МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 3

Одеса
2015

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

Матеріали, оприлюднені в третьому 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.

Головний редактор:
Яковлев Денис Вікторович – д-р політ. наук, професор

Відповідальний секретар:
Шамша Ігор Володимирович – канд. філос. наук

Редакційна колегія:
К.М. Вітман – д-р політ. наук, професор (Одеса, Україна)
Е.А. Гансова – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
І.В. Голубович – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
П. Длугош – д-р соціол. наук, професор (Ржешов, Польща)
В.М. Дрьомін – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)
О.А. Івакін – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
Т.Г. Каменська – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)
Н.В. Коваліско – д-р соціол. наук, професор (Львів, Україна)
А.Є. Конверський – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)
Л.І. Кормич – д-р істор. наук, професор (Одеса, Україна)
П.В. Кутуєв – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)
С.В. Куцепал – д-р філос. наук, професор (Полтава, Україна)
С.А. Крилова – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)
О.В. Лісієнко – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)
І.М. Меліков – д-р філос. наук, професор (Москва, Російська Федерація)
С. Мінєва – д-р філософії, професор (Софія, Болгарія)
Д. Мірчев – д-р філос. наук, професор (Софія, Болгарія)
В.М. Онищук – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)
Т.В. Розова – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
Є.Л. Стрельцов – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)
О.С. Токовенко – д-р філос. наук, професор (Дніпропетровськ, Україна)
В.О. Туляков – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)
Н.В. Хамітов – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)
В.В. Чепак – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)
І.В. Шапошникова – д-р соціол. наук, професор (Херсон, Україна)
С.А. Щудло – д-р соціол. наук, професор (Дрогобич, Україна)

Рекомендовано до друку та поширення через
мережу Internet вченою радою Національного університету
«Одеська юридична академія» 26.02.2015 р. (протокол № 4)

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)

ISSN 2410-3071

© Національний університет «Одеська юридична академія», 2015

UDC 316.346.2+316.77:659.1

K. V. Bataeva
Doctor of Philosophic Sciences, Docent,
Professor of Department of Sociology
of Kharkov Humanitarian University "People Ukrainian Academy"

FEMALE AGEING VISUALITY IN UKRAINIAN TV ADVERTISEMENT

Introduction. Women and men are getting different social experience of ageing; they have different attitude to old age; they use different practices of resisting to social and body withering. As for A. Freixas, B. Luque and A. Reina, in current society, "the process of ageing is not the same for a woman as for a man, particularly when we bear in mind the numerous personal, social, and professional aspects that, in the course of life, have made the lives of women and men significantly different" [9]. Different perception of old age and senescence, different means of male/female reacting (at conscious, unconscious, and corporeal levels) on inevitability of losing youthfulness are affected by not only psychological and physiological differences between men and women, but mainly by influence of society that imposes them different models of attitude to their bodies, faces, to her/his "appearance" (this situation is described by Sontag as the double standard of ageing [14]). Thus, it seems necessary to study not only common (i.e. inherent for both men and women), but also specific, gender-oriented, social-constructed "practices of ageing" that have become a subject of female and male gerontology.

Since in modern society male and female habitus (social habits/dispositions to react to one or another context/content in a certain manner automatically, unconsciously) is formed and supported by mass-media (as well as in process of everyday social contacts), special attention should be paid to studying visual and verbal TV-content that constructs different models of attitude to ageing/withering. Different social media-images (including images of old age and ageing) are the subject of social visualistics which is the inter-disciplinary project that develops at the edge of visual sociology, visual culture, visual studies, and media theory. Social Visualistics is a discipline that deals with investigating theoretical aspects of social constructioning of visuality (social types of visual perception), analytics of sociocultural regimes of vision, and carrying out practical studies of visual practices met in mass-media and everyday life. Social Visualistics tries to answer what is the nature of media-visuality; how does a human act in videosphere; how video-mediality can transform or strengthen his/her habitual attitudes. Consider medial images of female ageing in the context of social visualistics. With this purpose in mind, let us study visual content presented in mass-media.

The study "Female Ageing in TV content" has been carried out at Ukrainian television channel "Inter" (which is in top-5 in Ukraine). TV programs have been recorded (8 hours in a row in one of two days); totally the duration of 232 hours of the so called "time housewives" of television advertising have been analyzed where records have been done from 10.00 to 18.00 in weekdays. In most of the viewed programs the gerontology topic has appeared randomly and irregularly (this fact did not allow determining certain tendencies), main attention has been focused on analysis of advertising video-texts where gerontology problems were arisen regularly and systematically. In aggregate, 245 advertising blocks were viewed and analyzed (with duration of 8–15 minutes each).

Investigation interest to advertising video-images is stipulated by the fact that just advertising in modern world becomes one of the most influential institutions that forms habitus of behavioral and cognitive activities of a modern woman/man. As it has been genially mentioned by J. Baudrillard, the society looks at itself via advertising and it perceives its own images [2]. The advertising offers a list of the most popular images for a certain society that are perceived and reproduced in everyday life by humans. Besides, advertising is a specific mirror of pictorial hyperreality that detects what images have been already "accepted" and fixed at the level of everyday life of modern humans. This is just the reason why the study of advertising mass-media images becomes an important task in Social Visualistics. Such an investigation interest to TV advertising is determined not only by the fact that it uses capacious images that provide clear and visible demonstration of hidden sociocultural tendencies, but also by the fact that advertising is a powerful factor of influencing consciousness and unconsciousness of modern humans. Advertising at mass level translates information on gender, age and behavioral models of human existence constructing certain rules of everyday life. Super-effectiveness of visual advertising as a factor of constructing social behavior and consciousness is explained by the following. First, visualized content is much richer than verbal one, due to this it faster and deeper «implants» human consciousness. Second, multiple repeating of video-images in advertising assists automatic and unconsciousness learning of translated senses.

© K. V. Bataeva, 2015

Analysis of media-presentations of female ageing problems will be performed in the context of social constructivism theory that considers age as a social construction formed under pressure of cultural stereotypes [1; 9; 10; 11; 15]. In the social constructivist perspective, "ageing is a social and cultural category, rooted in the wider structures of society and taking its meanings from them. It cannot simply be read off from biology. Age ordering is, furthermore, itself an active constituent of the social world, providing, like the gender order, one of the most profound elements that structure the social realm. Age and ageing are deeply social" [15, p. 70].

Visual practices of «Masculine domination». In the modern "consumer society", sex considerably influences age identification of a person. At least, essential appearance of such an influence can be observed in social history of modern women. Under pressure of consumer codes of modern society, a woman might feel herself old (and society starts "stigmatizing" her as old) from a moment of appearing first wrinkles, gill, and extra weight, i.e. starting from approximately 30–35 years old. Similar starting point for arising problems of female gerontology is set also in objective reality. For example, in employment announcements and in advertising of marriage agencies, a typical requirement to women is to be "under 35". Concerning male age identification, it is less strictly determined: consumer society does not impose hard requirements to a man relating to physical youthfulness and allows him to have deep wrinkles, sagging skin, gill and large stomach pushing age of his senescence up to 60–70 years old. Such different age "coding" of men and women carried out by modern consumer culture confirms the fact of social determination of the age: "falling" of a woman into category "old" is the consequence of not the physical age but the result of appearing wrinkles and changing the contour of her face.

Such "stigmatization" of women can be considered as obvious display of "masculine domination" in modern world that, according to P. Bourdieu, becomes even sharper and more unfair viewed at background of sex equality in rights which is officially accepted and fixed at legislation level. The modern society still operates in the mode of "masculine domination": "The social world functions (to a greater or lesser extent, depending on the field) as a market in symbolic goods, dominated by the masculine vision: for women, as has been noted, to be is to be perceived, and perceived by the male eye or by an eye informed by masculine categories – those that one implements, without being able to state them explicitly, when one praises a woman's work as "feminine" or, on the contrary, not at all feminine" [6, p. 99]. Feminist revolution that has liberated women from many repressive codes of modern culture has been unable to eliminate age discrimination of women rooted at the level of habitus or internal intention to certain norms of behavior. The desire to be young as long as possible, panic fright to become old – such attitudes imposed to women by modern sociality control their behavior, consciousness and body. Such a desperate fight of modern women with ageing can be treated as visible sign of their capitulation before masculine gaze (the gaze of symbolic violence) and symbol of their voluntary agreeing on "masculine domination". Willing to be "always young", a modern woman has the goal "to be liked by men", to accumulate masculine gazes with storing "visual capital" and confirming visual status of female value. Practicing such a life-style, a woman accepts secondary role (background role) and becomes fully dependent upon male estimates, approval or disapproval. She agrees to be only the Icon, the Image, the Beautiful Picture that has fallen into objective of male Gaze. As it has been remarkably mentioned by L. Mulvey, "the woman as icon, displayed for the gaze and enjoyment of men, the active controllers of the look" [13, p. 452].

Masculine orientation of the modern culture can be absolutely clearly seen in modern mass media that habituates (and domesticates) woman to the idea about necessity to fight for man's attention or (which is almost the same) to fight against wrinkles and withering. Monotonicity and insistency taking place in translating TV advertising on anti-age crèmes and pharmacological means that assist "internal" coping with ageing symptoms (interestingly, they are intended exclusively for women) prove dominance of this cultural vector. Among 245 analyzed advertising blocks, only 40 blocks did not contain advertising of anti-age crèmes. 86 advertising blocks contained such messages from two to four times. Respectively, 119 blocks contained such advertising only one time. Therefore, advertising of anti-age means for skin was translated 340 times during 232 TV hours (i.e., three times each two hours on the average)! Frequency of repeating the same information has important meaning in this case. Meanwhile, the content of this advertising was not too wide: only 11 types of such advertising were translated at the channel Inter during two months, two examples with description are presented in Table below. However, one should keep in mind such psychological peculiarity that information, being repeated several times, is memorized by humans automatically. It is "recorded" at conscious and unconscious levels even if it seems to a person that he/she does not listen to it, ignores it. Thus, we can make conclusion on high social "charging" of the considered advertising messages that "feeds" habitus of female low-value.

Examples of anti-age advertsing

N	Advertised crème	Visual content	Verbal content
1	Crème "Diademine Lift+"	The main hero is doctor P. Caspari, specialist in anti-age dermatology, who is in business suit and is sitting before computer. He gives scientific background (supported by computer schemes) of crème advantages. At the clip end, a face of middle age blonde appears at screen with somewhat guilty smile at her face.	Female voice says: "Skin looks as 10 years younger after 6 weeks? Yes, the crème "Diademine Lift+" supports water balance in the skin and provides it by vitamins, whilst the complex Amino-M-Cell stimulates recovery of collagen needed for supporting the skin elasticity". Male voice continues: "Professional formula of the crème fills wrinkles and provides lifting effect. The skin seems to be 10 years younger".
2	Crème "Revitalift Total Repair 10" L'Oreal	A beautiful woman looks into camera; her face is shown from different viewpoints; she plays the role of obvious proof of crème effectiveness.	Male voice: "10 ultra-active components are simultaneously fighting against 10 features of skin vicissitudes". Female voice: "Wrinkles become smaller, skin becomes more elastic, and face skin color becomes more uniform. Full renewing and complex approach. 10 features of ageing? We have a solution. Try or we will return Your money!"

Although only women appeared in 10 out of 11 advertisements of anti-age crèmes, male voice behind the frames was permanently recalling about true intention of rejuvenation – to get male approval and to recover magic of male gaze. For example, in one advertisement (of the crème "Diademine Lift"), the leading role is played by doctor P. Caspari who is the creator of pharmaceutical line of anti-age crèmes. P. Caspari has not even tried to hide his own deep wrinkles at forehead that, according to privately accepted life philosophy, provide charm and life experience to a man (but, at the same time, make a woman ugly or less attractive). Doctor P. Caspari has, in fact, delivered universal male message to women. This message recommends women "to take care over their face" if they do not want to get out of the mainstream of gender popularity. At the clip end, for a short moment a face of blonde appears that with a guilty smile confirms agreeing to follow the logic of fighting against old age.

The cultural code of female "rejuvenation" is beneficially supported and strengthened by another group of advertising video-clips the heroines of which are old women that do not hide their age. As a rule, old actors are invited to advertise medicines although old men can sometimes advertise tea (as, e.g., advertising of the tea Lipton) or beer (as, e.g., the advertising of the beer Zibert). Difference between men and women can be also found in type of medicine they are delivered to advertise. For instance, old men more often advertise medicines for heart diseases or against pain in joints (that is medicines for the so called "noble" diseases). Concerning old women, they are delivered to advertise medicines that are associated with unpleasant attributes of flabbiness, senility and loss of life tonus. This, at unconscious level, inculcates disgust to female old age and withering, amplifies fright to come into that age of uselessness. TV often translates video-clips where old women advertise gels for fixing sets of false teeth, laxative or abdominal distention means, medicines against pain in spine. In this way, unfixed sets of false teeth and problems with gastro-enteric tract become symbols of female ageing forcing hostility to this age and feeding the desire to be "always young".

Let us determine possible social effects of such a logic of "symbolic violence" over females that appears itself in forcing women to correspond to male gaze, to play the role of "visual-object-for-male-surveying"[1].

A practice of female visualization, her transformation into visual object opens latent character of social repression/oppression of women in patriarchal society. Social-public female discrimination is only the "upper part of the iceberg" that hides heavy layers of psychological gender disproportions that are fixing themselves at habitus level of female social practices and are presented as something self-evident ("a woman *should* take care over her look, she has to be young,

[1] J. Berger in the book "Ways of Seeing" (1972) describes visual relations between men and women in the following manner: "Men act and women appear. Men look at women. Women watch themselves being looked at. This determines not only most relations between women and men but also the relation of women to themselves. The surveyor of women in herself is male: the surveyed, female. Thus she turns herself into an object- and most particularly an object of vision: a sight" [5, p. 47]. L. Mulvey in "Visual Pleasure and Narrative Cinema" (1975) has proposed psychoanalytical transcription of this thesis as: "In a world ordered by sexual imbalance, pleasure in looking has been split between active/male and passive/female. The determining male gaze projects its phantasy on to the female form which is styled accordingly. In their traditional exhibitionist role women are simultaneously looked at and displayed, with their appearance coded for strong visual and erotic impact so that they can be said to connote to-be-looked-at-ness" [13].

otherwise she is not a woman"). A voluntary agreeing of women to "symbolic masculine domination", female submission to masculine gaze eternizes gender inequality with reproducing low-value of female social positions. Female repression realized at the level of practices of viewing/surveying women body is rooted at habitus level. Due to this, it might take a lot of time and efforts to change this social gender misbalance.

The female social is strongly dependent on the female physiological (in fact, the non-social controls female sociality). Because of this, ageing/withering is perceived by women as forerunner of their "falling out" the limits of social usefulness and as sign of their metamorphosis to non-sex, non-gender, non-women. Inevitable injustice of such a situation consists in the fact that fighting against it becomes practically impossible (in opposite to possibility of fighting against gender disproportions in professional sphere) since this fighting takes place in the sphere of biology, that is out of the area of human freedom. As a result, a withering woman might suffer from strong frustration and feel her out of habitual life order (to denote this state, A. Freixas, B. Luque and A. Reina use the terms "demoralization", "deprivation", "marginalization"). A woman, brought up in consumer society and got used to perceive male gaze as a sign of her "adequacy", feels herself invisible and merged into vacuum of visual bankruptcy when she becomes older and looses male gaze (the presence of dialectic connection between concepts of invisibility, unattractiveness, shamefulness and ageing has been stressed by M. Cruikshank [8], T. Calasanti [7], J. Twigg [15], A. Freixas, B. Luque and A. Reina [9]). Due to this, women agree for plastic surgery, suffers from painful manipulations in order to prolong her "visibility", to "conserve" male gaze and to remain a "visual object" (thus, agreeing voluntarily for keeping symbolic violence).

Age discrimination is defined in modern social gerontology by the term "ageism"[2]. It is possible to suppose that, firstly, the problem of ageism concerns women more than men, and, secondly, it is the effect of cross-gender discrimination (more exactly, one direction discrimination – from men to women) rather than the effect of confrontation of different age groups. The phenomenon of ageism can be understood using the concept of "symbolic capital" put forward by P. Bourdieu (scale of symbolic capital is determined by prestige, authority, and popularity of social actor position in society). In consumer society, prestige of man position is influenced not only by character of his (professional and/or social) activity or his successfulness, but also by *what* woman is next to him. Male "prestige-code" in modern juvenal society (that cultivates juvenility) prescribes a man to have young and beautiful (not necessarily loved) woman the functional value of whom is in strengthening status male positions in symbolic field, in increasing male symbolic capital. "Women can only appear there as objects, or, more precisely, as symbols whose meaning is constituted outside of them and whose function is to contribute to the perpetuation or expansion of the symbolic capital held by men" [6, p. 42–43]. Playing the role of "symbolic instrument" used by a man to increase his symbolic capital, a woman obliges herself to be young. Otherwise, her withering might lead to shaking status positions of her man and to result in her "rotation". "Masculine domination, which constitutes women as symbolic objects whose being *(esse)* is a being-perceived *(percipi)*, has the effect of keeping them in a permanent state of bodily insecurity, or more precisely of symbolic dependence. They exist first through and for the gaze of others, that is, as welcoming, attractive and available *objects*. They are expected to be "feminine", that is to say, smiling, friendly, attentive, submissive, demure, restrained, self-effacing. And what is called "femininity" is often nothing other than a form of indulgence towards real or supposed male expectations, particularly as regards the aggrandizement of the ego. As a consequence, dependence on others (and not only men) tends to become constitutive of their being" [6, p. 66]. If first wrinkles and first features of withering appear at woman's face, she becomes unable to strengthen male symbolic capital and, thus, she looses status of woman (or she is deprived this status).

Body Visualization in Female narcissism. In analyzed advertisements, a steady video-tendency is observed and, at the first glance, it is in contradiction with the logic of "masculine domination". Here we mean female narcissism, love to own reflection in a mirror, cultivation of own appearance and, as a result, investment of money and psychological means into image perfection. The mirror becomes a visible sign of this tendency appearing in many anti-age advertisements. The mirror can be sometimes replaced by camera before which female heroines demonstrate their beauty from the best viewpoints. A Woman-Narcissus spends all her free time on self-rejuvenation fighting against wrinkles and afresh color of her face to please her own (but not male) gaze and to be satisfied by appearance of her double-ganger in the mirror. Female narcissism supports phenomenon of sex segregation approving possibility of female self-isolation and existence-for-themselves. Life strategy of narcissism can become a basis and justification for a new tendency in the sphere of family relations described by modern sociologists that appears itself in increasing the number of lonely men and women who freely chose such a style of life. A Woman-Narcissus (as well as a Man-Narcissus) needs nobody, feeds and supports herself by her own self-loving gaze.

[2] *Ageism*, a concept made popular by R. Butler (1969), is a way to describe prejudice and discrimination against individuals who occupy a specific chronological age. Ageism is therefore an all-encompassing concept that refers to negative beliefs, thoughts, and practices that disadvantage individuals who are defined by chronological age.

Although, according to formal features, the logic of narcissism radically differs from the logic of "masculine domination", they are connected, in fact, by the same life strategy of perceiving a woman as "visual object", as "pure vision" where the highest intention consists in "gratification of gaze" (both her own and of others). Therefore, female narcissism can be considered as one more version (erroneously understood as anti-masculine) of female social visualization, as "the effect of the fundamental relationship instituting women in the position of a being-perceived condemned to perceive itself through the dominant, i.e. masculine, categories" [6, p. 68]. A Woman-Narcissus voluntarily confirms and realizes the social project of female low-value, performs her mission via self-affirmation by means of "external look" instead of "internal realization of talents". She agrees to be only a visual object, only an image in the mirror (at photos or in video) that are perceived with rapture without quenching visual thirst. "Continuously under the gaze of others, women are condemned constantly to experience the discrepancy between the real body to which they are bound and the ideal body towards which they endlessly strive. Needing the gaze of others to constitute themselves, they are continuously oriented in their practice by the anticipated evaluation of the price that their bodily appearance, their way of bearing and presenting it, may receive (hence the more or less marked propensity to self-denigration and to the embodiment of social judgement in the form of physical embarrassment and timidity)" [6, p. 67].

A Woman-Narcissus has a deal not with herself (not with her own intellectual, emotional and soul world), but with those images that have separated from her and transformed into objectified part of the mirror. Such an "externalization" of a Woman-Narcissus has been genially analyzed by Baudrillard J. that has described phenomenon of I-mirror (the person who has identified him/herself with own reflection in the mirror or in eyes of other people). According to Baudrillard, a subject of consumption is not Me and not subject of unconscious, but «You» from advertisement i.e. the subject recovered according to mainstream models. Such *You* is a phantom that appears in the mirror of signs [7]. A Woman-Narcissus deals not with *I* but with *You*, with that visual object that appears in the mirror and that can be perceived as something existing *out of Her*. Manipulating by her mirror double-ganger and operating by a set of her visual images (virtual copies of herself), Woman-Narcissus radicalizes the logic of objectivation of her body as the thing of symbolic exchange, as consumption object.

A Woman-Narcissus is desperately fighting against ageing not only because she is afraid of "male condemnation", but because she fully identifies herself with her body (more exactly, with its mirror reflection). Since the body and face are perceived by her as signs of personal identity, then she considers body and face withering as death or metaphysical finis. A. Freixas, B. Luque and A. Reina mention that "in a youth-obsessed culture, the physical signs of ageing are a sign of personal failure" [9, p. 53]. A Woman-Narcissus perceives wrinkles at the face of her mirror clone as the sign of her own disappearing; thus, she undertakes unbelievable efforts to conserve her "I-mirror". As for G. Lipovetsky, since a modern person occurs face to face with perspective of death without having any "transcendental" support, he/she has to strengthen his/her body competing with time [12].

Conclusions. The paper presents the conception of female ageing as well as two models of interpreting the female gerontologic problems.

The conception of "masculine domination" allows explaining the problem of women social discrimination according to age feature (ageism) the reasons of which should be looked in latent inequality between and women that feeds the woman low-value as "visual object". As it has been found in our study, the cultural code of "rejuvenation" is actively enforced to modern women in TV advertisement. This is confirmed by the fact that 205 out of 245 analyzed advertisement blocks contained video clips of anti-age means for women translated from one to four times. Therefore, information on necessity of fighting against old age has been translated, on the average, three times in each two hours of broadcasting. This observation can be treated in twofold manner. On one hand, the aforementioned tendency is the "product" of the modern consumer society that implants the attitudes on body cultivation and youthfulness to persons to make them spending their capitals into "appearance" and, as a result, to promote further confirmation of consumer values. On the other hand, such advertising video-texts have the opposite impact on everyday life by infixing the code of rejecting the ageing to modern women where old age is associated, in the first order, with wrinkles but not with physical age; this type of advertisement simultaneously implants a modern man the code of perceiving a woman as "visual object" that is worth compliments or condemnation depending upon how attractive/young/elastic her face is.

"Female narcissism" has the same patriarch origin underlying necessity for women not only "to be" but "to be young". As the symbol of this model, it is possible to consider the mirror that can be observed in 5 out of 11 analyzed "anti-age" clips (whilst in the other clips the role of the mirror was played by camera in front of which a clip heroine posed). On one hand, female narcissism can be treated as forceless rebellion of a modern woman against symbolic violence by male gaze; on the other hand, female narcissism is a logic completion of patriarch intentions on transformation of women to "pure visibility". Social "riskiness" of this model can be seen in tendency of latent strengthening the idea of "capsulating"/self-isolation of women that do not need male society and/or ignoring male attention. Such at-

titudes can be specific justification for life strategy of loneliness that, according to U. Beck, can become the most serious problem of the nearest future [4].

References

1. Altschuler J. Keeping Your Eye on the Process: Body Image, Older Women, and Countertransference / J. Altschuler, A. Katz // Journal of Gerontological Social Work. – 2010. – Vol. 53. – Issue 3. – P. 200–214. – [Electronic resource]. – Mode of access : http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01634370903507589?journalCode=wger20#.VIr5M1Ur_fs.

2. Baudrillard J. The System of Objects / J. Baudrillard ; transl. by J. Benedict. – London : Verso, 1968. – 224 p.

3. Baudrillard J. Symbolic Exchange and Death / J. Baudrillard ; transl. by J. Benedict. – London : Sage, 1976. – 254 p.

4. Beck U. Risk Society: Towards a New Modernity / U. Beck. – London : Sage, 1992. – 260 p.

5. Berger J. Ways of Seeing / J. Berger. – London : British Broadcasting Corporation, 1972. – 166 p.

6. Bourdieu P. Masculine domination / P. Bourdieu ; transl. by R. Nice. – Stanford : Stanford University Press, 2001. – 144 p.

7. Calasanti T. New directions in feminist gerontology: An introduction / T. Calasanti // Journal of Aging Studies. – 2004. – Vol. 18. – P. 1–8.

8. Cruikshank M. Learning to be old: gender, culture, and aging / M. Cruikshank. – Lanham, MD : Rowman & Littlefield, 2003. – 200 p.

9. Freixas A. Critical Feminist Gerontology: In the Back Room of Research / A. Freixas, B. Luque, A. Reina // Journal of Women & Aging. – 2012. – Vol. 24. – P. 44–58. – [Electronic resource]. – Mode of access : http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08952841.2012.638891?journalCode=wjwa20#.VIr8QFUr_fs.

10. Gullette M. Aged by culture / M. Gullette. – Chicago ; London : The University of Chicago Press, 2004. – 280 p.

11. Laz Ch. Age embodied / Ch. Laz // Journal of Aging Studies. – 2003. – Vol. 17. – P. 503–519. – [Electronic resource]. – Mode of access : https://usm.maine.edu/sites/default/files/Department%20of%20Sociology/age%20embodied.pdf.

12. Lipovetsky G. L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain / G. Lipovetsky. – Paris ; Gallimard, 1983. – 327 p.

13. Mulvey L. Visual Pleasure and Narrative Cinema / L. Mulvey // Screen. – 1975. – № 16(3). – P. 6–18. – [Electronic resource]. – Mode of access : http://www.jahsonic.com/VPNC.html.

14. Sontag S. The double standard of aging / S. Sontag // Saturday Review of Literature. – 1972. – Vol. 39. – P. 29–38.

15. Twigg J. The body, gender, and age: feminist insights in social gerontology / J. Twigg // Journal of Aging Studies. – 2004. – Vol. 18. – P. 59–73. – [Electronic resource]. – Mode of access : http://www.yorku.ca/mandell/courses/4680/pdf/Twigg%202004%20PDF%20file.pdf.

Summary

Bataeva K. V. **Female ageing visuality in Ukrainian TV advertisement.** – Article.

The article deals with the analysis of media-presentations of female ageing problems. The analysis is performed in the context of social visualistics that studies social media-images and social constructivism theory considering age as a social construction formed under pressure of cultural stereotypes. Main attention is focused on analysis of advertising video-texts where female ageing problems arise systematically. It is found that the socio-cultural code of "rejuvenation" is actively enforced to modern women in TV advertisement. This is confirmed by the fact that 205 out of 245 analyzed advertisement blocks have contained video clips of anti-age means for women translated from one to four times. Therefore, information on necessity of fighting against old age has been translated, on the average, three times in each two hours of broadcasting. A practice of female struggling against ageing supports her transformation into visual object (her visualization) which demonstrates latent character of social repression/oppression of women in modern society.

Key words: female ageing, masculine domination, repression, visualization, visual practices.

Анотація

Батаєва К. В. **Візуальність жіночого старіння в українській ТВ-рекламі.** – Стаття.

У статті надано аналіз медіапрезентацій теми жіночого старіння, який було здійснено в контексті соціальної візуалістики (що вивчає соціальні медіаобрази) та соціального конструктивізму (що розглядає вік як соціальну конструкцію, яка формується під впливом культурних стереотипів). У результаті проведеного аналізу рекламних відеотекстів, у яких розвивалася тема жіночого старіння, продемонстровано, що в сучасній ТВ-рекламі жінкам активно нав'язується соціокультурний код омолодження. Це підтверджується тим, що в 205 з 245 проаналізованих рекламних блоків відеокліпи з рекламою антивікових засобів для жінок транслювалися від одного до чотирьох разів. Таким чином, інформація про необхідність боротьби зі старінням надається в середньому три рази на кожні дві години ефірного часу. Зроблено висновок, що в практиках боротьби жінок зі старінням, які сприяють їх перетворенню на візуальні об'єкти (їх візуалізації), виявляється глибинний характер соціального репресування/пригнічення жінок у сучасному суспільстві.

