути відокремлений історичного Ісуса. Однак усі євангелісти в христологічному плані відображали два модули існування Христа, які знаходяться в нерозривному взаємозв'язку.

Розвиток христологічної думки у новозавітних Євангеліях досяг довшої форми в працях Івана. Його христологія вирізнялася своєрідною інтерпретацією новозавітних ідей і титулів, продукуючи підґрунтя для розбудови різних христологічних концепцій. Саме через яскраво виражені богословські та містичні аспекти його Євангелія, у християнській традиції його називають «духовним».

Одним із головних понять христології Івана є «Логос», яке, на думку більшості дослідників, було вжите під впливом елліністичного оточення [11, р. 280]. Однак останні дослідження виявили його семітське походження, підтвердивши зв'язок Євангелії з іудейською традицією [3, с. 303]. Вчення про Слово, як про творчу силу Бога, допомогло євангелісту висловити свою христологічну думку, споглядаючи Сина Божого у Його передвчності. У пролозі Івана пришестя Христа означало, що Слово Боже стало «плоттю», сформувавши основну ідею його христології втілення.

Христологічне використання поняття Логос у Івана отримало нове осмислення, не властиве ні елліністичній

філософії, ні юдейській традиції. Можна виділити декілька значень, які він вкладав у зазначене поняття. Перше і найважливіше значення – вічне існування Ісуса, Який є Логосом. Слова «споконвіку» виходить за межі творення, бо Логос був силою цього творення. Таким чином, за Іваном, Слово існувало у вічності. Друге, Іван використовує ідею Логосу для проголошення божественності Ісуса. Третє, євангеліст стверджував, що Логос брав безпосередню участь у творенні. Четверте, вірш 1:14 «І Слово сталося тілом» можна трактувати, що «Сам Бог зійшов і був присутній у тілі». П'яте, Логос прийшов у тілі як одкровення, яке дає людям життя (Івана 1:4), світло (Івана 1:4-5), благодать (Івана 1:14), істину (Івана 1:14), славу (Івана 1:14). Саме у виразі «І Слово сталося тілом» відображено головну суть христології Івана, в якій формально не міститься свідчення про подвійну сутність Христа, однак об'єктивно закладаються підоснови для догматичного вчення про два ества. У христологічному плані Іван особливо відзначав перехід Христа від божественного буття до людського існування. Тому шлях Христа він зображав через обумовлений один від одного взаємозв'язок сходження і вознесіння Сина Людського, як пришестя в світ Сина Бога для того, щоб знову повернутися до Отця (Івана 13:1) і повернення до колишньої слави, «яку в Тебе Я мав, поки світ не постав» (Івана 17:5).

Христологічна зорієнтованість на втілення змушує Івана звертатися до різних титулів, які розкривають розвиток і трансформацію його доктрини. В Євангелії Івана найменування «Господь» вживається 25 разів як ввічлива форма звертання (4:11,15,19,49). При цьому даний титул носить особистісний характер та його використання не пов'язане із культовим возвеличенням Господа в християнській громаді. Натомість, використання титулу «Христос» з ім'ям Ісус піддається гострій дискусії, коли надається перевага застосуванню титулів «Син Божий» (1:34; 1:49; 3:18; 5:25; 10:36; 11:4,27; 19:7; 20:31) або «Син» (19 разів) [3, с. 309]. У більшості випадків (3:18; 5:25; 10:36; 19:7) євангеліст не проводить істотного розмежування між повною і короткою формою цього імені, відображаючи, на думку дослідників, первинне месіанське значення імені «Син Божий» (1:49; 11:27; 20:31). Для Івана Ісус як Месія і Син Божий єдиносущі Отцю, а коротка безвідносна форма «Син» виникає від Його особливого ставлення до Нього. Однак, «Христос» і «Син Божий» не взаємообумовлені титули та вони не можуть вживатися як синоніми. Використання титулів з ім'ям Ісуса розкриває христологію Івана, адже в іменах Ісуса (Івана 5:19-26), євангеліст декілька разів пояснює визначення «Єдиновірний» (1 Івана 4:9), в якому відбивається найглибша суть і таємниця Христа.

Важливим аспектом христології є використання титулу «Син Людський», значення якого розкривається в синоптичних Євангеліях: 1) Його земні діяння; 2) Його приниження і смерть; 3) Його пришестя для Страшного Суду та становлення Царства Божого на землі. Тлумачення Іваном цього титулу не відноситься до жодної із зазначених груп. Ключовий зміст даного поняття у фразі, яка викликала гостру дискусію з боку дослідників: «Відтепер ви побачите небо відкрите та Ангелів Божих, що на Людського Сина підіймаються та спускаються» (Івана 1:51). М. Блек вважає, що це висловлювання вжите в контексті есхатологічного пришестя Сина Людського [12, р. 121–132]. Натомість Р. Шнакенбург пояснює, що Син Людський – це «небесні ворота», місце присутності божої благодаті на землі, скинія Бога серед людей [3, с. 308].

Різниця при використанні титулу «Син Людський» у синоптичних євангелістів та Івана не засвідчує, що він принципово змінив історичну традицію. Іван дійсно не акцентує уваги на окремих есхатологічних моментах, однак висвітлює те, що не було відображено попередніми авторами – вічне існування і втілення Сина Людського. На думку Д. Ледда, він робить це свідомо для позбуття впливу докетизму [3, с. 309]. Інші дослідники вважають, що Іван звертався до переказу про Сина Людського в незалежних від синоптичних Євангеліях, які доповнювали і не суперечили йому [13, р. 278–301].

Звертання Ісуса «Отче» або «Отче мій» свідчить про особистісне спілкування між Ними, що відповідає загальноновживаній формулі «Отець у Мені, а Я в Отці» (10:38; 14:20; порівняння 14:20; 17:21,23). Ця єдність Ісуса з Богом Отцем досконала: у радості, любові і у всьому естві. За словами Т. Полларда «у Івана найбільш виразніше, ніж у інших новозавітних авторів, проголошувалася божественність Ісуса Христа як вічного Сина Божого, при цьому відзначаються відмінності між Сином та Отцем» [14, р. VIII]. Ці відмінності були зумовлені підпорядкуванням волі Отця аж до смерті (Івана 10:18), а шлях до Отця – повернення до Того, Хто вищий Нього (Івана 14:28). Дане свідчення трактується Отцями Церкви як прославляння Отця, яке передається учням у вигляді дарів від прославленого Сина (Івана 17:2). Субординація Сина Отцю в період Його Земної діяльності ґрунтована на любові (Івана 14:31; 15:10) і тому Він упевнений, що Отець завжди слухає Його (Івана 11:41-42). Тому відмінність між Ними є відносною, а у безмежній довірі Один до Другого відкривається Їх єдина сутність. Концепція Богосинівства Ісуса в Івана досягла найбільш глибокого розкриття: Син має всю повноту життя і любові від Отця (Івана 17:24). Він є досконалим Одкровенням Бога для людей: «хто бачив Мене, той бачив Отця» (Івана 14:7-9). Таким чином, починає формуватися ідея Божественного Одкровення. Ісус в Євангелії від Івана є насамперед носієм Одкровення і в той же час носій життя і порятунку.

Таким чином, христологія Івана дозволяє сформулювати більш поглиблене уявлення про Христа синоптичних євангелістів. Традиційна думка, що євангелісти представляли історичного Ісуса, а Іван божественного Христа, не відповідає повній мірі дійсності. Проведений аналіз новозавітних христологічних концепцій свідчить про їх самобутній характер, вираженого авторами в особливому стилі з використанням різних свідчень, найменувань і титулів, символічних образів й ускладненої метафорики. Однак взаємозв'язок між ними, незважаючи на різні христологічні свідчення, дає можливість формулювати уможлидню новозавітну христологію.

Література

1. Hummel R. Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium. Verlag: München: Chr. Kaiser, 1963. 167 s.
2. Мень А. Христология библейская / Библиологический словарь: в 3 т. Т. 3. Р - Я. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. С. 362-371.
3. Лэдд Д. Богословие Нового Завета: [Пер. с англ.] / Джордж Эдмон Лэдд. Санкт-Петербург: Библия для всех, 2003. 798 с.
4. Браун Р. Введение в Новый Завет: [В 2 т.]. М.: Библиейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2007. Т. 1. 450 с.
5. Bacon B. Studies in Matthew. New York: H. Holt, 1930. 533 p.
6. Tuckett C. The Messianic secret / Christopher Tuckett. – Philadelphia: Fortress Press; London: SPCK, 1983. XI, 148 p.
7. Best E. Mark the Gospel As Story / Ernest Best. Edinburgh: Bloomsbury T & T Clark, 1984. 164 p.
8. Conzelmann H. Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas. Tübingen: Mohr, 1960. VIII, 241 s.
9. Voss G. Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen. Paris: Desclue de Brouwer, 1965. 219 s.
10. Marshall I. Luke: historian and theologian. Exeter: Paternoster P., 1970. 238 p.
11. Dodd C. The Interpretation of the Fourth Gospel. London: Cambridge at the University Press, 1953. 478 p.
12. Black M. An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Third edition with – an Appendix: on The Son of Man by Geza Vermes, Oxford: Oxford University Press, 1967. 360 p.
13. Smalley S. The Johannine Son of Man Sayings / New Testament Studies. Volume 15. Issue 3, 1969. Pp. 278-301.
14. Pollard T. Johannine Christology and the Early Church. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. XII, 359 p.

Анотація

Соколовський О. Л. Христологія в контексті синоптичних Євангелій. – Стаття.

У статті аналізується богословсько-історичне і есхатологічне значення Особи Ісуса Христа в поєднанні з людським і божественним виміром Його сутності у синоптичних Євангеліях та розглядається методологічний підхід до їх вживання в христологічних концепціях. Визначено термінологічні особливості христологічних титулів у способі з'єднання двох природ в особі Ісуса Христа, даючи підстави стверджувати про їх самобутній характер, вираженого авторами в особливому стилі з використанням різних свідчень, найменувань, символічних образів й ускладненої метафорики. Встановлено, що віра в Ісуса Христа, яка формувалася у ранньохристиянський період, розуміння Його сутності не набуло єдиного і завершеного вираження, через різні традиції і образи мислення, які були властиві авторам новозавітних текстів. Однак ототожнення Христа з Месією, Спасителем та Відкупителем людства з ярма гріха, об'єднувала Його послідовників і знаходила своє вираження у Новому Завіті. Доведено, що взаємозв'язок між ними, незважаючи на різні христологічні свідчення, дає можливість формулювати уможлидню новозавітну христологію.

Ключові слова: христологія, Євангеліє, титул, «Месія», «Син Божий», «Син Людський», «Господь».

Аннотация

Соколовский О. Л. Христология в контексте синоптических Евангелий. – Статья.

В статье анализируются богословско-историческое и эсхатологическое значения Личности Иисуса Христа в соединении с человеческим и божественным измерением Его сущности в синоптических Евангелиях, а также рассматривается методологический подход к их употреблению в христологических концепциях. Определены терминологические особенности христологических титулов в способе соединения двух природ в особе Иисуса Христа, давая повод утверждать их самобутный характер, выраженный авторами в особом стиле с употреблением разных свидетельств, именованый, символических образов и сложной метафорики. Установлено, что вера в Иисуса Христа, которая формировалась в раннехристианский период понимания Его сущности, не получила единое и законченное выражение, ввиду разных традиций и образа мышления, свойственные авторам новозаветных текстов. При этом отождествление Христа с Мессией, Спасителем и Искупителем человечества от ярма греховности, объединило Его последователей и нашло свое выражение в Новом Завете. Доказано, что взаимосвязь между ними, несмотря на разные христологические данные, дает возможность формулировать мыслимую новозаветную христологию.

Ключевые слова: христология, Евангелие, титул, «Месия», «Сын Божий», «Сын Человеческий», «Господь».

Summary

Sokolovsky O. L. Christology in the context of the Synoptic Gospels. – Article.

The article analyzes the theological-historical and eschatological significance of the Person of Jesus Christ in conjunction with the human and divine dimension of His essence in the synoptic Gospels, and also considers the methodological approach to their use in Christological concepts. The terminological features of the christological titles in the way of joining the two natures in the person of Jesus Christ are determined, giving an occasion to assert their original character expressed by the authors in a special style with the use of different evidences, naming, symbolic images and complex metaphors. It is established that the faith in Jesus Christ, which was formed in the early Christian period of understanding of His essence, did not receive a single and complete expression, in view of the different traditions and way of thinking inherent in the authors of the New Testament texts. In this case, the identification of Christ with the Messiah, the Savior and Redeemer of mankind from sinfulness, united His followers and found expression in the New Testament. It is proved that the interrelation between them, in spite of different christological data, makes it possible to formulate a conceivable New Testament Christology.

Key words: Christology, Gospel, title, «Messiah», «Son of God», «Son of Man», «Lord».

УДК 177.7:502

Г. Г. Тараненко
кандидат педагогічних наук, доцент,
доцент кафедри суспільно-гуманітарних наук
Таврійського державного агротехнологічного університету

МЕЖІ ЛЮДСЬКОЇ ДУХОВНОСТІ: ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНЯ РЕФЛЕКСІЯ

«Дослідження науки обігнали духовний розвиток.
У нас є керовані ракети і некеровані люди».
Мартін Лютер Кінг

Ще минулого століття лауреат Нобелівської премії миру Мартін Лютер Кінг звернув увагу світової спільноти на проблему втрати людиною духовності, що спричинило її «некерованість» у багатьох сферах суспільного життя, ставлячи тим самим під сумнів майбуттєвість цивілізації. Варто зазначити, що означена проблема не втратила своєї актуальності і дотепер, адже особлива увага світової спільноти до проблеми духовності зумовлена такими процесами у еволюції сучасного суспільства, як суттєве падіння рівня духовності й переважання матеріального над духовним. Стає зрозумілим, що побудова суспільства на застарілих раціонально-прагматичних засадах загрожує «поглинанням» тотальною раціональністю ціннісно-змістовних і моральних складових духовного світу особистості.

Науковці наголошують на тому, що сьогоденні глобальні цивілізаційні зміни, які приховують у собі нові небезпеки й негативні тенденції для соціуму, спонукають людство до кардинальних змін, зокрема духовного оновлення й удосконалення самої людини. У зв'язку із цим актуалізується питання щодо трансформації соціокультурних процесів та пошуку духовних засад подальшого суспільного і культурного розвитку, адже низка потрясінь у площині вищих гуманістичних цінностей та зниження значущості людської особистості й самого життя разом із перевагою насильницьких методів у суспільному житті спричинили відчуження особистості від справжньої духовності, підсилити тим самим її орієнтацію на псевдодуховні цінності. Означені процеси актуалізували необхідність дослідження феномена духовності у новому соціокультурному та освітньо-філософському контексті, обумовивши потребу вироблення стратегії виживання й прогресивного розвитку особистості у суспільстві та гармонізації її культурно-освітнього простору на духовних засадах.

Отже, обрана тема дослідження актуалізується потребою культурно-освітньої практики у сучасній філософсько-освітній рефлексії феномена духовності, форм її виявлення та необхідністю комплексного підходу до розгляду духовності з метою оптимального врахування вже наявних результатів дослідження окремих аспектів духовного життя людини і суспільства та її імплементації у культурно-освітній простір особистості. Філософсько-освітній аналіз духовності як теоретико-методологічної засади гармонізації особистості постає надзвичайно важливим та актуальним завданням у теоретичній і практичній площині, пов'язаним із процесами духовного відродження і розвитку суспільства та гармонізації культурно-освітнього простору особистості.

Проблема духовності здавна знайшла своє місце в дослідженнях науковців різноманітних напрямків філософського знання, зокрема у творах Платона, Арістотеля, Аврелія Августина, Хоми Аквінського, І. Канта, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля. Критичне переосмислення, переінтерпретацію духовності, її природи й сутності, а також аналіз її специфіки виявлення в суспільстві присвятили свої праці А. Бергсон, М. Бубер, Р. Бульман, М. Вебер, Е. Гуссерль, В. Дільтей, А. Камю, С. К'єркегор, Ф. Ніцше, Б. Рассел, П. Рікьор, Ж.-П. Сартр, П. Тейяр де Шарден, П. Тілліх, Е. Фромм, М. Гайдеггер та ін.