Ключові слова: жіноче старіння, чоловіче панування, репресія, візуалізація, візуальні практики.

Аннотация

Батаева Е. В. **Визуальность женского старения в украинской ТВ-рекламе.** – Статья.

В статье представлен анализ медиапрезентаций темы женского старения, который был осуществлен в контексте социальной визуалистики (изучающей социальные медиаобразы) и социального конструктивизма (в котором возраст рассматривается как социальная конструкция, формируемая под давлением культурных стереотипов). В результате проведенного анализа рекламных видеотекстов, в которых развивалась тема женского старения, продемонстрировано, что в современной ТВ-рекламе женщинам активно навязывается социокультурный код омоложения. Это подтверждается тем, что в 205 из 245 проанализированных рекламных блоках видеоклипы с рекламой антивозрастных средств для женщин транслировались от одного до четырех раз. Таким образом, информация о необходимости борьбы со старением транслируется в среднем три раза каждые два часа телевещания. Сделан вывод, что в практиках борьбы женщин со старением, способствующих их превращению в визуальные объекты (их визуализации), проявляется глубинный характер социального репрессирования/угнетения женщин в современном обществе.

Ключевые слова: женское старение, мужское господство, репрессия, визуализация, визуальные практики.

УДК 111.1:17.022.1:2

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

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПАРАДИГМА ОНТОЛОГИИ ЦЕННОСТИ

Постановка проблемы. Развитие религиозно-философской рефлексии в наибольшей степени проявило себя в этических и аксиологических учениях, достигнув такого уровня и содержания, при котором аксиологическое измерение рефлексируемого понятия стало отождествляться с трансцендентализмом существования. Рефлективная деятельность человека, существующая как возможность самопознания и осознания себя посредством своего поведения и реализующая комплексные цели и задачи своего существования, приводит к системному отчуждению действительности от себя как субъекта этой деятельности. Это нашло отражение в процессе «опредмечивания» разного уровня системы ценностей, определяемой в конкретных формализованных интенциональных силлогизмах, характеризующих предметы, явления, процессы. Последние в свою очередь образуют социокультурное пространство, обосновывают исследование данных феноменов (религии, образования, социального быта, архитектуры, труда и так далее) в ракурсе аксиологического подхода.

Рассмотрение и интерпретация аксиологии как феномена единой системы, а не единичной случайности квазиценностных логических «предметов», позволяет выделить в институциональный предмет исследования позитивную «данность» и «объектность» ценностного существования. Последние являются основанием духовного развития и совершенствования личности и общества. В свою очередь в процессе рефлексии сосредотачивается внимание на выявлении природы ценностей не только как абстрактного феномена, создающего понятийный комплекс, закрепленный культурой, но и как развернутого процесса и одновременно результата индивидуализации субъектной рефлексии, представленной как оценочный силлогизм наличного бытия. Учитывая, что в религиозной традиции философская рефлексия носила неклассический (неформальный) характер трансцендентально-феноменологического метода исследования, ее формальной целью стало создание логической парадигмы, следствием которой является обоснование существования аксиологии, определение понятия «ценность» и основных принципов аксиологии, выявление логико-феноменологической связи между обоснованием существования аксиологии и определением логики ценности.

Религиозно-философская рефлексия как неклассическое мышление, то есть существующее прежде всего как теологическое учение, решает также теологическую проблему системы ценности и аксиологии, формируя природу и метатеоретический характер аксиологии, позволяя отнести ее к разряду теологических дисциплин. Теологическая формализация гносеологического основания аксиологии предполагает ее метафизическую апостериорность, то есть заранее обоснованную и обусловленную систему общественного и индивидуального поведения. В силу этого возникает необходимость обращения к априорно незаданному онтологическому основанию аксиологии – акту восприятия ценности как категориального акта трансцендирования и как предмета размышлении в объектной «ситуации ценности». Возникшая необходимость обращения к онтологическому основанию аксиологии обуславливается включенностью процедуры обоснования аксиологии в процесс построения логических оснований аксиологии в качестве первого этапа данного действия. В результате становится возможным дискурсионный тезис о философской рефлексии аксиологии и выявление ее логического обоснования с позиций неклассической теологической рациональности. Для неклассической теологической рациональности, как пишет Э. Жильсон, характерен такой факт: «Созерцающие Бога видят, что модальность существования принадлежит его сущности, но только в качестве его модальности. Понятие божественной сущности как такой, из которого проистекает данная модальность, не включает, тем не менее, ее в свою чтойность. По-видимому, это и есть тот последний вывод, к которому приводит тотальная эссенциализация бытия» [4, с. 416].

Восприятие ценности субъектом является аксиологическим основанием акта трансцендирования, а следовательно, аксиологическим основанием любой онтологии. Аспекты акта восприятия ценности – осознаваемое переживание, трансцендирование в систему «ценность – символ – субъект – онтос»; они представляют данный акт в его полноте, обосновывая несводимость аксиологии к онтологии путем выявления только лишь аксиологического основания онтологии. Аксиологическая парадигма, выстроенная как комплекс логических схем, позволяющих системно выявить отношение трансцендентного к индивидуальному и коллективному, находит свое отражение и закрепление в традициях, артефактах, культурных универсалиях, архетипах и символах. Это дает возможность опреде-

© Н. П. Бевзюк, 2015

лить уникальность и своеобразие аксиологического как культурного явления, выработать понятийную основу для системной экспликации многообразного теологического и философского опыта.

Анализ исследований и публикаций. Философская традиция понятие «ценность» использует в различных значениях. При этом наиболее распространенным оказывается расширительное истолкование ценности, при котором трудно выявить специфику и содержание понятия. При помощи понятийно-терминологического анализа можно выделить несколько подходов к определению ценности. Ценность отождествляется с системой идей, представленных в качестве индивидуального или социального ориентира, фиксируемого и обозначаемого посредством определенных жизненных представлений, то есть имеет практическое осуществление. В рамках субъект-объектного подхода можно выделить следующие варианты трактовки ценностей:

1. *Имманентность ценности.* Ценность (необходимое качество субъекта как объекта) опредмечена действительностью или бытием присутствия ценности как качества:

а) ценность – субъект, проявленный как объект в аспекте его существования (Н.О. Лосский);

б) ценность – субъективность как специфическое качество объекта (Р. Ингарден, С. Александер, В. Келер, К. Пратт, С. Лангер).

2. *Субъектность ценности.* Ценность – категориальная самость субъекта, проявленного как целостное индивидуальное бытие:

а) ценность – аспект психологического субъекта (А. Мейнонг, С. Пеппер, Дж. Сантаяна, Дж. Дьюи, Р. Перри и другие ученые);

б) ценность – аспект трансцендентального субъекта (Г. Риккерт, В. Виндельбанд, М. Шеллер, Н. Гартман, Р. Ингарден, Ж.-П. Сартр);

в) ценность – аспект социального субъекта (И.С. Нарский, О.Г. Дробницкий, С.Ф. Анисимов, Э. Дюркгейм, М.А. Киссель, В.Н. Сагатовский, В.П. Тугаринов, О.Н. Панфилов, Н. Чавчавадзе, М В. Бронский).

3. *Интропроекция и перенос ценностного.* Ценность – отношение внутреннего качества к внешнему, поэтому она является орудием и средством деятельности субъекта:

а) ценность как отношение между субъектом и объектом (И.Е. Гейде, В.И. Василенко, М.С. Каган, В.П. Тугаринов, О.Г. Дробницкий);

б) ценность как отношение между субъектами (Г.П. Выжлецов).

В религиозно-философской системе Н.О. Лосского можно усмотреть логическую неопределенность между философским классическим и богословским неклассическим пониманием ценности. Причина этих колебаний заключается в том, что он не разделяет бытие и сознание. Для него бытие и сознание в едином феноменологическом акте сливаются в идее Бога как абсолютной полноте бытия. Однако представление о нераздельности бытия и сознания приобретает у Н.О. Лосского характер игнорирования их несводимости друг к другу. В связи с этим он относит «ценность» не только к акту трансцендирования, но и к его результату в виде «ценной вещи» как пролонгации мистически явленного интуитивного субстантивата.

Изложение основного материала. Под ценностями понимают некие качества, являющимися неотъемлемой данностью личности. Эти качества являются не сутью вещи, как, например, цвет, поверхность, плотность и прочее, а разными проявления качества блага. Согласно философской традиции сущность чего-либо или кого-либо является изначальным качеством предмета, «первичным» его качеством. Качество или совокупность качеств являются всегда данностью как явленность «качеств» определенных вещей или сущностей, а сущность или совокупность их могут существовать самостоятельно как инобытийная трансцендентность. Качество предмета выступает понятийной основой трансцендентальной философии, которая (представленная во всей своей объективной полноте), по мнению Ф.В.Й. Шеллинга, является «не чем иным, как постоянным потенцированием Я, весь ее метод состоит в том, чтобы, переводя Я с одной ступени самосознания на другую, довести его до уровня, где оно будет положено со всеми своими определениями, которые содержатся в свободном и осознанном акте самосознания» [13, с. 227–489]. При этом из системы понимания ценностей как сущностей следует их определенная и обусловленная внесубъектностью цельная автономность. Ценность (или их совокупность) – все же не категория, обладающая самостоятельным независимым бытием, она всегда является (или являются) ценностью «чего-то» или «кого-то» в различной своей вариантности, поэтому имеет какое-либо отношение к означаемому-означающему и непосредственную формальную зависимость. «Ценность» как таковая или их совокупная множественность, выстроенная как система, является специфическим качеством объектов и субъектов, без которых объектность или субъектность теряют свою изначальную данность. Содержание и логика понятия «ценность» раскрывается посредством вполне определенного комплекса «вторичных» операционных идей.

Однако ценность ни в коей мере не может быть отождествлена с идеей, поскольку между ними пролегает существенное принципиальное различие. Идеи могут быть истинными или ложными, научными или религиозными, философскими или мистическими. Они характеризуются и определяются тем типом мышления, который позволяет дать им необходимую и нужную причину возникновения. Основополагающий критерий в данном

отношении – это степень истинности той или иной идеи в системе экзистенциональной объективации субъекта. Что же касается экзистенции ценностей, то они ориентируют человеческую деятельность в строго конкретном направлении, однако не всегда определяются или связываются с результатами познания.

В сфере ценностного поведения человек опровергает безоговорочность приведенного суждения: ценность не имеют двойственного суждения. Ценность не ложная и не истинная, она не предмет логики. Ценность не научна и не религиозна, философски не содержательна, лишена всякой мистики. Ценность онтологична, то есть человек посредством своего поведения и «оразумления» себя как символической и ритуальной манифестации может отвергать или утверждать конечность своего существования, в том числе отвергать или утверждать саму идею смертности человеческой личности, себя. В итоге это будет составлять ценность. Человек сам является ценностью. Человек – это «альфа» и «омега» ценности, вытекающее и втекающее – логический круг ценности. Человек посредством индивидуальной рефлексии сам определяет круг сакрального и профанного, сам выстраивает иерархию святости и степень отношения к тем или иным святыням, многозначность духовных абсолютов у людей, их потенциальную тождественность и одинаковость. Незыблемую сокровенную жизненную ориентацию философы называли ценностью. Это и есть то, без чего человек не мыслит полноценной жизни. Исследователи подразумевают под ценностью то, что свято для конкретного человека, для него лично, то есть присутствует субъективный и объективный фактор. Таким субъективным и объективным фактором, как пишет Х. Доносо Кортес, является «Бог, который кладет границы всем силам и всем властям, накладывает также ограничения и на свои собственные власть и силу: их границей является человеческая свобода; Бог, не встречающий препятствий своим желаниям, встречает нечто непреодолимое – человеческую свободу» [7, с. 439].

Бытие, раскрываемое в существовании личности, не всегда определяется формально, то есть не имеет системного научного выражения. Ценность воспринимается как распространенный субъективный образ или представление, своим основанием имеющее человеческое измерение. Спектр ценностей в любой культуре достаточно широк, но не беспределен. Человек выбирает те или иные ориентации не в результате абсолютного своеволия, его выбор обуславливается культурным контекстом и содержит в себе некую нормативную обоснованность. Факты, явления, события, происходящие в природе, обществе, жизни индивида, осознаются не только посредством логической системы знания, но и посредством системы отношений человека к миру, его гуманистических или умозрительных антигуманных представлений, нравственных и эстетических норм.

Хотя ценности более субъективны, а научные истины объективны, они далеко не всегда противостоят друг другу. «Человек обыденный» вряд ли может доказать, что добро – это благо, или определить его качественное проявление. Познание и оценка – не одно и то же, но это не означает, будто они фатально разъединены. Ценность синонимизируется с культурно-историческими стандартами. Человек как субъект рефлексивной деятельности постоянно соизмеряет свои действия со своими целями, общепризнанными нормами. В истории сталкиваются различные религиозные идеалы, абсолютизируются и сакрализуются предметы и вещи. В каждой культуре обнаруживается ее ценностная индивидуальная природа, то есть наличие в ней стойких ценностных ориентаций. Общество в целом представляется им грандиозной машиной, где отлажены все человеческие связи. Х. Плеснер утверждает: «Происходящее при этом возрастание могущества производит особое впечатление, а поскольку высшая степень церебрализации, достигнутая до сих пор, связывается с несоразмерным, покоящимся на рассудочности ростом могущества, мысль побуждается к тому, чтобы оценивать всю историю развития, открывающую в простейших и в беспозвоночных совсем иную ветвь развития, все-таки по масштабам позвоночных и выстраивать их в соответствии со шкалой ценностей от высших к низшим» [8, с. 300].

Система ценностей более подвижна, нежели культурно-исторические стандарты. В рамках одной культуры может произойти смена ценностных ориентаций. Американский культуролог Д. Белл в работе «Культурные противоречия капитализма» показал, что на протяжении исторической судьбы капиталистической формации радикально менялись ценностные ориентации от протестантской этики до модернизма, то есть совокупности новых жизненно-практических установок. Для Д. Белла техническое совершенство оказалось тесно связанным с характерной структурой, которой близки идеи отложенного удовлетворения потребностей, посвящения себя трудовой деятельности, умеренности и трезвости и которая была освящена служением Богу и доказательством ценности индивида через идею респектабельности [3, с. 647]. При этом «ценность» ассоциируется с типом «достойного» поведения, конкретным жизненным стилем.

Считаем возможным оспорить толкование ценности как прямой ассоциации со стилем поведения. «Ценность» как системное рефлексивное понимание аксиологии далеко не всегда находит прямое отражение в социальной практике. Иначе говоря, можно иметь также умозрительные идеалы. Те или иные ориентации могут не подкрепляться реальными поступками и, следовательно, не полу-

чать воплощения в жизненном стиле. Скажем, индивид воспринимает доброту как безоговорочную ценность, однако реальных добрых поступков не совершает.

Многообразие трактовок центрального для аксиологии понятия «ценность» обуславливается различиями в решении проблемы соотношения систем «онтологическое – гносеологическое – социологическое», «объективное – субъективное», «материальное – идеальное», «индивидуальное – общественное». Поэтому применительно к характеристике ценностной системы понятие «ценность» порождает многообразие аксиологических интерпретаций мира культуры, толкований структуры, положения и роли ценностей в социокультурном пространстве. Однако базовой для аксиологии является проблема обоснования возможности существования ценностей в структуре бытия в целом и их связи с предметной реальностью. С этой точки зрения «ценность» как бы «стягивает» все духовное многообразие к разуму, чувствам и воле человека. Климент Александрийский пишет: «Такое течение событий имеет пророческое и символическое значение, так как Писание явственно показывает, что нет ничего такого, чем мудрый не обладал бы. Сказано ведь: «Ибо помиловал Бог, и есть у меня все» (Быт. 33: 11). Этим оно поучает нас стремиться лишь к Одному, через Которого все возникло, Который обещает Свое благословение лишь достойным» [6, с. 312].

Ценность как атрибут деятельности характеризует человеческое измерение общественного сознания, поскольку пропускается через субъектный мир личности, через ее внутреннее сопереживание миру. Человеческая «идея» как компонент субъектной мыслительной деятельности, например, – это прорыв к постижению отдельных сторон бытия, индивидуальной и общественной жизни. В таком случае «ценность» – это скорее личностно окрашенное отношение к миру, возникающее на основе не только знания и информации, но и собственного жизненного опыта и истолкования его субъектом деятельности. В процессе этого истолкования опыт и субъект деятельности являются дефиницией по принципу «ценность есть атрибут субъекта», всецело оставаясь в рамках ценностного натурализма, будучи его логической разновидностью, поскольку всякое субъективное качество (идеал, интерес, наслаждения и тому подобное) является «атрибутом» такого предмета, как человек. Потому такая дефиниция приобретает по сравнению с любой другой, использующей логические натурфикации, – лишь своеобразное предметное основание [1, с. 150–151]. Человек соизмеряет свое поведение с нормой, идеалом, целью, которая выступает в качестве образца, эталона. Для вопрошающего человека актуален вопрос: как такие дихотомические понятия, как идея «добра» и «зла», «прекрасного» и «безобразного», «праведного» и «неправедного», могут быть определены как «ценности»? Что в них является основанием к определению их как «ценность»? Результатом такой системы рефлексивных умозрений связанные с ними взгляды и убеждения определенной совокупности людей, то есть человеческой общности, становятся теми ценностными идеями, которые могут оцениваться как приемлемые или неприемлемые, оптимистические или пессимистические, активно-творческие или пассивно-созерцательные. Именно в этом значении они являются ориентирами, которые обусловливают человеческое поведение и определяются как ценностные.

Внимание специалистов привлекает аксиология человеческой деятельности и человеческого творчества. Роль ценностей в благополучии существования современного человека и общества действительно велика. Р.У. Сперри утверждает: «Наши текущие глобальные кризисы являются в большей мере результатом неадекватных социальных ценностей и воззрений <...> что человеческая судьба и судьба всей нашей биосферы оказались в полной зависимости от тех воззрений и ценностей, которые выберут следующие поколения <...> в соответствии с которыми они будут жить и которыми они будут руководствоваться» [9, с. 324]. Речь идет о духовном обращении человечества к новому пониманию высших ценностей. И суть не столько даже в понимании, сколько в появлении этих ценностей и их принятии людьми в их страстных чувствах. Такие воззрения и ценности определяют сам образ мышления, характер разумности познания и деятельности, отношения между людьми, отношение к природе. И именно это – важнейшее явление для развития человечества, для достижения ценностями хотя бы относительной стабильности осмысленного бытия. Ценности существуют и функционируют объективно в практике реальных социальных отношений, субъективно осознаются и переживаются как ценностные категории, нормы, цели и идеалы, которые через сознание и духовно-эмоциональное состояние людей и социальных общностей оказывают обратное воздействие на все сферы человеческой жизни. Какой бы божественно-вселенский или космический характер по своему происхождению и сущности ценности не имели, судить о них мы можем лишь по их реальному проявлению в нашей жизни, в многообразных отношениях человека к самому себе, к другим людям, обществу и природе.

В контексте любой теории предполагается не только выявление сознательных процессов, имплицированных в актах теоретических исследований в качестве их философских оснований, но и обнаружение характера и природы этих философских оснований с целью определения адекватности самой теории исследуемой в ней предметности. Классические субъект-объектные подходы к

исследованию ценности, распространенные в отечественной и зарубежной философии, трудно назвать процедурами обоснования, учитывая неполноту предпринятых экспликаций онтологического опыта сознания (что характерно для классической рациональности). Поэтому в качестве результата возникает принципиальное ускользание ценности от попыток ее концептуализации в рамках субъект-объектной дихотомии. Таким образом, актуальность неклассического обоснования аксиологии определяется эвристической бесплодностью классических субъект-объектных подходов к исследованию ценности. В процессе определения понятия ценности создаются как онтологическое основание аксиологии (акт восприятия ценности), так и гносеологическое основание (принципы аксиологии).

Основание чего-либо и обосновываемое к чему-либо представляют собой одно, но взятое в разных аспектах. Акт трансцендирования, имеющий ценностный аспект, является онтологическим основанием концептуализации ценности. Однако именно концептуализация ценности посредством теоретических положений (определение ценности и принципы аксиологии) – это единственный репрезентант совершенного рефлексивного акта. Следовательно, существует само эксплицированное онтологическое основание, получившее в результате экспликации статус гносеологического. Г. Бальтазар пишет: «Этот акт движется навстречу фундирующей ее сфере экзистенции, экзистенцию сущности направив внутрь времени и истории, поскольку приход бытия <...> то есть временность, а в религиозном отношении – распахнутость навстречу приходящей воле и велению Бога, – и является той событийностью, в которой изначально находит основание человеческое бытие» [2, с. 23].

Общность ценностных понятий, употребляемых в качестве смысловой парадигмы (польза – прекрасна, мудрость – справедлива, добро – благо, зло – грех и так далее), определяется не их предметным значением в качестве эмпирического суждения рефлектирующей личности, а значением, которое выступает качеством предшествующего символа и своим первичным семантическим значением схематизирует субъектную деятельность. Ценность как эмпирическое основание деятельности лишена обыденных оснований ввиду ее идеального совпадения во всех предметных значениях, то есть она существует в своем логическом качестве предмета как такового, а в трансцендентальном аксиологическом выступает как моделируемая предпочитаемость социального поведения субъекта или сообщества. Проблема ценности осмыслена в качестве расширенной рациональности, а субъект-объектный подход помещен в рамки классического типа рефлексивной рациональности. Однако остается фактом недостаточная экспликация критерия разделения рациональности на классическую и неклассическую. Это объединяет тех ученых, которые проводят построение и обоснование аксиологии с позиций субъект-объектного подхода. Субъект-объектная дихотомия выступает в этом случае философским (гносеологическим) основанием теории ценностей. Ряд неразрешенных проблем, с которыми столкнулись теоретики аксиологии, работающие в рамках субъект-объектного подхода, а также противоречивость имеющихся определений ценности указывают на отсутствие обоснованности построенных на основе субъект-объектной дихотомии теорий ценности. Авторами субъект-объектного подхода к ценности не были осознаны классический характер субъект-объектной дихотомии и природа самой классической рациональности как такой.

К особой группе относятся работы, авторы которых с позиций классической рациональности решают отдельные аспекты задачи обоснования аксиологии. К ним принадлежат исследования И. Канта, Ф. Ницше, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Дж. Мура, Л. Витгенштейна, Н.О. Лосского, М.М. Бахтина, М.К. Мамардашвили и других философов.

И. Кант не употребляет термин «аксиология», как и не называет красоту, добро и истину ценностями. В то же время три его «Критики», выполненные в рамках трансцендентальной философии, посвящены исследованию теоретической способности разума, практической способности разума и эстетической репрезентации личности, представляют собой некую способность к раскрытию смыслового содержания таких понятий, как «истина», «добро» и «красота». Однако у И. Канта отсутствуют в явном виде определение понятия «ценность» и системная дедукция основных принципов аксиологии, что могло бы послужить основой для единой теории всех типов ценности. Зато заслуга И. Канта связана с осмыслением проблематики ценности, детальной разработкой такого полисемантического понятия, как «наклонность человека ко злу». В своих работах, посвященных вопросам религии и метафизики, И. Кант, в частности, пишет: «И если эту наклонность следует признавать для каждого человека вообще (следовательно, как присущую характеру его рода), то ее можно назвать естественной наклонностью человека ко злу» [5, с. 29].

Метафорическая аксиология Ф. Ницше, явившаяся результатом последовательно проведенной рефлексии над ценностным мышлением и «волей к власти» как его источником, ставит задачу перевода смысла метафор на язык философских понятий. В противном случае не исчезает повод трактовать рассматриваемую Ф. Ницше позицию «по ту сторону добра и зла» как «апофеоз безнравственности и аморальности». Однако возникает аксиологическая необходимость в онтологическом понимании предиката: «есть некая способность» к чему-либо, что дает логически мотивированный повод к онтоло-

гическому различию между бытием как таковым, как возможностью аксиологического основания и сущим как трансцендентальным влечением человека. Здесь речь может идти о фундаментальном экзистенциональном основании этого логического предиката: «есть некая способность». В частности, для М. Хайдеггера в задачу рассмотрения им экзистенционально трансцендентального влечения человека к аксиологическим ценностям входило намерение выявить это как «значение» ценности путем развертывания временной структуры экзистенции в тот момент, когда в способах ее овременения эксплицируется ее конечность. И все же экзистенциональный анализ нельзя рассматривать исключительно как инструмент фундаментальной онтологии, поскольку для М. Хайдеггера бытие человека, его сущность или природа определяются его исторически изменяющимся отношением к бытию как таковому. М. Хайдеггер солидарен с работой М. Шеллера «Формы знания и образования», в которой автор, как и Ф. Ницше, определяет человека как переход и просто образ трансценденции, в котором «мы уже на уровне чувства схватываем, что мир намного шире и таинственней, чем наше сознание» [12, с. 38].

С точки зрения всего корпуса идей, определяемых как «формальная аксиология» Э. Гуссерля, представленных в его лекциях 1909–1914 гг., ценностную аксиологическую парадигму не следует понимать как переход от опыта восприятия ценности к рефлективному суждению о ценности. Хотя поздние работы Э. Гуссерля (в частности, «Опыт и суждение») поднимают проблему фундирования концептов и определений в актах восприятия предметностей, она остается нерешенной относительно ценностных предметностей. С другой стороны, под внешней, кажущейся «антиаксиологической» позицией феноменологии М. Хайдеггер раскрывает факт неотделимости понятия «самоценность» от понятия экзистенциальной структуры человека. Степень неотделимости такова, что экзистенциально самоценностное подлежит тематизации только через структурный анализ экзистенции. Это структурирование экзистенциального бытия показано М. Хайдеггером на примере бытийного экзистирования совести: «Совесть есть зов заботы из не-по-себе бытия-в-мире, вызывающий присутствие к самой своей способности-быть-виновным. Соответствующим пониманием призыва оказалась воля-иметь-совесть» [10, с. 289]. Поэтому различие экзистенциального и категориального у М. Хайдеггера будет иметь аксиологическое значение в том случае, если оно проводится с позиций экзистенции. Экзистенция тогда представляет собой докатегориальный самоценностный уровень бытия. М. Хайдеггер выступает против превращения бытия в ценность именно потому, что трактует термин «ценность» в качестве значения для внешнего наблюдателя, а не в качестве самоценности личного опыта бытия, хотя «сущность ценности, как и истины, исходит из бытия» [11, с. 182]. В этом смысле хайдеггеровское отрицание претензий внешней бытию позиции на осмысление и понимание бытия как единого является последовательным развитием идеи платоновского Парменида.

Понятие «ценность» является тематизацией человеческой вовлеченности в акт трансцендирования, поэтому не может адекватно раскрываться в рамках субъект-объектного подхода, принципы которого представляют собой идеализацию, структурно-логическую схему, отвлечение от живой динамики трансцендирования. Гносеологическое феноменологическое основание аксиологии имеет многополярный и необязательно классический характер. Конституирование ценностного понятия происходит одновременно с осуществлением акта восприятия ценности благодаря наличию в последнем «рефлексивного слоя». Ценностное понятие тематизирует методологическую сложность самого акта трансцендирования субъекта, его расположенность сразу на разных уровнях: психики, сознания и физической природы человека. Ценностное понятие представляет собой идеальный символический репрезентант структуры сознания, встроенного в акт восприятия «ценности» как объекта рефлексии, и является показателем целостной функциональной системы, проявляющей себя в содержательности аспектов восприятия ценности. Аспекты восприятия ценности – это одновременно свойства ценности, взаимосвязь которых эксплицирована и обоснована в определении ценности: ценность является осознаваемым переживанием трансцендирования через созданный лично символ. В данном случае это уже выявление самой специфики генезиса и предметного значения ценностного понятия. Полученное в результате этого понятийное определение ценности представляет собой теоретическую экспликацию онтологического основания аксиологии в его целостности и полноте.

Выводы. Основополагающие фундаментальные принципы аксиологии, полученные путем рефлектированного обоснования необходимости и всеобщности аспектов акта восприятия ценности, представляют собой результаты модификации принципов неклассической теологической рациональности. Они обосновывают несводимость аксиологии к гносеологии путем указания на генетическую связь по типу модификации принципов аксиологии и принципов неклассической рациональности. Проблема структурного рефлексивного обоснования аксиологии как интерпретации человеческого существования может адекватно ставиться и разрешаться только в контексте неклассической рациональности. Принципы неклассической рациональности рассмотрены в качестве теоретической экспликации как возможной наиболее полной совокупности условий человеческого бытия. Теория ценностей – это логически взаимосвязан-

ная совокупность высказываний, утверждающих, что какие-либо вещи являются хорошими или плохими. Эти принципы являются общими в той мере, в какой формулируются статусом общества или сообществ или статусом рефлективности аксиологического принципа поведения. Может измениться сфера правоприменения аксиологии как таковой. Этические принципы изменчивы, как и всякие обобщения, поскольку может измениться значение общих терминов или сфера опыта. Рефлектируемая человеческим сознанием аксиологическая ценность не может отождествляться с аксиологическим принципом поведения на объектном уровне.