Досить ґрунтовний психолого-педагогічний аналіз духовності здійснили у своїх роботах Н. Автономова, Л. Виготський, О. Леонтьєв, К. Мергелідзе, С. Рубінштейн,

О. Спіркін, В. Тугарінов та ін., акцентуючи увагу на співвідношенні матеріальних і духовних явищ у культурі. Духовність як властивість людини, що визначає сенс її життя та діяльності аналізується у антропологічних доробках С. Батеніна, Л. Буєвої, Л. Когана, О. Крутової, Г. Парсонса, Г. Смірнова, А. Шомса, І. Фролова. Розглянули духовності крізь призму світогляду людини та її духовного світу у своїх роботах Є. Бабосов, Л. Дорогов, В. Орлов, Б. Сафонов, В. Немировський, І. Бойченко, Г. Бурбуліс, В. Левічева, В. Лекторський, В. Швирьов, Б. Юдін та ін.

Духовність як аксіологічна характеристика людини розглядається в роботах С. Анісімова, Н. Бажова, В. Бакірова, Є. Власової, В. Глухачова, Ю. Гранкіна, О. Золотухіної-Аболіної, А. Івіна, Н. Чавчавадзе, А. Хансікорова; як абсолютна людська цінність – у роботах Г. Батуриної, Є. Бистрицького, С. Гусева, Л. Лейкума, І. Мальковської, Р. Петросяна, В. Семенова, І. Сесюніної, Г. Тульчинського, В. Федотової, В. Філатова, Т. Хорольської; як форма суспільної свідомості – у доробках Р. Арцишевського, Л. Баткіна, С. Гатальської, А. Гуревича, Ш. Гусейнова, В. Іванова, Ю. Лотмана, В. Проппа, Б. Смагіна, С. Токарева, В. Топорова та ін.

Загалом, відзначаючи обґрунтованість і змістовність досліджень щодо проблеми духовності та особливості її виявлення і функціонування в суспільстві, варто зазначити, що розуміння категорії «духовність» сьогодні є далеким від однозначності, адже окремі важливі питання досліджуваного феномена, зокрема в площині культурно-освітнього простору особистості, залишаються поза полем уваги дослідників. Сучасну теорію і практику вже не можуть задовольнити положення про духовність, розуміння яких залежить від певного методу дослідження, світоглядної, ідеологічної чи політичної орієнтації науковця. У зв'язку із цим у філософсько-освітній думці склалася парадоксальна дилема між необхідністю гармонізувати культурно-освітній простір особистості та величезним потенціалом у цьому контексті феномена духовності.

Отже, актуальність обраного напрямку дослідження, його недостатня розробленість в аспекті гармонізації культурно-освітнього простору особистості на засадах духовності, а також теоретична та практична значущість проблеми і визначили вибір теми дослідження та мети, яка полягає у філософсько-освітньому аналізі феномена духовності як засадничого принципу гармонізації культурно-освітнього простору особистості та основи людського буття.

Варто зазначити, що серед найважливіших сфер соціо-гуманітарного знання проблема духовності традиційно посідає одне з пріоритетних місць, а тому заслуговує особливої уваги в процесі гармонізації культурно-освітнього простору особистості, актуалізуючи питання ідеалів, цінностей, смислових та духовних орієнтирів людини й суспільства.

Загальновідомо, що людину можна аналізувати за різними підставами, адже вона є істотою матеріально-предметною, пов'язаною із системою соціальних відносин, носієм певної культури тощо. Кожна людська грань є важливою складовою аналізу людини і саме така багатогранність людини спонукає до виділення основної якості, яка в першу чергу робить людину людиною, в якій переплетені загально-родові та унікально-індивідуальні риси. На наш погляд, саме такою фундаментально-засадничою якістю людини є духовність, як основа людини, що пояснює природу

людського буття та вказує на роль людини у соціумі, що є методологічним ключем до розуміння людини як єдності загального та індивідуального.

Духовність людини, сприяючи самоідентифікації, перетворює її і на суб'єкт, і на об'єкт відносини. Таке відношення розгортається, в цілому, у двох основних напрямках: всередину – до самої себе і назовні – до соціуму. Зазначені грані відносин людини є нероздільними, адже тісно переплітаються, взаємовпливаючи одна на одну. Саме тому розвиток ставлення людини до себе неминуче проявляється в зміні її ставлення до соціуму, а розвиток останнього переломлюється, змінюючи тим самим ставлення людини до себе. Тож саме духовність людини є тим, що робить людину людиною, тим, що виділяє її зі світового універсуму.

Проте варто зазначити, що особливо важливим постає питання щодо того, як саме оцінити духовність людини в сенсі втілення, розкриття людської сутності та чи можливо визначити межі людської духовності.

Загальновідомо, що в людині завжди присутні зародки тілесного і духовного, а тому іманентне життя людини, життя людини взагалі зазвичай проходить під знаком співвідношення, взаємодії, взаємопроникнення цих двох полюсів. Виділяючи іманентні співвідношення людини, насамперед виділяють дуалізм тілесності і духовності. Кожна людина існує в собі (в себе і для себе буття) та існує у світі (буття у світі і для світу). І кожна із зазначених сторін буття – в собі і у світі – відображається в певних характеристиках людини. Так, зокрема, М. Шелер зазначає: «Людина як істота вітальна... є тупиком природи, її вінцем і одночасно найвищою концентрацією, однак, як можлива «духовна істота», вона є чимось іншим, ніж просто глухим кутом: вона є водночас світлим і прекрасним виходом із цього глухого кута, істотою, в якій першосущє починає пізнавати самого себе і осягати, розуміти і рятувати» [11, с. 93].

Дійсно, розглядаючи протиріччя тілесності і духовності, можна констатувати, що, по-суті, все людське життя проходить під знаком своєрідного протиставлення та гармонії тілесних і духовних імпульсів людини, в горизонті того, як тілесні імпульси детермінують духовні, а останні впливають на тілесні. Вказане означає, що змалювати людину в якомусь одному образі, в якійсь одній тональності є принципово неможливим, адже навіть виділення якоїсь однієї найбільш сутнісної риси людини може видатися правильним по суті, проте стати підставою серйозної методологічної помилки, адже провокуватиме спроби втиснути людину у межі лише цієї сутності. У зв'язку із цим стає зрозумілим, що характеристики людини можуть і мають бути різноманітними, адже абсолютизація будь-якої з них загрожує серйозними спотвореннями в розумінні людини.

У той же час, як зазначає Я. Бугерко, «проблему духовності дуже важко ставити і вирішувати у виключно академічній манері, оскільки предмет вивчення – цілісний і нескінченно різноманітний духовний світ людини – виростає з духовних інтуїцій, є суб'єктивним і індивідуальним, а тому не піддається виразу у вигляді наукової або метафізичної системи» [4, с. 74].

Розглядаючи духовність як процес взаємовпливу людини і світу, котрий здійснюється в їх безпосередній суб'єкт-об'єктній взаємодії, С. Франк розглядає духовне життя людини як таке, що виходить за межі об'єктивної дійсності і належить до внутрішньої реальності, яка недоступна зовнішньому об'єктивному спостереженню [7].

Визнаючи духовну складову частину особистості іманентною за природою та трансцендентною за походженням, М. Савчин акцентує увагу на тому, що духовна основа людини є її внутрішньою особою, а духовність є не продуктом культури, нав'язаним людині ззовні, а істинним еством людини, що дремає у глибинах її духу в її надсвідомому [6, с. 79].

Означену думку поділяє і Г. Шевченко, визнаючи духовність «відбиттям внутрішньої гармонії людини, натхненням душі, великої Мудрості, внутрішньої сили особистості, що вміщує в собі красу і гармонію світу, єдність думок,

почуттів і вчинків, моральні імперативи» [10, с. 5]. У той же час Г. Шевченко зазначає, що «освічена, але не вихована належним чином людина, без сформованих загальнолюдських та національних цінностей, духовності і культури є небезпечною у суспільстві» [9, с. 223].

В означеному контексті закономірним постає питання про те, коли, де і яким чином людина стає духовною, що спонукає її до формування в собі такої якості. На нашу думку, відповідь варто шукати в площині освіти, що підтверджується поглядами науковців різних сфер науки. Так, зокрема, академік І. Бех зазначає, головною метою сучасної освіти є виховання духовно зрілої особистості, для якої поняття «добро», «совість», «обов'язок» є непохитними, ставши власними ціннісними орієнтирами [3, с. 29], що забезпечить нормальний розвиток людства у майбутньому.

Великі сподівання на освіту щодо формування в молоді «грамотності щодо майбутнього» (futures literacy) покладають і члени Римського клубу, які у своїй останній доповіді «Come On!» зазначають, що сучасна освіта має ґрунтуватися на «взаємов'язаності» (адже відносини були і будуть суттю навчання), а використання інформаційних технологій буде цінним і ефективним лише за умови налагодження взаємозв'язків між людьми. Окрім цього, на думку вчених, освіта має носити ціннісний характер, базуватися на універсальних цінностях і повазі до культурних відмінностей, адже «цінності є квінтесенцією людської мудрості, що накопичується століттями» та втілюються в акценті на благополуччі всіх живих істот і світу в цілому [14].

Безперечно, освіта виконує в суспільстві важливу людинотворчу місію, формуючи у людини духовні цінності, що є джерелом гармонійної особистості, здатної адекватно оцінювати усі ризики та приймати зважені рішення. Духовна особистість здатна звільнитися від деструктивних внутрішніх потягів та зовнішнього світу, і, відповідно, має змогу відчувати себе вільною від зовнішнього світу, відкритою для нього. Саме така особистість не лише піднімається над собою як живою істотою, а й зроби́ти предметом свого пізнання все, зокрема і саму себе. У зв'язку із цим духовний розвиток є боротьбою, активністю особистості, спрямованою на досягнення духовного ідеалу. При цьому така боротьба має подвійний характер, адже є як внутрішньою (самопізнання та самовдосконалення), так і зовнішньою (вдосконалення навколишньої дійсності). І, звісно, в такому складному процесі важливе місце відводиться саме освіті.

Так, зокрема, аналізуючи духовну сутність освіти, В. Андрущенко зазначає, що сутністю людини є духовна, стрижнем її життя є духовний, а основа основ підготовки людини до життя розгортається саме завдяки формуванню духовності, чим, власне, й опікується освіта [1].

Розглядаючи духовний розвиток особистості в культурно-освітньому просторі, Х. Шапаренко звертає увагу на те, що «з одного боку, культурно-освітній простір забезпечує особистості багатство духовних інтересів, розкриття творчих здібностей, прояви найбільш важливих людських якостей. З іншого боку – духовне становлення, яке ґрунтується на ціннісно-орієнтованому погляді на життя (творчість, самобутність, самостійність, відкритість, терпимість до інших поглядів і думок), передбачає актуалізацію духовного потенціалу суспільства і можливостей самої людини» [8, с. 285].

У той же час не можна забувати про те, що духовний розвиток є двостороннім процесом, в якому духовність розвивається завдяки впливу не лише суб'єктивному процесу соціалізації, а й суспільства у цілому. У зв'язку із цим, аналізуючи духовність як засадничий принцип людського буття, актуалізується питання щодо виокремлення та аналізу її основних соціальних аспектів.

Так, зокрема, варто вказати на всеосяжний характер духовності. Багатогранне духовне життя людини включає емоційно-афективні сторони, когнітивні та ціннісно-мотиваційні моменти, усвідомлені та нечітко сприйняті грані, зорієнтовані на зовнішній і внутрішній світ установки, та багато інших аспектів, рівнів та станів. Не можна оминати

і той факт, що моральні цінності, релігійні вірування, естетичні категорії, буденно-практичне знання тощо досягають саме завдяки духовності людини.

Не можна забувати й про те, що, духовність людини існує як ідеальність. «Для розуміння душі й тим паче духу, – зазначав Г. Гегель, – найважливішим є визначення ідеальності, яке полягає в тому, що ідеальність є запереченням реального, але при цьому таким, що водночас зберігається, віртуально міститься у цій ідеальності, хоча більше не існує» [5, с. 102]. Отже, духовність людини є ідеальним світом, в якому людина живе, керуючись ідеальними формами.

Важливим є й розуміння того, що духовність є внутрішнім світом людини, вона існує як інтимне життя людини, вона існує у внутрішньому спогляданні людини, розгортається в її ідеальному іманентному просторі і часі. Духовність людини є її власним Я, постає буттям, особливістю цього Я.

І, насамкінець, варто зазначити, що духовність є мірою розвитку людини, адже досить часто під духовністю розуміють ступінь розвитку в людині моральних якостей, принципів, ступінь засвоєння досягнень культури людства. Відповідно вищий рівень духовності визнається за тим індивідом, чий духовні орієнтири є глибшими і органічніше детермінують його життєдіяльність.

Отже, розглядаючи сенс значення та роль духовності, маючи на увазі, перш за все, взаємозв'язок людини і суспільства та людини і природи, можна виокремити декілька рівнів аналізу. По-перше, духовність є екзистенційним пластом людини, адже через свою духовність людина усвідомлює, сприймає, відчуває саму себе. Людина живе, діє, перетворює світ, спираючись на духовність як форму самоідентифікації [13, с. 289]. Якщо духовність як фактор самоідентифікації оцінювати в площині взаємовідносин людини і соціуму, людини і природи, то можна констатувати, що людина, передусім, виступає як суб'єкт духовного буття, а вже потім як представник етносу, класу, країни, культури тощо. Її відносини із соціумом (та природою) виростають саме з її духовності, заломлюючись у безлічі конкретних соціальних ролей.

По-друге, духовність є індивідуально-унікальною особливістю людини, адже кожна людина є неповторно індивідуальною, а неоднаковість, нерівність людей, їх неповторність проявляється вже в природній конституції кожного індивіда. Разом із тим людська неповторність проявляється не лише в природно-біологічних параметрах, вона є невимірно ширшою та багатшою, а її квінтесенцією є духовність, в якій проявляються душевні сили, потяги, настрої, змістовність розумових процесів. Більш того, можливо, саме духовність людини і є її справжньою індивідуальністю і неповторністю як така [2, с. 43].

Завдяки духовності в людині прокидаються бажання, потяги, які в значній мірі є стимулами та мотивами її життя. Адже саме завдяки духовним силам, велінням, уподобанням, ціннісним пріоритетам, прийнятим для себе еталонам, архетиповим устремлінням, ментальним уподобанням і низці інших факторів формується та система внутрішніх імперативів, що, без перебільшення, визначає життєвий вибір, життєву біографію людини [12, с. 18]. Саме тому неповторність, індивідуальність людської духовності є не зовнішнім гарантом людського життя, а її потужним внутрішнім джерелом.

Саме тому, на нашу думку, перед сучасною освітою постало важливе завдання – повернення особистості духовного виміру. Саме завдяки духовності людина здатна усвідомити свою сутність, досягнути навколишній світ та зрозуміти, що вона є особливою точкою всесвіту, нерозчинною в ньому, яка існує як щось окреме й зафіксоване, тобто усвідомити себе важливим суб'єктом світотворення та світоперетворення.

Для людини духовність постає в якості головного виміру її соціальності, критерію особистості та гаранта самореалізації. В означеному контексті культурно-освітній простір

особистості потребує актуалізації духовного потенціалу та формування духовної сфери особистості, а духовний розвиток має стати відправним пунктом та кінцевим результатом її становлення та розвитку. Саме таке власне вдосконалення, власний особистісний розквіт, що передбачає гармонійне поєднання в людині її біологічного, соціального та духовного, є важливою умовою збереження світу.

Література

1. Андрущенко В. Духовна сутність освіти. Вища школа України. 2007. 31(24). С. 5–10.
2. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. 480 с.
3. Бех І.Д. Вибрані наукові праці. Виховання особистості. Том 2. Чернівці: Букрек, 2015. 640 с.
4. Бугерко Я.М. Феномен духовності у контексті філософсько-психологічних досліджень. Science and Education a New Dimension. Pedagogy and Psychology. III(27). Issue: 51, 2015. С. 73.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, Т. 3. М., 1977. 471 с.
6. Савчин М.В. Духовний потенціал людини. Івано-Франківськ: Вид-во «Плай» Прикарпатського університету, 2001. 203 с.
7. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/frank/frank006.htm>.
8. Шапаренко Х.А. Духовний розвиток особистості в культурно-освітньому просторі ВНЗ / Духовність особистості: методологія, теорія і практика. № 2(77). 2017. С. 279–289.
9. Шевченко Г.П. Одухотворений образ Людини Культури XXI століття: процес його виховання у вищій школі / Духовність особистості: методологія, теорія і практика: зб. наук. праць. Вип. 5(68). Луганськ: вид-во СНУ ім. В. Даля, 2015. С. 213–224.
10. Шевченко Г.П. Педагогіка духовності / Духовність особистості: методологія, теорія і практика: зб. наук. праць. Вип. 1. Луганськ: вид-во СНУ ім. В. Даля, 2004. С. 3–9.
11. Шелер М. Формы знания и образования. Человек. 1992. № 4. С. 85.
12. Эфроимсон В. Предпосылки гениальности (биосоциальные факторы повышения умственной активности). Человек. 1997. № 3. С. 15.
13. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. 527 с.
14. Weizsaecker E. Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet. Springer, 2018. 220 p.

Анотація

Тараненко Г. Г. Межі людської духовності: філософсько-освітня рефлексія. – Стаття.

Здійснено філософсько-освітній аналіз феномена духовності як засадничого принципу культурно-освітнього простору особистості та основи людського буття. Зазначено, що проблема духовності заслуговує особливої уваги у процесі гармонізації культурно-освітнього простору особистості, актуалізуючи питання ідеалів, цінностей, смислових та духовних орієнтирів людини й суспільства.

Акцентовано увагу на тому, що освіта виконує в суспільстві важливу людино- та духотворчу місію, формуючи в людини духовні цінності, що є джерелом гармонійної особистості, здатної адекватно оцінювати всі ризики та приймати зважені рішення. Обґрунтовано думку про те, що духовність є головним виміром людської соціальності, важливим критерієм особистості та гарантом особистісної самореалізації. У зв'язку із цим основним завданням культурно-освітнього простору визнано створення умов для актуалізації духовного потенціалу та формування духовної сфери особистості. Зазначено, що самовдосконалення та особистісний розквіт, що передбачає гармонійне поєднання у людині її біологічного, соціального та духовного, є важливою умовою збереження світу.

Ключові слова: духовність, гармонізація, культурно-освітній простір, особистість, цілісність людини.

Аннотация

Тараненко Г. Г. Границы человеческой духовности: философско-образовательная рефлексия. – Статья.

Осуществлен философско-образовательный анализ феномена духовности как основополагающего принципа культурно-образовательного пространства личности и основы человеческого бытия. Отмечено, что проблема духовности заслуживает особого внимания в процессе гармонизации культурно-образовательного пространства личности, актуализируя вопрос идеалов, ценностей, смысловых и духовных ориентиров человека и общества.

Акцентируется внимание на том, что образование выполняет в обществе важную человеко- и духовнообразовательную миссию, формируя у человека духовные ценности, которые являются источником гармоничной личности, способной адекватно оценивать все риски и принимать взвешенные решения. Обосновано мнение о том, что духовность является главным измерением человеческой социальности, важным критерием личности и гарантом личной самореализации. В связи с этим основной задачей культурно-образовательного пространства создание условий для актуализации духовного потенциала и формирования духовной сферы личности. Отмечено, что самосовершенствование и личностный расцвет, предусматривающий гармоничное сочетание в человеке биологического, социального и духовного, является важным условием сохранения мира.

Ключевые слова: духовность, гармонизация, культурно-образовательное пространство, личность, целостность человека.

Summary

Taranenko G. G. Borders of human spirituality: philosophical and educational reflection. – Article.

The philosophical and educational analysis of the phenomenon of spirituality as a fundamental principle of the cultural and educational space of the personality and the basis of human existence has been carried out. It is noted that in the process of harmonization of cultural and educational space the issue of spirituality needs special attention, because it actualizes the question of ideals, values, semantic and spiritual orientations of man and society.

It is emphasized that education performs an important humanistic and spirit-forming mission in the society, forming a person's spiritual values, which are viewed as a source of a harmonious person, able to adequately assess all risks and to make informed decisions. It is grounded that spirituality is the main dimension of human sociality, an important criterion of personality and a guarantor of personal self-realization. In this regard, it has been recognized that the main task of cultural and educational space is the creation of conditions for the actualization of spiritual potential and the formation of the personality's spiritual sphere. It is noted that self-perfection and personal development, which involve the harmonious combination of biological, social and spiritual spheres in a human being, become an important condition for the preservation of the world.

Key words: spirituality, harmonization, cultural and educational space, personality, human integrity.

УДК 141:658.3

А. М. Шатохін
доктор соціологічних наук, професор,
завідувач кафедри соціально-гуманітарних і правових дисциплін
Уманського національного університету садівництва

М. А. Вуйченко
доктор економічних наук,
професор кафедри менеджменту і економічної безпеки
Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ УПРАВЛІННЯ СУСПІЛЬСТВОМ

Філософія управління – відносно молода наука. Її офіційне визнання припадає на першу половину ХХ століття завдяки ідеям Ф. Тейлора, М. Вебера, А. Файоля, Г. Черча. Проте власно управлінська діяльність відноситься до найдавніших проявів соціальних відносин і соціальної взаємодії людей. Там, де існує нерівність в усіх її проявах (фізична, інтелектуальна, майнова, соціальна, політична тощо), там, де є потреба у будь-яких організаційних діях (цілеспрямованих або спонтанних), там, де реалізація усвідомлених рішень вимагає певних вольових зусиль, там виникає належне поле для відносин керування-підкорення, тобто базових відносин управлінської діяльності. При цьому «керування-підкорення» може проявлятися у будь-яких формах: добровільних чи примусових, бажаних чи вимушених, внутрішніх (самоорганізація і самоуправління) чи зовнішніх (управління людьми, управління ресурсами) тощо.

За минуле століття теорія і практика управління збагатилися оригінальними концепціями, теоріями, програмами, рекомендаціями менеджерів-практиків, економістів-теоретиків, соціологів, філософів, психологів. Особливий інтерес представляють праці Е. Бабосова, Баха, Р. Блейка, В. Бурегі, Дж. Берлоу, О. Гасвської, Б. Друкера, Г. Емерсона, А. Кравченка, М. Лукашевича, Дж. Лафта, З. Макашевої, А. Радугина, Ю. Сурміна, Ф. Тейлора, М. Туленкова, А. Файоля, Г. Форда та інших. При усій палітрі різних теорій і концепцій незмінними залишаються дві головні процедури: вироблення управлінських рішень і реалізація їх в практичній діяльності. Останнім часом як у вітчизняних, так і закордонних дослідженнях все більшу увагу приділяють поведінковому аспекту управління, стану людини в процесі управління, її активній позиції, використанню соціальних ресурсів людської свідомості та діяльності. Саме тому велике значення приділяється філософському осмисленню управлінської діяльності, визначенню теоретико-методологічних принципів, сутності, цілей, критеріїв управління персоналом, вертикальних і горизонтальних взаємозв'язків керівників і працівників в процесі обґрунтування, вироблення, прийняття й реалізації, а також прогнозування соціальних наслідків управлінських рішень, що приймаються. Управління, з філософської точки зору, є діалектичним, причинно-наслідковим, внутрішньо суперечливим і об'єктивним взаємозв'язком між суб'єктом управління і об'єктом управління, при цьому об'єкт і суб'єкт можуть «мінятися місцями», переходити один в одного.

На цей прояв людських відносин звертали увагу ще мислителі Стародавнього світу. Виникнення перших держав поставило на перший план осмислення суті державної влади, причин нерівності, механізмів панування одних людей над іншими. Світоглядна традиція всіх стародавніх суспільств знаходилася в рамках міфологічного сприймання будь-якої влади як результат Божого творіння, а панування і підкорення – природного закону.

Одним із перших документів, що мають відношення до висвітлення світоглядних позицій Стародавнього Сходу щодо проблем управління, є «Повчання» Птахотепа, керівника адміністрації єгипетського фараона (джаті) (III тисячоліття до Р.Х.). Суспільну нерівність Птахотепа розглядає як необхідність. Для нього людина, що є нижчою за своїм становищем в суспільстві, – погана, а вища – цінна, шля-

хетна. Він закликає «нижчих» ставитися з покірністю до «вищих»: «перед вищим треба опустити руки і зігнути свою спину» через те, що від доброї волі «верхів» залежить добробут «низів». Погано бути впертим у ставленні до начальника. Разом із тим «вищі» мусять бути доброзичливими до «нижчих», не принижувати, не ображати їх: могутність лагідності більша за могутність сили [1, с. 22]. Божественний, справедливий й вічний характер верховної влади стверджують й закони Вавилонського царя Хаммурапі.

Особливий вплив на становлення суспільства в Стародавній Індії мали сім'я і патріархальні відносини. Вони були закріплені в релігійних книгах індусів «Ведах», поемі «Махабхарата», законах Ману. Закони Ману (III ст. до Р.Х.) зображують жорсткий розподіл суспільства на касты (варни) результатом Божого творення. Вища каста брахманів (жерців) створена богом Ману з вуст його, друга каста кшатр'їв (воїнів) – з його рук, третя каста вайш'їв (землеробів, ремісників, торговців) – зі стегна свого, а четверта шудр'їв (рабів) – з ніг своїх. Шудри як «народжені один раз» мусять підкорятися і прислужувати трьома вищими кастам як «народженим двічі». Царська влада дарована богами і тому є особливим феноменом. «Цар подібно чаплі мусить обдумувати свої дії, подібно леву він повинен показувати свою силу, подібно вовку він бере здобич, подібно зайцю ховається у безпечному місці» [1, с. 29].

У Стародавньому Китаї провідною філософською школою було вчення Конфуція (551-479 р. до Р.Х.), в основі якого лежала концепція «гуманного управління». У книзі «Луньйюй» («Бесіди і судження»), підготовленій учнями Конфуція, стверджується, що доля людини визначається «небом», а розподіл людей на «шляхетних» і «нижчих» є незмінним. Молодший повинен підкорюватися старшому, нижчий за рангом – вищому, діти – своїм батькам. Прикладом «гуманного управління» є сімейні, патріархальні відносини, що ґрунтуються на вирішальній ролі «благородних мужей», які діють на підставі традицій, споконвічних звичаїв, моральних норм і принципів («лі»).

На моральні чинники влади звертав увагу Моцзи (479-381 р. до Р.Х.). На його думку, всі негаразди і суспільстві є результатом браку взаємної любові між «вищими» і «нижчими» членами суспільства. Разом із тим Моцзи заперечував природну нерівність людей і обґрунтовував догівірний характер державної влади. Інший китайський мислитель Лаоцзи (VI-У ст. до Р.Х.) в «Книзі про Дао і Де» переконував, що управління людьми повинно здійснюватися у відповідності із універсальним природним законом – «Дао». Лаоцзи засуджує безмежне накопичення багатства правителями за рахунок підданих, називаючи це порушенням Дао: «Якщо палац розкішний, то поля покриті бур'янами і комори цілком порожні» [1, с. 30].

Різноманітні форми організації політичної влади існували в Античній Греції. Це позначилося й на філософських поглядів щодо управління людьми взагалі. У людських стосунках, як наголошував видатний філософ і математик, автор терміну «філософія» Піфагор, завжди існує панування і підкорення. Люди, вчив Піфагор, не можуть жити, коли вони певним чином не організовані і коли відсутні ті, хто бере на себе відповідальність за управління суспільством і його структурами. Управлінці, на думку Піфагора,

складають особливу групу людей, яка відрізняється від інших і краща не аристократичне походження, але моральними та інтелектуальними якостями. Тож той, хто хоче працювати з людьми, мусить постійно тренувати свою волю, інтелект, бути доблесним, благородним [2, с. 20].

Давньогрецький філософ-діалектик Геракліт взагалі вважав управлінську діяльність призначенням обраних «кращих людей» – аристократів. Відомий його вислів: «Для мене один вартий десяти тисяч, якщо він – кращий». Значний внесок в теорію управління зробив Сократ. Управління людьми він називав «царським мистецтвом». Керувати можуть лише ті, хто оволодів основами усіх знань, добре вихований, має схильність до керівництва, визначається чеснотами. Сократ був першим, хто виходячи з поняття загального, проголосив принцип універсального управлінського процесу.

Платон (427–347 рр. до Р.Х.) у своїх працях обґрунтував образ ідеальної держави, якою керують освічені та добре підготовлені люди – філософи. Кожна людина повинна робити свою справу, а не братись за всі роботи. Але майстерність ремісника – це майстерність людини фізичної праці, тоді як управління державою, суспільними процесами вимагає активної діяльності розуму, напруги всіх духовних зусиль. Завдання управління всіх рівнів у суспільстві, переконував своїх учнів Платон, – боротися зі всякими новаціями, стверджуючи одноманітність у житті спільноти, виховувати в людей почуття самопожертви в ім'я держави, що є вищим проявом самовдосконалення [3]. «Ідеальна держава» Платона стала прообразом тоталітаризму в ХХ столітті.

Людина, як писав видатний філософ Стародавнього світу Аристотель (384–322 рр. до Р.Х.), є політичною істотою, тому може жити тільки в певній організації і, зокрема, в такій великій, як держава, де чітко визначені місця кожному. Навіть найменша організація передбачає пана і раба, чоловіка і жінку, батька і дітей, а в кінцевому рахунку – керівника і підлеглого. Вже при народженні можна визначити долю керівника чи підлеглого. Проте управління вільною людиною є більш складною справою, ніж управління рабом. Треба мати не лише хист до керівництва іншими людьми, але й бути належним чином підготовленим. Безпека і спокій громадян при будь-якій формі правління, на думку Аристотеля, є найбільшим благом для всіх людей, незалежно від того, до якого стану вони належать.

Розвиваючи вчення Аристотеля, середньовічний філософ Фома Аквінський (1224–1274 рр.) запропонував модель державного устрою у вигляді пірамідального ланцюга, в якому кожне наступне до вершини кільце стає вузким, але більш якісним. Поділ на «вищих» та «нижчих», за Фоמוю Аквінським, є всезагальним законом, бо навіть ангели на небесах мають свою ієрархію. Найбільш придатні до керівництва багаті люди, бо вони довели свої здібності, створивши багатство, «яке з неба не падає». Натомість великий італійський поет Данте Аліґ'єрі у своїй «Божественній комедії» стверджував, що світом керують дурні і мерзотники. Серед них одні не знають, що таке наука управління людьми, інші добре її вивчили і все роблять для того, щоб використати керівні посади для вирішення особистих справ [3].

Помітний слід у філософському осмисленні управлінської діяльності залишив Н. Макіавеллі (1469–1529 рр.) зі своєю парадоксальною «теорією батога і пряника». Згідно з його поглядами керівництво людьми повинно виключати сентиментальність. Він стверджував, що не може людина бути моральною, коли аморальною є епоха. Моральність у таких умовах приводить індивіда до невдач і глибоких розчарувань. Керівник повинен знати сутність людської природи, в якій більше злого, ніж доброго. «Людська природа», за Макіавеллі, це владолубство і користолубство, які керують людьми в усі часи. Через те й керівник («князь») мусить бути «лисою, аби розглядали змії, і левом, аби розправлятися із вовками» [1, с. 163].

Продовжуючи теорію Макіавеллі, англійський філософ Томас Гоббс прийшов до ідеї суспільної угоди як способу і форми розв'язання соціальних конфліктів

і ворожнечі між людьми. Він поділяє негативну оцінку природного стану людей, наголошує, що мотивом їхньої взаємодії є не любов і прагнення до спілкування, а бажання слави, вигоди й панування. Саме тому йде фактична «війна усіх проти усіх», в якій діють вовчі закони. Суспільна угода передбачає, на думку Т. Гоббса, відмову від подібного природного стану людей.

«Категоричний імператив» Іммануїла Канта (1724–1804 рр.) визначав потенції та межі людської волі в стосунках з іншими людьми, в тому числі й у керівництві. І. Кант поділяв членів суспільства на пасивних, таких, що обмежуються переважно фізичною працею, і активних, які придатні до творчої, у тому числі й управлінської діяльності. При цьому він наголошував, що активні члени суспільства в організації (суспільстві) мусять добровільно обмежувати свої дії відповідно існуючих законів і правил.