Литература

1. Артсег. Трактат о «ценности»: трактаты о таинственных объектах / Артсег. – Йошкар-Ола : АФИТ, 1999. – 222 с.

2. Бальтазар Х.У. фон. Теология истории / Х.У. фон Бальтазар ; пер. с нем. А.Я. Ярина. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 136 с.

3. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: опыт социального прогнозирования / Д. Белл. – пер. с англ. – М. : Академия, 1999. – 956 с.

4. Жильсон Э. Бытие и сущность / Э. Жильсон ; пер с фр. Г.В. Вдовиной // Жильсон Э. Избранное: христианская философия / Э. Жильсон – пер. с англ. и фр. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 321–583.

5. Кант И. Религия в пределах только разума / И. Кант ; пер. с нем. Н.М. Соколова // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. / И. Кант. – пер. с нем. – М. : ЧОРО, 1994– . – Т. 6. – 1994. – С. 5–223.

6. Климент Александрийский. Строматы : в 3 т. / Климент Александрийский ; пер. с древнегреч. Е.В. Афонасина. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003– . – Т. 1 : Книги 1–3. – Кн. 2. – 2003. – 544 с.

7. Доносо Кортес Х. Пий IX / Х. Доносо Кортес ; пер. с исп. О.В. Журавлева // Доносо Кортес Х. Сочинения / Х. Доносо Кортес. – СПб. : Владимир Даль, 2006. – С. 431–464.

8. Плеснер Х. Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию / Х. Плеснер ; пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанова. – М. : РОССПЭН, 2004. – 368 с.

9. Сперри Р.У. О начале человеческой истории: проблемы палеопсихологии / Р.У. Сперри ; пер. с англ. А.Р. Давыдкова. – М. : Наука, 2006. – 640 с.

10. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В.В. Бибихина. – СПб. : Наука, 2006. – 452 с.

11. Хайдеггер М. Введение в метафизику / М. Хайдеггер ; пер. с нем. Н.О. Гучинской. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1997. – 302 с.

12. Шеллер М. Философское мировоззрение: формы знания и образования / М. Шеллер ; пер. с нем. А.Н. Малинкиной // Шеллер М. Избранные произведения / М. Шеллер. – пер. с нем. – М. : Гнозис, 1994. – С. 1–128.

13. Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентальной философии / Ф.В.Й. Шеллинг ; пер. с нем. В.В. Колубовского // Шеллинг Ф.В.Й. Собрание сочинений : в 2 т. / Ф.В.Й. Шеллинг. – пер. с нем. – М. : Мысль, 1987– . – Т. 1. – 1987. – С. 227–489.

Аннотация

Бевзюк Н. П. **Религиозно-философская парадигма онтологии ценности.** – Статья.

В статье рассматривается детерминированная логика становления в религиозно-философской системе природы аксиологии. Определены специфика, систематика и перспективы их структурирования как системы философских и социальных схем. Предпринята попытка определения понятийных форм и уровней аксиологической рефлексии. Показана многогранность и многосложность понятия «ценность» в теологической и философской традиции с использованием понятийно-терминологического анализа. Автор приходит к выводу, что фундаментальные принципы аксиологии, полученные путем их рефлектированного обоснования, определяют необходимость и всеобщность аспектов акта восприятия ценности. Ценность рассматривается как эмпирическое основание деятельности. Автор актуализирует и обосновывает решение проблемы определения категории ценности, предлагая собственные философско-религиозные трактовки в контексте понимания ценности как логической системы религиозно-философской рефлексии.

Ключевые слова: ценность, трансцендентность, аксиология, онтология, рефлектирующая деятельность.

Анотація

Бевзюк Н. П. **Релігійно-філософська парадигма онтології цінності.** – Стаття.

У статті розглядається детермінована логіка становлення в релігійно-філософській системі природи аксіології. Визначено специфіку, систематику й перспективи їх структурування як системи філософських і соціальних схем. Здійснено спробу визначення понятійних форм і рівнів аксіологічної рефлексії. Показано багатогранність і складність поняття «цінність» у теологічній та філософській традиції з використанням понятійно-термінологічного аналізу. Автор доходить висновку, що фундаментальні принципи аксіології, отримані шляхом їх рефлективного обґрунтування, виявляють необхідність і всебічність аспектів акту сприйняття цінності. Цінність розглядається як емпірична основа діяльності. Автор актуалізує й обґрунтовує вирішення проблеми визначення категорії цінності, пропонуючи власні філософсько-релігійні трактування в контексті розуміння цінності як логічної схеми релігійно-філософської рефлексії.

Ключові слова: цінність, трансцендентність, аксіологія, онтологія, рефлектуюча діяльність.

Summary

Bevzyuk N. P. **Religious and philosophical paradigm ontology values.** – Article.

The article considers the deterministic logic of becoming a religious and philosophical system of nature axiology. Specificity, systematics and prospects of their structuring as a system of philosophical and social schemes. Attempted to define the conceptual forms and levels of axiological reflection. Shows the versatility and polysyllabic concept of “value” in the theological and philosophical tradition, using the conceptual and terminological analysis. The author concludes that the fundamental principles of axiology obtained by them reflect upon the justification and determine the need for universality aspects of the act of perception of value. The value is treated as an empirical foundation activities. The author updates and justifies the decision problem of determining the category values, offering their own philosophical and religious interpretation in the context of understanding of the value as a logical system of religious and philosophical reflection.

Key words: value, transcendental, axiological, ontology, reflective activity.

УДК 791.43(4):141.32

А. Р. Бурий
старший викладач кафедри філософії
Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка,
кандидат філософських наук

МЕТОДОЛОГІЯ ВИВЧЕННЯ РЕЦЕПЦІЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ В ОБРАЗАХ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОГО КІНОМИСТЕЦТВА

Постановка проблеми. Хоча питання про специфіку й межі кінематографічного образу досі не має чіткої та однозначної відповіді, впевнено можна констатувати, що філософська природа екранного мистецтва давно перетворилася на органічну рису кінематографа. Сучасний теоретичний підхід до мистецтва кіно не мислиться без філософської складової. Теоретична думка прагне виявити в суперечках про драматургію, композицію, сюжет, мову кінематографа філософські погляди на життя й мистецтво.

Дослідження історії кіномистецтва означає, зокрема, необхідність спиратися на аналіз ходу суспільних (матеріальних і духовних) процесів, тобто на філософію. З іншого боку, етапні фільми видатних майстрів кіно не лише складають благодатне підґрунтя для актуалізації філософських контекстів, а й дають вагомі підстави для полеміки з окремими напрямами філософської думки, змушують вдумливого глядача переосмислювати власні погляди на проблеми буття людства та водночас на своє місце й роль у світі, у стосунках з іншими людьми. А. Сен стверджує: «Кінематограф незгірш за філософію здатен поставити глядача віч-на-віч із проблемами його екзистенції» [18].

Філософія та кіномистецтво співвідносяться через феномен творчості: філософія, як і мистецтво, є творчістю, подекуди художньою. Щодо екзистенціалізму невипадковим постає той факт, що Ж.-П. Сартр, А. Камю, Ґ. Марсель однаково належать як до філософії, так і до літератури. Так само в кіно: в особі П.-П. Пазоліні чи Ф. Трюффо маємо справу не лише з режисерами, а й із визначними теоретиками, які у своїх доробках виходять на рівень філософської рефлексії. Тому доволі риторичним видається запитання В. Пеймерло: «Чи може кіно філософувати?» [17, с. 41]. Маємо всі підстави послуговуватися словосполученням «кінематографічна рефлексія».

Аналіз останніх досліджень. Пропонована стаття певною мірою постає підсумком наших теоретичних пошуків, започаткованих низкою фахових публікацій, присвячених вивченню ідей екзистенціалізму в образах західноєвропейського кіномистецтва 1960–1980-х рр. [1–12].

Одним зі стимулів для продовження праці стало ознайомлення з лондонською публікацією В. Пеймерло «Екзистенціалістське кіномистецтво», у якій автор обґрунтовує доцільність використання міркувань екзистенціалізму в тлумаченні творчості окремих видатних постатей у кінематографі Європи та США. Однак серед європейських режисерів аналізуються світоглядні пошуки лише трьох, зокрема І. Берґмана, М. Антоніоні та Ф. Фелліні, що, на наш погляд, звужує філософський контекст західноєвропейського кінопроцесу, який саме в 1960–1980-ті рр. розпочав усебічно апробовувати спадок екзистенціалізму. До того ж учений неправомірно зводить увесь екзистенціалізм лише до Ж.-П. Сартра, П. Тілліха, С. де Бовуар та їхніх попередників (С. К'єркеґора, Ф. Ніцше та Е. Гуссерля), майже не окреслюючи методологію розгортання свого дослідження.

С. Ферні розширює часові межі екзистенціалістських кінорецепцій (від 1930–1940-х рр.), однак звужує їх географію, при цьому навіть не наводячи конкретні посилання на класиків екзистенціалізму й обмежуючись рефлексією екзистенційної «атмосфери» [16]. Сьогодні ситуація дослідження проблеми кінематографічної рецепції екзистенціалізму склалася саме таким чином, що досліджувати її конкретику – це переформульовувати визнану аксіому: «Екзистенціалізм категоричніший від повітря: він або є усюди, або ж ніде його немає» [15].

Більш ґрунтовно підходили до аналізу методологічної складової Є. Вейцман [13] та А. Гулига [14], які, власне, наполягали на «синхронності» духовних шукань окремих західноєвропейських режисерів із роздумами провідних представників екзистенціалізму.

Мета статті – згідно з досвідом власного дослідження проблеми рецепції ідей філософії екзистенціалізму в образах фільмів провідних західноєвропейських режисерів 1960–1980-х рр. обґрунтувати методологічний арсенал, який, на наш погляд, найбільш адекватно сприятиме розкриттю смислового навантаження кінематографічного образу. З огляду на це міркування ми намагаємось *уникнути хибного враження, що кіномистецтво лише «ілюструє» актуальні тенденції філософії, постаючи на її тлі несамостійним і другорядним феноменом.*

З філософської творчості, як і з художньої, неможливо усунути елемент живої присутності лю-

© А. Р. Бурий, 2015

дини-творця, її власне світобачення. При цьому особистісне творче начало у філософії та в мистецтві спрямовуються по-різному: у мистецтві це є самовираженням художника через створення образу, у філософії – «авторським» зануренням філософа в наукову традицію через створення концепції, системи розуміння, понять, що прагне до обґрунтованості, доказовості, істинності. Однак XX століття змінило образ філософії, і видатна роль у цьому належить екзистенціалізму. Один із його попередників – Ф. Ніцше – проголосив настання «естетичного століття», коли існування світу може виправдовуватися лише з естетичних міркувань. «Смерть Бога», спростування традиційних цінностей культури й головних моральних постулатів, неможливість обґрунтування буття з точки зору універсальних божественних законів призводять до того, що лише глобальне естетичне світовідчуття здатне зберегти позитивність і життєвість. Відтоді філософію з мистецтвом споріднює те, що вона є творчістю та стихією свободи, а не підпорядкуванням «світовій даності». Зміна образу філософії та способів філософування в XX столітті, зближення філософії з мистецтвом, зростання синкретизму культури зробили розмежування й порівняння філософії та мистецтва складною справою.

Виклад основного матеріалу дослідження. Картина буття й місця людини в ньому – це надзвичайно ємнісне поняття, тому для дослідження співвідношення філософії екзистенціалізму й кіномистецтва, які постають двома *формами самосвідомості культури,* необхідні насамперед міждисциплінарні, системні методи дослідження. Одним із можливих шляхів є теоретико-інформаційний підхід до феномена культури, суть якого полягає в поданні культури як певної складної інформаційної системи, у якій носіями семантичної, прагматичної, естетичної інформації є особливим чином організовані й структуровані матеріальні об'єкти: твори мистецтва (у тому числі кіно), наукові праці (у тому числі філософський комплекс осягнення світу), релігійні знаки й символи тощо. Сприймання явищ філософії й мистецтва приводить до перебудови та збагачення інформаційного тезауруса особистості, його збагачення новими сенсами, цінностями, емоціями. Оскільки в мистецтві різнобічно та комплексно відображаються уявлення людини про світ, який сприймається нею крізь призму притаманного їй світогляду, то мистецтво як підсистема культури й водночас форма її самосвідомості посідає в культурі ключове місце, ми вважаємо його найефективнішим чинником діагностування духовного стану суспільства.

Герменевтичний аналіз у процесі дослідження сприяє розкриттю смислу й інтерпретації кінематографічного «тексту» у зв'язку з ідеями екзистенціалізму, а також зануренню в предмет пізнання з використанням діалогічності самих творів, особистостей і ціннісних установок. При цьому вивчення кінематографа ведеться засобами філософії, що допомагає уникати однобічності або упередженості в дослідженні образів кіно.

Доречно відзначити, що ми, досліджуючи ідеї екзистенціалізму в кіномистецтві, зустрічаємось із серйозною проблемою. З точки зору традиційного описового мистецтвознавства є певний комплекс умов існування кінофільму як художнього твору. Це насамперед *умови-мінімум*, які визначають його фізичне буття: *матеріальність* (предметну втіленість), *комунікативність* (функціонування кінотвору як своєрідного передавача інформації) та *«зробленість»* (тобто штучність, рукотворність – результат діяльності людини). Однак неважко визначити також *умови-максимум*, які визначають естетичну реальність твору: *знаковість* (заміщення цим предметом іншого), *упорядкованість* (підпорядкування смислу, організованість структури), *цінність* (глобальну широту предметного значення, співвіднесеність із загальнолюдським). Проблемою є саме така *невизначеність*, тобто можливість різноманітних інтерпретацій сенсу того чи іншого образу або виправданості окремих сюжетних поворотів у кінофільмі. Це стосується насамперед західноєвропейського кіно 1960–1980-х рр., яке вражає розмаїттям і поліморфізмом жанрово-стильових пошуків, насиченістю образів та широтою філософського контексту. У критичній літературі різних років маємо чимало спроб тлумачення того чи іншого витвору кіно з різних філософських позицій.

Розглядаючи фільм як твір мистецтва з точки зору теоретико-інформаційного підходу, виявляємо присутність певних додаткових особливостей, зокрема, дуже широкого обсягу інформації, високого рівня узагальнення (це споріднює мистецтво з філософією, яка має гранично широкий рівень узагальнення), упорядкованості й наявності ієрархічних зв'язків між елементами твору, багатозначності й невизначеності окремих образів (як і за традиційного підходу). Тому *немає чітко виробленої методики переведення художнього образу в понятійну базу філософського дискурсу*. Ця проблема постає перед академічним мистецтвознавством від початку його функціонування як спеціальної науки.

Метод єдності історичного й логічного. Під час дослідження внеску екзистенціалістської філософії в становлення кінематографічного образу варто звернутися до витоків цієї філософської парадигми, а екзистенційну проблематику в кіномистецтві тлумачити через аналіз внутрішньої логіки розвитку кіно як специфічного способу передачі духовного надбання в його ставленні до

основоположних моментів людського існування. Історичний метод дає змогу дослідити еволюцію світоглядів різних європейських режисерів, вивчити підстави втілення тієї чи іншої ідеї екзистенціалізму в кінематографічному образі в хронологічній єдності історії ідеї та її апробації в кіномистецтві. Тому логічна складова методу спрямовується на відтворення історичного розвитку об'єкта як результату певного процесу, у перебігу якого сформувалися необхідні умови його подальшого існування й розвитку як стійкого системного утворення.

До того ж філософія та мистецтво кіно як історичні феномени пов'язані із соціальністю, суспільним існуванням людини. Філософія екзистенціалізму як висловлена свідомість і кінематограф як образне утвердження екзистенції в тих чи інших історичних реаліях можуть мати спільні спонуки та бути способами збереження свідомісних станів, роблячи культуру живою.

Аналіз категорій дає змогу зафіксувати суттєве (особливе), а також виявити й простежити зв'язки між застосовуваними категоріями. Цей метод дозволяє бачити різноманітні сторони досліджуваної теми, що сприяє можливості виділення нових вимірів проблеми. Однак оскільки у філософії екзистенціалізму місце класичних філософських категорій займають екзистенціали, то категоріальний аналіз вимагатиме трансформування понять: у процесі дослідження доречно аналізувати екзистенціали людського існування [4; 6–7; 9] в образах західноєвропейського кіномистецтва крізь призму постановки проблеми екзистенції у філософії.

Екзистенційна роль філософії й кіномистецтва полягає, зокрема, у трансцендуванні повсякденності, у постановці (у дискурсивній чи в художній формі) «останніх» питань про призначення людського життя. Цей екзистенційний досвід полягає в потраплянні в «паузу неділяння», амеханію, у виході з режиму побутової доцільності й утилітарності на рівень буттєвий. У цьому полягає живий сенс категорій-екзистенціалів, за допомогою яких ведеться аналіз структури нашого існування у філософії та в образах кінематографа.

Компаративістський підхід варто застосувати як під час порівняння ідей окремих представників екзистенціалізму, так і під час зіставлення образів фільмів різних режисерів, які по-різному інтерпретують і розв'язують одну й ту ж проблему. Використовуючи цей метод, ми раніше довели факт філософської конфронтації П.-П. Пазоліні з М. Гайдеґґером і К. Ясперсом у тлумаченні атрибутивних рис буття [11–12] та змогли дослідити сакральну проблематику (у найширшому контексті від аналізу кризового стану духовності сучасної європейської людини до визначення співвідношення глузду й розуму в «метаморфозах святості») [8; 11], що аналізується в протиставленні ідей П.-П. Пазоліні та Л. Бунюеля.

Отже, компаративістика як спосіб вивчення кіномистецтва дає змогу проаналізувати відмінності світоглядних координат різних представників західноєвропейського кінопроцесу та підкреслити ідейну немонолітність екзистенціалізму, сповненого глибоких внутрішніх суперечностей.

Метод системно-структурного аналізу дає змогу розглядати вчення як якісно цілісне утворення, систему, у якій певні складові (елементи) включені в сталі зв'язки між собою та утворюють чітку структуру. До цього методу доречно вдаватися під час дослідження проблематики екзистенціалізму в певних «зрізах»: антропологічному, релігійному, гносеологічному, морально-етичному тощо. Системно-структурний аналіз полягає в комплексному дослідженні великих і складних об'єктів (систем), вивченні їх як єдиного цілого з узгодженим функціонуванням усіх елементів і частин. Таким об'єктом постає багатогранний світ західноєвропейського кіномистецтва. Адже наведені особливості кінотворів дозволяють розглядати їх не лише як моделі, а й як складні системи, тобто впорядковані множини підсистем і компонентів, які взаємодіють одна з одною та із середовищем, володіють певними інтегральними властивостями.

Розгляд твору мистецтва як складної системи дав змогу на підставі емпіричних процедур ознайомлення з кінофільмами вибудовувати їх *філософські моделі* (саме моделі, адже про адекватну трансляцію, «переклад» твору мистецтва в понятійну базу не йдеться), які слугують розв'язанню конкретних практичних проблем, зокрема людського співбуття, умов і можливостей реалізації свободи в суспільстві тощо [2; 6; 10].

Використання феноменологічного методу постає з необхідності опису взаємодії свідомості з різними видами реальності (буттєвої, суспільної, духовної) в образах знакових фільмів західноєвропейського кіномистецтва. Ідеться про особливий спосіб відображення в кіномистецтві Я – внутрішнього сприймання особистістю самої себе, тобто про вивчення в процесі дослідження ступеня відповідності кінематографічного аналізу дійсності умовам рефлексивної філософії, якою постає феноменологія. Тому загальнофілософські прийоми дослідження екстраполюються на сферу вивчення кіномистецтва. Крім того, поняття, якими ми послуговуємося в дослідженні, не завжди є теоретичними конструкторами, вони подекуди вводяться феноменологічно як фіксація інтуїтивно очевидних ознак кіномистецтва, що постає реальністю «життєвого світу».

Висновки. З огляду на методи дослідження під час вивчення впливу екзистенціалізму на образи знакових фільмів західноєвропейського кіномистецтва 1960–1980-х рр. ми послуговуємося дедуктивним підходом як загальнонауковим методом, на підставі якого специфіка кіномистецтва постає як на рівні форми суспільної свідомості, суспільного явища, так і на рівні унікальної комунікативної системи, особливого способу взаємодії зі своїм глядачем та інтерпретатором, пов'язаного з емоціями й переживаннями образу. Це стає вирішальним критерієм відбору кінематографічного матеріалу. Насамперед для аналізу відбираються ті твори, які або максимально широко підходять для розгляду граничних питань людського існування, або мали свого часу значний резонанс, порушуючи болючі проблеми співіснування, або ж високо оцінені професійними мистецтвознавцями, або ж викликали спротив у середовищі мистецтвознавчого співтовариства (останній пункт важливий з огляду на обґрунтування новизни дослідження), або ж були несправедливо обійдені саме в контексті простеження рецепції екзистенціалізму в мистецтві. Це означає, що *твір кіномистецтва потрапляє до поля нашого інтелектуального споглядання також тією мірою, наскільки він постає способом фіксації певних духовних настроїв.*

Література

1. Бурий А. Проблема божественного у кінематографічній рецепції екзистенціалізму / А. Бурий // Людинознавчі студії : зб. наук. праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» / ред. кол. : Н. Скотна, О. Ткаченко та ін. – Дрогобич : Видавничий відділ ДДПУ ім. І. Франка, 2012. – Вип. 26. – С. 209–227.

2. Бурий А. Спів-буття як предмет кінематографічної рефлексії / А. Бурий // Наукові записки. Серія «Філософія». – Острог : Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2013. – Вип. 14. – С. 13–20.

3. Бурий А. До проблеми антропологічних вимірів онтології екзистенціалізму / А. Бурий // Наукові записки. Серія «Філософія». – Острог : Вид-во Національного університету «Острозька академія». – Вип. 11. – 2012. – С. 127–138.

4. Бурий А. Екзистенціали людського існування у творчості Бернардо Бертолуччі (на матеріалі фільму «Останнє танго в Парижі») / А. Бурий // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». – Вип. 578 : Філософські науки. – Львів, 2007. – С. 79–83.

5. Бурий А. Екзистенціалізм та кіномистецтво у наступі на демократію / А. Бурий // Грані. – 2011. – № 2(76). – С. 57–62.

6. Бурий А. Екзистенційна комунікація як об'єкт кінематографічної рефлексії / А. Бурий // Людинознавчі студії : зб. наук. праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» / ред. кол. : Н. Скотна, О. Ткаченко та ін. – Дрогобич : Видавничий відділ ДДПУ ім. І. Франка, 2013. – Вип. 28. – С. 73–90.

7. Бурий А. Ідеї екзистенціалізму у фільмі Бернардо Бертолуччі «Перед революцією» / А. Бурий // Філософські пошуки: філософ і філософія в сучасному світі. – Львів ; Одеса : Cogito ; Центр Європи, 2006. – Вип. XX. – С. 245–255.

8. Бурий А. Метаморфози святості очима європейського кіно / А. Бурий // Філософські пошуки. – Львів ; Одеса : Cogito ; Центр Європи, 2010. – Вип. XXXII. – С. 287–301.

9. Бурий А. Онтологічна проблематика та її антропологічні виміри: на перетині екзистенціалізму й кіномистецтва / А. Бурий // Молодий вчений. – 2014. – № 10. – С. 124–130.

10. Бурий А. Смерть і страх як екзистенціали: до кінематографічної інтерпретації проблеми / А. Бурий // Людинознавчі студії : зб. наук. праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» / ред. кол. : Н. Скотна, О. Ткаченко та ін. – Дрогобич : Видавничий відділ ДДПУ ім. І. Франка, 2014. – Вип. 30. – С. 41– 55.

11. Бурий А. Філософія життя П'єра-Паоло Пазоліні: екзистенційні мотиви / А. Бурий // Філософські пошуки. – Львів ; Одеса : ІФЛІС ; ЛФС ; Cogito ; Центр Європи, 2008. – Вип. XXVII : Сучасні аспекти співвідношення філософії і науки. – С. 442–450.

12. Бурый А. Искусство Пазолини и Бунюэля: религиозно-экзистенциальное измерение / А. Бурый // Молодий вчений. – 2014. – № 8. – С. 132–138.

13. Вейцман Е. Очерки философии кино / Е. Вейцман. – М. : Искусство, 1978. – 232 с.

14. Гулыга А. Образ и понятие в кинематографе / А. Гулыга // Гулыга А. Искусство в век науки / А. Гулыга. – М. : Наука, 1978. – С. 88–121.

15. Левитова В. Экзистенциальное эссе на мотивы Малля и Трюффо / В. Левитова // Киноведческие записки. – 2004. – № 68. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.kinozapiski.ru/print/6.

16. Fernie S. Existentialism in the cinema / S. Fernie [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.stuartfernie.org/exist.html.

17. Pamerleau W. Existentialist cinema / W. Pamerleau. – London : Palgrave Macmillan, 2009. – 245 p.

18. Sen A. Being, Observations and Back / A. Sen [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://sayantangoswami.blogspot.com/2010/11/existentialism-in-cinema-by-arindam-sen.html.

Анотація

Бурий А. Р. **Методологія вивчення рецепції екзистенціалізму в образах західноєвропейського кіномистецтва.** – Стаття.

Використовуючи досвід власного дослідження рецепції екзистенціалізму в образах західноєвропейського кіномистецтва 1960–1980-х рр., автор обґрунтовує доцільність використання герменевтичного аналізу, методу єдності історичного й логічного, аналізу категорій, компаративістського підходу, феноменологічного методу та системно-структурного аналізу під час вивчення філософської складової художнього образу. Доведено, що такий розгляд мистецтва дає змогу вибудовувати адекватні філософські моделі кінотворів. Актуалізовано застосування теоретико-інформаційного підходу до феномена культури, оскільки філософія екзистенціалізму та кіномистецтво постають формами самосвідомості культури. При цьому встановлено, що немає чітко виробленої методики переведення художнього образу в понятійну базу філософського дискурсу.

Ключові слова: кіномистецтво, екзистенціалізм, методологія наукового дослідження, філософська модель.

Аннотация

Бурый А. Р. **Методология изучения рецепции экзистенциализма в образах западноевропейского киноискусства.** – Статья.

Используя опыт собственного исследования рецепции экзистенциализма в образах западноевропейского киноискусства 1960–1980-х гг., автор обосновывает целесообразность использования герменевтического анализа, метода единства исторического и логического, анализа категорий, компаративистского подхода, феноменологического метода и системно-структурного анализа при изучении философской составляющей художественного образа. Доказано, что такое рассмотрение искусства дает возможность выстраивать адекватные философские модели кинопроизведений. Актуализировано использование теоретико-информационного подхода к феномену культуры, поскольку философия экзистенциализма и киноискусство определяются как формы самосознания культуры. При этом установлено, что не существует четко выработанной методики перевода художественного образа в понятийную базу философского дискурса.

Ключевые слова: киноискусство, экзистенциализм, методология научного исследования, философская модель.

Summary

Buryi A. R. **Reception of existentialism in West-European cinematography: methodology of research.** – Article.

In the article the author explains the reasons for implementation of hermeneutic analysis, the unity of historical and logical method, analysis of categories, comparative approach, phenomenological method, and structural analysis for the study of philosophical component of the artistic image on the basis of his own experience connected with the study of the reception of existentialism in West-European cinematography in the 1960–1980s. According to the author, such methods prove to be productive in extracting adequate philosophical models from the films. The author brings attention to the theoretical and informational approach to the cultural phenomenon since the existential philosophy and cinematography are the forms of self-awareness of culture. The study proves that up till now there is no single and elaborated method to ensure transition of the artistic image into the notion vocabulary of the philosophical discourse.

Key words: existentialism, cinematography, methodology of research, philosophical model.