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770–1831 рр.) переконував, що найкраще стосунки в системі «управління-підпорядкування» здійснюються на засадах логіки і раціональності. Керувати людьми, вважав Гегель, – це не тільки благо, але і величезна відповідальність. Людина-керівник буквально спалює себе. І чим вище посада, тим більше зростає відповідальність, але разом з тим, і претензійність та зловтішність підлеглих, якщо в тих, хто вивищується над ними, є якісь негаразди, слабкості. Відомі в суспільстві, в державі люди і, особливо, ті, яким доля доручила керувати великими масами людей, як правило, нещасливі: вони рано помирають, їх вбивають, їх висилають. А потребують цього задрісні люди, яких дратує велике, видатне, і вони намагаються применшити його і виставляють напоказ його слабкі сторони. Разом із тим Г. Гегель вважав нерациональним участь жінок у управлінні. Навіть якщо жінка добре освічена, вона піддається «чарам серця», а це суперечить принципу раціональності [2, с. 64].

З позицій існування антагоністичних протиріч, що розв'язуються шляхом революції, розглядали проблеми управління суспільством К. Маркс і Ф. Енгельс. Безумовним досягненням марксизму було обґрунтування залежності соціальних явищ і процесів, у тому числі й у сфері управління, від стану матеріального виробництва і розвитку продуктивних сил суспільства.

ХХ століття стало періодом народження нового напрямку в управлінні – менеджменту. Досі тривають спори щодо співвідношення між категоріями «управління», «керівництво» і «менеджмент». Іноді вони вживаються як синоніми. Ми вважаємо управління базовою, системною категорією, в той час як керівництво – переважно адміністративною діяльністю в організаціях, а менеджмент – переважно управлінням людьми в організаціях і на підприємствах. Проте ці відмінності не завжди є очевидними і принциповими.

Засновником наукового менеджменту вважають американця Фредеріка Тейлора (1856–1915 рр.). В основу філософії управління Ф. Тейлора були покладені: новий, раціональний, спеціалізований стиль організації праці і виробництва, спрямований на підвищення продуктивності праці; жорсткий контроль за трудовою поведінкою працівників і одночасно матеріальне стимулювання за продуктивну працю. Не дарма Ф. Тейлора називають автором «моделі «економічної людини», яка зорієнтована лише на матеріальну (фінансову) користь від своєї трудової діяльності. Використовуючи ці ідеї, Генрі Форд (1863–1947 рр.) на своїх заводах зробив наголос на технології і стандартизацію трудових операцій, що зменшувало залежність від окремого працівника. У літературі це одержало назву «організаційної школи» Г. Форда.

Французький управлінець Анрі Файоль (1841–1825 рр.) сформулював загальні принципи адміністративного управління, які зводилися до найбільш ефективного використання «людських ресурсів» на виробництві, а саме: розподіл праці, авторитет керівника, дисципліна праці, підпорядкування особистих інтересів загальногруповим, розподіл управлінських функцій на загальні та специфічні, винагорода праці, ініціатива, справедливість, стабільність персоналу.

«Ідеальний тип» адміністративної організації запропонував німецький філософ, соціолог, економіст Макс Вебер (1864–1920 рр.) Він дав і назву цієї організації: «бюрократія». На думку вченого, адміністративне управління ґрунтується не на особистих якостях управлінців, а на інститутах і встановленому порядку. До основних структурних складових бюрократичного менеджменту М. Вебер відносив: ієрархічну побудову організації, ієрархію наказу, ієрархію підпорядкування, чітку систему процедур, правил і приписів, спеціалізацію і розподіл праці по функціям, систему просування й перебування на посаді, наявність «неписаних правил».

У середині минулого століття з'являється концепція «людських стосунків», автором котрої став американський дослідник Елтон Мейо (1880–1949 рр.). На підставі аналізу результатів багаторічних експериментів він прийшов до висновку про те, що всі проблеми виробництва і управління слід вирішувати з позицій людських стосунків. Продуктивність праці залежить не лише від технологій і організації праці, але й від атмосфери в трудовому колективі, добрих міжособистих відносин.

Цікаву, хоча й не завжди переконливу, періодизацію формування управлінських парадигм пропонує М. Туленков. Він виділяє шість етапів: 1) організаційна трансформація жерців на релігійних функціонерів у перших історичних державах; 2) перша кодифікація управлінських принципів у законах царя Хаммурапі; 3) методи організації праці та контролю над працівниками царя Навуходоносора II; 4) перетворення адміністративно-управлінської діяльності на професійну самостійну сферу суспільного життя в ході європейських буржуазно-демократичних і промислових революцій; 5) виникнення на базі професійних управлінців бюрократії та бюрократизація управління соціальними процесами; 6) сучасне широке використання системного й ситуаційного підходів до організації ефективного управління соціальними утвореннями [4, с. 10].

У сучасних умовах інтерес до філософського осмислення питань управління і керівництва набуває нових якостей. Пов'язано це, на думку Ю. Беха, з проблемами, що виникли в сучасній теорії та практиці управління. Варто зазначити, що, незважаючи на претензії «наукового менеджменту», системного аналізу, кібернетики і синергетики на роль теорії управління, наука дотепер так і не має теоретично розгорнутої феноменології управління, уявлення про закони його породження, будови, функціонування і розвитку.

Те, що в «науковому» менеджменті називають теоріями, насправді є теоретичними узагальненнями практичного досвіду, матеріалів емпіричних досліджень різних наукових дисциплін. Так, Дейл Е. Занд, професор теорії управління Нью-Йоркського університету, пише: «В управлінні існує теорія директивного керівництва і теорія участі трудящих в управлінні, теорія централізації і децентралізації структури, диференціації і інтеграції підрозділів, формальних і неформальних структур... [Але] більшість теорій застосовна лише для вирішення вузького кола практичних проблем, пояснюючи тільки певну частину реальності» [5, с. 3].

М. Мескон, М. Альберт і Ф. Хедоурі в підручнику «Основи менеджменту» заявляють, що принципово відмовляються від одного підходу у викладанні матеріалу і побудували його за «еклектичним методом». За їх власною оцінкою, це дозволило їм об'єднати в одній книзі «найкорисніші, найважливіші і всюди прийнятні досягнення усіх основних наукових шкіл і напрямів у найбільш приближеному до реальності варіанті» [6, с. 21].

Обґрунтовано, на наш погляд, виглядає формулювання Ю. Беха щодо діалектичного зв'язку між філософією і управлінням. По-перше, наголошує вчений, система управління є невід'ємною частиною більш складного соціального цілого – організму країни, і в такому разі вона сама по собі не є дійсне ціле. Такою вона стає лише в діалектичному зв'язку із загальною структурою еволюції соціального організму країни, тобто в єдності з космологічним процесом

свого становлення. Це означає, що, будучи конкретно-структурованим об'єктом, система управління відтворює в собі внутрішню суперечливість субстанціонального відношення соціального світу.

По-друге, система управління, з одного боку, працює на основі здобутків науки, яка постійно зайнята розшифруванням різних, а точніше локальних, семантичних полів смисленості, а з другого, – сама є активним агентом у галузі теоретичного осягнення сучасного життя.

По-третє, людина, яка задіяна в системі управління, бере безпосередню й активну участь у збагаченні загального смислового поля планети. Наслідком цього процесу є виникнення й сталі функціонування енерго-інформаційного поля планети, що дістало, з уст В. Вернадського, назву «ноосфера» та існує у формі продуктів духовного виробництва [5, с. 54].

Сучасна управлінська парадигма вимагає вироблення нових методологічних підходів щодо різних аспектів управління, рівнів його структури, соціальних механізмів прийняття й реалізації управлінських рішень, особливостей об'єктів управління в різних типах соціальних організацій, мотивів їхньої діяльності, ціннісних орієнтацій, критеріїв ефективності управлінської діяльності тощо. Тобто йдеться про нове філософське осмислення типів соціальних відносин, що виникають у процесі управління. Аналіз наукових праць і підручників із менеджменту, як підкреслює Б. Нагорний, свідчить про різноманітність підходів: «пульсуючий менеджмент», «інноваційний менеджмент», «перетворювальний менеджмент», «самоменеджмент», «антикризовий менеджмент» тощо. За висловом Й. Шумпетера, «ми ще не навчилися творчо руйнувати минуле» [7, с. 292]. Як відмічає Б. Нагорний, трансформаційні й інноваційні процеси, що відбуваються наразі в суспільстві, «можна розглядати як систему нововведень із суперечливою полярністю. Для їх осмислення потрібна соціальна синергетика, в якій чільне місце посідає вивчення взаємодії і протистояння соціальних чинників». Вчений бачить плідним введення категорії «адаптаціогенези в біфуркаційних середовищах», якщо розуміти її як процес вироблення адаптації у «взаємодії минулих, сучасних і майбутніх станів» [7, с. 293].

Таким чином, управління як соціальне явище і специфічна система суспільних відносин вимагає постійного філософського осмислення, корекції, новітніх методологічних прийомів і способів аналізу системи управління, особливо на суб'єкт-об'єктному рівні. Останнім часом все більшу увагу приділяють поведінковому аспекту управління, стану людини в процесі управління, її активній позиції, використанню соціальних ресурсів людської свідомості та діяльності. Разом із тим важливо враховувати й безцінний досвід мислителів минулого, їхні міркування, багато з яких не втратили цінності й у наш час.

Література

1. История политических учений / Под ред. проф. С.Ф. Кекекьяна и доц. Г.И. Федькина. М.: Гос.изд-во юридической литературы, 1955. 771 с.
2. Герасимчук А.А. Філософські основи менеджменту і бізнесу: Курс лекцій: Навчальний посібник. К.: Вид-во Укр. фін. ін-ту менедж. і бізнесу, 1999. 111 с.
3. Філософські проблеми управління: мультимедійний навчальний посібник / Національна академія внутрішніх справ. URL: <https://www.naiu.kiev.ua/books/fpu/lections/lektion1.html>.
4. Туленков М.В. Теоретико-методологічні основи організаційної взаємодії в соціальному управлінні: монографія. К.: Каравела, 2009. 512 с.
5. Бех Ю.В. Філософія управління соціальними системами: монографія. К.: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2012. 623 с.
6. Мескон М.Х. Основы менеджмента. М.: Дело, 1992. 702 с.
7. Пилипенко В.Є. Спеціальні та галузеві соціології. К.: Каравела, 2003. 304 с.

Анотація

Шатохін А. М., Вуйченко М. А. Філософські проблеми управління суспільством. – Стаття.

Управлінська діяльність відноситься до найдавніших проявів соціальних відносин і соціальної взаємодії людей. У статті проаналізовано основні філософські концепції щодо управління суспільством: від античності до сучасності. За минуле століття теорія і практика управління збагатилися оригінальними концепціями, теоріями, програмами, рекомендаціями менеджерів-практиків, економістів-теоретиків, соціологів, філософів, психологів. Велике значення приділяється філософському осмисленню управлінської діяльності, визначенню теоретико-методологічних принципів, сутності, цілей, критеріїв управління персоналом, а також прогнозування соціальних наслідків управлінських рішень, що приймаються. Підкреслено необхідність пошуку нових, нестандартних методів розв'язання управлінських завдань, вдосконалення теорії та практики управління як специфічного виду суспільних відносин.

Ключові слова: філософія управління, менеджмент, управління персоналом.

Аннотация

Шатохин А. Н., Вуйченко М. А. Философские проблемы управления обществом. – Статья.

Управленческая деятельность относится к наиболее ранним проявлениям социальных отношений и социального взаимодействия людей. В статье проанализированы основные философские концепции управления обществом: от античности до современности. За последнее столетие теория и практика управления обогатилась оригинальными концепциями, теориями, программами, рекомендациями

менеджеров-практиков, экономистов-теоретиков, социологов, философов, психологов. Большое значение придается философскому осмыслению управленческой деятельности, определению теоретико-методологических принципов, целей, сущности, критериев управления персоналом, а также прогнозированию социальных последствий принимаемых управленческих решений. Подчеркнута необходимость поиска новых, нетрадиционных методов решения управленческих задач, совершенствования теории и практики управления как особого типа общественных отношений.

Ключевые слова: философия управления, менеджмент, управление персоналом.

Summary

Shatokhin A. M. Vujchenko M. A. Philosophical problems of management of the society. – Article.

Management activity refers to the earliest manifestations of social relations and social interaction between people. The article analyzes the main philosophical concepts on the management of society: from antiquity to modern times. Over the past century, the theory and practice of management gained original concepts, theories, programs, recommendations of practicing managers, economists-theorists, sociologists, philosophers, psychologists. Great importance is given to the philosophical comprehension of management activity, defined theoretic-methodological principles, the entity objectives, criteria, personnel management, and forecasting social consequences of management decisions, are accepted. Underlined the need to find new, unconventional methods of solving managerial tasks, improving the theory and practice of management as a specific type of public relations.

Key words: philosophy of management, management, human resources management.

УДК 1(076):165.63

В. Е. Шедяков

доктор соціологічних наук,
кандидат економічних наук, доцент, незалежний дослідник

СРАВНЕНИЕ С ПРЕДСТАВЛЕНИЕМ О ДОЛЖНОМ КАК ОСНОВАНИЕ ДЛЯ ОЦЕНКИ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

*Тоска овладела нами, та тупая,
сжимающая тоска, которая нападает на человека
в предчувствии загадочной и ничем
не мотивированной угрозы. Бывают времена,
когда такого рода предчувствия
захватывают целую массу людей...*

М.Е. Салтыков (Н. Щедрин)
«Современная идиллия»

Общественные нормы, закрепленные традициями, длительное время предопределяли отношение к вариантам и чертам прошлого, настоящего и будущего. Нон-конформистский бунт против Традиции породил когда-то стереотип героя-мятежника, ниспровергающего прошлое во имя будущего. Другое дело, что на практике зачастую «прогрессоры» торпедировали реально проводимые реформы, а то и диктаторски навязывали обществу путь, приводивший к значительным издержкам (при этом порой перечёркнутый последующим ходом истории). Изучение закономерностей и случайностей управления, общего и особенного в принятии выбора на уровнях стратегии, тактики и оперативного искусства осуществлялось издревле: часто от их усвоения зависело не только развитие, но и выживание. В частности, судьбы противостояния культурно-цивилизационных миров решались и в результате стратегических решений. Вместе с тем определённая шагов и действий складывалась под воздействием общекультурной доминанты.

Теоретико-методологические базы исследования составляют исследования, во-первых, аналитиков поведенческих различий между представителями различных культурно-цивилизационных миров, во-вторых, специалистов в вопросах диалектики традиций и инноваций в социокультурной ткани общества, в-третьих, научных школ изучения роли нравственного императива в обеспечении общественной безопасности и развития.

Актуализация полилога в качестве пространства гиперконкуренции вносит новые акценты в осуществление партнёрства и состязания культурно-цивилизационных миров, смещая возможности и риски их жизнедеятельности. Между тем, постсовременное наложение черт постглобализма и постиндустриализма на общую канву постсоветских преобразований породило не только возможность для каждого выбирать для себя по своим склонностям элементы культуры самых разных эпох и цивилизаций, но и массивное медийное давление. В этих условиях наличие и качество «нравственного стержня» становится предпосылкой выживания и органичного развития.

Цель статьи – сжатое изложение выводов из диалектики общего и специального в динамике восприятия в культурно-цивилизационных мирах в условиях усиления значения социального уровня информационного влияния.

Рефлексивный характер постсовременных трансформаций обостряет конкуренцию за общественное мировоззрение, восприятие и интерпретацию прошлого, настоящего и будущего. Ценности по своей природе являются личностным срезом общественного сознания, раскрываясь через познание идеального, духовного, общекультурного. Вне нравственного стержня ценностно-смысловых комплексов пространство культурно-цивилизационного мира оказывается перед угрозой рассыпания на островки духовного и материального производства, отдельные фактории и обособленные узлы, отказа от собственной исторической судьбы и превращения в строительный материал глобальных конкурентов, утраты субъектных свойств и падения на уровень объекта внешнего манипулирования, а соответствующие

государственные образования – участки лимитрофов. Создание и распространение ценностных характеристик непосредственно связано с полноценностью этических оснований безопасности и развития, развёртыванием соответствующего уровня всеобщих форм мышления, реализацией пластов идеального.

Возникновение и развитие представлений о должном осуществляется под влиянием ценностно-смысловых комплексов, то и другое может иметь как преимущественно индивидуальный (характеризуя личность), так и социальный, родовой характер, что меняет значимость внешнего давления. Вместе с тем «на общекультурном уровне мы имели дело с обобщённым человеком как носителем своей родовой сущности... Иное содержание мы обнаруживаем, перемещая внимание на социальный горизонт человеческого бытия. «Один – за всех, все – за одного» – это новая логика принятой ответственности» [1, с. 60]. При этом не просто создаются основания, точки конденсации роста общественности и гражданственности, но формируются социально значимые мотивации действий/бездействия, конечный вектор трансформаций, активизация производительных сил общества, структурируется и упорядочивается социальный хаос. Соответственно, ценностно-смысловые комплексы в общественной практике реализуются слитно: с одной стороны, ценности окрашивают характер и направленность смыслов, с другой – они наполняют смыслом те или иные действия, определяя направленность интереса как познавательного, так и конструктивного. Формирование ценностно-смысловых комплексов обеспечивает не только складывание ядра культурно-цивилизационного мира и становление саморегулирующих и саморазвивающихся механизмов, укоренённых в традициях, устоях, нормах и передающихся механизмами социальных наследования и памяти, но и предпочтения к путям, этапам и очерёдности возможных социально-политических преобразований, а также диапазон социокультурных репрезентаций. Легитимация намерений в действиях – символ осуществления намерений по отношению к событиям, а также способ доказать истинность мотивов и способность к субъектности. Также частым вариантом является желание придерживаться традиций сообщества и группы, закреплённых в социокультурном пространстве и институтах культурно-цивилизационного мира. Вместе с тем форма освоения ценностно-смыслового комплекса – его развитие. Осуществление, восприятие и интерпретация общественных развития и безопасности историчны. Как известно, у каждой эпохи свои нормы и формы выхода за них (как в моральное, так и в аморальное, как в героическое, так и в низменное): различные условия востребуют разные черты. Соответственно, изменчив вектор давления общественной среды. Способность к устойчивости и изменению культурно-цивилизационных миров во многом определяется сплетённостью (в частности, под влиянием исторического опыта, социокультурного наследия и ментальных матриц народа) объективных и субъективных факторов структурирования, формирующих обратные связи и отношение к творчеству (индивидуальному и массовому,

в труде и управлении, etc.). В этом контексте «для мысли самым страшным врагом является прошлое» [2, с. 13]. Ценностно-смысловые комплексы формируются и реализуются на двух основных уровнях: мировоззренческом и функциональном, соответственно, в подсистемах ценностно-мировоззренческих и ценностно-функциональных комплексов, которые отражают по преимуществу идеально-духовные и реально-бытовые срезы бытия. Тем самым общество обеспечивается своеобразными социокультурными «осями координат». При этом переживают свои жизненные циклы культурно-цивилизационные миры отнюдь не синхронно. Разумеется, как условное преобладание какого-либо из них в определенный момент вовсе не означает его большей потенциальной ценности для развития всей ойкумены, так и проигравшие в исторической конкуренции зачастую таили спасительные для человечества возможности.

Образность, метафоричность, ассоциативность, насыщенность аллюзиями становятся важными ресурсами конкуренции идей и идеалов, влияния идеального поля жизнедеятельности на реальное. Впитывая особенности ценностно-смысловых комплексов, оперирование образами осуществляет воздействие на переход между общественным и индивидуальным восприятием: природа самих ценностей предполагает рассмотрение с позиций отпечатка общественного сознания в индивидуальном, входит в соприкосновение с составляющими элементами социальной памяти, общественных мифов и традиций, отражая совокупность свойств идеального. Идеальность как черта не только бытия потенциального или субъективного представления (коллективного или индивидуального), но и формы представленности, деятельностного замещения одного предмета другим позволяет анализ этой «чувственно-сверхчувственной» реальности. При этом средствами культуры осуществляется идеальная репрезентация материальной действительности, когда идеальное является признаком истинности бытия материального. Отношения социальной идеальности ценностно-смысловых комплексов как своего рода объективной субъективности и подтверждают дополнительно роль в качестве ресурса общественной интеграции и формирования полноценных социокультурных полей. Создание и распространение привлекательного образа не просто притягивают потенциальных сторонников, информационно «заражают» и, возбуждая, активизируют их, они фактически материализуют идеи, подходы, переводя виртуальный мир в реальную плоскость и обеспечивая получение действительных преимуществ, когда «все эти «социальные технологии» ... преследовали интересы этнократии и объективно носили ... глубоко антинародную и антинациональную направленность [3, с. 10]. Формирование образа апеллирует к опыту и настроению, интегрируя феномены культуры художественной и интеллектуальной, что позволяет под видом рациональных решений скрывать иррациональные начала, обходя ловушки критицизма и рассудительности. При этом отрыв лидеров от избираемой ими оставшейся части мира нарастает – и это тоже становится условием успеха лидеров.

Массовость общественных движений поддерживается наложением стимулов на совпадения трансформационных целей с наличествующими у людей ценностями. Факты общественной жизни мерцают в субъективности их смысловой интерпретации. При этом транзит самого оценивания может происходить с опорой как на демонизацию альтернативного подхода, так и на эмоциональность восприятия. Сборка событий в тенденцию во многом характеризует ожидания «лидера мнений» и добросовестность как властвующей группы, так и аналитиков/комментаторов, осуществляясь под определяющим воздействием мировоззрения. Объективная реализация и субъективное использование ценностно-смысловых комплексов существенно трансформируется в условиях культуры традиционной, современной и постмодерной. Качество же их влияния на социальность того или иного культурно-цивилизационного мира во многом обеспечивается его доминирующими мифологемами. Следовательно, диалектика субъективного и

объективного, целенаправленного и стихийного, закономерного и случайного факторов мифотворчества становится важнейшим звеном обеспечения продуктивности всей социальной целостности. Исследования по психозондированию дополнительно демонстрируют: человек не просто использует, «оперирует» мифическими впечатлениями, он живет среди них и ними. Сама общность государства, политической нации, организации обеспечивается общими ценностями, смыслами и мифами.

Идеал ведёт за собой. Идеальность не просто отражает материальное: виртуальность начинает формировать реальность, подгоняя впечатление от неё под свои требования. Впитывая особенности ценностно-смысловых комплексов, оперирование образами осуществляет воздействие на переход между общественным и индивидуальным восприятием: природа самих ценностей предполагает рассмотрение с позиций отпечатка общественного сознания в индивидуальном, отражая совокупность свойств идеального. Соответственно, оперирование образами в мыследеятельности входит в соприкосновение с составляющими элементами социальной памяти, общественных мифов и традиций. При этом средствами культуры осуществляется идеальная репрезентация материальной действительности, когда идеальное является признаком истинного бытия материального. Отношения социальной идеальности ценностно-смысловых комплексов как своего рода объективной субъективности и подтверждают дополнительно роль в качестве ресурса общественной интеграции и формирования социокультурных полей.

Парадигмальность общечеловеческих трансформаций предполагает усиление значения духовного производства. Вместе с тем, с одной стороны, оно испытывает заметное давление со стороны субъектов глобальных процессов, с другой – зиждется на особенностях форм, предоставляемых базовыми ценностно-смысловыми комплексами культурно-цивилизационных миров. Духовное производство фиксирует на фундаментальном уровне производительность общественного сознания от общественного бытия, на актуальном же, наоборот, – общественного бытия от общественного сознания. Материальные и духовные культурно значимые пространственно-временные формы вещей, общественных контактов и процессов создают социально-экономический порядок, имеющий внутренние и внешние очертания. Одновременно духовное творчество как неотъемлемая определенность духовного производства оказывается крайне чутким к отчуждающим человеческую личность факторам. Так, творческое начало предполагает реализацию существенных сил человека, потому имманентно его природе. Вместе с тем растёт заинтересованность в паразитировании именно на духовной (в частности интеллектуальной) одарённости, сдвигая акценты в процессах отчуждения. Традиции и ценности всегда формировали силы самосохранения и саморазвития ойкумены. Однако только теперь угрозы достигли планетарного масштаба, формируя вызовы как ценности самой человеческой жизни, так и достойно мировой (духовной и материальной) культуры. В частности, этическая база материально-экономических отношений охватывает не только прежние (в том числе религиозные и иерархические) ценности, но и новые, связанные с критическим взглядом на «технологическое рабство» и производственный императив жизни, с ориентацией на гармониюичность труда и самостоятельность выбора деятельности, её места и времени. Вместе с тем экология личности предполагает постоянный гражданский выбор в пользу творчества как проявления сугубо индивидуальной комбинации дарований в общественно предоставляемой форме. Если ранее человек, как правило, реализовывался в строгих рамках предопределенной рождением жизненной дороги, то сегодня в социальном масштабе свобода выбора в продуцировании смыслов сменила прежнюю свободу от выбора с низведением к животной-вещной репродукции. Место общественной предрасположенности к отчуждённому канону и индивидуального порыва к творчеству заняла общественная потребность в творчестве, дополняемая индивидуальной склонностью к бегству от сложностей

свободы. Противоречие родовых сил развёртывается в социальные конфликты, вызывая варианты сублимации.

Духовное, душевное и интеллектуальное напряжение, их эмоциональное и рациональное измерения – элементы не только психического становления отдельного человека, но и социокультурного основания конкуренции культурно-цивилизационных миров. На пересечениях этих осей развития сформированы представления о трёх взаимообуславливающих ипостасях культуры: Истине, Добре и Красоте. При этом народная нравственность фиксируется представлениями о должном: справедливом, красивом, истинном. Продуктивное состояние социальных отношений в обществе знаний предполагает наличие нравственного остова. Его значение, нормативная и регулирующая социальные отношения роль возрастает при трансформациях парадигмального уровня и в ситуациях, близких к институциональной неопределённости. Субъекты духовного поиска всегда менее подвержены давлению внешних факторов и находятся в состоянии нравственного выбора. Так, с одной стороны, для многих первооткрывателей важным был сам процесс выплёскивания, опредмечивания своего внутреннего состояния в предметах и явлениях научной и художественной ценности. С другой же – известны случаи, когда и создание передовых видов оружия массового поражения воспринималось его создателями в первую очередь как «интересная физика». Общество знания мультиплицирует возможности находящихся в точках прорыва, а «поражающая способность» «социально-экономических бомб» лишь возрастает. Условия кардинальной трансформации системы ценностей, моральных и идеологических ориентиров, идеалов, целей производят «человека-маргинала», для которого и прежние, и новые ценности и нравственные табу отнюдь не безусловны. Вместе с тем, например, за счёт использования формируемых вокруг ценностно-смысловых комплексов мифо-символических конструкций удается эмоционально окрашивать интерпретации происходящего, менять медиасреду, предвосхищая выбор и обходя существующие самозапреты и интеллектуальные ограничения. Соответственно, разрыв в уровнях их развития таит опасности для цивилизации и отдельного человека. Вооружённость интеллектом и техникой тем более требует прочного социокультурного основания. Под влиянием уровня разделения труда включённость духовного творчества (прежде всего научно-интеллектуального и художественно-образного) в процесс общественного производства приобретает черты доминирования анализа/синтеза, соотношения универсальности/функциональности. Осуществление многоплановых и разноскоростных трансформаций (среди которых есть и кардинальные) настоятельно требует, с одной стороны, комплексности преобразований и мер по их осуществлению, с другой – выделения приоритетных направлений (в частности, посредством концентрации ресурсных баз). Объективное изменение требований к конкурентоспособной организации труда предполагает квалифицированное и заинтересованное участие персонала в улучшении производства. Отсюда – цивилизационная потребность в постоянном мотивировании и обучении при акценте на воспитании характеристик «человека разумного», а не «человека умелого», в экономическом поведении – не «человека экономического», а «человека творческого», не «потребителя» или «пройдохи», а «созидателя», необходимости комплексного формирования как стимулирующей желательные изменения общественной среды, так и кластеров развития. В то же время требуется акцентирование методологической грамотности, а не приспособленчества в мелкотемье тренингов, самооценности и профессионализма, а не агрессивного поведения в карьерной гонке. Состояние и динамика социокультурных полей мира продуцирует конкретные формы взаимосвязей общественной психологии и общественной идеологии в духовной жизни, переплетений теоретического и повседневного уровней индивидуального и общественного сознания. Интеллектуальное и нравственное измерения общественной жизни и хозяйственно-производственной деятельности формируют

как качество фундаментально-методологического фундамента практико-теоретического освоения действительности, так и напряжённость творческого поиска.

Смыслы жизнедеятельности: человеческой и культурно-цивилизационных миров – определяют направленность, темпы, формы и очередность трансформации их конкретных характеристик, но сами проявляют себя как сторона ценностного восприятия окружающего. Ценностные иерархии и жизненные смыслы неотъемлемы друг от друга и постоянно резонируют. Ранее человек рождался, как правило, обречённый на жизнь в строго предопределённом культурном слое. Ныне же каждый волен выбирать в окружающем: актуальном и отзвуках ушедших и приходящих эпох – то, что внутренне близко. Соответственно, не надо служить ничьим идеям, кроме своих, разделять чужьи подходы, кроме собственных. В этом контексте и само понятие развития нуждается в обновлении: кроме стабильного и сбалансированного роста, оно должно ориентироваться на такие максимы, как свобода выбора, убеждений и слова, самодеятельность, терпимость. Жизнедеятельность культурно-цивилизационных миров интегрирует образное восприятие социокультурной истории (где можно использовать и реактуализировать образы из самых разнообразных эпох) и предистории (когда ничего не предreshено, могут победить самые противоречивые формы). Переход к принципам постсовременности, к логикам свободы является и отказом от единственности любого базиса развития, возможностью соединения отдельных черт миров в новую целостность и обеспечения соразвития. Исчезает определённость, падает результативность директивного администрирования, нарастает значение повседневных практик, внеиерархических социальных коммуникаций и неинституционализированных отношений. Мультикультурализм и культурно-социальная интеграция различных этнических и цивилизационных групп – это аспекты равноправного взаимодействия и взаимной терпимости, заключающиеся в защите существования и коэволюции разнообразных культур при их проникновении, обогащении и развитии на принципах, признаваемых справедливыми. Каждый волен отбирать в окружающем: актуальном и отзвуках ушедших и приходящих эпох – то, что внутренне близко ему; нет принуждения, и никто никому ничем не обязан. Соответственно, не надо служить ничьим идеям, кроме своих, разделять чужьи принципы и подходы, кроме собственных. В этом контексте и само понятие развития нуждается в обновлении: кроме стабильного и сбалансированного роста, оно должно ориентироваться на такие максимы, как солидарность, свобода выбора, убеждений и слова, терпимость. Исчезает понятие периферийной культуры: они равноценны и равноправны. Усиливаются процессы соизмерения друг другом внешне противоположных подходов, на смену чистым формам (в частности мыслетформам) и образам приходят превращённые (преобразованные), вобравшие в себя элементы чужой истории и гибко отражающие черты всё новых своих носителей. Однако прогресс непременно включает в себя элементы регресса, в частности, связанного с вирусами «насилия и бескультурья, антидемократичности и антигуманности, манипулятивности и авторитаризма» [4, с. 127–128].

Механизмы эмоциональности и рациональности восприятия при своем резонировании позволяют задействовать глубинные пласты мироощущения, обходя недоверие к информации и её носителям. Вместе с тем, как убедительно свидетельствует мировой опыт, попытки насаждения метрополиями в других культурно-цивилизационных мирах колоний удобных для себя порядков вызвали крайне сложные долговременные последствия для обеих сторон. Так, иррациональные формы социально-политической жизни несут содержание, совершенно отличное от первичного, что искривляет путь развития и готовит основания для перерасхода продуктивных сил и отката в жизнедеятельности. Восприятие же образов исторично. Как известно, у каждой эпохи свои нормы и формы выхода за них (как в моральное, так и в аморальное, как в героическое, так и в низменное):

различные условия востребуют разные черты. Условия постсовременности с характерными социальной электикой, плюралностью, разнонаправленностью, движением общности от свойств социально-экономической системы к бессистемным социокультурным целостностям особенно потворствуют формированию социокультурных динамик на основе методологии и техник оперирования образами. Однако под покровом общих трансформаций возрастает диапазон ресурсов навязывания представлений и манипулирования осуществляемым выбором. Отсутствие генерализующего вектора (обеспечивавшего автоматическую систему оценки при главенстве моделей общественного развития Традиции или Модерна), утрата обязательности и единственности основной внешней опоры и логики жизнедеятельности упрощает реализацию разновекторных трансформаций – вплоть до формирования условий осуществления подвижек в духе окна Овертона. Так, в частности, «методология пиара характеризует знания и представления о методике осуществления (подготовки и проведения) PR-деятельности; будучи, в частности, всё в большей мере ориентированной на движение от жёсткого администрирования к осуществлению стимулирования желаемых изменений на базе мягких методов гибкой власти» [5, с. 15].