УДК 1(091):123.1

М. В. Видриган
доцент кафедри філософії
Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького,
кандидат філософських наук, доцент

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ПЕРЕДУМОВ ВИНИКНЕННЯ ФЕНОМЕНІВ «ВОЛЯ» ТА «СВОБОДА» В ЕЛЛІНІВ

Постановка проблеми. У сучасних соціально-гуманітарних науках поняття «свобода» використовується широко й часто, є десятки визначень, у яких відображено різні погляди на цей феномен. Поняття «воля» трапляється зрідка, здебільшого в психологічному контексті. При цьому намагання дослідити взаємозв'язок цих понять і зрозуміти їх логіку є незначними. Тому, мабуть, свобода у свідомості навіть сучасної людини постає сама собою дещо ілюзорно як омріяний сон, як гарна іграшка (хоча іграшка завжди є знаряддям чужої волі).

Причина цього відома – незнання. Її було з'ясовано ще Сократом. У майбутньому поштовхом для розуміння понять «воля» і «свобода» може стати пропонована стаття.

Аналіз останніх досліджень. У філософсько-науковій літературі виникнення феноменів «воля» і «свобода» перебувало в колі зацікавлень А. Бонара, М. Булатова, А. Диле, Г. Драча, Ф. Кессіді, О. Лосєва та інших учених. Однак вони лише опосередковано торкалися цієї проблеми. У найновіших дослідженнях часто науковці, у працях яких головною темою пізнання є свобода, в історико-філософській частині своїх розвідок обходять вивчення передумов виникнення цього терміна та його взаємозв'язок із волею.

Мета й завдання дослідження. Давня мудрість вчить «дивитися в корінь». Отже, спробуємо відтворити та філософськи осмислити умови, знайти витоки, у яких або з яких в Античності народжувалися феномени «воля» і «свобода», а також простежити в цьому процесі наявність або відсутність первісного зв'язку між вказаними термінами.

Виклад основного матеріалу. Елліни, маючи волю до життя, особливо життя іншого, яке потім назвуть цивілізаційним, уперше в історії розвитку суспільства продемонстрували на практиці, а потім обґрунтували теоретично ідею незалежності, демократії та свободи. Тому зрозуміло й логічно, що витоки понять «воля» і «свобода» слід шукати в умовах життя цього народу, у його духовній культурі.

Історія не залишила свідчень про те, як питання свободи сприймали конкретні роди еллінів або інші племена стародавніх часів. Однак є спостереження Л. Моргана про те, на яких засадах ґрунтується рід в американських індійців: «Усі його члени – вільні люди; свобода, рівність, братерство, хоча це ніколи не було сформульовано, були основними принципами роду» [6, с. 86].

Можна припустити, що доцивілізаційні люди, які жили родами й племенами, були стихійно або природно вільними. Свобода була вкоріненою в бутті самого роду. Не була потрібна певна особлива воля, достатньо було елементарних вольових зусиль, щоб утримувати себе в межах установлених родом правил та долати суто фізичні перешкоди для виконання встановлених тим же родом обов'язків, тобто діяти згідно з традиціями, звичаями. За таких умов здатність до свавілля глибоко «дрімала». Така свобода й сваволя особливо не бентежили розум із його інтелектом, а розум у свою чергу відповідав їм тим самим. Такий стан розумового й вольових начал не надто впливав також на амплітуду почуттів та емоцій людини.

У дослідженні первісної общини К. Маркс зупиняється на ймовірних причинах формування особистої волі та виявах свободи її членів. Він зазначає, що в первісних племенах «община функціонує як субстанція, індивіди ж – лише як акциденції чи її складові частини, що утворилися суто природним шляхом» [9, с. 465]. Тому, як зауважує учений, чим менше власність окремої людини може фактично використовуватися лише спільною працею, чим рішучіше переселення «ламають» характер племені, чим далі плем'я віддаляється від свого первинного поселення й захоплює чужі землі, а отже, потрапляє в суттєво нові умови праці, де енергія кожної людини отримує більший розвиток, тим більше виникає умов для того, щоб окрема людина стала власником землі – особливої парцели, обробка якої надається їй і її сім'ї [9, с. 466]. Таким чином, людина стає вільною, діяльність її здійснюється не за волею общини, а за її власною волею.

У розвитку вільної людини, на думку К. Маркса, найважливішу роль відіграє багатство, оскільки воно є універсальною її потребою, здатністю, можливістю панування над силами природи, зокрема власної; воно є абсолютним виявленням творчих дарувань людини, розвитку всіх людських сил як таких. Учений стверджує: «Людина не відтворює себе в якій-небудь одній визначеності, а відтворює у всій своїй цілісності, вона не прагне залишатися чимось остаточно встановленим, а перебуває в абсолютному русі становлення» [9, с. 476].

© М. В. Видриган, 2015

Однак це узагальнений образ стану волі й свободи в доцивілізаційних спільнотах. Головне питання полягає в з'ясуванні причин, які конкретно вплинули на пробудження волі й свободи в еллінів.

Почнемо з природно-географічних факторів, у яких опинилися племена еллінських кочівників у результаті досягнення кінцевих пунктів міграції. Зрозуміло, що це звучить дещо натуралістично щодо цілком соціальних феноменів, проте в цьому випадку таке формулювання питання є виправданим.

Еллінські племена скотарів, переселившись (через певні обставини приблизно в II тис. до н. е.) з континентальної частини на узбережжя Егейського моря, опинилися в зовсім інших, не звичних для них природно-кліматичних умовах для виживання, задоволення своїх первинних потреб. Займатися навіть скотарством у нових краях було, з одного боку, важко, а з іншого – уже замало.

Однією з перших виникла потреба освоювати землеробство. Такий процес вимагав від еллінів подолання багатьох перепон. Це для еллінів було новою справою, до того ж природа не наділила зайняті території проживання сприятливими умовами. По-перше, це були скелясті, нерівнинні місцевості з невеликою кількістю придатних для землеробства ґрунтів, тому потрібно було одночасно облаштовувати ділянки, придатні для вирощування сільськогосподарських культур, та опановувати прийоми й засоби садівництва. По-друге, клімат, який є надзвичайно сприятливим для сучасного відпочинку чи туристичної індустрії, у ті часи завдавав землеробам чимало клопоту. Тому вигідно було займатися лише вирощуванням оливок і винограду, виготовленням оливкової олії та вина. Такий стан землеробства не вирішував багатьох проблем забезпечення людей харчуванням і сировиною для інших потреб.

Острівні й прибережні надра не були багатими на корисні копалини для тогочасного видобутку промислової сировини. Ті ж корисні копалини, що знаходили, потрібно було навчитися видобувати та переробляти.

Тому в еллінів виникла потреба спочатку в обміні, а потім і в торгівлі різними товарами. Однак географічне розташування еллінських поселень як для внутрішньої, так і для зовнішньої торгівлі вимагало розвитку мореплавства.

У розділених між собою водою й горами еллінських анклавах кожний самостійно мав вирішити питання будівництва житла й фортифікаційних споруд, що загострювало проблему торгівлі та мореплавства. У свою чергу мореплавство й будівництво потребувало невідкладної підготовки будівельників, виготовлення спеціальної техніки й матеріалів. Для того щоб створити матеріали, механізми, засоби виробництва для землеробства, мореплавства, будівництва, потрібні були висококваліфіковані ремісники.

Отже, ідеться про те, що первісні люди з найпримітивнішим способом життя за історично короткий час змушені були стати (і стали) землеробами, торговцями, мореплавцями, будівельниками, ремісниками тощо.

Тому очевидно, що вказані соціальні процеси відбувалися на тлі природно-географічних факторів, які впливали на них. Водночас швидкими темпами формувалася людина, її розумове й вольове начала. Проте одне знання без великої сили волі, без колосальної внутрішньої енергії подолати, перемогти й досягти бажаних цілей мало б що дало.

Безперечно, мова йде про перші поштовхи, які пробуджували ті чи інші властивості свідомості, а людина залишалася в первісно-родовому, доцивілізаційному стані. Зрозуміти, що саме допомогло еллінам розірвати історичний ланцюг довжиною в десятки тисяч років, який тримав людство в пітьмі й дикунстві, може пізнання головних соціальних факторів.

Як не дивно, проте започаткувати корінні зміни в історії розвитку людства еллінам довелося завдяки трьом випадковостям, які їм приготувала доля. У результаті розселення індоєвропейських народів саме вони опинилися на узбережжі Егейського моря, а потім і далі. Місцевість, на якій вони осідали, змушувала їх розселятися невеликими групами й автономно налаштовувати своє життя. Саме в цей час у їхньому суспільно-історичному розвитку запускається механізм розпаду родоплемінних стосунків.

Гомерівський період (XI–IX ст. до н. е.) був перехідним від первіснообщинного до рабовласницького ладу, проте зберігалися стійкі пережитки родоплемінних зав'язків, для яких була характерна патріархальна (домашня) форма власності. Частина рабської праці в суспільному виробництві була незначною. Проте нерівномірний розподіл колись общинної землі спричинив процес розшарування серед вільних людей. Більшість із них володіла клерами, тобто більш-менш однаковими частинами общинної землі, що діставалися за жеребом. Інша частина землі належала знаті племені. У творах Гомера вже згадується про членів общини, які не мали жодних наділів землі, – фетів (батраків), які були найманими працівниками у своїх багатих співплемінників.

Період VIII–V ст. до н. е. супроводжувався такими процесами: значною активізацією суспільного життя еллінів, стрімким руйнуванням общинної соціальної організації життя та організацією полісів; переходом від колективної до приватної власності, утворенням класів і різних верств населення в містах-державах; вивільненням частини людей у результаті розподілу праці

на фізичну й розумову; появою людини політичної, або громадянина поліса; корінними змінами у сфері культури (створення писемності, виникнення літературних творів, театру як не лише розважального, а й просвітницького інституту, архітектури та інших мистецтв).

У зв'язку з тим, що вирішальна роль у господарському житті полісів переходила до вільних від родоплемінних зв'язків людей, грецький поліс стає об'єктивною причиною звільнення людей в економічному та водночас політичному й культурному сенсі.

Тому грецький поліс є однією з найважливіших об'єктивних причин звільнення людини, отримання нею свободи. Поліс природно «виростає» з попередньої родової общини, проте утворення великої кількості невеликих еллінських міст-держав у процесі переходу від общинно-родового способу життя було унікальним явищем самоорганізації суспільного життя людей того часу. У містах Іонії й Аттіки та на узбережжі південної Італії замість зв'язаних кровними зв'язками членів племені виникають спільноти людей, не залежних одна від одної. Маючи спільну мову, письмо, богів, культуру тощо, вони живуть за рахунок власної ініціативи в землеробстві, ремеслі й торгівлі. Вони є однаковими й вільними. Поліс закладає економічні та політичні основи для індивідуалізму й формування особистості. О. Лосєв підкреслює: «Античність, незважаючи на свою рабовласницьку природу, уперше засвітила смолоскип вільної особистості» [8, с. 107].

Водночас величезними державними утвореннями, які складалися з великої кількості племен, були значно розвинуті Китай, Індія, Персія, Єгипет. Проте там не могла існувати свобода. Г. Волков стверджує: «Общинно-родові стосунки в такій державній оболонці консервуються, людина опиняється як під гнітом общинних зв'язків та обов'язків, так і під гнітом надбудованої над общинами управлінської бюрократії. Цим шляхом якраз і пішов розвиток азійської державності, зокрема Спарти» [2, с. 42].

Об'єктивні суспільно-економічні, політичні й культурні умови життєдіяльності невеликих міст-держав Греції, яким потрібно було вирішувати комплекс питань внутрішнього та зовнішнього характеру, зумовили формування особистостей із їх розумовою й вольовою спроможністю вирішувати ці різноманітні питання [5, с. 101–102]. У зв'язку з тим, що кожний громадянин поліса повинен був брати участь у державному житті, займатися певною господарською справою (землеробством, ремеслом, торгівлею, мореплаванням, військовою справою тощо), спільно з усіма дбати про захист від зовнішніх ворогів, в еллінів вироблялося почуття свободи, розуміння міри, законослухняності, порядку й обов'язку. Оскільки стосунки громадян як між собою, так і з державою були прямими й безпосередніми, то задовольнити свої потреби та інтереси, укріпити свої позиції й становище в полісі можна було тільки завдяки своїй господарській і громадянській (політичній) активності. Це вимагало не лише відповідних знань, а й волі для вибору, прийняття рішень, свободи дій. Таким чином, свободу громадянина поліса розуміли як здатність діяти в межах і в руслі суспільно значимих цілей конкретного міста-держави.

Незважаючи на те, що в полісах усе соціальне життя проходило в динаміці, інколи в жорстокій боротьбі, дебатах і сутичках, навіть за насильницької зміни правителів, найважливіші його питання вирішувалися на загальних зборах. Останні також були для греків умовою й причиною свободи. На них на першому плані перебувало значення слова, а отже, свобода слова, забезпечувалися публічність і контроль громадян за всіма процесами й діями в межах поліса, встановлювалися писані правові норми, активно обговорювалися та формувалися моральні норми, що забезпечувало індивідуальну свободу громадян. Загальні збори відкривали доступ до культурних і релігійних цінностей.

Саме тому становлення полісу приводить до корінних духовних перетворень. Думка грецьких мислителів спрямовується на політику, мораль, право, реальні, об'єктивні знання. Змінюється стиль мислення, а також еволюціонує свідомість стародавнього грека, поступово відмежовуючись від міфологічного й релігійного світогляду та орієнтуючись на науково-філософський світогляд. Цей процес переходу від міфологічного до філософського світовідчуття, світосприйняття й світорозуміння детермінує усвідомлення людиною свого «я», зокрема, не лише чужої (зовнішньої), а й своєї (власної) волі та свободи, що актуалізує проблему вивчення й філософського визначення цих феноменів людської душі. Ж.-П. Вернан підкреслює: «Роздуми є привілеєм вільних людей» [1, с. 157]. Спочатку елліни опанували мистецтво висловлювати свої думки й передавати знання через усні поетичні твори, а потім, відкривши й опанувавши писемність, створили перші у світі документальні джерела.

Першим письмовим джерелом, у якому засвідчуються уявлення давніх греків про Долю (необхідність) і волю, є гомерівські поеми, у яких ідеться про події можливо XVI – XII ст. до н. е., хоча вони й записані у VIII ст. до н. е. Тому історію поглядів на волю та свободу, мабуть, слід започатковувати з тих часів, коли елліни почали усвідомлювати для себе значення Ананке чи Мойр і богів.

Подібне усвідомлення можливе, коли в людини, незважаючи на перешкоди й труднощі, обмеженість її можливостей, залежність від зовнішніх

не зрозумілих їй сил, що панують над усім, виникає бажання виокремити себе з довкілля, дистанціюватися від інших людей і зрозуміти, як вона може чинити особисто. У гомерівських поемах, як зазначає Р. Гордезіані, описано героїв-індивідів, а індивідуальність полягає в «індивідуальності вибору» [4, с. 296] і в наявності «внутрішньої волі героя» [4, с. 303]. Отже, уже в Гомера простежується логічний внутрішній зв'язок свободи як вибору й волі, показано можливість чинити щось поза долею, тобто свавільно.

Хоча ні вільний вибір, ні сваволя не звільняють гомерівську людину від влади над нею Долі (необхідності), В. Горан підкреслює взаємозалежність зародження обох ідей про свободу волі й необхідність: «Не лише не могло бути жодного питання про свободу волі, якщо ще не було ідеї закону, а й не могло бути жодного питання про ідею безособистісної необхідності, якщо ще не було ідеї свободи й уявлення про вільну людську особистість. <...> Завдяки рабству антична людина набула досвіду, який дозволяв їй відчути з особливою гостротою цінність свободи» [3, с. 185, 187].

Якщо в гомерівському міфологічному баченні Долі необхідність лише уявлялася з контексту, то за період VIII – IV ст. до н. е. ідея необхідності, що містилася в уявленнях давніх еллінів про Долю, під впливом соціально-економічних, політичних і культурних чинників еволюціонувала у філософську категорію. Саме зі змісту цього процесу бере початок концепція розгляду свободи як такого явища, яке помилково сприймається за пізнану необхідність. Саме звідси започатковано розуміння свободи як явища випадкового, а потім – детермінованого процесом пізнання необхідності.

Доля не перетворювала античну людину на бездумний і безвольний механізм. О. Лосєв зазначає: «Доля керувала всім, антична людина в жодному разі не могла відкидати (заперечувати) свободу волі. Якщо наміри долі були невідомими, то залишалося невідомим також те, як діяти відповідно до такої долі. Залишалося чинити лише так, як того вимагав свободо-вольовий намір людини. Тому в Античності дивним чином поєднувалися віра в надрозумну долю та вільне використання своєї волі для реального влаштування життя» [7, с. 69].

Висновки. Каталізаторами докорінних соціальних змін, які заклали передумови виникнення відчуття особистої волі й свободи серед еллінів, стали природно-географічні фактори. Опинившись у специфічних умовах гористої місцевості, суворого клімату, морської стихії, колишні кочівники, щоб вижити, за історично короткий час стали землеробами, ремісниками, мореплавцями, торговцями, воїнами, будівельниками, архітекторами, поетами й філософами.

Територіальна розпорошеність еллінських племен заклала підґрунтя для утворення більше двохсот міст-держав, або полісів, у межах яких складалися соціальні передумови для волі та свободи.

Виникнення грецьких полісів у VIII – VII ст. до н. е. сприяло економічному, політичному й культурному визволенню людини, створювало умови для розвитку індивідуальної волі та свободи.

Поряд із виникненням полісів суттєвою причиною вивільнення людей (щоправда, не більшості) було скасування родової організації суспільства та перехід до її рабовласницької організації, що дозволило особливо гостро відчути цінність свободи.

Паралельно із зазначеними об'єктивними природними й суспільно-історичними процесами відбувалися також процеси цивілізації людини, становлення її свідомості, зокрема й вольового начала. У результаті особливістю формування душі античної людини стала її фаталістично-волюнтаристична натура. Хоч еллінам і було важко зрозуміти світ, у якому вони перебували, долю, яка в цьому світі всім керувала, вони спочатку виявили неабияку волю, щоб розпочати нове життя, усвідомили свою силу, а потім оцінили й свободу.

Література

1. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли / Ж.-П. Вернан ; общ. ред. Ф. Кессиди, А. Юшкевича. – пер. с фр. – М. : Прогресс, 1988. – 224 с.

2. Волков Г. У колыбели науки / Г. Волков. – М. : Молодая гвардия, 1971. – 224 с.

3. Горан В. Древнегреческая мифологема судьбы / В. Горан. – Новосибирск : Наука, 1990. – 335 с.

4. Гордезиани Р. Проблемы гомеровского эпоса / Р. Гордезиани. – Тбилиси : Изд-во Тбилисского ун-та, 1978. – 394 с.

5. Драч Г. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики / Г. Драч. – М. : Гардарики, 2003. – 318 с.

6. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства в связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана / Ф. Энгельс // Маркс К. Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Изд-во политической литературы, 1955–1981. – Т. 21. – 1964. – С. 23–171.

7. Лосев А. Античность как тип культуры / А. Лосев // Лосев А. Античная философия и общественно-исторические формации / А. Лосев, Н. Чистякова, Т. Бородай и др. – М. : Наука, 1988. – С. 6–77.

8. Лосев А. История античной эстетики : в 8 т. / А. Лосев. – М. : Высшая школа, 1963–2002. – Т. 1 : Ранняя классика. – 1963. – 119 с.

9. Маркс К. Критика политической экономии / К. Маркс // Маркс К. Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Изд-во политической литературы, 1955–1981. – Т. 46. – 1968. – С. 49–508.

Анотація

Видриган М. В. **Філософський аналіз передумов виникнення феноменів «воля» та «свобода» в еллінів.** – Стаття.

У зв'язку з тим, що про свободу в сучасному суспільно-гуманітарному просторі сказано й написано багато (є десятки визначень і низка концепцій, що мають за мету сформувати це поняття), вона залишається в межах кантівської антиномії свободи або ж пізнаної

необхідності, що звужує розуміння проблеми свободи. Це зумовлюється складністю й неоднозначністю її субстанційної основи. Тому в статті проаналізовано головні передумови, які сприяли швидкому формуванню вольового начала свідомості еллінів поряд із розумовим. Їх воля, загартована природно-географічними й соціально-історичними факторами, відкрила простір для свободи.

Ключові слова: воля, свобода, свідомість, доля, необхідність, субстанція.

Аннотация

Видриган Н. В. **Философский анализ предусловий возникновения феноменов «воля» и «свобода» у эллинов.** – Статья.

В связи с тем, что о свободе в современном общественно-гуманитарном пространстве говорится и пишется много (есть десятки определений и ряд концепций, которые имеют цель сформировать это понятие), она остается в границах кантовской антиномии свободы или же в рамках познанной необходимости, что суживает понимание проблемы свободы. Это обуславливается сложностью и многозначимостью ее субстанционной основы. Поэтому в статье проанализированы главные предусловия, которые содействовали быстрому формированию волевого начала сознания эллинов наряду с разумным сознанием. Их воля, закаленная природно-географическими и социально-историческими факторами, открыла простор для свободы.

Ключевые слова: воля, свобода, сознание субъекта, необходимость, субстанция.

Summary

Vydrygan M. V. **Philosophical analysis of the prerequisites of the phenomena of "will" and "freedom" of the Greeks.** – Article.

The article is devoted to the development of the concepts of liberty and freedom. The author starts by telling (the reader) that there are dozens of definitions and a number of concepts that are intended to form a concept of freedom. Nevertheless it still remains within the Kantian's antinomy of freedom or a cognized need within that narrow understanding of the problem freedom. This condition is caused by misunderstanding of its substantial base. Further the author draws reader's attention to the principal conditions that contributed to the rapid formation along with intellectual and volitional consciousness beginning of the Greeks. And their will, hardened with natural geographical and socio-historical factors has opened a space for freedom.

Key words: liberty, freedom, consciousness, fate, necessity, materiality.

УДК 1:33(342.1)

Т. П. Глушко
докторант кафедри філософії
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова,
кандидат філософських наук, доцент

ЕКОНОМІЧНА НАЦІЯ ЯК ПРОДУЦЕНТ ЕФЕКТИВНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Закрытые двери откроются, стоит нам изучить потребности современности, наименее удовлетворенные.
С. Лем

У системі сучасних досліджень такого феномена, як нація, досить новаторською і надзвичайно продуктивною, на наш погляд, є точка зору, згідно з якою нація як явище сформувалася здебільшого під впливом економічних аспектів життєдіяльності суспільства, зокрема, суттєвим чинником її формування став феномен капіталізму. Такий підхід дозволяє виокремити малодосліджені аспекти феноменів нації й націоналізму та більш детально проаналізувати сучасні виміри останнього, у тому числі звернути увагу на економічні вектори національної ідентичності як суспільства, так і громадянина.

Одним із дослідників, який дотримується такого погляду, є сучасний американський аналітик націоналізму К. Калхун. Він наголошує, що в процесі формування таких соціальних утворень, як нації, безпосередню участь відігравали економічні аспекти взаємодії громадян, адже «нація стала внутрішнім ринком, інші нації стали міжнародними конкурентами або клієнтами» [2, с. 227]. Е. Сміт говорить: «Будь-який культурний елемент може функціонувати як діакретичний знак або позначка нації» [6, с. 208], тому критерієм національної ідентичності цілком може стати приналежність до того чи іншого соціально-економічного простору, особливо якщо така економічна система є соціально продуктивною.

За висновками К. Калхуна, відкритий потенціал націоналізму розкривається, зокрема, у його здатності «не лише просувати старі солідарності, а й створювати нові» [2, с. 238]. Цілком закономірно, що в умовах *pax economicana* формування таких нових солідарностей відбувається в межах пошуку й реалізації стратегій економічного націоналізму, а отже, ідея солідарності формується навколо економічних інтересів суспільств/націй, вписуючи їх у контекст глобальних перетворень. З огляду на те, що мова йде про феномен економічної нації, провідною галуззю аналізу такого феномена цілком закономірно стає філософія економіки.

Така філософія на сьогодні є важливим теоретико-практичним засобом як організації соціально-економічного простору, так і його продуктивного аналізу, тому може функціонувати також як соціальна технологія, придатна для визначення методів і напрямів формування економічної нації. З точки зору філософсько-економічного аналізу сучасну націю цілком доцільно позиціонувати як відкриту економічну систему, що продукує як власні економічні інтереси, так і стратегії їх впровадження й узгодження з економічними інтересами інших націй та транснаціональних корпорацій.

У цьому аспекті не менш доречно аналізувати в контексті метафори великої «шахової дошки» геоекономічну стратегію розвитку будь-якої нації в умовах сучасного глобалізованого світу, ніж її геополітичну стратегію. Стратегія розвитку соціально-економічного простору в умовах глобальної цивілізації має враховувати досить значну кількість чинників. Сьогодні вже недостатньо створити систему економічного протекціонізму, піднявши мито на ввезення імпортних товарів. Від такої «стратегії» країна може понести значні збитки, що перевищать продуктивність суто протекціоністського підходу, адже зворотний економічний ефект із боку країн-імпортерів може виявитися досить резонансним.

Тому сучасні реалії дійсно мають модифікувати наше уявлення про сутність нації й націоналізму, особливо в їх економічному аспекті. На наше переконання, ідея економічної нації на сьогодні є повноцінною альтернативою ідеї політичної нації, особливо з огляду на те, що в процесі формування самодостатньої політичної нації на фоні поліетнічного суспільства не останню роль відіграють економічні чинники. До того ж варто все-таки не забувати одну з провідних тез класичного марксизму, згідно з якою економічний базис відіграє провідну, основоположну роль у формуванні політичної надбудови. На рівні соціальної практики спростувати цю тезу ще нікому не вдавалося. Саме тому ідея нації як економічного феномена, на нашу думку, є більш продуктивною з позицій соціально-практичної доцільності.

Р. Шарма, один із провідних американських дослідників інвестиційного клімату, який здійснив системний компаративний аналіз потенціалу сучасних національних економічних систем, наголошує: «Між політичною системою та економічним зростанням немає чіткого взаємозв'язку <...> справа не в типі економічної системи, а в мірі її стабільності, у тому, наскільки лідери, які нею керують, розбираються в базових принципах

© Т. П. Глушко, 2015

економічних реформ. <...> Успішна економіка, як правило, означає успішну політику» [7, с. 264–265, 274]. Відповідно, провідне місце в розвитку країни в сучасних умовах посідає не вибір базової політичної ідеології, а чітке бачення напряму реформування економічної системи для її подальшого ефективного включення в глобалізаційний контекст задля продуктивного розвитку як самої цієї системи, так і глобальної економіки в цілому.

Водночас процес формування економічної нації передбачає врахування досить значної кількості аспектів. Так, варто зважати як на соціопсихологічні, так і на культурні особливості суспільства, що робить процес такого націоформування більш складним, проте досить потужним за рівнем ефективності. На наше переконання, саме етап формування економічної національної ідентичності є важливим аспектом становлення нації як завершеного структурного утворення. Адже саме цей рівень національної свідомості уможливлює (у межах логіки класичного марксизму) становлення такого феномена, як соціально-політична ідентичність громадянина.

До того ж подібний ракурс аналізу дозволяє нам підійти до визначення сутнісних проявів нації не з позицій метафізики, що превалювали у філософській думці минулого століття, а з позицій феноменологічного аналізу нації. Відповідно, ми маємо поставити питання не про те, що таке нація, а як нація можлива. І тоді ми дійсно маємо зауважити, що жодна нація як така не є можливою насамперед без системи соціально-економічних відносин і процесів, які уможливлюють політичну взаємодію в межах такої економічно орієнтованої спільноти.

Таким чином, національна ідентичність постає як масове усвідомлення приналежності до конкретної соціально-економічної структури, тобто економічної спільноти, що продукує відповідні принципи економічного життя на чітко означеній території незалежно від кількості етносів, які її населяють. Конституювання національної ідентичності вимагає також пошуку механізмів формування спільних економічних цінностей, адже узгоджений економічний інтерес є суттєвим чинником соціальної консолідації й співробітництва, саме тому «національні ідентичності стають життєво важливими категоріями» [2, с. 230]. Водночас варто враховувати думку Н. Пелагеші: «Національна ідентичність не є сталим утворенням, оскільки <...> як і будь-який інший тип колективних ідентичностей, вона трансформується відповідно зі зміною соціокультурних процесів» [3, с. 401].

У такий спосіб і соціально-економічна ідентичність нації буде відзначатися ефективністю господарських процесів, що відбуваються в її межах. А власне процес формування економічної нації буде безпосередньо пов'язаним із присутністю громадянського суспільства, а отже, активного середнього класу, який, як правило, є продуцентом ефективних перетворень в економічному середовищі. У разі ж непродуктивності економічної системи суспільства національна соціально-економічна ідентичність конституюється на рівні громадянського суспільства в негативному ціннісно-смисловому аспекті.