Информационное противоборство как компонент комплексной конкуренции между культурно-цивилизационными мирами непосредственно «с целью нарушения информационной безопасности другого государства, при одновременной защите от аналогичных действий со стороны противостоящего» [6, с. 156], стратегически – ради защиты/экспансии своих ценностно-смысловых комплексов. Соответственно, информационные войны имеют преимущественно мировоззренческую (смысловое противоборство) или же инструментальную (ради решения конкретных задач) составляющую. Первая из них тесно связана с общественным мифотворчеством, вторая – особенностями индивидуального восприятия и интерпретации. И ныне на формирование успешных стратегий оказывают существенное воздействие наложение процессов информатизации и повышения роли Интернета (в частности социальных сетей), постмодернизации, размывания национального суверенитета глобализацией и регионализацией, сочетания интеллектуализации и стандартизации восприятия и т. п. Так, «умение самоосуществиться, не потерять себя, свою самоидентичность, сохранив высокий уровень созидательной энергии и духовно-нравственных ориентиров среди фигур (пост)современного театра теней ... тесно связано с наличием и реализацией собственной стратегии: без этого условия модели взаимодействия – лишь политические формы без собственного содержания. Здесь же определяется: станут ли базовыми устремления созидателей или потребителей, творцов или манипуляторов/манипулируемых, носителей своих смысловых иерархий или услуги чужих интересов» [7, с. 249].

«Рекламный потоп» предоставил новые медиавозможности осуществления влияния на социальном уровне и в социокультурной сфере, в смещении баланса рациональных и иррациональных факторов эмоционального и интеллектуального возбуждения и в формировании представлений [8, с. 31]. При этом подмена смыслов облегчается близостью информационных вбросов традиционным ощущениям и представлениям (прежде всего о должностовании). Имитационность институтов при навязывании чуждых структур государственного строительства позволяет скрывать под их покровом совершенно отличное от декларируемого содержание, расширяя площадь «карнавальности» внедряемых социально-политических практик. Время трансформирует акценты в работе с информацией. Так, с одной стороны, из веры в информационные источники (те же СМИ) человечество выросло (как когда-то переросло веру в русалок и домовых). С другой же – именно сказочные, легендарные и былинные персонажи и сюжеты возвращают себе качество фактов общественной психологии (а то и идеологии). Мифы прорастают сквозь неблагоприятные для них эпохи

и особенно активно дополняются неомифами при архаизации общественных отношений. Вместе с тем формообразование народных традиций и норм при модерне и постмодерне качественно различно. В частности, широкий диапазон выбора для каждого, размытость внешних границ, непредопределённость рисков усложняют принятие кардинальных решений. Одновременно расхождение условий и возможностей при модерне уже создало точки концентрации недовольства и протестных настроений, готовые не столько к развитию, сколько к демонтажу, подталкивающих постмодерн к сценариям срыва в контрмодерн с отказом от разования и науки, деиндустриализацией, суевериями и шарлатанством «нового средневековья».

Если посредством традиционных медиа между собой общались единичные субъекты-контрагенты, а масс-медиа обеспечили обращение единичного субъекта ко многим, то новые медиа предполагают сложную мозаику контактов многих со многими, когда индивид, с одной стороны, должен быть готов к самым разнообразным взаимодействиям, а с другой – вправе отказаться вступать в них вообще (включая и взаимодействия со смыслами). Феномен «нектратии», усиление сетевого характера влияния объединились с информатизацией социальной и индивидуальной жизни [9, с. 11]. В постглобальном мире логика событий рождается во взаимодействии (партнёрстве и конкуренции) разнородных над-, меж- и внутригосударственных образований. Смыслы жизнедеятельности: человеческой и культурно-цивилизационных миров – определяют направленность, темпы, формы и очередность трансформации их конкретных характеристик, но сами проявляют себя как сторона ценностного восприятия окружающего мира. Определяющая направленность общественных трансформаций проявляется в предрасположенности к определённым дарованиям, в предпочтении конкретных умений. Закрепление предпочтений осуществляется системой кадровой работы и продвижением по службе. Соотнесение собственно человеческого, святого и звериного начал в отдельном индивиде и в общественном бытии всякого культурно-цивилизационного мира различно. Вектор подвижности этого баланса формирует разные приоритеты при создании: как в божественном уподоблении при продуцировании/творчестве смыслов, так и животном – при биологическом репродуцировании/размножении. Отнюдь не формальные конструкты, а качество жизни и возможности творчества определяют прогресс страны, а новые горизонты развития открываются там, где общественное устройство максимально способствует реализации творческого потенциала каждого. Вместе с тем идеалы Красоты, Добра, Истины не только формируют представления и установки, но и выводят за пределы актуальной жизни. Причём развёртывание виртуальных реальностей повышает арсенал обоюдного давления при взаимопереходах виртуального и реального, одухотворении материального и материализации духовного. Между тем оценка реального происходит в сравнении его с идеальным. Идеалы общественных справедливости, свободы и равенства преломляются сквозь представления каждого культурно-цивилизационного мира, сконцентрированные в его базовых ценностно-смысловых комплексах.

Самозащита же культурно-цивилизационных миров базируется на особенностях их общественной психологии и идеологии, коллективного бессознательного и народных ментальных матриц, выращивающих из ценностно-смысловых комплексов новые формы традиционных устоев и позволяющими овладевать отечественными и внешними достижениями в контрманипулировании. Гибкость структур отрицательной и положительной обратной связи позволяет и гасить вредные импульсы, и усиливать полезные, выливаясь в совершенствование самой меры развития, выращивая субъектность в рефлексивность, индивидуальность в личную и позволяя множить конкретные преимущества соотношения циклично повторяемого и уникально неповторимого. Чем больше оснований у общества, чем более сложная внутренняя структура, тем она более устойчива

в периоды относительных стабильности и изменений, тем более способна к дальнейшему развитию. Поэтому федеративные республики всегда под угрозой распада, но в то же время внутри у них кипит жизнь, когда «моногосударства», достигнув апогея развития, быстро начинают тяготеть к угасанию. Соединение в национальном государстве сил нации и государства когда-то дало на переходе из Традиции к Модерну мощнейший организационно-управленческий импульс. Позднее первенство перехватила целостность на основе федеративной республики: практически все мировые лидеры стали таковыми на её базе. Поэтому постглобализм как форма взаимодействия культурно-цивилизационных миров включил в себя процессы регионализации, федерализации и глобализации и стал естественным этапом организации безопасности и развития человечества. Да и в надгосударственном постглобальном структурировании её принципами обстают во всех сферах жизни: «закрытое акционерное общество» государственности перерастает в «открытое». Но, как и любой процесс развития, он может происходить и восприниматься болезненной синусоидой в плоскостной интерпретации или же по восходящей спирали при пространственно-объёмном осуществлении/анализе. Так, условия постсовременности с характерными социальной эклектикой, плюральностью, разнонаправленностью, движением общности от свойств социально-экономической системы к бессистемным социокультурным целостностям особенно потворствуют формированию социокультурных динамик на основе методологии и техник оперирования образами. Жизнедеятельность культурно-цивилизационных миров интегрирует образное восприятие социокультурной постистории (где можно использовать и реактуализировать образы из самых разнообразных эпох) и предистории (когда ничего не предрешиено, могут победить самые противоречивые формы), что обостряет антагонизм между системными началами олигархического монополизма и интеллектуально-культурного развития как формирующих среду общественных отношений. При этом парадоксальный характер постмодерна упрощает формирование самых причудливых альянсов. Конкуренция же между культурно-цивилизационными мирами втягивает в себя все виды общественных отношений, а её процесс и результаты существенно зависят от развития и использования человеческого фактора, структура которого различна для условий производства, экономики и всего общества, уровней глобального, региональных и национального, условий стабильности и переходности (особенно парадигмальной), в частности, институциональной памяти, особенностей восприятия и представлений о справедливом и должном. Вместе с тем неприятие и отторжение современного взлома традиционной жизни с присутствием ему эксцессами и конфликтностью (в частности, между возможностями и качеством жизни в городе и селе) может стать одним из внутренних факторов социального наполнения протестных движений в политической жизни общества, правового нигилизма и выборочного правосудия с давлением радикалов на судебные инстанции. При этом срыв постмодерна как модели развития в контрмодерн как вариант деградации включает деградацию самой структуры изменений, способа воспроизводства общественной жизнедеятельности.

Обеспечение стратегического выигрыша в информационном противостоянии и укрепление позиций в полилоге требуют безопасности и развития базовых ценностно-смысловых комплексов культурно-цивилизационного мира, задачи реализации чего резко усложняются условиями постсовременности, особенно приметами постнеомодерна/квазипостмодерна. В этой ситуации исход международной конкуренции культурно-цивилизационных миров и очередной внутренней модернизации непосредственно зависит как от налаженных социальных коммуникаций, так и от защиты и обеспечения форм развития традиционных ценностей, которые тысячелетиями составляли духовную, нравственную основу цивилизации, каждого народа: ценностей традиционной семьи, подлинной человеческой жизни,

в том числе и жизни религиозной, жизни не только материальной, но и духовной, ценностей гуманизма и разнообразия мира, что требует баланса общественной устойчивости и инакомыслия. Диапазон же реализации представления о должном во многом предопределяет успех исторического Выбора культурно-цивилизационных миров.

Итак, представления о должном отражают ценностно-смысловые комплексы, вплетаются в нормы, традиции и устои, формируют идеалы и структурируют развитие через создание Сверхпроекта культурно-цивилизационного мира. Сценарии срыва в контрмодерн как реакция культуры традиции на вызовы инноваций модерна провоцируются социальным неприятием роста общественного раскола и недоступностью создаваемых благ для части населения, становясь элементом конкурентного взаимодействия между культурно-цивилизационными мирами. Среди сфер противостояния нарастает значение информационного противоборства, в частности социального уровня воздействия, прежде всего, на общественные представления о должном и справедливом. Общественное развитие как неотъемлемая часть общественной безопасности предполагает целенаправленные усилия по развитию информационного обеспечения как социокультурной среды развития, так и точек роста, которыми ныне становятся научно-образовательно-производительные кластеры. Стимулирование желательных трансформаций должно улучшать условия жизнедеятельности каждого, расширяя диапазон общественно полезному творчеству (прежде всего, в труде и управлении) и снижая потенциал конфликтности в обществе, в частности преодолевая нетрудовые различия в благосостоянии и разрыв в условиях жизни населения.

Развитие социокультурных полей уверенно входит в число ведущих факторов не только успеха конкретного хозяйственного узла, но и глобального геостратегического позиционирования. Соответственно, их организация оказывается в числе определяющих задач стратегического управления. Обеспечение приоритетности органичных для постсовременности организационных форм духовного производства является условием и консолидации акторов, ресурсных баз и методологий их общественного взаимодействия, определения результирующего вектора региональных перемен, а также формирования глобальной повестки дня. Соответственно, кардинально увеличивается значение средств и развития информационной инфраструктуры, личностного роста с его неотъемлемым элементом – подъемом гражданского самосознания.

Вместе с тем системы социальной защиты и развития социокультурных полей складывались под влиянием целого ряда различных факторов: истории их формирования, качества социальной жизни, борьбы политических сил, производительности экономик, поэтому существенно отличаются по объему, соотношению составляющих, формам и историческим приоритетам, что требует учета диалектики общего, особенного и специфичного в балансе рациональных и иррациональных факторов эмоционального и интеллектуально-восприятия и возбуждения.

Литература

1. Доценко Е. Психология манипуляции: феномены, механизмы и защита. 3-е изд., испр. и перераб. Санкт-Петербург: Речь, 2003. 304 с.
2. Мамардашвили М. Картезианские размышления. Москва: Прогресс; Культура, 1993. 352 с.
3. Молчанов А. Россия, Украина и Белоруссия от Н. Хрущёва до Беловежской Пути. Белгород-Харьков: Центр социальных технологий, 1997. 408 с.
4. Бузгалин А., Колганов А. Пределы капитала: методология и онтология. Москва: Культурная революция, 2009. 680 с.
5. Шедяков В. Public Relations информационной эры: использование постсовременных социально-политических коммуникаций. Наукові праці: Науково-методичний журнал. Вип. 246. Миколаїв: Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2015. Т. 258: Соціологія. С. 14–21.

6. Панарин И. Технология информационной войны. Москва: КСП+, 2003. 320 с.

7. Шедяков В. Социальный уровень информационного влияния как аргумент в стратегической конкуренции культурно-цивилизационных миров. Гілея. 2014. Вип. 91. С. 249–258.

8. Аронсон Э., Пратканис Э. Современные технологии влияния и убеждения. Эпоха пропаганды. Санкт-Петербург: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2008. 543 с.

9. Шедяков В. Стратегічна конкуренція та якість інформаційного діалогу. Вісник Одеського національного університету. Серія «Соціологія і політичні науки». 2013. Т. 18. Вип. 1 (17). С. 9–17.

Аннотация

Шедяков В. Е. Сравнение с представлением о должном как основание для оценки действительности. – Статья.

В статье рассматривается роль идеальных факторов развития и безопасности общества. Изучается место ценностно-смысловых комплексов. Анализируется потенциал информационного обмена в реализации воздействий социального уровня. Результат международной конкуренции культурно-цивилизационных миров и очередной внутренней модернизации связывается как с качеством социальных коммуникаций, так и с защитой форм развития традиционных ценностей, нахождением баланса общественной устойчивости и инакомыслия. Среди сфер конкуренции выделяется значение информационного противоборства, в частности социального уровня воздействия, прежде всего, на общественные представления о должном и справедливом. Делается вывод, что обеспечение стратегического выигрыша в информационном противостоянии и укрепление позиций в полилоге требуют безопасности и развития базовых ценностно-смысловых комплексов культурно-цивилизационного мира. С этой целью выделяется значение средств и развития информационной инфраструктуры и личностного роста с его неотъемлемым элементом – подъемом гражданского самосознания. С этих позиций предложены пути дальнейшего совершенствования реформ.

Ключевые слова: долг, идеалы, ценности, нравственность, справедливость, воздействие, представление, восприятие, впечатление.

Анотація

Шедяков В. Є. Порівняння з уявленням про належне як підстава для оцінювання дійсності. – Стаття.

У статті розглядається роль ідеальних чинників розвитку й безпеки суспільства. Вивчається місце ціннісно-смыслових

комплексів. Аналізується потенціал інформаційного обміну в реалізації впливів соціального рівня. Результат міжнародної конкуренції культурно-цивілізаційних світів і чергової внутрішньої модернізації пов'язується як із якістю соціальних комунікацій, так і з захистом форм розвитку традиційних цінностей, знаходженням балансу громадської стійкості та інакомислення. Серед сфер конкуренції виділяється значення інформаційного протиборства, зокрема соціального рівня впливу передусім на суспільні уявлення про належне і справедливе. Робиться висновок, що забезпечення стратегічного виграшу в інформаційному протистоянні та зміцнення позицій у полілозі вимагають безпеки й розвитку базових ціннісно-смыслових комплексів культурно-цивілізаційного світу. Із цієї метою виділяється значення засобів і розвитку інформаційної інфраструктури й особистісного зростання з його невід'ємним елементом – піднесенням громадянської самосвідомості. Із цих позицій запропоновано шляхи подальшого вдосконалення реформ.

Ключові слова: обов'язок, ідеали, цінності, моральність, справедливість, вплив, уявлення, сприйняття, враження.

Summary

Shedyakov V. E. Comparison with the idea of the due as the basis for evaluation of reality. – Article.