Таким чином, не лише ідейне наповнення економічного націоналізму, а й результати його практичної реалізації дозволяють визначити перспективи щодо можливостей формування феномена економічної нації на теренах тієї чи іншої країни та окреслити напрями продуктивної трансформації її економічної системи. На наше переконання, сучасна українська нація за умови забезпечення відповідних умов та обставин може відбутись як нація економічна в результаті модернізаційних процесів в економічній культурі, а отже, і національній економічній системі як такій.

Так, одним із важливих конструктивних кроків у напрямі формування ефективної економічної нації, як зазначає Р. Шарма, є «фонд національного добробуту, що працює за так званим принципом Сантьяго – міжнародним стандартом, призначеним для підвищення професіоналізму управління цим усе популярнішим у світі інвестиційним інструментом, щоб він не ставав джерелом досягнення політичних цілей та особистої наживи для можновладців» [7, с. 282–283]. Саме такий стратегічний крок, на наше переконання, дозволить не лише ефективно забезпечувати розвиток основних засад соціально-економічного прогресу суспільства на противагу збагаченню окремих його представників за рахунок бюджетних коштів, а й отримати доступ до нових джерел економічного зростання за допомогою формування відповідного соціального капіталу та інвестиційної довіри до країни на міжнародній арені.

Стабілізація саме такого економічного габітусу, що, на жаль, поки що не притаманний сучасному українському суспільству (у сфері як фінансового менеджменту, так і економічної культури в цілому), дозволить забезпечити потужний розвиток національної економічної системи. Однак точкою відліку в умовах фінансової цивілізації має стати саме фінансовий менеджмент, орієнтований на стратегічне управління фінансами країни з урахуванням її довгострокових інтересів і перспектив. У цьому разі варто також наголосити на потребі вдосконалення й модернізації сучасної економічної освіти на пострадянському просторі в напрямі розгалуження її міждисциплінарних зв'язків.

Вважаємо, що саме такий напрям трансформації економічної освіти сприятиме більш швидкому формуванню й утвердженню економічної нації, адже тоді сучасний капіталізм не лише буде функ-

ціонувати в нашій країні у формі фінансизму, а й орієнтуватиметься на ціннісні настанови економічного поступу суспільства/нації в цілому. Така трансформація професійного світогляду економістів-практиків дозволить суттєво знизити рівень корупції в суспільстві та створити принципово нові умови його соціально-економічного розвитку. Р. Шарма наголошує: «Деякі нації <...> навчалися витрачати гроші з розумом, інвестуючи в освіту, комунікації та транспортні системи, без яких неможливо підвищити продуктивність, оскільки саме вони здатні забезпечити високі темпи зростання за низького рівня інфляції» [7, с. 21].

Створити умови для формування й продуктивного розвитку економічної нації може досягнення ментальної соціально-економічної єдності в країні та узгодження економічних інтересів суспільної еліти з економічними інтересами суспільства в цілому. Крім того, наявність творчої енергії, що ґрунтується на ґрунтовній освіті та потужній мотивації, здатна забезпечити інноваційність економічного поступу нації, що дозволяє позиціонувати останню в сучасних умовах як соціально-економічну асоціацію в системі глобального капіталізму. Тобто надзвичайно важливу роль у процесі формування економічної нації відіграє якість людського капіталу, що позиціонує освіту як надзвичайно значимий ресурс.

Головним завданням для досягнення ефективності національної економічної системи в умовах сучасної глобальної економіки є стабілізація боргів та інфляції, а також розвиток зовнішньої торгівлі й залучення інвестицій [7] з урахуванням синергетичної природи суспільства в цілому та його економічної системи зокрема. Р. Шарма зауважує: «Економічні системи <...> знаходяться в постійному русі, у різних країнах діють різні правила, що залежать від реальних обставин, які постійно змінюються» [7, с. 31]. Це вимагає перманентного вдумливого аналізу економічної ситуації в інших країнах із метою ефективного включення у взаємодію на глобальній економічній арені.

Складність формування повноцінної економічної нації в актуальних умовах українського суспільства визначається відсутністю розмежування політичної та економічної сфер діяльності. У цьому плані наша країна є надзвичайно близькою до структурних показників сусідньої Росії, характеризуючи яку, Р. Шарма відзначив, що «криміналізація політики, зв'язки між урядом і бізнесом неухильно зміцнюються, що заважає появі в країні дійсної підприємницької культури» [7, с. 98], а отже, і середнього класу, без якого неможливо сформувати економічну націю.

Саме тому максимально скористатися перевагами економічної глобалізації, на наше переконання, можна лише за умови створення й підтримки більш продуктивної економічної культури суспільства зі складною структурою та результативними показниками. Для цього національна економічна культура має бути конкурентоспроможною, чітко виокремлювати власні геоекономічні переваги та найбільш перспективні сектори, розвиток яких може дати ефект швидкого економічного зростання нації.

Структурно стратегічними векторами поряд із паралельним удосконаленням інфраструктури цілком можуть стати такі: орієнтований на високоякісну продукцію агрокомплекс, розвиток територій, придатних для внутрішнього й зовнішнього туризму, упровадження конкурентоздатного автомобілебудування (наприклад, електрокарів), унікальних продуктів у галузі інформаційних технологій та науково-технічних розробок. Важливим вектором може стати також пошук нових стратегій екобезпечного економічного поступу з урахуванням екологічних потреб планети. Новаційні розробки в цій галузі в разі їх продуктивності можуть набути глобальної стратегічної значимості.

Саме в такому практичному руслі цілком реально реалізувати основну ідею політичної економії, яка, за переконанням Ж.-Ж. Руссо, має орієнтуватися на досягнення спільного блага [4], тобто загальнонаціонального, а не індивідуального, що є досить близьким до уявлення Арістотеля про сутність не лише економічних, а й усіх інших суспільних процесів як таких [1]. З огляду на це ключовим завданням у такому контексті стає остаточне подолання короткочасного економічного мислення й усіх його негативних наслідків на загальнонаціональному рівні та формування української економічної нації як глобально значимого гравця в принципово нових, креативно орієнтованих напрямах економічного прогресу сучасної цивілізації.

Вважаємо, що довгострокові стратегічні рішення на основі інноваційного підходу до подальшого розвитку національної економіки й визначення головних економічних цілей нації формуватимуть відповідні ідентифікатори на рівні взаємодії соціальних груп та індивідів. При цьому не варто забувати, що «величезні закордонні позики – зовсім не кращий спосіб забезпечення швидкого зростання в країні», як зауважує Р. Шарма [7, с. 216]. Тому надзвичайно важливо максимально продуктивно використовувати такі позики та якнайшвидше їх повертати, що цілком можливо за умови викорінення феномена клептократії в сучасній українській економіці, реалізація чого все ще потребує титанічних зусиль із боку громадянського суспільства.

Як уже зазначалося, суттєву перевагу в напрямі формування економічної нації надає створення потужної освітньої політики, орієнтованої на підвищення рівня ефективності всіх напрямів освіти та забезпечення формування відповідних

практичних навичок у процесі її здобуття, оскільки приєднатися до глобальної економіки заважає відсутність професійних навичок [7, с. 239]. Тому саме високий рівень грамотності й компетентності населення здатний створити такий рівень людського капіталу, який буде не просто достатнім для ефективного залучення до процесів глобальної економічної системи, а й дозволить зайняти в ній значимі позиції.

Status quo сучасної України згідно з показниками економічного зростання, на жаль, дозволяє розташувати її на загальній шкалі в межах параметрів «четвертого світу» та закріпити за нею статус «межового ринку», тобто такого, що de jure вважається відкритим для іноземних інвесторів, проте de facto не дотримується традиційних ринкових правил [7]. Таким чином, нашу країну досить тяжко позиціонувати як країну з ринком, що перебуває на стадії розвитку, проте лише як країну з межовим ринком.

Однак у цій ситуації є свої переваги, адже, як стверджує Р. Шарма, цілком імовірно, що саме «на прикордонних ринках світ швидше за все стане свідком найбільш стрімкого зростання наступного десятиліття» [7, с. 253]. Хоча в нашій ситуації, враховуючи фінансові наслідки війни з Росією, відродження економіки й досягнення відчутних результатів її зростання вимагатиме потужної синергійної консолідації зусиль як колективних, так і індивідуальних суб'єктів економічної діяльності. Вважаємо, що інтеграція зусиль у напрямі реалізації структурно продуманих економічних реформ з урахуванням усіх переваг географічного положення країни дозволить об'єднати в єдине ціле економічну та психологічну складові суспільної свідомості, здійснити відповідний вплив на політичну свідомість сучасної еліти.

Трансформація існуючого економічного габітусу та формування креативного виробничого сектора національної економіки з огляду на зазначені точки економічного зростання українського суспільства дозволять, на нашу думку, віднайти шлях формування не межового, а продуктивного відкритого ринку, можливо, з деякими елементами регулювання й протекціонізму, спрямованого на реалізацію національних економічних інтересів. На жаль, в умовах нашої країни мова має йти навіть не стільки про реформи, скільки про економічну революцію. Д. Сенор зазначає: «Реформи – це коли ви змінюєте політику уряду, а революція – це коли ви змінюєте спосіб мислення всієї держави» [5, с. 219].

Споживацьке ставлення до територій із потужною ресурсною базою, що домінувало в економічному світогляді «елітних» груп населення протягом останніх двох десятиліть, сьогодні дійсно потребує повної анігіляції, перетворення на принципово нові стратегії економічного мислення та економічної поведінки. Тому йдеться швидше про потребу революційних трансформацій в економічній свідомості суспільства, щоб це суспільство могло претендувати на статус повноцінної економічної нації в умовах сучасного глобалізованого світу.

Отже, формування економічної нації передбачає вивчення найменш забезпечених потреб сучасної глобальної економічної системи та реалізацію стратегії розвитку інноваційних підходів у тих сферах економічного поступу, які ці потреби відображають. Тому йдеться також про вимогу якісної переорієнтації освітніх процесів щодо спрямування й розвитку людського капіталу суспільства в напрямі найбільш ефективного його пристосування до відповідних трансформацій. Реалізація саме такої стратегії сприятиме формуванню ефективної соціальної ідентичності громадянського суспільства як ініціатора й репрезентатора відповідної економічної культури, що є основою формування стабільної національної економічної системи з високим рівнем продуктивності.

Література

1. Аристотель. Политика / Аристотель // Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1976–1983. – Т. 4. – 1983. – С. 375–644.

2. Калхун К. Национализм / К. Калхун ; пер. с англ. А. Смирнова. – М. : ИД «Территория будущего», 2006. – 288 с.

3. Пелагеша Н. Україна у смислових війнах постмодерну: трансформація української національної ідентичності в умовах глобалізації : [монографія] / Н. Пелагеша. – К. : НІСД, 2008. – 288 с.

4. Руссо Ж.-Ж. О политической экономии / Ж.-Ж. Руссо // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре : сб. трактатов / Ж.-Ж. Руссо. – пер с фр. – М. : Канон-Пресс-Ц, 2000. – С. 151–194.

5. Сенор Д. Нация умных людей: история израильского экономического чуда / Д. Сенор, С. Сингер ; пер. с англ. Д. Стороженко. – 2-е изд., доп. – М. : Карьера Пресс, 2012. – 336 с.

6. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху / Е. Сміт ; пер. з англ. М. Климчука і Т. Цимбала. – К. : Ніка-Центр, 2013. – 278 с.

7. Шарма Р. Прорывные экономики: в поисках следующего экономического чуда / Р. Шарма ; пер. с англ. О. Медведь. – М. : Манн, Иванов и Фербер, 2013. – 352 с.

Анотація

Глушко Т. П. **Економічна нація як продуцент ефективної соціальної ідентичності.** – Стаття.

У статті запропоновано аналіз концепту економічної нації як рівноцінної альтернативи поняттю політичної нації. Автор обґрунтовує доцільність оперування таким концептом та пропонує власне бачення аспектів його реалізації в соціально-економічній практиці. Стверджується, що становлення економічної нації сприяє повноцінному включенню суспільства в глобальну економічну систему та формує умови для ефективної соціальної ідентичності. Обґрунтовано, що формування економічної нації в умовах сучасного українського суспільства вимагає суттєвої трансформації його економічного габітусу.

Ключові слова: економічна нація, людський капітал, економічна культура, економічний габітус, громадянське суспільство, освіта, соціальна ідентичність.

Аннотация

Глушко Т. П. **Экономическая нация как продуцент эффективной социальной идентичности.** – Статья.

В статье предложен анализ концепта экономической нации в качестве равноценной альтернативы понятию политической нации. Автор обосновывает целесообразность оперирования таким концептом и предлагает собственное видение аспектов его реализации в социально-экономической практике. Утверждается, что становление экономической нации способствует полноценному включению общества в глобальную экономическую систему и формирует условия для эффективной социальной идентичности. Обосновано, что формирование экономической нации в условиях современного украинского общества требует существенной трансформации его экономического габитуса.

Ключевые слова: экономическая нация, человеческий капитал, экономическая культура, экономический габитус, гражданское общество, образование, социальная идентичность.

Summary

Glushko T. P. **Economic nation as a producer of effective social identity.** – Article.

The article is offers an analysis of the economic nation concept as an equivalent alternative to the political nation. The author substantiates advisability of operating such a concept and offers its own vision of its implementation in socioeconomic practice. It is affirmed the formation of economic nation as a one that promotes society with its full integration into the global economic system and also creates conditions for effective social identity. The article proposes substantiated point of view about forming process of economic nation in modern Ukrainian society that requires essential transformation of its economic habitus.

Key words: economic nation, human capital, economic culture, economic habitus, civil society, education, social identity.

УДК 323.2+316.343.652

І. О. Горбова
аспірант кафедри філософії
Житомирського державного університету імені Івана Франка

ВЛАДА – ІНТЕЛІГЕНЦІЯ – НАРОД: ОСОБЛИВОСТІ СОЦІАЛЬНИХ ВЗАЄМОВІДНОСИН

Постановка проблеми. Питання взаємодії української державної влади, інтелігенції та народу набуває особливої актуальності в періоди соціальних трансформацій суспільства. Однак із кінця XX – початку XXI ст. тема соціальної ролі інтелігенції в державотворчих, суспільних процесах відійшла на другий план у наукових дослідженнях, обговореннях, дискусіях. Більше того, після здобуття Україною незалежності науковці (наприклад, О.В. Горбань, О.В. Климова, І.В. Могдальова та інші) вказують на зміну соціальної ролі та функцій української інтелігенції.

Роль політичної еліти й інтелігенції в часи впровадження демократичної форми правління, організації та розвитку всіх сфер суспільного життя актуалізується насамперед під час криз та здійснення реформ. Однак сьогодні складно охарактеризувати соціальну роль і місце інтелігенції в структурі сучасного українського суспільства. Прийняття Акта проголошення незалежності України – не цінність, а лише вихідна точка побудови української держави. Інтелігенція виступає своєрідним посередником триєдності «влада – інтелігенція – народ» [5, с. 354]. Представники інтелігенції «адаптують» рішення, пропозиції й вимоги владних структур для всенародного сприйняття, і навпаки, формулюють настрої, ціннісні й культурні орієнтири населення та відстоюють їх перед владою. Проте відповідної рефлексії, зокрема у вказаний період соціальної трансформації, не відбулося. Чи було це свідомим рішенням інтелігенції? Можливо, саморефлексія відкоригувала реакцію інтелігенції відповідно до зовнішніх чинників впливу та обставин? Що спричинило так звану «кризу сучасної української інтелігенції»? Відповіді на ці питання й становлять предмет статті.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблеми взаємовідносин у системі «влада – інтелігенція – народ», роль інтелігенції в державотворчих, суспільних процесах, її безпосередня участь у політиці, взаємодія з народом, особливості світоглядних переконань і ціннісних орієнтирів зазначених сторін досліджували М.О. Бердяєв, М.О. Гершензон, Г.П. Гребенник, Г.В. Касьянов, О.М. Кіндратець, В.А. Малахов, О.І. Солженіцин та інші вчені. Однак, незважаючи на значну кількість наукових робіт, присвячених вказаній темі, відкритими залишаються питання громадської активності й громадянської позиції сучасної української інтелігенції, її взаємодії з державною владою, участі в політичному житті суспільства та трансформаційних процесах сьогодення.

Тому **метою** статті є дослідження особливостей соціальних взаємовідносин української влади, інтелігенції й народу.

Виклад основного матеріалу. Вивчаючи проблему влади й інтелігенції, науковці неодноразово піднімали питання безпосередньої участі інтелігенції в політичних перетвореннях країни. Зокрема, О.М. Кіндратець зосереджує увагу на таких формах взаємодії інтелігенції та влади: активно-пошуковій позиції щодо влади, звичному слугуванні вказівкам влади, відчуженні інтелігенції від соціальних, політичних і владних проблем, «внутрішньо» опозиційній формі [8, с. 39]. Інтелігенція, для якої благородство, совість, честь і відповідальність – це найбільші цінності, виявилася практично недієздатною в прагматичному й споживацькому суспільстві з матеріальними благами в пріоритеті. Історія становлення української держави, на нашу думку, продемонструвала, що для інтелігенції немає місця в політиці, адже людська природа, ціннісні орієнтири, внутрішні переконання, засоби суспільних перетворень тощо представників державної влади й інтелігенції є занадто різними.

Період кінця XX – початку XXI ст. позначився суттєвими змінами в усіх сферах суспільного життя. Безперечно, незалежність держави, демократизація влади відкривали нові можливості для України, проте водночас потребували організації всебічного розвитку країни. Однак розподіл державної влади, збільшення кількості політичних партій призвели до кризового становища інтелігенції. Високоморальна й принципова, справедлива та совісна інтелігенція виявилася «зайвою» у встановленій системі.

Трагедія української інтелігенції 90-х рр. XX ст. полягала в тому, що її використали для встановлення демократичного режиму [7, с. 192–193], вона стала своєрідним каталізатором духовного піднесення народних мас. Інтелігенція того часу усвідомлювала свою суспільну, державну значимість і міць, проте духовне збудження швидко змінилося моральним падінням і розчаруванням. Ідеал побудови міцної української держави й подальшої безпосередньої участі інтелігенції виявився фактично нереалізованим на практиці.

Тенденційним прикладом функціонального «використання» інтелігенції політичною владою є тоталітарний режим. Розвиток українського суспільства на початку XX ст. позначився структурними зрушеннями та соціальними трансформаціями. 20–30-ті рр. XX ст. позначилися нівелю-

© І. О. Горбова, 2015

ванням соціокультурного й ціннісного потенціалу української інтелігенції. Радянська влада не допускала реалізацію культурної діяльності інтелігенції, відмінної від тоталітарної ідеології. Згідно з політикою нового режиму влади громадянська роль інтелігенції зводилася до підготовки молодого покоління інтелігенції, яке будувало б економічно потужну країну. Проте інтелігенція має бути носієм не лише інтелекту, а й духу та культури суспільства. Так у радянські часи з'явилася «нова», «практична» інтелігенція, яка володіла знаннями з різних галузей науки. Структурна зміна інтелігенції як соціальної спільноти спричинила насамперед модифікацію інтелігенції як соціального феномена, набула ознак масовості.

Однак інтелігенція свідомо погодилася на такі соціальні функції. Пояснення, на нашу думку, сягає площини месіанізму [2], тобто у виконанні також месіанської ролі консервування традиційних національних цінностей у період структурних соціальних трансформацій, яку на інтелігенцію покладено громадянським суспільством. Месіанізм інтелігенції полягав у формуванні «нової» інтелігенції та збереженні національних цінностей.

Інтелігенція традиційно відзначається високими інтелектуальними й духовно-моральними якостями, такими як духовність, сповідування високих моральних цінностей, безкорисливість і совість, свідома, ініціативна діяльність на загальнонаціональний добробут, благородство й невизнання насильницьких засобів у досягненні мети, формулювання, збереження, передача з покоління в покоління національних цінностей і культури. Незважаючи на мораль, духовну сутність, ініціативну жертовність і бажання змінити світ в ім'я високих цінностей, інтелігенція не намагалася суперечити встановленій владі, яка, створивши матеріально зорієнтований елітарний центр, «грузла» в корупції та розкраданні державної власності.

Соціально й історично сформоване в українців відчуття меншовартості, їх полонізація та русифікація тривали протягом століть. Тому закономірно, що правляча еліта й частина «інтелігенції», очоливши владні структури, прагнули забезпечення особистої територіальної та матеріальної самостійності, породивши розквіт швидше кланово-олігархічної моделі влади [9, с. 15], ніж поширення демократичної культури. Критичне ставлення й неприйняття духовних, моральних, національних, культурних та інших ідей спричинили протистояння політичної еліти, навколо якої зосереджувалася найбільша влада, та інтелігенції, яка прагнула зберегти українську національну свідомість та ідентичність, культурні традиції й високі моральні цінності.

Проблема, на переконання Г.П. Гребенника, полягає в тому, що інтелігент позиціонує себе у сфері політики як мораліст [6, с. 272–273], якого цікавить один аспект соціального життя – права людини, які він вимагає визнати абсолютними. Соціальне замовлення інтелігента в політиці полягає у внесенні до неї моралі як головного критерію її демократичності. Відповідно, влада повинна бути гуманною, шанувати права людини та прислуговувати народу, усвідомлюючи свій обов'язок перед ним. Отже, правляча еліта, яка скеровувала функціонування всіх верств українського суспільства, вплинула на зміну соціальної ролі та функцій інтелігенції. Остання у свою чергу не відчувала з боку населення потреби у власній діяльності.

Народ як ще одна складова триєдності оцінює діяльність політичної влади, насамперед із позицій загальної моралі, проте формулює та представляє їх інтереси саме інтелігенція. Вона виступає своєрідним посередником між політичною елітою й народом, адже здатна критично мислити та аналізувати, визначати й формулювати нечітко окреслені події, посилювати приховані в суспільстві процеси. Інтелігенція організовує комунікативний процес між владою та народом.

Ситуація загострилася прірвою між елітарним, олігархічним класом і широкими верствами суспільства. Рівень життя більшості громадян України суттєво знижений, вони змушені виживати, вдаватися до тіньового заробітку. Отже, основна маса населення підтримує насамперед матеріальні й меркантильні цінності. Інтелігенція виступає «голосом» народу, носієм його ціннісних орієнтирів і національних традицій. Однак колишні суспільні пріоритети не співпадали з переконаннями інтелігенції, адже інтелігент – це культурна особистість, яка реалізує певне ставлення до світу, живе відповідно до певних моральних настанов. Інтелігентність визначається не належністю до певної професії, а особливою «настановою душі» [3, с. 22–23]. Саме духовність є найголовнішим компонентом усіх сфер людського буття, того простору, де людина має можливість реалізувати власну родову сутність. Цей простір утворює культура як сфера, де людина отримує можливість жити по-людськи.

Останнім часом спостерігається процес масової інтелектуалізації середнього класу [9, с. 10]. Інтелектуали переважно поглинаються середнім класом, проте мають можливість впливати на соціальні інтеграції з властивими їм уявленнями про бажаний рівень життя, соціальні права, справедливість тощо, тобто визначати параметри існування суспільства. Такі уявлення набувають нормативного характеру, адже приймаються суспільством як належні. Тенденції розвитку суспільства поглибили скептичне сприйняття інтелігенції як соціального явища, призвели до метаморфоз світосприйняття, переосмислення й переорієнтації цінностей. Унаслідок цього інтелігенція втратила своє істинне призначення. Інтелектуальна еліта й працівники розумових професій обслуговують усі сфери життєдіяльності соціуму.

Х. Ортега-і-Гассет підкреслював, що суспільство – це гармонійна єдність меншості та маси. Меншість становить сукупність осіб, особливі якості якої виділяють її з маси. Однак, як стверджує учений, «натовп тепер головний персонаж, солістів більше немає – один хор» [10, с. 45]. Інтелігент підсвідомо виступає на боці моралі й добра. Це його людська природа та внутрішнє єство, яке не виховується й не створюється штучно. З перевагою професіоналів із тієї чи іншої галузі (інтелектуалів) інтелігенція втрачає власний авторитет. В умовах ринкової економіки моральні цінності відходять на другий план. Безперечно, високий інтелект, освіченість – це обов'язкові складові класичного образу інтелігента. Проте інтелігент, на відміну від інтелектуала, не є ланкою в системі купівлі-продажу результатів своєї інтелектуальної діяльності. Більше того, він наділений інтелектуальною свободою [4, с. 10], природною здатністю до просвітницької діяльності, безкорисливого доведення власних міркувань та ідей. На фоні соціальних перетворень і зміни ціннісних орієнтирів відбувається своєрідна девальвація істинної сутності й призначення інтелігенції, яка не відчуває власної затребуваності.

Водночас поглиблюється своєрідне розчарування в продуктивності людського розуму, що досягає значних висот у пізнанні навколишнього світу, проте все більше посилюється його саморуйнація [1, с. 162]. З одного боку, ми спостерігаємо потужний інформаційний потік, наукові досягнення, технічний прогрес, а з іншого – людина в XXI ст. перебуває в інертному, депресивному, апатичному стані. Вона є споживачем, який відчуває байдужість до оточуючої реальності та постійно потребує нових вражень. Сучасне суспільство скептично сприймає мораль та естетичні погляди. Сьогодні виникає потреба більше в матеріальних благах, ніж духовних. З огляду на це суспільного значення дедалі більше набувають інтелектуальні представники середнього класу, які займаються переважно висококваліфікованою розумовою працею. Глобальні світові зміни привели до трансформації свідомості суспільства, зокрема й інтелігенції.

Побудова демократичної держави, проект модернізації країни виявилися для патріотичної інтелігенції утопією. Своєрідний стан відчуження від політики – «соціальна апатія» – виникає внаслідок домінування суб'єкта політики – «владної еліти». Ступінь відчуження може бути різним, проте в будь-якому разі він характеризує послаблення демократії [11, с. 4–5]. Апатія є свідомим відстороненням інтелігенції від політичної участі, небажанням займатися політикою.

Постіндустріальне виробництво перетворило людську масу на безликий, посередній і легко підвладний маніпуляціям «продукт». Середній клас Заходу, Центральної Європи якісно відрізняється від середнього класу України. Проблема полягає не стільки в професійній підготовці, скільки в елементарних, проте таких вагомих передумовах розуміння цінностей. Події в Україні (Євромайдан, російська воєнна агресія проти України) актуалізували питання національних і громадянських цінностей. Переважний вибір правильних ціннісних орієнтирів формує повноцінне громадянське суспільство, запобігає його деградації.

Висновки й перспективи подальших наукових пошуків. Отже, межа століть для української інтелігенції стала черговим духовним піднесенням і падінням. Визначити місце інтелігенції в соціальній структурі суспільства досить складно, адже її представники можуть належати майже до всіх верств суспільства. Ознаками класичного інтелігента є освіченість, змога раціонально, аргументовано відстоювати власну точку зору, інтелектуальна свобода, просвітницька діяльність серед мас, пропагування істини й високої ідеї в натовпі, свідомо та ініціативно обраний шлях благородного служіння народу, жертовного народолюбства, поширення моралі, високих духовних цінностей у суспільстві, збереження й передача від покоління до покоління національних культурних традицій. Інтелігенція є своєрідним «вкрапленням» моралі й істини в суспільстві, синергетичним фактором, здатним об'єднати маси заради спільного досягнення ідеалу. Таку місію українська інтелігенція здійснила наприкінці XX – на початку XXI ст., вона змогла об'єднати суспільство в ім'я національного ідеалу. Однак після «запалення» мас інтелігенція стала непотрібною в державному будівництві, яким політики воліли займатися самотужки. Таким чином, побудова успішної демократичної держави виявилася утопією, а бюрократична влада здійснювала кримінально-тіньову політику.

Розчарування у владному режимі, низький рівень життя широких верств населення призводить до зміни ціннісних орієнтирів: перевага надається матеріальним благам. Поширення моралі в суспільстві – найперше місійне призначення інтелігенції, проте інтереси й переконання обох сторін є різними. Крім цього, інтелігенція – не міфічне явище, вона також потребує певних матеріальних благ. Інтелігенція не відчуває власної інтелектуальної свободи, адже поінформованість та освіченість потребує великих затрат.

На сьогодні триєдина єдність «влада – інтелігенція – народ» являє собою замкнене коло. Інтелігенція виступає посередником, з'єднуючою ланкою між вищим і нижчим рівнями структури. Однак діалог не відбувається: система владної політики функціонує ізольовано, основна маса населення піклується переважно про збільшення матеріального рівня, а інтелігенція не відчуває потребу в реалізації власного ідейного потенціалу, не спроможна подолати духовну, ціннісну, моральну прірву між політичними силами та основною масою населення.