The role of ideal factors of development and security of society is considered. The place of value-sense complexes is studied. The potential of information exchange in the realizing of social level's impacts is analysed. The result of the international competition of cultural and civilizational worlds and the next internal modernization is associated both with the quality of social communications, and with the protection of the forms of development of traditional values, the balance of social stability and dissent. The importance of information confrontation, in particular, the social level of impact, first of all, on public perceptions of the proper and fair, – is distinguished among the spheres of competition. It is concluded that securing a strategic win in the information confrontation and strengthening positions in the polylogue requires security and the development of basic value-sense complexes of the cultural and civilizational world. For this purpose, the importance of the means and development of the information infrastructure, and personal growth with its integral element – the rising of civic consciousness, is singled out. From these positions, ways of further improving the reforms are proposed.

Key words: duty, ideals, values, morality, justice, impact, idea, perception, impression.

УДК 316.42

Д. М. Ядранський
доктор соціологічних наук, доцент,
професор кафедри державного та муніципального управління
Уральського державного економічного університету

О. В. Чумак
кандидат наук із державного управління, доцент,
викладач Свердловського обласного музично-естетичного
педагогічного коледжу

НООСФЕРНІ ІДЕЇ В УМОВАХ ПОСТМОДЕРНІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

Сучасний науковий простір намагається активно розвивати ідеї академіка Вернадського щодо ноосфери. Значна частка робіт сучасних науковців присвячена питанням ноосферної освіти, гармонізації людського буття тощо. Однак, на нашу думку, відкритим є питання щодо можливості існування ноосфери в умовах постмодернізації суспільства. Сучасне суспільство постмодерну характеризується викривленням соціальної реальності та зміною уявлення про соціальне середовище. У сучасному суспільстві відбувається симулякризація соціальних практик і артефактів. Інформація стає головною цінністю та головним товаром. На наш погляд, сучасне питання в цьому контексті можна поставити так: чи можна вважати суспільство постмодерну ноосферним суспільством? Ключова проблема полягає в тому, що однією з найпоширеніших практик суспільства постмодерну є консьюмеризм. Консьюмеризм вимагає нескінченної витрати ресурсів на задоволення суспільних, безмежно зростаючих, потреб у той час, як ноосферні ідеї спрямовані на раціональне їх використання. На цій підставі виникає гіпотеза, щодо того, що суспільство консьюмеризму (споживацтва) використовує ноосферні ідеї для філософського обґрунтування доцільності даного шляху суспільного розвитку. У підтвердження цієї гіпотези можна привести тезу Е. Фромма, згідно з якою людина виявилася рабом створених нею ж машин, а головне – вона втратила можливість використання всіх тих величезних потенціалів, які в неї закладені [1].

Відповідаючи на це питання, необхідно зробити відхід від парадигми постмодерну та відзначити ключову логіку існування ноосферного суспільства. У цілому ноосфера – сфера розуму, сфера взаємодії суспільства і природи, в межах якої розумна людська діяльність стає визначальним фактором розвитку [2]. Відповідно до цієї думки ноосферне суспільство суспільство засноване на єднанні зазначених принципів.

З точки зору філософії постмодерну автори постмодерністських текстів (Ж. Дерріда, М. Фуко, Ж.-Ф. Ліотар) єдині в наступному:

1) люди не мають у своєму розпорядженні безпосереднього доступу до реальності, тому адекватних засобів для осягнення істини в принципі не існує;

2) реальність не доступна тому, що люди є бранцями мови, який надає форму нашим думкам перш, ніж ми можемо помислити, і тому ми не можемо висловити те, про що ми думаємо;

3) реальність конструюється людьми за допомогою мови, і тому її природа визначається тими, хто наділений владою формувати мову [3, с. 426]. Зазначені тези не виключають існування неусвідомленої гармонії, яка може виникати внаслідок пошуку оптимальності окремими членами суспільства.

При цьому враховуючи основну філософську суперечку, яка полягає в «повстанні» постмодернізму проти новоєвропейської філософії, що намагається звести різні явища реальності до одного єдиного «дискурсу», мета-оповідання (в нашому випадку саме розуміння ноосфери).

При тому, що постмодернізм досить переконливо показує неможливість даної єдності та стверджує неминучу плюралістичність, множинність і унікальність проявів

дійсності. Даний напрямок обростає величезною кількістю прихильників, зачарованих ідеями «постмодерністської чутливості», «інтертекстуальності», «епістемологічної невпевненості» і готових всіма можливими засобами втілити в життя «бріколлажі» і «симулякри» [4, с. 269]. Зазначені суспільні процеси неодмінно мають бути співвіднесені з проблемами дослідження ноосфери та ноосферного середовища.

Як зазначає російський філософ В. Кутирев, у цілому критикуючи ноосферну ідею, при неупередженому погляді в «області планети, що охоплені розумною людською діяльністю» дослідник пропонує назвати глобальними проблемами людства. Становлення ноосфери та виникнення загрозової самому існуванню людського роду кризи – один і той же процес. Ноосфера як реальність є штучною середовищем, яка тіснить і пригнічує ареал біологічного буття. Формування штучного середовища відкрило перед людьми небувалі можливості для зростання матеріальної забезпеченості, комфорту і безпеки, підняло на новий щабель культурний розвиток, але воно веде до забруднення води і повітря, опустелювання ґрунту, загальної деградації природного середовища проживання. За наслідками для людини надмірне розростання штучного є явище суто суперечливе, з драматичними перспективами [5].

В літературі міститься думка, про те, що у зв'язку з інформаційним бумом, з'явилася нова форма забруднення – інформаційне забруднення. Дане забруднення виникає там, де з'являється невідповідність між планованим та реальним використанням інформації [6]. Фактично більшість інформаційних практик постмодерну можуть бути віднесені до порушення інформаційної екології. Особливо це стосується симулякрів.

З точки відомого постмодерніста, дослідника суспільства консьюмеризму Ж. Бодрійяра, в постмодерні відбувається переосмислення екологічних імперативів сучасного людства. Гуманне ставлення до всього стущого – мета соціальної екології в ХХ сторіччі, виглядає сьогодні, на кінець століття, наступним чином: «Немає більш трати, споживання, уявлення, але замість цього регуляція добре темперованої (авт. збалансованої) функціональності, солідарності між усіма елементами тієї ж системи, контроль і глобальне управління єдиним цілим»

Здійснюється ця перебудова суспільного життя, за Бодрійяром, наступним чином: «Усяка система, безсумнівно, включає в себе домашній універсум, формує особливо го роду екологічну нішу, де існуюча річ повинна зберігати властивий їй декор, де всі елементи зобов'язані постійно здійснювати комунікації між собою і перебувати в контакті, обізнані про стан всіх інших і самої системи як цілого, де непрозорість, опір або скритність одного-єдиного елементу може призвести до катастрофи». Зазначене дослідник називає мутаціями об'єкта та середовища [3, с. 764]

На думку ще одного відомого постмодерніста Жіля Дельоза, безвідповідальність і аморалізм, можливо навіть певний інтелектуальний цинізм, стають основою переоцінки традиційних цінностей і появи нового погляду на реальність – «підтягування до реальності» [7, с. 71].

Узагальнюючи висновки авторів постмодерністських текстів, можна констатувати, що суспільства як певного, цілісного утворення практично не існує, замість нього

виступають певні соціальні утворення – хабітати, які користуються у своїх практиках не власне екологічними цінностями, а їх симулякрами. У такому контексті питання, поставлені на початку, трансформуються та переходять у формат: чи можна хабітат вважати ноосферним суспільством (ноосферою групою), а практики його членів – раціональними у відносінах розуму та природи (ноосферними)?

Тут і далі ми розуміємо ноосферу в її розумінні, закладеному В. Вернадським. Дослідник свого часу розглядав її як результат наукової праці та наукового розуміння оточуючого середовища [8]. Для певного розуміння постмодерністських положень варто зазначити, що говорячи про оточуюче середовище, мова, в даному контексті, може йти про хабітат (у значенні частка суспільства), в якому знання існує саме по собі (без автора), дії акторів підпорядковані задоволенню власних специфічних потреб та є соціально орієнтованими лише через зворотній вплив на авторів із боку самого хабітату. Більш того, згідно з думкою Ж. Бодрійяра, взагалі відбувається «кінець соціального», де відбувається зникнення структури суспільства, виникає гомогенна маса яка складається з атомізованих індивідів [9]. І хоч частка авторів дану тезу критикує [10], однак більшість науковців її, в цілому, підтримують. Зіставляючи зазначені тези з головною думкою В. Вернадського щодо ноосфери як рушійної сили, то «ця сила є розум людини, спрямована та організована воля його як істоти суспільної» [11]. На наш погляд, соціальність сучасної людини існує, однак проявляється вона в дещо відмінних формах від тих, які розглядав В. Вернадський.

Зокрема, однією із сучасних форм соціальних (соціально-орієнтованих) практик є консьюмеризм. Споживацтво (консьюмеризм) є певними засадничими принципами існування розвитку сучасного суспільства (і навіть ключовою парадигмою економічного зростання сучасного суспільства). Практична реалізація консьюмеризму в суспільстві не тільки приносить задоволення від споживання, але і визначає ареал соціального діалогу для його учасників (зосередження уваги на споживанні та аспектах, із ним пов'язаних). Так, зокрема, демонстративне (статусне) споживання на сьогодні виступає самостійною формою соціальної стратифікації. В умовах суспільства постмодерну інтелект, освіта тощо перестають виконувати функції соціальних ліфтів через те, що інформація (знання) набувають безособового характеру, вони є відчуженими від автора. Фактично інтелект лишається як складова частина людського буття в контексті сприйняття інформації суб'єктами. Затребуваною є логіка як засіб інтерпретації інформації, що надходить. Однак, за будь яких умов, для збереження самопідтримуючого росту інтерпретація має будуватися на логіці збереження базових постулатів суспільства постмодерну (зокрема консьюмеризму). Відповідно до цього будь-які ідеї суспільного розвитку (в першу чергу альтернативні) за допомогою інтертексту та симілярів мають бути приведені до засадничих завдань (подаліше стимулювання споживання). На думку Ж. Бодрійяра, «симулякр – це зовсім не те, що приховує собою істину, – це істина, яка приховує, що її немає. Симулякр є істина» [12]. Таким чином, ноосферні прагнення людей також можуть прийняти вигляд симулякра та існувати в такій якості.

При цьому змін зазнає і класична (формальна) логіка, адже задоволення певних благ відбувається аналогічним (з точки зору формальної логіки) способом через свідоме вживання симулякрів (споживання). Фактичне логічна схема $A \neq B$ в сучасному споживанні може виглядати виглядає як $A=B$, за умов використання симулякру.

Переносячи відповідні теоретизування на простір освіти та науки (особливо гуманітарної), через яку і формуються світоглядні концепції, в тому числі ноосферна, можна констатувати, що відповідні науки є само заціклованими та орієнтованими на самокопіювання та самоклонування, при цьому будь-яке клонування жодним чином не пов'язано з поступальним розвитком. Фактично відбувається трансляція альтернативної логіки симулякра $A \neq B$ $A=B$. Єдиною відмінністю від використання схожої логіки

в повсякденних соціальних практиках є спроба їх наукової верифікації за допомогою інструментарію природничих наук. Однак відмічені французькими постмодерністами (Ж. Деррида, М. Фуко, Ж.-Ф. Ліотаром) три основні проблеми дослідження реальності накладають відбиток на відповідні наукові пошуки.

Особливо необхідно звернути увагу на використання природного середовища у відповідності до критеріїв ноосфери в умовах суспільства консьюмеризму. У такому контексті також можна бачити, що використання ноосферного підходу призводить до знищення консьюмеризму (а відтак зниження економічних підвалин розвитку суспільства). У постмодерні також можна зробити припущення, що використання ноосферного підходу призводить (і навіть стимулює) до все більш активного знищення самої ноосфери (!). Безумовно, дана тема потребує пояснення. Так, наприклад, усвідомлення негативного впливу, що несуть на ноосферне середовище шкідливі викиди від автотранспорту, людство розробляє більш екологічні автомобілі. Однак екологічні засоби негативно впливають на інші технічні характеристики автомобілів та їх споживацькі риси (принаймні через здороження), що змушує потенційного покупця використовувати додаткові кількості ресурсів для його придбання та використання. Власне, саме створення екологічного автомобіля вимагає додаткових ресурсів на його екологічність. Фактично, намагаючись збільшити раціональність використання одного ресурсу (наприклад, повітря від забруднення CO), ми збільшуємо екологічне навантаження на інші складові частини ноосферного середовища (рудні поклади, підземні води, повітря тощо), видобуваючи для використання додаткові ресурси.

Як зазначає російській автор А. Мелікян, дослідження становлення ноосферної людини в умовах трансформації біосфери в техносферу, на його погляд, передбачає, що мову слід вести не стільки про деантропологізацію, втрату людяності людини, скільки про його реантропологізацію [13]. На нашу думку, постмодерн змінює бачення антропологізму як такого. Вже не людина як така, а текст, що репрезентує сенс, стає основою людського буття. Відтак техносфера, хоч і створює принципово важливий вплив на життя людини, є тільки засобом відтворення практик постмодерну (наприклад, забезпечує умови консьюмеризму як типової практики, тощо). Інакше кажучи, техносфера перетворюється на інструмент інфосфери, яка на сьогодні виступає ключовою сферою буття в суспільстві постмодерну.

Інформаційна сфера (іносфера) в сучасному суспільстві є на наше переконання ключовим чинником становлення ноосферного простору. Щоправда, інфосфера існує у вигляді інтертексту, що принципово ускладнює практичний розвиток ноосферного середовища. Духовний розвиток людини як важливого чинника ноосферного розвитку практично зупинений сучасним інформаційним впливом. У цьому контексті можна навести думку Ж. Бодрійяра, згідно з якою «суть засобів масової інформації, відповідно, така: їх функція полягає в нейтралізації живого, унікального, подієвого характеру світу, в заміні багатовимірного всесвіту засобами масової інформації...» [14]. Таким чином, вже не людина як така, а ЗМІ виступають чинниками суспільного розвитку. Відповідно не людина як частина ноосфери, а атомізована людина як частина інформаційного простору виступає сучасним ноосферним актором. Відповідно до цього ноосферні (екологічні) ідеї будуть відтворюватися в практиках більшості в тій мірі, в якій такі ідеї репрезентовані в ЗМІ.

Освіта могла б, на перший погляд, виступити чинником інформаційної протидії. Однак у сучасній освіті також відбуваються постмодерністські зміни. При цьому як частка ноосферного середовища, освіта, на наше переконання, не втратила свого значення. Через що освіта, як частка ноосферного середовища в суспільстві постмодерну, заслуговує на особливу увагу. На нашу думку, теза про смерть автора висловлена, свого часу, Ж. Дельозом, у повній мірі властива і характеризує смерть викладача і навіть смерть знання. Замість викладача на сьогодні – інформаційний простір, замість знання сьогодні – симулякр знання.

Власне, Ж. Бодрийяр і сам вважав сучасну освіту симулякром і зазначав, що «Університет залишається місцем безнадійної ініціації, прилучення до порожніх форм і цінностей». Таким чином, освіта в постмодерні не може виступати тим засобом, через який можливо реалізувати ноосферні прагнення (ноосферні цінності). У книзі «Символічний обмін або смерть» Ж. Бодрийяр пропонує три рівня симулякрів: симулякр першого порядку діє на основі природного закону цінності, симулякр другого порядку – на основі ринкового закону вартості, симулякр третього порядку – на основі структурного закону цінності [15, с. 115]. Іншими словами, сучасні симулякр мають настільки глибокий соціальний рівень, що природні цінності (вартості) практично вуюлюються симулякрами вищих порядків.

Все зазначене дає підстави стверджувати. Ноосферне суспільство в умовах постмодерну існує як певний симулякр ноосфери. Зазначений процес не можна (передчасно) констатувати як однозначний кінець ноосферних трансформацій, однак при цьому очевидним є системна криза сучасних ноосферних теорій. На сьогодні зазначені теорії практично повністю виявляються неспроможними протистояти суспільству та штучно створеним симулякрам, яких існує нескінченна безліч суспільств постмодерну. При цьому екологічні прагнення також можуть існувати у вигляді симулякру, що практично позбавляє можливості ноосферу (як сферу розумної діяльності) можливості до самовідтворення. Сучасні механізми суспільного відтворення, такі як освіта та ЗМІ, також не можуть забезпечити адекватного відтворення (існування) ноосферних ідей. На сьогодні екологічність виступає як черговий симулякр суспільства споживання (консьюмеризму).