Свавілля, насильницькі засоби впливу на народні маси, анексія Криму й воєнні дії на сході країни – це події, які «наштовхнули» кожного свідомого громадянина на роздуми про першочергові цінності та побудову зрештою соціальної, культурної держави.

Подальші дослідження теми, на наше переконання, слід вести в контексті вивчення особливостей сучасних соціальних трансформацій суспільства (європейської спрямованості курсу подальшого розвитку держави, реформування всіх сфер життя українського суспільства, Євромайдану та російської воєнної агресії проти України) та рефлексії української інтелігенції.

Література

1. Горбань А.В. Интеллигенция как структурообразующий элемент гражданского общества / А.В. Горбань. – Симферополь : Ариал, 2010. – 279 с.

2. Горбова І.О. Месіанізм у ціннісних орієнтаціях української інтелігенції 20-х – початку 30-х рр. XX ст.: соціально-філософський аспект / І.О. Горбова // Мультиверсум: філософський альманах / гол. ред. В.В. Лях. – К., 2013. – № 10(128). – С. 138–147.

3. Горський В.С. Проблема виховання «нової інтелігенції» в сучасному українському суспільстві / В.С. Горський // Інтелігенція – гуманна об'єднувальна сила суспільства / відп. ред. І.Ф. Курас. – К. : Стилос, 1999. – С. 22–27.

4. Гребенник Г.П. Интеллигенции во власти не бывает / Г.П. Гребенник // Гребенник Г.П. Интеллигенция и политика : сб. статей / Г.П. Гребенник. – О. : Феникс, 2009. – С. 9–17.

5. Гребенник Г.П. Интеллигенция и народ / Г.П. Гребенник // Гребенник Г.П. Интеллигенция и политика : сб. статей / Г.П. Гребенник. – О. : Феникс, 2009. – С. 354–366.

6. Гребенник Г.П. Интеллигент как политический активист / Г.П. Гребенник // Гребенник Г.П. Интеллигенция и политика : сб. статей / Г.П. Гребенник. – О. : Феникс, 2009. – С. 260–273.

7. Гребенник Г.П. Не верю! (Открытое письмо Е.А. Акимовичу в связи с его статьей «Интеллигенция и власть») / Г.П. Гребенник // Гребенник Г.П. Интеллигенция и политика : сб. статей / Г.П. Гребенник. – О. : Феникс, 2009. – С. 191–201.

8. Кіндратець О.М. Інтелігенція та політична еліта України / О.М. Кіндратець // Світогляд. – 2009. – № 6. – С. 38–41.

9. Лой А.М. Зникаюча інтелігенція у трансформаціях сьогодення / А.М. Лой // Філософська думка. – 2014. – № 2. – С. 7–16.

10. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет ; сост., предисл. и общ. ред. А.М. Руткевич. – М. : Весь Мир, 1997. – С. 43–163.

11. Федотова В.Г. Апатия на Западе и в России / В.Г. Федотова // Вопросы философии. – 2005. – № 3. – С. 3–19.

Анотація

Горбова І. О. **Влада – інтелігенція – народ: особливості соціальних взаємовідносин.** – Стаття.

У статті розглядаються особливості соціальної взаємодії влади, інтелігенції та народу в контексті сучасних соціальних трансформацій українського суспільства. Інтелігенція виступає провідником триєдиних соціальних взаємовідносин: вона «наближує» рішення політичних сил до народного загалу та формулює, відстоює перед владою ціннісні орієнтири, потреби народу. Незалежність держави внесла свої корективи в «місійні» завдання кожної сторони. Бюрократично-олігархічний клан на чолі державної влади запровадив кримінально-тіньову політику. Натомість основна маса населення України змушена боротися за виживання через низький рівень життя. Матеріальне благополуччя переважної більшості громадян перебуває в пріоритеті. Поширення моралі в суспільстві, боротьба за ідеал є передовою місією інтелігенції, проте високі духовні цінності не знайшли відгуку серед розчарованого й зневіреного населення, особливо серед корумпованої влади. Свавілля політичних сил зрештою спровокувало пробудження національної свідомості.

Ключові слова: політична влада, інтелігенція, суспільство, держава, цінності.

Аннотация

Горбовая И. А. **Власть – интеллигенция – народ: особенности социальных взаимоотношений.** – Статья.

В статье рассматриваются особенности социального взаимодействия власти, интеллигенции и народа в контексте современных социальных трансформаций украинского общества. Интеллигенция выступает проводником триединых социальных взаимоотношений: она «приближает» решение политических сил к народной общественности и формулирует, отстаивает перед властью ценностные ориентиры, потребности народа. Независимость государства внесла свои коррективы в «миссийные» задачи каждой стороны. Бюрократически-олигархический клан во главе государственной власти ввел уголовно-теневую политику. Основная масса населения Украины вынуждена бороться за выживание из-за низкого уровня жизни. Материальное благополучие подавляющего большинства граждан находится в приоритете. Распространение морали в обществе, борьба за идеал являются передовой миссией интеллигенции, однако высокие духовные ценности не нашли отклика среди разочарованного и отчаявшегося населения, тем более среди коррумпированной власти. Своеволие политических сил в итоге спровоцировало пробуждение национального сознания.

Ключевые слова: политическая власть, интеллигенция, общество, государство, ценности.

Summary

Horbova I. O. **State power – intelligentsia – nation: features of social relationship.** – Article.

The article deals with the features of social interaction between state power, intelligentsia and nation in the context of contemporary social transformations of the Ukrainian society. Intelligentsia is a guide of ternary social relationship: it "brings nearer" the solutions of the political power to national public, formulates, asserts nation's values and needs before power. State independence has made some changes of the "missionary" tasks of each side. Bureaucratic and oligarchic clan that introduced state government led the criminal and shadow policy. The most of Ukrainian population is forced to fight for survival because of low standard of living. Material wealth of the overwhelming majority of citizens is priority. Dissemination of morality in society, fight for ideal is the leading mission of intelligentsia but high spiritual values found no comment among disillusioned, desperate population and among corrupt state power even more so. Willfulness of political forces eventually provoked the awakening of national consciousness.

Key words: political power, intelligentsia, society, state, values.

УДК 111.1

В. В. Готинян-Журавльова
доцент кафедри філософії природничих факультетів
філософського факультету
Одеського національного університету імені І. І. Мечникова,
кандидат філософських наук, доцент

ЧИ ІСНУЄ ОНТОЛОГІЧНИЙ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ПОНЯТЬ «КЛАСИФІКАЦІЯ» ТА «БЕЗЕТАЛОННЕ ВИМІРЮВАННЯ»?

Класифікація є одним із найпоширеніших методів пізнання. Не можна уявити такі розвинені науки, як біологія, хімія, астрономія, мінералогія, без класифікації, зокрема, не можна уявити науку без таких відомих класифікацій, як таблиця Д.І. Менделєєва, класифікація К. Ліннея, спектральна класифікація зірок, класифікація мов, класифікація мінералів, класифікація цінних паперів тощо.

Питання щодо способів створення класифікації, визначення класифікації, чіткого розрізнення класифікації та класифікування, змісту класифікаційних груп є доволі актуальними. Зокрема, «класичними» стали дослідження М.А. Розова, С.С. Розової, І.Я. Чупахіна, Б.В. Якушина [1; 2] в цій галузі. Однак, крім логічних, гносеологічних і методологічних, існують також онтологічні питання, пов'язані з природою об'єктів, що класифікуються. Тоді чим насправді є елементи, які містяться в класифікаційних чарунках: ідеальними конструкціями (тобто поняттями) або фрагментами матеріального світу (реальними об'єктами)?

З онтологічної точки зору, зокрема, спираючись на онтологію Арістотеля, зміст класифікаційних чарунок буде другою сутністю або четвертим сущим, якщо класифікаційні чарунки наповнюються ідеальними конструкціями, або ж першою сутністю чи третім сущим, якщо класифікаційні чарунки наповнюються фрагментами матеріального світу. Тому іншою важливою й цікавою з онтологічної точки зору темою щодо обговорення проблем класифікації є питання про те, чим насправді є класифікація: поділом понять або сортуванням речей. Думки провідних філософів і методологів науки різняться щодо визначення класифікації. Ретельний аналіз цього питання наведено в нашому попередньому дослідженні [3].

Питання про зміст класифікаційних чарунок набуває особливого значення завдяки тому, що поняття «класифікація» є родовим поняттям під час визначення поняття «безеталонне вимірювання». Так, у нашій статті «Про необхідність визначення поняття «безеталонне вимірювання» [4] безеталонне вимірювання визначено як «класифікацію об'єктів, у ході якої з родового поняття вимірюваного об'єкта (до вимірювання) виокремлюються види за певною ознакою – вимірюваною величиною або вимірюваною властивістю» [4, с. 89]. У розділі «Про необхідність визначення безеталонного вимірювання» колективної монографії [5] ми навели дещо уточнене визначення поняття «безеталонне вимірювання»: вид вимірювання, за якого відбувається класифікація об'єктів за способом вимірювання, який може бути за зміною вимірюваної ознаки, наявністю-відсутністю вимірюваної ознаки або схожістю-несхожістю вимірюваної ознаки з умовним еталоном [5, с. 156].

У статті «Онтологічні аспекти класифікації» [3] ми розглянули взаємозв'язок існуючих думок щодо того, як пов'язана класифікація з видами буття за Арістотелем. У нашій дисертації [6] розглянуто онтологічні аспекти безеталонного вимірювання, тобто взаємозв'язок видів безеталонного вимірювання та видів буття за Арістотелем.

Тому **метою статті** є пошук певного онтологічного взаємозв'язку понять «класифікація» та «безеталонне вимірювання», оскільки поняття «класифікація», з одного боку, є родовим поняттям під час визначення безеталонного вимірювання, а з іншого – існують взаємозв'язки видів буття за Арістотелем і видів безеталонного вимірювання та видів буття за Арістотелем і змісту класифікаційних чарунок.

В онтології Арістотеля центральним поняттям є категорія сутності: «Якби не існувало первинних сутностей, не могло б існувати нічого іншого» [7]. У «Категоріях» Арістотель виділяє дві ознаки, два параметри, за якими він поділяє буття: знаходиться в підлягаючому та позначається про підлягаюче. Знаходитися в підлягаючому може все те, що «не будучи частиною, не може існувати окремо від того, у чому воно знаходиться» [7]. Наприклад, знаходяться в підлягаючому різні якості предметів. Позначатися про підлягаюче може все те, що можна приписати йому як властивість. Арістотель дихотомічно поділяє кожну ознаку на два види: знаходиться в підлягаючому та не знаходиться в підлягаючому, позначається про підлягаюче та не позначається про підлягаюче. Далі філософ комбінує їх. Таким чином, Арістотелем було виділено чотири категорії буття: перша сутність, друга сутність, третє суще, четверте суще.

© В. В. Готинян-Журавльова, 2015

Перша сутність має таку комбінацію: «не знаходиться в жодному підлягаючому» та «не позначається про жодне підлягаюче». До першої сутності Арістотель відносить таке: «Вочевидь, як думають, сутність властива тілам; тому ми називаємо сутностями тварин, рослини та їхні частини, а також природні тіла, такі як вогонь, вода й земля, кожне тіло цього роду, а також усе те, що є частиною їх чи складається з них або з їхніх частин, з усієї сукупності їхньої, наприклад, небо та його частини, Місяць і Сонце» [8].

Другі сутності існують окремо, тобто не знаходяться в жодному підлягаючому, проте можуть позначатися про підлягаюче. До других сутностей не належать окремі предмети, які можна вказати за допомогою знаків чи імен; це сутності, які щодо предметів будуть їх родами чи видами. Арістотель зауважив: «Що стосується других сутностей, то про підлягаюче позначається і їхнє визначення, і їхнє ім'я, адже визначення людини стосується окремої людини та визначення живої істоти – так само» [7].

Третє суще «знаходиться в підлягаючому» і «не позначається про жодне підлягаюче». Оскільки знаходиться в підлягаючому, то не можна назвати сутністю, оскільки сутність – усе те, що має самостійне існування, – Арістотель назвав сущим. Це здатність читати й писати, що знаходиться в душі людини; це синява, що властива лише серпневому небу. Відокремити ознаку третього сущого, наприклад, від душі (якщо вона знаходиться в душі) неможливо.

Четверте суще «знаходиться в підлягаючому», «позначається про підлягаюче». Жодна із цих властивостей не існує від природи сама по собі та не може відокремлюватися від предмета. Це властивості, що виявляються не в окремому об'єкті, а в цілій низці класів чи об'єктів.

Звернемося до визначень поняття «класифікація» та пригадаємо, що донині логіки й методологи науки не відповіли на питання про те, чим насправді є класифікація: багаторівневим поділом поняття чи сортуванням речей. Що повинні містити в собі класифікаційні чарунки: видові поняття або реальні речі? Як може вплинути багатозначність терміна «класифікація» на онтологічний «зміст» класифікаційних чарунок?

Пригадаємо визначення класифікації, які наведено в сучасних підручниках із логіки, та проаналізуємо, як пов'язуються зміст класифікаційних чарунок і те, до якого з виду сутностей (за класифікацією Арістотеля) можна віднести зміст цих чарунок.

Так, М.Г. Тофтул визначає класифікацію так: «Складний, багатоступінчатий поділ (тобто система поділів), який проводиться з метою отримання нових знань щодо членів поділу й систематизації цих знань» [9, с. 44]. І.В. Хоменко визначає класифікацію як «багаторівневий, послідовний поділ обсягу поняття з метою систематизації, поглиблення й отримання нових знань щодо членів поділу» [10, с. 71]. А.Д. Гетманова визначає класифікацію як «різновид поділу понять, що являє собою вид послідовного поділу та утворює розвинуту систему, у якій кожний її член (вид) поділяється на підвиди» [11, с. 49].

Іншу думку висловлює Г.І. Челпанов, розуміючи класифікацію як розподіл речей за класами згідно з подібностями між ними [12]. М.І. Кондаков зазначає, що класифікацією називається «розподіл предметів будь-якого роду на класи згідно з найбільш суттєвими ознаками, що належать предметам цього роду та мають відмінність від предметів інших родів, при цьому кожен клас займає в здобутій класифікації певне постійне місце й у свою чергу поділяється на підкласи» [13, с. 373]. А.Є. Конверський вважає класифікацію систематизацією предметів на основі угоди чи певних практичних міркувань і на основі ознак, що постають із природи систематизованих предметів [14, с. 155]. Б.В. Якушин зазначає, що інколи терміном «класифікація» позначають процес рознесення об'єктів за класами [2, с. 6].

Отже, розуміючи класифікацію як сортування речей, у межах онтологічних уявлень Арістотеля ми аналізуємо перші сутності – окремі речі та їх частини. Основним принципом цього процесу є порівняння об'єктів, що розглядаються, із заданими зразками, так званими еталонними представниками класів. Якщо ми пригадаємо, що способів створення класифікації може бути два (дедуктивний та індуктивний), то нашому випадку відповідає саме індуктивний спосіб створення класифікації, за якого аналізуються окремі об'єкти, що об'єднуються в класи, на основі подібності або відмінності ознак.

Розуміючи класифікацію як поділ понять, у межах онтології буття Арістотеля ми аналізуємо роди, виокремлюємо з них види за певними правилами, тобто аналізуємо другі сутності. При цьому ми не наповнюємо класифікаційні чарунки реальними об'єктами – зоряними сузір'ями чи різновидами мінералів, гірськими породами. У такому разі вчених цікавлять питання аналізу понять, дедуктивного аналізу понять. Пригадаємо, що за дедуктивного створення класифікації оперують із поняттями та на основі подібностей або відмінностей їх ознак встановлюють родовидове відношення між ними [2, с. 12].

Аналіз змісту поняття «класифікація» вказує на те, що це поняття використовується переважно в двох значеннях: як найменування вже створеної класифікації та як позначення процесу її створення, побудови. Найчастіше для позначення вже існуючої класифікації використовується термін «класифікація», а для позначення процесу створення – термін «класифікування».

І.Я. Чупахін зазначає, що призначення будь-якої класифікації в науках полягає в тому, щоб бути засобом найкращого пізнання об'єктів, що вивчаються, про які до класифікації ще не було сформовано понять [2, с. 12]. Більшість завдань, які постають перед нами в процесі дослідження, вимагають застосування класифікацій, уже існуючих у певних галузях знання, а отже, існуючих у підлягаючому – у цих галузях знання. Це означає, що створені класифікації належать до третього або четвертого сущого залежно від їх загального застосування. Крім того, якщо створення класифікації відбувалося індуктивним шляхом, вона базується на сортуванні речей і, найімовірніше, належить до третього сущого, яке знаходиться в підлягаючому, проте не позначається про нього. Якщо створення класифікації відбувалося дедуктивним шляхом, тобто шляхом поділу понять, то створена класифікація, найімовірніше, належить до четвертого сущого, яке і знаходиться в підлягаючому (у певній галузі знання), і позначається про нього, оскільки «про підлягаюче позначається і їхнє визначення, і їхнє ім'я» [7].

Проаналізуємо взаємозв'язки видів безеталонного вимірювання та видів буття за Арістотелем. Ретельний аналіз цього питання було проведено в нашій дисертаційній роботі [6].

На наше переконання, об'єкти вимірювання, що належать до перших сутностей, тобто реальні речі та їх частини, вимірюються за допомогою еталона або, за відсутності еталона, тим видом безеталонного вимірювання, який засновується на порівнянні двох речей (m_1, m_2), одна з яких виступає як деякий «умовний» еталон для порівняння (m_1), а інша – як об'єкт вимірювання (m_2): **$R(m_1, m_2)$** [6]. Імовірно, для якісного вимірювання тілесних (просторових) одиничних об'єктів найбільше підходить саме цей вид безеталонного вимірювання. Прикладом такого виду безеталонного вимірювання можна вважати шкалу Мооса. З позиції онтології в цьому випадку відбувається порівняння двох одиничних об'єктів – двох перших сутностей. Якщо мінерал, твердість якого треба виміряти, залишає подряпину на квазіеталоні, то його твердість є більшою за твердість квазіеталона. Якщо квазіеталон залишає подряпину на вимірюваному об'єкті, то його твердість є меншою за твердість квазіеталона. Якщо вимірюваний об'єкт залишає подряпину на квазіеталоні та квазіеталон може залишити подряпину на вимірюваному зразку, то твердості квазіеталона й об'єкта вимірювання збігаються. В усіх розглянутих ситуаціях операції порівняння піддавалися два конкретні мінерали, два одиничні об'єкти, що є першими сутностями.

Об'єкти вимірювання, що належать до других сутностей, вимірюються, на наше переконання, за допомогою виду безеталонного вимірювання, заснованого на комбінації ознак, властивостей вимірюваного об'єкта: **$R(R_1, R_2, ...)$**. Звернімося до визначення груп крові, які визначаються комбінацією ізоантигенів та ізоантитіл з урахуванням певних умов [6]. Виокремлюють чотири групи крові. Однак слід уточнити, що комбінацією параметрів вимірюється група крові, яка належить не одній конкретній людині, а групі людей. Тобто комбінація параметрів визначає рід людей, яким належить деяка властивість – мати визначену групу крові. Відповідно до онтології Арістотеля за допомогою цього виду безеталонного вимірювання ми вимірили другі сутності.

Об'єкти вимірювання, що становлять третє суще, вимірюються за допомогою виду безеталонного вимірювання, яке засновується на зіставленні (порівнянні) ознаки (P_1), властивої вимірюваній речі (m), з ознакою (P_2), що становить певний «умовний» еталон вимірювання: **$R[(m^*) P_1, P_2]$**. Прикладом цього виду безеталонного вимірювання може бути оцінювання знань учня. У такому разі об'єктом дослідження (m) виступає учень, а безеталонно вимірюються знання учня з визначеної дисципліни (P1). Знання, згідно з уявленням Арістотеля, є третім сущим, оскільки знаходяться в підлягаючому (у нашому випадку – «в учні»). Позначатися вимірювані знання будуть не про певний «рід чи вид» учнів, а про конкретного учня. Нагадаємо, що механізм цього виду безеталонного вимірювання полягає в зіставленні вимірюваної властивості P1 з властивістю P2, узятою як певний умовний квазіеталон. У розглянутому прикладі квазіеталоном є перелік того, що повинен знати й уміти учень за конкретним предметом, щоб його знання оцінювалися відповідним балом. Перелік являє собою сукупність певних властивостей. Однак ці властивості, всупереч онтології Арістотеля, розглядаються окремо від об'єкта, якому вони належать.

Нарешті, об'єкти вимірювання, що є четвертим сущим, вимірюються за допомогою виду безеталонного вимірювання, заснованого на зіставленні ознаки (P) з вимірюваною річчю (m): **R(P, m)**. Результатом цього виду безеталонного вимірювання є відповідь на питання про те, чи належить розглянута ознака (P) вимірюваній речі (m). При цьому можливі ситуації, за яких досліджувана ознака належить не лише конкретному об'єкту, а й низці інших об'єктів, які є схожими з тим, що аналізується. Розглянемо приклад із вимірюванням вірусних гепатитів [6]. Вірусні гепатити можуть розділятися на два види: інфекційні та сироваткові. Якщо вимірюваному гепатиту (відповідно до наших позначень – m) відповідає контактний механізм зараження, а також групова захворюваність із формуванням епідемічних вогнищ, то вимірюваний гепатит належить

до класу інфекційних чи епідемічних гепатитів [6]. Однак слід уточнити, що до цього класу належать принаймні два види гепатитів: гепатит А та гепатит Е. Для більш докладного опису вимірюваної речі необхідне подальше уточнення – продовження процедури безеталонного вимірювання, проте вже з іншою ознакою (Р′). Отже, можна висловити припущення, що розглянутим видом безеталонного вимірювання легше вимірюються класи об'єктів, ніж одиничні об'єкти.

Таким чином, можна знайти не лише певні логічні, а й онтологічні закономірності щодо взаємозв'язку понять «класифікація» та «безеталонне вимірювання». Якщо ми розглядаємо перші сутності, то до них належать окремі об'єкти та їх частини. Вимірюються вони за допомогою еталонного вимірювання або ж виду безеталонного вимірювання, який заснований на порівнянні двох об'єктів: вимірюваного об'єкта та квазіеталону. Перші сутності класифікуються як сортування речей.

Якщо ми розглядаємо другі сутності, то до них належать не окремі об'єкти, а ідеальні конструкції – те, що в логіці має назву «роди, види». Вимірюються вони за допомогою виду безеталонного вимірювання, заснованого на комбінації суттєвих ознак вимірюваного об'єкта, а класифікуються об'єкти, що належать до других сутностей, за допомогою логічної операції поділу понять, причому класифікація створюється суто дедуктивним шляхом.

Об'єкти, що належать до третього сущого, вимірюються за допомогою виду безеталонного вимірювання, яке засноване на порівнянні ознаки, що належить вимірюваному об'єкту, з іншою ознакою, прийнятою за умовно обраний еталон вимірюваної величини. Вимірюється ознака, яка належить об'єкту дослідження, а отже, можна вважати, що дослідник працює з третім сущим. Він створює або аналізує вже створену класифікацію. Найчастіше створення класифікації відбувається індуктивним шляхом.

Об'єкти, що належать до четвертого сущого, вимірюються за допомогою виду безеталонного вимірювання, яке засноване на зіставленні ознаки з вимірюваною річчю. Дослідник аналізує певний об'єкт. Він також має певний набір ознак, що належать або не належать об'єкту, який вимірюється. Дослідник фіксує, чи належить ознака вимірюваній величині. Він знаходить найбільш вдале місце в уже існуючій класифікації для вимірюваного об'єкта. Для цього необхідно мати такі «еталонні» ознаки. На наше переконання, це стає можливим лише за наявності вже існуючого усталеного набору ознак або вже існуючої усталеної класифікації, створення якої відбувалося дедуктивним шляхом.

Тому тема, пов'язана з питанням змісту класифікаційних чарунок, потребує ретельного аналізу, причому не лише логічного, а й онтологічного. Справді цікавим є той факт, що поняття «класифікація» за певних умов може належати до різних видів буття. А різні види буття вимірюються за допомогою різних видів вимірювання. Питання про те, як це може зарадити під час вирішення логічних і гносеологічних питань, пов'язаних зі створенням і застосуванням класифікацій, складає перспективу подальших досліджень філософських аспектів таких наукових методів пізнання, як класифікація й вимірювання.

Література

1. Субботин А.Л. Классификация / А.Л. Субботин. – М. : ИФ РАН, 2001. – 94 с.

2. Розова С.С. Классификационная проблема в современной науке / С.С. Розова. – Новосибирск : Наука, 1986. – 224 с.

3. Готинян-Журавльова В.В. Онтологічні аспекти класифікації / В.В. Готинян-Журавльова // Ученые записки Таврического национального университета имени В.И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». – Т. 24(65). – 2012. – № 4. – С. 333–338.

4. Готинян В.В. Про необхідність визначення поняття «безеталонне вимірювання» / В.В. Готинян // Современные направления теоретических и прикладных исследований : матер. междунар. науч.-практ. конф. – Т. 19 : Философия и филология. – О. : Черноморье, 2008. – С. 87–89.

5. Готинян-Журавльова В.В. Про необхідність визначення безеталонного вимірювання / В.В. Готинян-Журавльова // Готынян-Журавлева В.В. Философия, лингвистика и литература: вчера, сегодня, завтра : [монография] / В.В. Готынян-Журавлева, П.В. Гуторова, Ю.В. Корнейчук и др. – О. : Куприенко С.В., 2014. – С. 139–157.

6. Готинян В.В. Логіко-системні аспекти проблеми вимірювання : дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.02 «Діалектика і методологія пізнання» / В.В. Готинян ; Одеський нац. ун-т ім. І.І. Мечникова. – О., 2005. – 186 с.

7. Аристотель. Категории / Аристотель // Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; пер. с древнегреч. и ред. З.Н. Микеладзе. – М. : Мысль, 1976–1983. – Т. 2. – 1978. – С. 61–91.

8. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; пер. с древнегреч. и ред. В.Ф. Асмус. – М. : Мысль, 1976–1983. – Т. 1. – 1976. – С. 62–200.

9. Тофтул М.Г. Логіка : [посібник для студ. вищ. навч. закл.] / М.Г. Тофтул. – К. : ВЦ «Академія», 2002. – 368 с.

10. Хоменко І.В. Логіка : [підручник для вищ. навч. закл.] / І.В. Хоменко. – К. : Абрис, 2004. – 356 с.

11. Гетманова А.Д. Логика : [учебник для студ. высш. учеб. завед.] / А.Д. Гетманова. – М. : Омега-Л, 2006. – 416 с.

12. Челпанов Г.И. Учебник по логике / Г.И. Челпанов. – М. : Тип. Тов-ва И.Н. Кушнерев и Ко, 1911. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://litvak.ru/knigi/chelpanov.

13. Кондаков Н.И. Логика / Н.И. Кондаков. – М. : Изд-во АН СССР, 1954. – 512 с.

14. Конверський А.Є. Логіка : [підручник для студ. вищ. навч. закл.] / А.Є. Конверський. – К. : Четверта хвиля, 1998. – 272 с.

Анотація

Готинян-Журавльова В. В. **Чи існує онтологічний взаємозв'язок понять «класифікація» та «безеталонне вимірювання»?** – Стаття.

Класифікація є одним із найпоширеніших методів пізнання. Майже кожна наука використовує цей метод. У науковій літературі розглядаються логічні, гносеологічні аспекти класифікації, проте не розглядаються онтологічні аспекти. Чим насправді є класифікація: поділом понять або сортуванням речей? Для пошуку відповіді на це питання можна застосувати онтологію буття Арістотеля. Крім того, класифікація методологічно й логічно пов'язана з процедурою вимірювання. Поняття «класифікація» є родовим поняттям у визначенні поняття «безеталонне вимірювання». Існують певні онтологічні взаємозв'язки видів буття за Арістотелем та видів безеталонного вимірювання. Також можна знайти зв'язок між видами буття за Арістотелем і змістом класифікаційних чарунок. То чи існує онтологічний взаємозв'язок таких методів, як класифікація та безеталонне вимірювання?

Ключові слова: класифікація, поділ понять, сортування речей, види буття, безеталонне вимірювання.

Аннотация

Готынян-Журавлева В. В. **Существует ли онтологическая взаимосвязь понятий «классификация» и «безэталонное измерение»?** – Статья.

Классификация – один из самых распространенных методов познания. Каждая наука использует этот метод. В научной литературе рассматриваются логические, гносеологические аспекты классификации, однако не рассматриваются онтологические аспекты. Чем же является классификация: делением понятий или сортировкой вещей? Для поиска ответов на этот вопрос обратимся к онтологии бытия Аристотеля. Кроме того, классификация методологически и логически связана с процедурой измерения. Понятие «классификация» является родовым понятием в определении понятия «безэталонное измерение». Существует определенная онтологическая взаимосвязь видов бытия по Аристотелю и видов безэталонного измерения. Также можно найти связь между видами бытия по Аристотелю и содержанием классификационных ячеек. Существует ли онтологическая взаимосвязь таких методов, как классификация и безэталонное измерение?

Ключевые слова: классификация, деление понятий, сортировка вещей, виды бытия, безэталонное измерение.

Summary

Gotynyan-Zhuravlyova V. V. **Whether there is the ontological relationship concepts of classification and standardless measurement?** – Article.

Classification is one of the most common methods of cognition. Every science is using this method. In the scientific literature the logical, gnoseological aspects of classification are considered, but ontological aspects aren't considered. What is the classification? For search of answers to this question we should appeal to Aristotle's ontological species of essence. Moreover, the classification of methodologically and logically linked to the measurement procedure. The concept of classification is a generic term in the definition of standardless measurement. There is a definite connection between the ontological kinds of essence according to Aristotle and kinds of standardless measurement. You can also find a mutual connection between the kinds of essence according to Aristotle and the content of classification cells. Whether there is the ontological relationship concepts of classification and standardless measurement?

Key words: classification, division of concept, sorting of things, species of essence, standardless measurement.

УДК 8209(419)

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

АНТИЧНИЙ ДИСКУРС У РОМАНІ ДЖ. ДЖОЙСА «УЛІСС»

Постановка проблеми. Загальновизнаним стає погляд на особистість не як на окрему стійку ідентичність, а як на складову багатьох ідентичностей, що сформувалися в дискурсі. Особливо це помітно у сфері інтерпретаційного психоаналізу, філософії й літературознавства. Відповідно до постструктуралістського тлумачення особистості М. Фуко й синтетичного підходу К. Девіса ідентичність є непостійною та розподіленою, оскільки вона вимальовується в множинності дискурсів, які є суперечливими, а іноді й антитетичними. Із цих позицій цікавим є роман Дж. Джойса «Улісс», який, на думку російського дослідника творчості Дж. Джойса О. Генієвої, можна назвати євангелієм модерністської естетики, визначною пам'яткою міфологічного мистецтва XX століття. У свою чергу К. Юнг вважав, що цей твір заслуговує на звання найбільш патологічного в мистецтві модернізму, акцентуючи увагу на його «кубічності» [17, с. 63]. Самого ж автора, як і П. Пікассо, він відносив до митців-шизофреників. Однак унікальність роману полягає в безкінечності й розмаїтті інтерпретацій, які він породив і продовжує продукувати. При цьому, як зазначає С. Жижек [5], твори Дж. Джойса не є зовнішніми щодо своєї інтерпретації, а заздалегідь беруть їх до уваги й діалогізують із ними.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Існує широке поле досліджень, у яких розглядається питання людини в романі Дж. Джойса, таких авторів, як І. Гарин, У. Еко, Р. Кіреєв, Є. Мелетинський, В. Набоков, С. Хоружий, А. Цофнас та інші. При цьому особлива увага науковців спрямовується на дослідження діалектики внутрішніх почуттів особистості, потоку свідомості. Однак складне переплетення античних мотивів і тематики твору в аспекті філософської антропології висвітлюється недостатньо, що потребує подальшого його вивчення.

Метою статті є дослідження мотивів античної філософії й міфології в романі Дж. Джойса «Улісс».

Виклад основного матеріалу. Роман, який писався сім років (1914–1921 роки), бере початок не лише 16 червня 1904 року, а задовго до цього. Лейтмотив нескінченного хронотопа в контексті постійної модальності, дискурсивності особистості підкреслюється зверненням автора до минулого, зокрема, до античних часів, оскільки, на думку С. Хоружого, «пуповины всех идут в прошлое, связывают одним шнуром всю плоть» [13, с. 346].

Минуле поєднується з майбутнім у сучасному, зливається час, зливається простір, адже минуле, теперішнє, майбутнє, близьке й далеке поєднуються в Дж. Джойса вирішенням віковічного питання, яке займає центральне місце в житті людини.

Головний герой роману – різнобічна Людина, яка подорожує в морі життя. Стівен, Блум, Моллі є втіленням трьох сторін у житті будь-якої людини. Протягом роману автор показує взаємозв'язок цих сторін, намагаючись навести читача на думку, що лише гармонійне їх поєднання й розвиток можуть принести щастя та спокій. Тому все життя Людина – Улісс – подорожує в океані вічності, намагаючись досягнути гармонії, тієї точки, у якій всі три сторони з'єднуються воєдино. Проте досягти цього неможливо, як зазначає дослідник дискурсивної психології М. Уетерелл: «Особистість – це більярдні кульки, які безперервно розширюються, змінюються, групуються й перегруповуються» [18]. Так само усе життя, згідно з Дж. Джойсом, – це безперервний рух у площині пошуку самого себе, адже ще Платон наголошував на тому, що людина має пізнати глибини себе.

Філософські міфи Платона засвідчують, на думку Г. Гадамера, «як стара істина й нове розуміння можуть злитися в єдине ціле» [1, с. 103]. Основоположник герменевтики зазначав, що міфи Платона – це ніщо інше, як оповідання, які є видом «обігрування істини», що «розширюють допитливі в пошуках істини думки аж у потойбіччя» [1, с. 109]. Безперечно, антична спадщина – це те, що єднає минуле з реаліями сьогодення та, зрештою, з майбутнім. Показовим із цього приводу є використання Платоном форми діалогу. Діалог із ким? Із сучасниками, філософами (згадаємо, що, на його думку, найбільша втіха – розмова з мудрою людиною) або, вірогідно, діалог крізь століття із читацьким загалом майбутнього.

Споріднені мотиви пронизують філософські трактати Платона та найбільш відомий шедевр модернізму – «Улісс» Дж. Джойса. Якщо брати за основу вчення Ф. Ніцше, духовний розвиток якого відбувався під сильним впливом усієї давньогрецької філософії, про аполлонівське й діонісійське начало (Ф. Ніцше «Народження трагедії»), а також праці Платона («Філеб», «Тімей», «Держава», «Банкет»), то дійдемо висновку, що вчення Платона є втіленням аполлонівського начала, адже лейтмотивом його творів є гармонія, єдність, стриманість. «Улісс» Дж. Джойса, навпа-

© М. Б. Дем'янюк, 2015

ки, асоціюється з діонісійським, адже спонтанність, тілесність, імпульсивність і зрештою втеча від форми – характерні риси творів модернізму. Відомий філософ В. Шмаков підкреслював, що Аполлон ототожнюється з гармонією, а Діоніс є втіленням туги [15]. Подібні думки зустрічаємо в праці Я. Поліщука: «Культ Аполлона заперечував страждання, драматизм життя, чим невідступно збіднював культурний горизонт людства. Діоніс же символізує цю приховану сторону буття й культури, яка надає їм життєвості, справжності» [12, с. 86]. Вважаємо, що весь роман Дж. Джойса пронизаний цим мотивом, адже в ньому увага фокусується на споконвічних інтуїтивних пошуках гармонії сучасними уліссами, що тривають усе життя, лишаючись незавершеними, марними. Отже, якщо праці Платона – це гімн гармонії, єдності, досконалості, то роман Дж. Джойса – щоденник мандрівника, який усе життя даремно прагнув відшукати таку досконалість. Беручи за основу твердження Ф. Ніцше щодо аполлонівського й діонісійського начал, можна припустити, що роман є втіленням Діоніса, який чекає на Аполлона. До речі, саме Ф. Ніцше говорив про забуття діонісійського начала в європейській культурі та про необхідність його відродження, що спостерігаємо, зокрема, у мистецтві модернізму. Відомо, що Дж. Джойс глибоко цікавився ідеями Ф. Ніцше, про що говорять його дослідники Г. Іванов, А. Гільдіна, С. Хоружий. Показовим також є те, що словник і певні ідеї Ф. Ніцше можна прослідкувати і в Стівена, і в Маллігана, а сам Дж. Джойс у 1904 році під листівкою до Дж. Робертса підписався «Джеймс Надлюдина».

Характерною рисою літератури, народженої Діонісом, є злиття з природою. Прикметно, що цей мотив пронизує весь роман Дж. Джойса. Загадаємо, що всі три герої, які є складниками «багатоликої людини», вважають, що Природа – це Бог, а Людина – її частина, яка подорожує морем життя. Шум моря супроводжує читача протягом усього роману: «Слушай: четырехсловная речь волн – сисс сусс пысс фсс... Они плещутся в чашах скал: плеск-плям, плеск пленены в бочках» [3]. Власне, автор щемливо говорить про море: «Озеро снов, море дождей, залив росы, океан плодородная...» [3]. Цікаво, що в сучасних наукових дослідженнях під час тлумачення діонісійського начала доволі часто використовуються епітети, пов'язані з морем. Показовою є праця В. Шмакова «Основы пневматологии: теоретическая механика становления духа», де екстаз Діоніса визначається так: «Полное погружение в поток мировой жизни. <...> Дионис влечет человека к раскрытию глубинных истоков жизни. Все его существо наполняется тяготением, безраздельно смеется всеми частями своей души с родником, льющим в мир поток жизни» [15, с. 52]. В інших філософських працях також пояснюється діонісійство як потік життя [8]. Прикметно, що сам роман є родоначальником літератури потоку свідомості, отже, морська стихія, можливо, є архетипом діонісійського.

Ф. Ніцше вважав, що аполлонівське начало найяскравіше виражається в архітектурі, діонісійське – у музиці. Доречно припустити, що саме джойсівська мелодія моря є тією діонісійською музикою, якій, за словами Ф. Ніцше, притаманні приголомшувальна сила звуку, єдиний потік мелосу, що відроджує втрачену єдність Людини з Природою [7, с. 46].

Усе життя зіткана з протиріч Людина-Улісс, яка мислиться як потік різних життєвих сил та імпульсів, подорожує в океані Вічності в пошуках омріяної внутрішньої гармонії, єдності, цілісності, відновлення якої Платон вважав абсолютною нормою людського буття. Усі три сторони життя, які чітко окреслює Дж. Джойс (духовна, матеріальна, тілесна), мають пропорційно поєднатися так, щоб жодна з них не виключала іншу. Відомий дослідник психоаналізу О. Еткінд зазначає: «Существо будущего является андрогинном, духовно-телесным и Богочеловечным» [16, с. 38].

Платонівський ідеал має стати результатом пошуків джойсівського Улісса. Діонісій очікує на Аполлона, щоб у подальшому відродитися в ньому. Дж. Джойс намагається підкреслити споконвічність цих пошуків, що пов'язує сьогоднішній день з учорашнім, теперішнє – з майбутнім: «Тримайся за тут і тепер, крізь яке майбутнє поринає в минуле» [3]. Ця проблема буде існувати, допоки живе людство, і кожна людина, яка з'являється на світ, має вирішувати її самостійно. Для письменника не існує ні часових, ні просторових меж. У Дж. Джойса ці категорії є відносними. Саме для того, щоб показати позачасовість зазначеної проблематики, автор звертається до Платона, В. Шекспіра, М. Сервантеса, Данте, Гомера та інших мислителів. А. Цофнас зазначає: «Поиск смысла поступков героев через структуру гомеровского произведения позволяет построить новую систему на том же содержании, а внутренняя жизнь дублинцев при этом приобретает эпические черты» [14, с. 137]. Припускаємо, що епічні риси є притаманними здебільшого аполлонівському, тоді як діонісійське більш споріднене з драматичним сюжетом руху колом і приреченістю.

Наймолодший герой роману – Стівен. Дж. Джойс не випадково підкреслює юні роки героя, адже він є втіленням духовного початку людини, щирих, безкорисливих внутрішніх поривань. На жаль, з досвідом, який набувається, як правило, з роками, інтереси фокусуються на більш практичних, приземлених потребах. Саме тому юний Стівен символізує духовний початок, а літній Блум – матеріальний. Процес зміни інтересів людини

протягом життя автор роману описує так: «16 лет назад в 1888 году, когда возраст Блума равнялся теперешнему возрасту Стивена, Стивену было 6 лет. Через 16 лет, в 1920 году, когда возраст Стивена будет равняться теперешнему возрасту Блума, Блуму будет 54, их возрасты, первоначально бывшие в отношении 16, будут относиться 17,5 к 13,5, пропорция будет возрастать, а неравенство уменьшаться» [3]. З метою підкреслити необхідність синтезу духовного й матеріального в житті людини автор іменує своїх героїв Стлумом (Стівен+Блум), Блівеном (Блум+Стівен) тощо. Прикметною є відмінність їх поглядів. Так, Блум наполягає на надзвичайній важливості громадянського самовдосконалення, що для Стівена є другорядним. У свою чергу Блум не поділяє високих думок Стівена щодо вічного утвердження людського духу в літературі. Якщо Блум запаморочення пояснює шлунковим виснаженням і дією певних хімічних сполук, то Стівен – повторним спостереженням ранкової хмаринки тощо. Зрозуміло, що є певна відмінність між героями в отриманій освіті: «Если поставить Стивена на место Блума, то Стлум последовательно закончила бы школу старушки и среднюю школу. Если поставить Блума на место Стивена, то Бливен <...> получил степень бакалавра искусств от королевского университета» [3]. Герої доповнюють один одного. Так, якщо у Стівена «квазиодновременное квазиощущение зрительное», то у Блума воно «слуховое» [4], і навпаки, Стівен – «воплощение прошлого», Блум «в живой юной мужественной фигуре» бачить «лик грядущего» [4] тощо. Природно, що Блум, спілкуючись зі Стівеном, подумки створює плани доцільного використання його талантів. Практичний Блум вбачає також власну користь у спілкуванні зі Стівеном: «Такая интеллектуальная стимуляция время от времени была для его ума, как ему казалось, отличнейшим взбадривающим средством» [4]. Зрештою, коли Стівен іде з «дома рабства в пустыню обитания», домовившись про подальшу зустріч із Блумом, той відчуває «хлад межзвездных пространств», «дрожь одиночества» [4]. Автор не може залишити Стівена в будинку Блума, оскільки пошук людиною себе триває протягом усього життя. Проте Стівен періодично буде повертатися туди, щоб у подальшому знову піти геть. Таким чином, діонісійський мотив вічного повернення набуває втілення в романі.

Після завершення «математико-астрономической, физико-механической, геометрическо-химической сублимации Блума в Стивене» автор починає писати завершальний епізод «Пенелопа», де Молі є ототожненням сексуальних бажань людської плоті, які мають створити певну єдність із духовним і матеріальним. Лінії всіх героїв переплітаються, утворюючи ціле – життя людини, яка потребує внутрішньої гармонії, оспіваної ще Платоном. Показовими із цього приводу є слова Сократа в діалозі Платона «Філеб»: «Слушай, как только в нас, живых существах, расстраивается гармония, так вместе с тем разлаживается природа и появляются страдания» [9, с. 37]. У діалозі Платона «Званий обід» Арістофан стверджує, що людина спочатку була кулястою, проте боги розгнівалися й розділили її навпіл. Відтоді бере початок пошук уліссами цілісності свого буття. Розповідь має доволі символічне навантаження й виходить далеко за межі пояснення ґенези кохання. Стосується вона також поєднання задоволення з розумом у житті людини. Так, у платонівському діалозі «Філеб» Сократ змальовує окремо життя в задоволення й розумне життя та зрештою підводить Протарха до висновку про те, що перевагу слід надавати синтезу задоволення й розуміння. Сократ запевняє: «Благо нужно искать не в беспримесной жизни, а в смешанной...» [9, с. 79]. При цьому такі сторони життя мають поєднатися в певній пропорції, адже, як запевняє Протарх, надмірне задоволення може призвести до виснаження. Із цього приводу показовим є міркування Сократа щодо двох струменів: один із них – задоволення, що порівнюється з медом, інший – розуміння, здорова вода. Саме їх правильне поєднання визначає доцільність життя людини.

Три сторони людського життя описує Платон у діалозі «Держава». Мислитель підкреслює, що як і держава, яку складають три начала (ділове, захисне й дорадче), створено людську душу, яка поєднує «разумное», «вожделеющее» та «яростный дух». Далі Платон пояснює: «Одно начало – это то, посредством которого он распаляется <...> третье <...> мы нарекли его вожделеющим – из-за необычной силы вожделений к еде, питью, любовным утехам и всему тому, что с этим связано» [10, с. 403]. Безлад у душі людини пояснюється дисгармонією трьох сторін. Міркуючи про моральні засади життя людини, Платон вказує, що розумна людина володіє здатністю налагодити гармонію свого тіла заради гармонійної узгодженості душі. Тоді вона єднається з порядком, космосом, основною характеристикою якого є світова гармонія та співзвучність сфер. Міфологічна діалектика космосу становить змістову основу діалогу «Тімей». Три категорії (космічний розум, космічна душа й космічне тіло) є основою вчення Платона. На думку філософа, саме з двох первинних трикутників (53с-54д) з'явилися елементарні тіла. Якщо ж узяти до уваги неодмінне згадування числа «три» в зазначених платонівських діалогах, то дійдемо висновку щодо його символічного навантаження. Пригадаємо, що вказана тенденція виразно прослідковується також у досліджуваному романі Дж. Джойса, де виділяються три начала людини: духовне, матеріальне й тілесне.

У подальшому в діалозі йдеться про теорію чуттєвого сприйняття, у якій виділяється група спеціальних почуттів (65в-68с), до яких належать зір, слух, нюх і смак. Ірландський письменник, як і античний філософ, також неабияку роль приділяє цим відчуттям людини, особливо слуху, зору й нюху. Перелік подібних паралелей можна продовжувати. Так, Платон пише, що саме в груди й тулуб було вміщено людську душу. Тулуб було поділено на дві частини, прагнучи відділити чоловічу частину від жіночої, як межу поставлено грудобрюшну перепону. Прикметно, що якщо взяти до уваги карту Дубліна й припустити, що місто – це тіло, і відповідно до цього прослідкувати місця переважного перебування джойсівських героїв, то неодмінно помітимо, що кожен із них здебільшого знаходиться в певному районі міста (тіла), хоча в деяких точках їх шляхи перетинаються, що цілковито відповідає твердженню Платона: «Мы уже не раз повторяли: в нас обитают три различных вида души, каждый из которых имеет собственное движение» [11, с. 538]. Можна припустити певну відповідність руху джойсівських героїв, які є складовими людини, платонівській моделі створення людини.

Привертає увагу також те, що в подальшому змістом діалогу «Тімей» є будова людського організму (69с-81с), де описуються серце, печінка тощо. Зазначимо, що кожна частина людського організму символізує певний розділ роману Дж. Джойса, наприклад, нирки – IV розділ, статеві органи – V розділ, серце –VI розділ тощо.

Певну смислову відповідність вбачаємо також у завершенні зазначених творів. Так, остання глава «Улісса» пронизана думками Молі, що концентруються переважно на фізіологічних потребах жінки. Недаремно вона асоціюється із сексуальною стороною життя людини. Так само Платон на останніх сторінках діалогу дещо алегорично змальовує фізіологічну сутність жінки, її нестримну потребу дати початок новому життю. Показовим є те, що ці міркування є складовою окремого третього пункту, який іменується «Процессы размножения, половая дифференциация и различные ступени животной жизни (90е-92в)» та належить до четвертого розділу «Совокупное действие ума и материи в образовании человеческого организма (69с-92в)», що знову натякає на гармонійне поєднання духовного й матеріального, розуму й почуттів. При цьому не лише розум і душа людини, а й її анатомія, фізіологія мають підпорядковуватися вічній гармонії, яка в Платона асоціюється з упорядкованим рухом небосхилу. Недаремно на завершення діалогу звучить справжній гімн гармонії: «Ибо восприняв в себе смертные и бессмертные живые существа и пополнившись ими, наш космос стал видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным Богом, образом Бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, единым и однородным небом» [11, с. 541].

Зазначимо також, що три частини книги, які нараховують вісімнадцять епізодів, за задумом автора мають співвідноситися з «Одіссеєю» Гомера. Нагадаємо також, що «Улісс» – це транскрипція імені головного персонажа, а в самому романі, коли йдеться про пошуки сином батька, постійно згадується Телемах. У цьому контексті цікавим є той факт, що Стівен, підпрацьовуючи в школі, дає саме уроки історії, що, безперечно, пов'язано з плином часу. Невипадковим також є те, що умовними зупинками на шляху героїв, які рухаються маршрутами міста, є пологовий будинок, бібліотека, редакційний відділ газети, тобто те, що проникає в хронотоп майбутнього. Адже, як підкреслює основоположник структурного психоаналізу Ж. Лакан, ідея про цілісне Я – це ніщо інше, як фікція, міф, оскільки суб'єкт являє собою безкінечно не завершену структуру, яка повсякчас прагне цілісності, єдності й довершеності. У свою чергу зазначені художні засоби дають автору можливість підняти часткове (події відбуваються в місті Дублін протягом одного дня) до масштабів загального, позачасового. В. Набоков говорив: «Улісс» – виховна споруда, розрахована на тривалий час» [4].

Висновки й перспективи подальших наукових пошуків. Припустимим є тлумачення роману як «маніфесту інтертекстуальності» [6, с. 118], оскільки використання теоретичних концептів Н. Феркло здатне підкреслити специфіку твору Дж. Джойса. Так, роман являє собою текст, який включає й цитує інші тексти, його можна розглядати як ланку в інтертекстуальному ланцюгу, де один текст включає елементи іншого тексту або текстів, що також надає можливість розширити змістове поле роману, у якому описано один із найдовших днів в історії літератури, до меж неосяжного й недосяжного, що загалом притаманне міфотворчості модернізму та є основою постструктурологічних досліджень.

Дж. Джойс свідомо використовує певні аналогії з платонівськими працями, створивши не лише блискучий шедевр модернізму, а й дискурс подальших змін літературного потоку. П. Гуревич зазначає: «Пресыщенная творческой силой жизни Диониса, душа человека может найти успокоение лишь в использовании богатств царства Аполлона» [2, с. 126].

Література

1. Гадамер Г. Міф і розум / Г. Гадамер // Герменевтика і поетика. – К. : Юніверс, 2001. – С. 280–288.

2. Гуревич П. Культурология : [учеб. пособие] / П. Гуревич. – М. : Знание, 1996. – 286 с.

3. Джойс Дж. Улисс : [роман] / Дж. Джойс ; пер. с англ. В. Хинкиса, С. Хоружего ; вступ. ст. Д. Лихачева ; коммент. Е. Гениевой // Иностранная литература. – М., 1989. – № 8. – С. 142–181.

4. Джойс Дж. Улисс : [роман] / Дж. Джойс ; пер. с англ. В. Хинкиса, С. Хоружего ; вступ. ст. Д. Лихачева ; коммент. Е. Гениевой // Иностранная литература. – М., 1989. – № 10. – С. 121–163.

5. Жижек С. От симптома Джойса к симптому власти / С. Жижек Електронний ресурс. – Режим доступу : http://www.lacan.com/frameXI2.htm.

6. Йоргенсен М. Дискурс-анализ: теория и метод / М. Йоргенсен, Л. Филипс. – пер. с англ. – Х. : Гуманитарный центр, 2004. – 336 с.

7. Ніцше Ф. Народження трагедії (фрагменти) / Ф. Ніцше // Слово. Знак. Дискурс: антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / за ред. М. Зубрицької. – Львів : Літопис, 1996. – С. 40–54.

8. Петрова Е. Философско-эстетические аспекты стиля модерн в архитектуре / Е. Петрова // Вестник Московского университета. Серия 7 «Философия». – М., 2001. – № 6. – С. 43–52.

9. Платон. Филеб / Платон // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; пер. с древнегреч. под общ. ред. А. Лосева, В. Асмуса. – М. : Мысль, 1971– . – Т. 3. – Ч. 1. – С. 30–90.

10. Платон. Государство / Платон // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; пер. с древнегреч. под общ. ред. А. Лосева, В. Асмуса. – М. : Мысль, 1971– . – Т. 3. – Ч. 1. – С. 385–530.

11. Платон. Тимей / Платон // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; пер. с древнегреч. под общ. ред. А. Лосева, В. Асмуса. – М. : Мысль, 1971– . – Т. 3. – Ч. 1. – С. 531–680.

12. Поліщук Я. Міфологічний горизонт українського модернізму / Я. Поліщук. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2002. – 391 с. ; Шмаков В. Основы пневматологии: теоретическая механика становления духа / В. Шмаков. – К. : София, 1994. – 704 с.

13. Хоружий С. Комментарии / С. Хоружий // Джойс Дж. Улисс : [роман] / Дж. Джойс ; пер. с англ. В. Хинкиса и С. Хоружего. – М. : Республика, 1993. – С. 346.

14. Цофнас А. Глядя на пейзаж, нарисованный чаем / А. Цофнач // Філософська думка. – 2001. – № 5. – С. 137.

15. Шмаков В. Основы пневматологии: теоретическая механика становления духа / В. Шмаков. – К. : София, 1994. – 704 с.

16. Эткинд А. Эрос невозможного: история психоанализа в России / А. Эткинд. – М. : Гнозис ; Прогресс-Комплекс, 1994. – 376 с.

17. Юнг К. Монолог «Улисса» / К. Юнг, Э. Нойманн // Психоанализ и искусство. – М., 1996. – С. 63.

18. Wetherell M. The distributed self: a social constructionist perspective / M. Wetherell, J. Maybin // Understanding the self / R. Stevens (ed.). – London : Sage, 1996. – P. 219–280.

Анотація

Дем'янюк М. Б. **Античний дискурс у романі Дж. Джойса «Улісс».** – Стаття.

У статті висвітлюється проблема людини та її меж шляхом використання мотивів античної філософії та міфології в романі Дж. Джойса «Улісс». Визначено споріднені мотиви, що пронизують філософські трактати Платона («Філеб», «Тімей», «Держава») та роман Дж. Джойса. Зроблено спробу потрактування роману як втілення діонісійського начала, яке передує й передчуває аполлонівське. При цьому особлива увага приділяється прагненню до гармонійної єдності трьох начал у людині. Підкреслюється, що звернення до минулого, зокрема, до античних часів, надає тексту рис інтердискурсивності й інтертекстуальності. Це дає можливість розширити змістове поле роману, у якому описано один із найдовших днів в історії літератури, до меж неосяжного й недосяжного, що є основою постструктурологічних досліджень.

Ключові слова: Дж. Джойс, Платон, людина, гармонія, діалог.

Аннотация

Демянюк М. Б. **Античный дискурс в романе Дж. Джойса «Улисс».** – Статья.

В статье отображается проблема человека и его пределов путем использования мотивов античной философии и мифологии в романе Дж. Джойса «Улисс». Определены родственные мотивы, пронизывающие философские трактаты Платона («Филеб», «Тимей», «Государство») и роман Дж. Джойса. Сделана попытка трактовки романа как воплощения дионисийского начала, которое предшествует и предчувствует аполлоновское. При этом особенное внимание уделяется стремлению к гармоничному единству трех начал в человеке. Подчеркивается, что обращение к минувшему, в частности, к античному времени, придает тексту черты интердискурсивности и интертекстуальности. Это дает возможность расширить содержательное поле романа, в котором описан один из самых продолжительных дней в истории литературы, к пределам необъятного и недостижимого, что является основой постструктурологических исследований.

Ключевые слова: Дж. Джойс, Платон, человек, гармония, диалог.

Summary

Demianiuk M. B. **Antique discourse in the novel of J. Joyce's "Ulysses".** – Article.

The article shows the problem of man and his limits by using motifs of ancient philosophy and mythology in J. Joyce's novel "Ulysses". Identified related motives penetrating philosophical treatises of Platon ("Fileb", "Timaeus", "State") and J. Joyce novel. Attempted interpretation of the novel as the embodiment of Dionysian principle which precedes and premonition Apollonian. In this case, special attention is paid to the pursuit of the harmonious unity troh principles in man. Emphasizes that the appeal to the past, in particular to antiquity, gives the text interdiscursivity and intertextuality. This makes it possible to expand the content field of the novel, which describes one of the longest days in the history of literature, to the limits of the immense and unattainable, which is the basis post-structuralism research.