У цьому контексті очевидним завданням суспільного збереження та повернення його екологічності є переоцінка моделі суспільного розвитку. Зміна парадигми само підтримуючого росту (яка на сьогодні є домінуючою) на будь-яку іншу, однак природно-орієнтовану. Утопічними в цьому контексті виглядають постулати комуністичної ідеології про суспільство як середовище всезагальної свідомості та зовнішньо-орієнтованої раціональності. Однак, на нашу думку, саме використання зазначених постулатів дозволило б вийти за межі постмодерну та змінити суспільні орієнтації зі споживачтва на суспільну корисність власного існування (в першу чергу екологічність виробництва та споживання). Усе сказано вище, на наш погляд, створює умови для повернення ноосферного розвитку суспільства, однак тільки за умов виходу із постмодерністського «замкненого кола». Єдиним чинником такого зменшення нам бачиться підвищення рівня самосвідомості громадян (членів суспільства). Однак таке можливе лише за умов, якщо таке збільшення відбуватиметься безпосередньо на рівні екологічних практик (екологічні походи, робота зі збереження природного середовища, що знаходиться під загрозою) з мінімально можливою кількістю симулякрів.

Література

1. Фромм, Эрих. Человек для себя. Москва: АСТ: Хранитель, 2006 (Чехов (Моск. обл.): Чеховский полиграфкомбинат). 314, [2] с. 16 см. (Философия. Психология: ФП). С. 23.
2. Ноосфера / Философский энциклопедический словарь [Текст] / гл. ред. Л.Ф. Ильичев и др. Москва: Сов. энциклопедия, 1983. 839 с.
3. Новейший философский словарь. Постмодернизм / Главный научный редактор и составитель А.А. Грицанов. Мн.: Современный литератор, 2007. 816 с.
4. Горбунова Л.И. Постмодерн как тенденция развития культуры XX века. Вестник МГТУ. Том 14. № 2. 2011 г. С. 265–271.

5. Кутырев В.А. Насколько разумна «сфера раз ума»? / Философия биологии. Вчера, сегодня, завтра (Памяти Регины Семеновны Карпинской). М., 1996. 306 с.

6. Парахонский А.П., Ерёмин А.Л. Проблемы информационной экологии в ноосфере. Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2009. № 7. С. 8. URL: <https://applied-research.ru/ru/article/view?id=277> (дата обращения: 16.01.2018).

7. Делёз Ж. Ницше и философия. / Пер. с фр. О. Хоми под ред. Б. Скуратова. М.: Ad Marginem, 2003. 392 с.

8. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление / Отв. ред. А.Л. Яншин. Москва: «Наука», 1991. URL: <http://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/thought.html#tthElectronic>.

9. Бодрийяр Ж.В. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург: Из-во Уральского университета, 2000. 95 с.

10. Алферов Анатолий Александрович Конец истории или открытая история? // Universum: общественные науки. 2015. №10 (19). URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/konets-istorii-ili-otkrytaya-istoriya> (дата обращения: 16.01.2018).

11. Всемирная энциклопедия: Философия / Гл. научн. ред. и сост. А.А. Грицанов. М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. 1312 с.

12. Бодрийяр, Жан. Симулякры и симуляция [Текст]. Тула: [б. и.], 2013. 202. [1] с.

13. Меликян А.А. Между техносферой и ноосферой: в поисках человеческого качества. Вестник ивановского государственного университета. Серия: гуманитарные науки. № 2(15). 2015. С. 30.

14. Бодрийяр Жан. Символический обмен и смерть / Пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М.: Добросвет, 2000. 389 с. С. 115.

15. Делёз Ж. Ницше и философия / Пер. с фр. О. Хоми под ред. Б. Скуратова. М.: Ad Marginem, 2003. 392 с.

Анотація

Ядранський Д. М., Чумак О. В. Ноосферні ідеї в умовах постмодернізації суспільства. – Стаття.

У статті розглядається філософський підхід до співіснування сучасної філософської концепції суспільного устрою – постмодернізму, з ноосферною концепцією розвитку суспільства. Проаналізовано праці теоретиків постмодерну та визначено їх співвідношення з теорією ноосфери. Метою статті є встановлення суперечок та проблем єднання теорій постмодерну та теорії ноосфери. В якості методів використані загальнонаукові методи логічного аналізу і синтезу, дедукції та узагальнення. У статті вказується, що екологізм сучасної техносфери є симулякром і несуттєво впливає на екологічну ситуації в світі. У той час як симулякризація інфосфери (сфери існування та обміну інформацією) суспільного буття є її екологічним забрудненням. Консьюмеризм як одна із ключових практик суспільства постмодерну викликає нескінченне зростання запитів членів сучасного суспільства. Освіта в суспільстві постмодерну перестає відігравати роль фактора суспільного розвитку та не тільки продукує симулякр, але і сама на неї перетворюється. ЗМІ в суспільстві постмодерну виявляються засобами провокування симулякрів та стимулювання економічно-корисних практик (в тому числі консьюмеризму). Наголошується, що повернення до ноосферної концепції можливо тільки шляхом зменшення симулякризації суспільних практик та цінностей. Єдиним засобом зменшення нам бачиться підвищення рівня самосвідомості шляхом збільшення безпосередніх екологічних практик та за умов мінімізації впливу різних симулякрів на учасників такої діяльності.

Ключові слова: ноосфера, постмодернізм, суспільство, симулякр, розвиток, консьюмеризм.

Аннотация

Ядранський Д. Н., Чумак Е. В. Ноосферные идеи в условиях постмодернизации общества. – Статья.

В статье рассматривается философский подход сосуществования современной философской концепции общественного устройства – постмодерна, и ноосферной концепции общества. Проанализированы труды теоретиков постмодерна и определены их соотношения с теорией ноосферы. Целью статьи является установление противоречий и проблем единения теорий постмодерна и теории ноосферы. В качестве методов использованы общенаучные методы логического анализа и синтеза, дедукции и обобщения. В статье указывается, что экологизм современной техносферы является симулякрот и несущественно влияет на экологическую ситуацию в мире. Симулякризация инфосферы (сферы существования и обмена информацией) общественного бытия является ее экологическим загрязнением. Консьюмеризм как одна из ключевых практик общества постмодерна вызывает бесконечный рост запросов членов современного общества. Образование в обществе постмодерна перестает играть роль фактора общественного развития и не только производит симулякр, но и сама на нее превращается. СМИ в обществе постмодерна оказываются средствами провокации симулякров и стимулирования экономически полезных практик (в том числе консьюмеризма). Отмечается, что возвращение к ноосферной концепции возможно только путем уменьшения симулякризации общественных практик и ценностей. Единственным средством уменьшения авторы видят повышение уровня самосознания путем увеличения непосредственных экологических практик и в условиях минимизации влияния различных симулякров участников такой деятельности.

Ключевые слова: ноосфера, постмодернизм, общество, симулякр, развитие, консьюмеризм.

Summary

Yadransky D. M., Chumak O. V. Noosphere ideas in the context of postmodernization of society. – Article.

In the article the philosophical approach of the coexistence of the modern philosophical concept of the social structure - the postmodern, and the noospheric concept of society - is considered. The works of postmodern theorists are analyzed and their correlation with the theory of the noosphere is determined. The aim of the article is to establish the contradictions and problems of the unification of postmodern theories and the theory of the noosphere. As methods, general scientific methods of logical analysis and synthesis, deduction and generalization are used. The article points out that the ecology of the modern technosphere is a simulacrum and does not significantly affect the ecological situation in the world. Simulation of the infosphere (the sphere of existence and exchange of information) of social life is its environmental pollution. Consumerism as one of the key practices of the postmodern society causes an infinite growth in the demands of members of modern society. Education in the society of postmodernity ceases to play the role of a factor of social development and not only produces a simulacrum, but it itself becomes transformed into it. Media in the postmodern society turn out to be a means of provoking simulacra and stimulating economically useful practices (including consumerism). It is noted that the return to the noospheric concept is possible only by reducing the simulacrisis of public practices and values. The only means of reducing the authors see an increase in the level of self-awareness by increasing direct environmental practices and in minimizing the impact of various simulacra participants in such activities.

Key words: noosphere, postmodernism, society, simulacrum, development, consumerism.

НАШІ АВТОРИ

- Алушкін С. В.** – аспірант кафедри філософії Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»
- Амірова Р. І.** – завідувач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Криворізького факультету Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ, кандидат філософських наук, доцент
- Брацун І. Л.** – кандидат філософських наук
- Бурдейна І. В.** – пошукач кафедри філософії та соціології Національного медичного університету імені О. О. Богомольця
- Вуйченко М. А.** – професор кафедри менеджменту і економічної безпеки Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького, доктор економічних наук
- Гарник Л. П.** – доцент кафедри торгівельної, комерційної та підприємницької діяльності Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут», кандидат політичних наук
- Дарморіс О. В.** – доцент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук, доцент
- Дем'янюк М. Б.** – доцент кафедри філософії та політології Хмельницького національного університету, кандидат філософських наук, доцент
- Єрґєєва К. І.** – аспірант кафедри філософії та методології пізнання історико-філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова
- Жовнір А. О.** – аспірант кафедри прикладної соціології та соціальних комунікацій Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
- Щенко О. М.** – доцент кафедри філософії гуманітарних наук Київського національного університету імені Тараса Шевченка, кандидат філософських наук, доцент
- Коваль О. А.** – доцент кафедри філософії Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського», кандидат філософських наук,
- Кучерук О. О.** – викладач Морехідного коледжу технічного флоту Національного університету «Одеська морська академія», кандидат філософських наук
- Лазарева М. Л.** – в. о. доцента кафедри філософії Львівського національного аграрного університету, кандидат філософських наук
- Лукіян І. А.** – аспірант кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія»
- Мокієнко М. М.** – старший науковий співробітник Центру дослідження релігії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат історичних наук
- Мох Мохамад Аль Джавад** – аспірант кафедри філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут»
- Муха О. Я.** – доцент та докторант кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат філософських наук, доцент
- Несправа М. В.** – доцент кафедри соціальних дисциплін Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ, кандидат філософських наук
- Онуфрійчук Р. В.** – асистент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, кандидат філософських наук
- Павлишин Л. Г.** – професор кафедри філософії та економічної теорії Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка, доктор філософських наук, професор
- Пономаренко Ю. В.** – аспірант Київського національного університету культури і мистецтв
- Предеїна М. Ю.** – старший викладач кафедри філософії та історії Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського, кандидат філософських наук
- Пугач В. Г.** – доцент кафедри філософії та політології Міжрегіональної Академії управління персоналом, кандидат політичних наук, доцент
- Райхерт К. В.** – доцент кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат філософських наук
- Рзаєв Мамедтагі Гасан оглу** – доцент кафедри історії Азербайджану і суспільних наук Бакинського слов'янського університету
- Рогова О. Г.** – професор кафедри філософії КВНЗ «Дніпровська академія неперервної освіти», кандидат філософських наук, доцент
- Розова Т. В.** – академік Академії наук вищої школи України, доктор філософських наук, професор
- Санніков С. В.** – старший науковий співробітник Центру вивчення релігій Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат філософських наук
- Сидорак А. М.** – аспірант кафедри богослов'я Українського Католицького Університету
- Сінельнікова М. В.** – доцент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка», кандидат філософських наук, доцент
- Скиба Е. К.** – професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ України, доктор філософських наук, доцент
- Соболєвський Я. А.** – асистент кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка, кандидат філософських наук
- Соколовський О. Л.** – доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук
- Тараненко Г. Г.** – доцент кафедри суспільно-гуманітарних наук Таврійського державного агротехнологічного університету, кандидат педагогічних наук, доцент
- Чумак О. В.** – викладач Свердловського обласного музично-естетичного педагогічного коледжу, кандидат наук з державного управління, доцент
- Шатохін А. М.** – завідувач кафедри соціально-гуманітарних і правових дисциплін Уманського національного університету садівництва, доктор соціологічних наук, професор
- Шедяков В. Є.** – незалежний дослідник, доктор соціологічних наук, кандидат економічних наук, доцент
- Ядранський Д. М.** – професор кафедри державного та муніципального управління Уральського державного економічного університету, доктор соціологічних наук, доцент

ЗМІСТ

Р. И. Амирова	
Личностная свобода как мера гражданственности.....	3
І. Л. Брацун	
Субстанціональний і функціональний підходи в розгляді освітньої реальності.....	6
І. В. Бурдейна	
Діалогічна взаємодія як передумова конституювання особистості фахівця: ретроспектива та перспектива.....	10
L. P. Garnyk, J. Mokh	
Religious-philosophic dimension of business management concept in the context of oriental discourse.....	14
О. В. Дарморіз	
Семіотичні аспекти використання реклами в соціальній міфології.....	19
М. Б. Дем'янюк	
Християнська релігія та суспільство: гуманістичні засади синергії.....	22
Е. И. Ергеева	
Трансформация субъективности: от cogito к практикам себя.....	26
А. О. Жовнір	
Філософські засади трансформаційних процесів у контексті сучасної системи освіти: онтологічний вимір.....	30
О. М. Ishchenko, V. G. Puhach	
Ideological issues in a society of risk.....	34
О. А. Коваль, С. В. Алушкін	
Становлення філософської концепції бажання в контексті вирішення психофізичної проблеми.....	38
О. А. Кучерук	
Экзистенциальный аспект ценностной онтологии.....	42
М. Л. Лазарева	
Концепція техногайянізму у світлі збереження життя на землі.....	46
І. А. Лукіяч	
Провідні тенденції глобалізації: філософське осмислення.....	50
М. М. Мокієнко	
П'ятидесятництво та харизматизм: порівняльний аналіз.....	53
О. Я. Муха	
Формування неklasичних категорій естетики для оцінювання сучасного мистецтва.....	57
М. В. Несправа	
Перспективи ідеї халіфату в мусульманському світі: релігієзнавчий аспект.....	61
Р. В. Онуфрійчук	
Генезис понятия «социальная реальность» в историческом контексте.....	65
Л. Г. Павлишин	
Фридрих Ницше: греческая трагедия как необходимый элемент в процессе духовного становления человека.....	69
Ю. В. Пономаренко	
Антропологічні та етико-естетичні детермінанти глобалізації культури.....	72
М. Ю. Предеина	
К реконструкции антиномий.....	76
К. В. Райхерт	
Техноанімізм Масамуне Сіро.....	80
М. Г. Рзаев	
Нравственно-религиозные ценности личности в трудах современных азербайджанских философов.....	84

О. Г. Рогова	
Гіпоменос як ознака духовності особистості.....	87
Т. В. Розова	
Соціальний проект майбутнього, або чи можливе втілення модерної утопії за доби постмодерну?.....	91
С. В. Санников	
Перформативные свойства сакраментального языка. Протестантский подход.....	95
А. М. Сидорак	
Роль віри та розуму у вченні Софронія Сахарова про богопізнання.....	100
М. В. Сінельнікова	
Страх смерті та можливості його подолання у філософії Епікура.....	103
Е. К. Скиба	
Гендерна ідентичність як поле прояву владних відносин.....	106
Я. А. Соболевський	
Проблема свободи та необхідності у філософських поглядах Бенджаміна Франкліна.....	110
О. Л. Соколовський	
Христологія в контексті синоптичних Євангелій.....	113
Г. Г. Тараненко	
Межі людської духовності: філософсько-освітня рефлексія.....	117
А. М. Шатохін, М. А. Вуйченко	
Філософські проблеми управління суспільством.....	121
В. Е. Шедяков	
Сравнение с представлением о должном как основание для оценки действительности.....	125
Д. М. Ядранський, О. В. Чумак	
Ноосферні ідеї в умовах постмодернізації суспільства.....	131

Наукове видання
АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 21

Виходить шість разів на рік

Українською, російською та англійською мовами

Коректор – Н. Ігнатова
Комп'ютерна верстка – С. Калабухова

Підписано до друку 20.02.2018 р. Формат 60x84/8. Обл.-вид. арк. 22,63, ум.-друк. арк. 16,04.
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 0318/16.

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