Key words: J. Joyce, Platon, man, harmony, dialogue.

УДК 124.5

В. И. Дуденок
доцент кафедры философии и всемирной истории
Бердянского государственного педагогического университета,
кандидат философских наук, доцент

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ СМЫСЛОЖИЗНЕННЫХ ИНТЕНЦИЙ В КУЛЬТУРЕ

Постановка проблемы. Наверное, точнее всего состояние современной философии передает суждение постмодернистов, что сегодня мы наблюдаем переход от философии тождества к философии неопределенности. И самое любопытное, что именно эту неопределенность философия все равно желает знать и выражать посредством категориального аппарата, лишь немногим уступая в научной строгости. Может показаться, что в современной философии больше вопросов, чем ответов, однако это лишь потому, что предложенные выводы не воспринимаются, поскольку лежат в другом смысловом поле. Любопытна в этом плане ситуация с поиском «подлинных ценностей»: если что-то нам не нравится, оно объявляется искаженным, ненастоящим.

На всевозможную «шоковую терапию», которая то и дело обрушивается на наши головы, общественные науки откликаются своими достижениями. Уже стала привычной идея смены парадигм в научном познании, в аксиологии утверждается концепция неповторимости человеческого бытия. Уже не вызывает удивления мысль о том, что смысл жизни нельзя просто найти (как традиционно считалось), а нужно сотворить, утвердить, прочувствовать.

Нынешний этап культурного развития ставит перед философами ряд проблем, решение которых повлияет и на высокую политику, и на методологию научного познания, и на «серую» повседневность. Это прежде всего вопросы о закономерностях и механизмах формирования ценностных ориентаций, о пути к общечеловеческим идеалам, об интенциях, позволяющих личности жить в гармонии с миром.

Анализ новейших исследований и публикаций. Как известно, философская традиция исследования ценностей берет начало с неокантианства. Главным измерением аксиологической плоскости служит признание того, что в человеческом пространстве культуры мы всегда имеем дело с разными формами субъективности и ситуативности: от банального волюнтаризма до интерсубъективности. В методологическом плане основы такого подхода заложены исследованиями ценностного отношения как различных проявлений духовного освоения мира таких ученых, как В.Г. Федотова, Е.К. Быстрицкий, В.И. Толстых. Безусловно, видное место в освоении аксиологических проблем занимают работы Н.А. Бердяева, А. Камю, В.В. Розанова, в которых актуализируется личностно-экзистенциальный аспект человеческого бытия. Привлекают внимание также литературно-философские исследования аксиологических проблем в современной Украине, принадлежащие перу О.С. Забужко, Л.В. Костенко, Е.А. Сверстюка (идеи подлинности и трагической многомерности нашего существования).

В то же время, несмотря на весомые достижения в сфере аксиологических исследований, перед философами и педагогами и сегодня возникает ряд проблем. Так, в дальнейших разработках нуждается идея общечеловеческих ценностей, которая в пространстве педагогической практики предполагает также вопрос о критериях и механизмах их реализации. Для современной украинской культуры актуальны проблемы ценностных трансформаций с точки зрения формирования национальной идеи, концепции национальной памяти и преемственности поколений. Дальнейших разработок требуют вопросы соотношения духовности и религиозности, привлекает к себе внимание проблема значимости архетипальных структур в процессе становления личности.

Цель статьи – выяснить сущность ценностей как особого способа освоения мира, их место в системе жизненных ориентаций личности, проанализировать формы бытия ценности для субъекта, особенности формирования смысложизненных интенций в культуре. Поскольку рефлексия – это неотъемлемая суть философии, то одна из задач статьи состоит в актуализации тех дискурсов, посредством которых осмысливаются аксиологические проблемы в эпоху постмодерна.

Изложение основного материала. Логика исследования ценностей во многом зависит от их исходного определения. Если рассматривать ценности как предметы, явления и процессы, а также их качества и свойства, способные удовлетворять потребности, интересы и пожелания людей, то не возникнет проблемы ценностей, поскольку при таком определении оценка предмета сводится к его полезности или бесполезности. Следует отметить, что в данном случае мы имеем, собственно, не определение ценностей, а характеристику блага, поскольку на первый план выдвигается вещный характер того, что именуется ценностями, их способность удовлетворять потребности, объективная сторона.

© В. И. Дуденок, 2015

Признание человеческой субъективности и ситуативности в качестве важнейшего компонента бытия и деятельности ставит только проблему ценности, делает возможной положительную ее теорию. В таком рассмотрении проблема ценности – это проблема значимости чего-либо, в отличие от просто существования. Истоки такого анализа содержатся в философии Г. Лотце и Г. Когена.

Таким образом, для конституирования ценности не достаточно объективного основания, необходимо еще и субъективное принятие этого основания в качестве ценности, то есть основание должно обладать определенной значимостью для субъекта. Значимость выражается в форме переживания. Чувство – это единственное общее, что обнаруживается в самых различных случаях ценностного отношения, чувство и является элементарной формой бытия ценности для субъекта.

Переживание ценности как ее субъективное принятие имеет большой диапазон: от инстинктивных влечений и так называемых фиксированных установок, которые, как правило, не осознаются, до осознанного выбора и проблемы смысла. Однако всегда первичным, изначальным в ценностном восприятии является именно чувство. В процессе жизни индивида переживание одного и того же значения может изменяться, образуется собственный чувственный опыт, который может «приглушить» остроту впечатления или сделать восприятие вовсе неадекватным. Однако то, что никогда не переживалось, не будет и действительной ценностью для субъекта, оно может постигаться лишь разумом и существовать как логическая, абстрактная возможность ценности. Поэтому для понимания духовности следует важный вывод: нельзя быть духовным, не будучи душевным.

В связи с этим нужно отметить, что противопоставление ценности и оценки основывается как раз на понимании ценности как чего-то объективного, а оценки – как субъективного, суждения о ценности. Однако ценностное отношение (ценность как таковая) включает в себя и оценку. При этом нет основания сводить оценку только к логическим формам, она может быть и непосредственно-чувственной.

Значение ценности переживается, смысл же осознается. Более того, смысл – это проблема значения, вопрос о значении, который возникает тогда, когда человека не удовлетворяет процесс переживания. Когда положительное значение вещи теряется (может измениться не вещь, а отношение к ней), возникает вопрос о ее смысле. Аналогично со смыслом человеческой жизни: человек начинает его искать, то есть задумываться о нем, когда исчезает ощущение удовлетворенности жизнью, теряется ее значимость. Смысл нельзя чему-то придать, однако можно поставить вопрос о смысле, чтобы придать чему-то значение.

Можно сказать, что значение и смысл – формы бытия ценности для субъекта. Особенность смысла состоит также в том, что он непосредственно связан с целеполаганием, с идеальным образом вещи или действия, неким образцом, идеалом. Поэтому сфера ценностей – это сфера не только сущего, но и должного. Оценка производна от некоторого масштаба, задаваемого идеальным образом. И в ценностном отношении нельзя отделить действительное, предопределяемое самим объективным основанием, от идеального представления об этом основании, не нарушив ценностное отношение, восприятие субъектом основания как ценности.

Идеальный образ, должное – это не то, чего нет в объективном мире. Долженствование переживается субъективно, субъективно оно есть и уже переживается (а не только будет). Должное, идеальный образ является не менее реальным, чем любая материальная вещь, а часто и более значимым. Как отмечает С.Б. Крымский, личностная индивидуальность – это всегда бунт, тайна, борьба человека с самим собой, творение мифов и смыслов [2, с. 35].

Следует также добавить, что особое видение мира того или иного субъекта является реальностью не только для его непосредственного творца, оно и для другого субъекта становится реальностью (порой жестокой), как только действия этих субъектов скрещиваются. Не только «внутренний» мир человека субъективен, субъективно окрашенным оказывается также мир «внешний», сфера действий человека, поскольку он действует не только сообразно с тем или иным материальным объектом, но и соответственно со своим видением этого объекта, со своим должным. В связи с этим любопытно замечание М.М. Бахтина, что всякая память прошлого немного эстетизирована, а память будущего всегда нравственна [1, с. 133].

Можно отметить, что когда раздаются сетования, что какая-то эпоха (чаще – молодое поколение) утратила ценности и идеалы, то это лишь означает, что утрачены только определенные ценности, а не ценности и ориентиры как таковые. Аналогично обстоит дело с противопоставлением искусства действительности: одной ценности может противостоять лишь другая ценность, идея и действительность непосредственно не противопоставляются, как и не сопоставляются.

Таким образом, на практике отрицание ценностного подхода, значения ситуативности и человеческой субъективности приводит к тому, что чья-то конкретная субъективность возводится в

абсолют и провозглашается единственно истинным и непогрешимым должным. Это можно хорошо проиллюстрировать на примере классового подхода, который при отсутствии плюрализма имеет устойчивую тенденцию «рядиться в тогу» общечеловеческого.

Аксиология – коварная сфера для философов, требующая методологической четкости и настороженности, поскольку в данной сфере философия как рациональное мышление пытается познавать то, что конституирует себя прежде всего в качестве чувственно переживаемого, личностно значимого, а рационально – лишь в своих опосредованиях и предпосылках. Приходится признать, что увлеченность аксиологией не только философов, но и психологов, педагогов, – компенсация пренебрежения этикой и эстетикой как формами общественного сознания, которая в свою очередь вызвана жесткой привязкой этики и эстетики как наук к определенным ценностям. О смене статуса философии ярко свидетельствует также тот факт, что для древних философов (например, для Аристотеля) этика – это квинтэссенция философии, а в современной системе образования этика и эстетика как вузовские дисциплины вначале отождествились, а потом и вовсе растворились в курсе философии, поскольку стало совсем непонятным, чем является чувственное отношение к миру, если не капризом или социально значимым идеалом. Если этика как наука предполагает систему категорий, то современная аксиология – систему ценностей. Аналогия очевидна, только она, как в магии, – лишь поверхностная. В отличие от категорий, которые взаимопредполагают друг друга и вместе создают каркас научной теории, ценности не связаны логической необходимостью и всеобщностью, их взаимодействие не может возводиться в ранг закона. Например, мы легко согласимся с тем, что материя существует во времени и пространстве, однако предположения, что истина прекрасна или что добрый поступок предполагает эстетическое наслаждение, не воспримутся даже обыденным сознанием. Проблема ценности – это проблема значимости чего-либо, в отличие от просто существования. Значимость же всегда предполагает субъекта с чувственно-избирательным отношением к миру. Это и является тем активным центром, применительно к которому нечто может находиться в ценностном отношении. При отсутствии такого центра любые тенденции теоретически являются равнозначными и правомерными.

По этой же причине отсутствия центра любая сконструированная логически система ценностей окажется не более чем абстрактной схемой, не пригодной для практического руководства. Строго говоря, и систему ценностей создать нельзя, можно создать только их типологию, исходя из определенного критерия.

Это положение можно проиллюстрировать на примере поисков главной ценности. Часто в качестве таковой предлагается считать жизнь. С позиций сугубо теоретических трудно возражать против того, чтобы жизнь считалась главной ценностью. Однако позиция практическая предполагает ряд вопросов. Чья жизнь и для кого является главной ценностью? Где находится ценностный центр, вокруг которого и распределяются все конкретные моменты бытия? Если моя жизнь для меня – самое ценное, то это требует определенной жизненной позиции, резко отличающейся от той, какая вытекала бы из признания не моей, а жизни другого для меня в качестве исходной ценности. И разве в практической нашей жизни наше существование не считается только предпосылкой, условием для достижения других ценностей?

Логику ценностного подхода можно в «чистом» виде проследить на примере духовных ценностей, в особенности высших ценностей. Материальные ценности очевидно и непосредственно укоренены в бытии, но лишь опосредованно – в системе общественных отношений. В скрытой форме представлено в них также долженствование. Духовные же ценности непосредственно связаны с общественными отношениями, и в целом можно сказать, что за явлениями ценности скрывается проблема личности и общества. Природа ценностей как таковых может быть понята, когда ценность рассматривается не как отношение субъекта к объекту, а как по своей сути общественное отношение.

Духовные ценности, поскольку они носят межсубъектный характер, можно рассматривать и как оторванные от субъекта человеческие качества, поскольку общественные отношения не входят в структуру личности непосредственно, а персонифицируются как ее специфические черты и свойства.

Как уже отмечалось, ценности по своей природе являются общественными отношениями, и это очевидно на примере духовных ценностей. Ответственность как ценность, например, всегда предполагает не только субъекта ответственности, но и того, перед кем он является ответственным. Ответственность за самого себя без проекции на другого является бессодержательной, человек отвечает за свои поступки постольку, поскольку они являются значимыми для других. Небесспорный вопрос о различных видах ответственности (ответственности врача, учителя и так далее) порожден не тем обстоятельством, что один субъект выполняет несколько социальных ролей (логичнее предположить, что ответственность является качеством субъекта

как личности), а конкретностью многообразия «объектов» ответственности.

Вопрос о высших ценностях очень сложен и требует особого рассмотрения. Можно сказать, что религия как теоретическая система является учением об абсолютных ценностях и о том, как этих ценностей достичь. Экзистенциализм также вырастает из проблемы высших ценностей. В данном случае отметим лишь некоторые характеристики высших ценностей: они не инструментальны и абсолютны, то есть безотносительны, содержат в себе центр происхождения поступка. Это хорошо видно на примере добра.

Весьма часто можно встретить утверждение, что понятие добра – не более, чем абстракция, поскольку нет единой для всех меры, нет образца такого действия, которое расценивалось бы как добро для всех времен и народов. Человеческая действительность многообразна, различным является и ее восприятие, поэтому утверждение об относительности моральных категорий и, соответственно, оценки человеческих действий имеет глубокое основание. Так, в качестве добра может быть воспринято элементарное сочувствие, сопереживание, оказанная помощь, вовремя сказанное слово или, напротив, молчание. Однако хотя содержание того, что названо добром, является, безусловно, различным, сущность не изменяется: в качестве добра всегда выступает лишь такое действие, которое обуславливается интересами другого человека. В зависимости от того, что стоит во главе угла (насущные потребности другого или его неясные мечты), а также в зависимости от побуждений действующего в общественном сознании сложился целый ряд определений добра: подлинное, мнимое, бескорыстное и так далее. Однако следует заметить, что собственно добро, или, как сказал бы Г.В.Ф. Гегель, добро, соответствующее своему понятию, всегда является бескорыстным, так как оно всегда другодоминантно.

Сегодня в Украине ценностные ориентации граждан имеют четко выраженную политико-правовую направленность. В период, когда государство отстаивает свою реальную независимость, его граждане чувствуют призвание быть на передовых рубежах сражений. В идеологической плоскости это находит выражение в актуализации проблемы положительных идеалов для молодежи, в размышлениях о критериях прогресса и путях его достижения, в незатухающих диспутах об архетипах украинской культуры, как итог – в поисках национальной идеи. Политическая составляющая украинской национальной идеи – идея построения суверенного национального государства как необходимого условия и гаранта счастливой жизни, что фактически является своеобразной концентрацией национального сознания, то есть может реализоваться только через сознание каждого члена общества. Осознание своей национальной принадлежности не только придает национальной идее ее специфическую окраску, но и обеспечивает усвоение тех культурных норм, посредством которых она идентифицируется и функционирует. В научной литературе украинская национальная идея рассматривается как сложный социокультурный феномен, который служит идее сплочения нации. В свою очередь национальная идея основывается на глубоком переживании каждым гражданином Украины чувства национальной общности, социальной идентификации, на формировании представлений о типичных чертах украинского национального сообщества, его ментальности, архетипах, коллизиях исторического пути.

Выводы. Таким образом, постижение природы ценностей помогает нам понять специфику формирования общественных отношений в эпоху постмодерна, раскрыть сущность передачи социального опыта, способствовать нахождению оптимальных решений при обострении мировоззренческих проблем.

Анализ ценностных отношений в современном обществе позволяет заметить, что происходящие в культуре динамические процессы не просто усиливают социальные дифференциации, но и ярче очерчивают диспозиции в системе переживаний. Можно согласиться, что по мере развития материального бытия человека постепенно уменьшается удельный вес собственно «чистой материальности» [3, с. 499] и возрастает потребность в таких социально значимых качествах, как ответственность, толерантность, способность к сопереживанию, оптимизм.

Можно сказать, что современная философия во многом продолжает идеи и сомнения И. Канта, пришедшего к такому печальному выводу: мир вне нас, как и любой другой человек рядом с нами, – это принципиально иная реальность, и нет иного пути ее постижения, кроме как сделать ее своей, частью своих чувств, мыслей, представлений. Однако мы, постигая мир, присваивая его в своем понимании, теряем реальность вне нас. Значит, ни у кого нет права на абсолютную истину, поскольку во всяком нашем представлении о мире присутствует частичка нас самих, иного пути просто нет. Место «Я» может занять какая-либо мыслительная конструкция, как интерсубъективность и взаимосогласованность, если же мы попытаемся максимально изъять субъекта из процесса познания, то придем лишь к различным формам мистики. И не менее актуально звучат сегодня мысли И. Канта о том, что понимание трудностей познания и его условностей предполагает нашу нравственную позицию и осознанное долженствование.

Литература

1. Бахтин М.М. К философии поступка / М.М. Бахтин // Философия и социология науки и техники. – М. : Наука, 1986. – С. 80–161.

2. Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. – К. : ПАРАПАН, 2003. – 240 с.

3. Шейко В.М. Формування основ культурології в добу цивілізаційної глобалізації (друга половина XIX – початок XXI ст.) : [монографія] / В.М. Шейко, Ю.П. Богуцький. – К. : Генеза, 2005. – 592 с.

Аннотация

Дуденок В. И. **Особенности формирования смысложизненных интенций в культуре.** – Статья.

В статье анализируется природа ценностей как определенной формы отношения к миру. Отмечается, что проблема ценностей – это проблема значимости чего-либо, в отличие от просто существования. Аргументируется, что значение и смысл – формы бытия ценности для субъекта. Особенность смысла состоит также в том, что он непосредственно связан с целеполаганием, с идеальным образом вещи или действия, неким образцом, идеалом. Обосновывается, что утверждение общечеловеческих ценностей возможно при условии формирования личностного «Я» с определенным уровнем самодетерминации и внутренней свободы. Акцентируется, что высшие общечеловеческие ценности предусматривают иной уровень единения, более глубокий, нежели общность условий бытия. Они символизируют всеобщность человеческого самосознания, его надличностность, духовное единство. Подчеркивается, что в современном обществе происходят значительные динамические процессы, определяющей особенностью которых является не только обострение социальных дифференциаций, но и углубление диспозиций в системе переживаний.

Ключевые слова: ценности, ценностные ориентации, надличностное сознание, интенциональность, значение, смысл, личность.

Анотація

Дуденок В. І. **Особливості формування смисложиттєвих інтенцій у культурі.** – Стаття.

У статті аналізується природа цінностей як певної форми ставлення до світу. Зазначається, що проблема цінностей – це проблема значимості чого-небудь, на відміну від власне існування. Аргументується, що значення та смисл – це форми буття цінності для суб'єкта. Особливість смислу полягає в тому, що він безпосередньо пов'язаний із цілепокладанням, з ідеальним образом предмета чи дії, певним взірцем, ідеалом. Обґрунтовується, що утвердження загальнолюдських цінностей можливе за умови формування особистісного «Я» з певним рівнем самодетермінації та внутрішньої свободи. Акцентується, що вищі загальнолюдські цінності передбачають інший рівень спільності, глибший, ніж спорідненість умов буття. Вони символізують усезагальність людської самосвідомості, її надособистісність, духовну єдність. Підкреслюється, що в сучасному суспільства відбуваються значні динамічні процеси, визначальною особливістю яких є не лише загострення соціальних диференціацій, а й поглиблення диспозицій у системі переживань.

Ключові слова: цінності, ціннісні орієнтації, надособистісна свідомість, інтенціональність, значення, смисл, особистість.

Summary

Dudenok V. I. **Specific features of formation of meaningful life intentions in kulture.** – Article.

The article examines the nature of values as a certain form of relationship to the world. It is noted that the problem of values is a problem of the significance of something but not a problem of the existence of anything. It is argued that the significance and sense are forms of existence of value for the subject. Specific feature of a sense also consists in the fact that it is directly related to the goal setting and ideal image of a thing or of an action, to some sample and ideal. It is substantiated that assertion of universal values is possible on condition of formation of the individual "I" with a certain level of self-determination and inner freedom. It is accented that the highest universal human values provide another level of generality, which is deeper than the affinity of the conditions of life. These values symbolize the universality of human consciousness, its trans personality, spiritual unity. It is emphasized that in today's society there are significant dynamic processes, the main feature of which is not only aggravation of social differentiations but also deepening of dispositions in the system of experiences.

Key words: values, value orientations, transpersonal consciousness, intentionality, significance, sense, personality.

УДК 316.454.52:304.42

К. М. Коган
аспірант
Київського національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

СОЦІАЛЬНА МЕРЕЖА ЯК КОМУНІКАЦІЙНА СИСТЕМА: ПОГЛЯД КРІЗЬ ПРИЗМУ КОМПАРАТИВІСТСЬКОГО АНАЛІЗУ ОСНОВНИХ СОЦІОЛОГІЧНИХ КОНЦЕПЦІЙ

Постановка проблеми. З розвитком Інтернету, особливо такого його сегмента, як електронні соціальні мережі, у «сітку» яких потрапили мільйони людей, особливої актуальності набула проблема дослідження закономірностей конструювання й функціонування цих мереж. Однак вважаємо, що Інтернет став лише новим, хоча й дуже потужним, інструментом формування соціальних спільнот, а проблема вивчення процесу їх організації має витоки в самій природі соціальних зв'язків і відносин. Отже, у контексті аналізу сучасних тенденцій конструювання комунікативного середовища нагальним завданням постає осмислення спадщини соціологічної теорії та сучасних наукових напрацювань у цьому напрямі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Серед сучасних розробників теорії соціальних мереж, які детально розглядають її наукову базу, можна відзначити західних фахівців С. Вассермана, М. Кастельса, Б. Латура, Дж. Ло, Дж. Рітцера, Дж. Уррі, Б. Уелмана, К. Фауст. У їх роботах міститься глибокий аналіз попередніх доробків соціологічної теорії, на основі якого автори формулюють власні оригінальні концепції розвитку соціальних мереж в умовах інформаційного суспільства.

Розгляду основних соціологічних парадигм крізь призму мережевої теорії присвячуються роботи О. Князєвої, Л. Лєбєдєвої, Д. Мальцевої, К. Шпари, С. Ушкіна. У своїх розвідках вони порівнюють підходи відомих соціологічних шкіл до дослідження проблем функціонування соціальних структур, екстраполюючи їх на ключові аспекти мережевої теорії.

Однак у працях наведених авторів не надано визначення дефініції «соціальні мережі» в контексті конструювання комунікативного середовища. Поза увагою ретроспективного аналізу соціологічних теорій залишилися також аспекти вивчення феномена довіри як основи формування соціальних мереж.

Мета статті – на основі компаративістського аналізу основних соціологічних теорій визначити сутність поняття «соціальні мережі» в контексті їх ролі в конструюванні комунікативного середовища.

Виклад основного матеріалу дослідження. З початку XXI століття термін «соціальні мережі» набув особливого розповсюдження не лише в наукових колах, а й у широких верствах суспільства. Однак, незважаючи на це, у суспільствознавстві досі не склалося єдиного підходу до розуміння дефініції «соціальні мережі». Уперше термін «соціальна мережа» було сформульовано Дж. Барнесом у 1954 році в роботі «Класи і збори в норвезькому острівному приході», яка увійшла до збірки «Людські стосунки». Дж. Барнес запропонував визначення соціальної мережі як безлічі точок, з'єднаних між собою лініями. Під точками він розумів як окремих індивідів, так і соціальні групи, лінії позначають природу й особливості їх взаємодії [1, с. 44]. У свою чергу авторитетні фахівці мережевої теорії С. Вассерман і К. Фауст дають таке визначення цього поняття: «Соціальна мережа – це соціальна структура, що складається з безлічі соціальних акторів (наприклад, окремих осіб чи організацій) і набору діадичних зв'язків між цими суб'єктами» [2, с. 18]. Соціологія визначає діаду (від грец. dyo – два) як групу з двох осіб – найменшу можливу соціальну групу; термін «діадичні» описує їх взаємодію. Білоруський дослідник О. Князєва вказує, що в найбільш поширеному значенні мережа являє собою сукупність соціальних суб'єктів (акторів) і зв'язків між ними, які виникають на основі певних соціальних (родинних, дружніх, сусідських, професійних тощо) відносин та супроводжуються зазвичай переданням різного роду ресурсів (матеріальних і нематеріальних) [3].

Слід зазначити, що в сучасному лексиконі під соціальними мережами здебільшого маються на увазі мережі, побудовані на основі інтернет-програм, такі як «Facebook», «Twitter», «MySpace», «Вконтакте», «Одноклассники» та інші. Однак вважаємо такий підхід надто звуженим, адже інтернет-мережі є лише частиною загальної системи соціальних мереж. Російський соціолог Д. Мальцева наголошує: «Ці мережі є нічим іншим, як по-новому позначеною взаємодією: вони утворюються з взаємодії індивідуальних акторів і є вираженням цих взаємодій (їх «матрицею»). Навіть мережеві спільноти в Інтернеті є лише новою, яка стала можливою завдяки зростанню науки й техніки, формою взаємодії, що раніше не могла здійснюватися. Таким чином, мережевий підхід у соціології має давню історію та, відповідно, підкоряється добре відомим соціології правилам і нормам» [4]. Сучасні теоретико-методологічні підходи пропонують розглядати соціальні мережі як теоретичні конструкції, суть яких полягає в дослідженні закономірностей встановлення зв'язків між окремими особами, групами, організаціями та навіть цілими спільнотами.

© К. М. Коган, 2015

В основі мережевої теорії закладено постулат, що об'єкти наукового дослідження являють собою певні мережі, які складаються з різноманітних комбінацій вузлів, з'єднаних між собою ребрами (ланками зв'язків). Цей постулат було сформульовано й розробляється в межах математичної теорії графів, яку в першій половині XVIII століття започаткував Л. Ейлер [5, с. 18].

Однак у XX столітті мережевий аналіз перетворився на універсальну методологію, яка ефективно застосовується і в точних, і в природничих, і в суспільних науках. У 1960–1970-х роках Д. де Солла Прайс відслідкував схожість закономірностей розповсюдження мереж цитувань із закономірностями розподілу влади, які свого часу довів В. Парето [6]. Мережі, які сформовані й функціонують відповідно до означених закономірностей, він назвав безмасштабними. Важливо зазначити, що А. Клаузетом, К. Шалізі, М. Ньюманом було емпірично встановлено, що багато мереж, які виникають природним чином (наприклад, фізичні, біологічні, соціальні, комунікаційні, навіть графи цитувань і посилань в Інтернеті та інші системи) добре моделюються безмасштабними графами [7, с. 661–703]. Було доведено, що всі структури – від гігамереж (Всесвіту, галактик, Сонячної системи) до наномереж (молекулярних, атомістичних і навіть квантових) – утворюються й функціонують за схожими принципами. Із цих позицій систему соціальних мереж можна розглядати як підсистему загальної мережі Універсуму. Схожість закономірностей функціонування таких мережевих структур показали С. Дороговцев та Дж. Мендес, які дослідили еволюцію мереж від біологічних до Інтернету [8].

Отже, саме в наш час мережева теорія та мережевий аналіз постали як теоретико-методологічні стовпи, на яких будується сучасна соціологія. Проте слід констатувати, що проблематика конструювання й функціонування соціальних структур від малих діадичних груп до великих суспільних утворень, таких як держави, нації, класи, навіть людство в цілому, була центральною для соціології фактично із часу її формування як окремої науки.

Класична соціологія заклала підвалини розуміння суспільства як єдиного організму. Засновник органістичної соціології Г. Спенсер, порівнюючи суспільство з біологічним організмом, вказував на наявність у ньому керуючих вузлів, які подібно до нервових волокон пов'язані між собою через посередницький комунікаційний апарат [9, с. 21403]. Ф. Тьоніс стверджував, що корпорація як структура, яка об'єднує людей, виступає найважливішим предметом чистої соціології. При цьому він акцентував увагу на тому, що відмінною рисою такого об'єднання є здатність до спільного воління й діяння, умовою якого є злагода, побудована на основі спільних цінностей і довіри через прямі або опосередковані контакти [10, с. 256]. Е. Дюркгейм розглядав суспільство як сукупність формацій, у яких відбувається постійна кооперація її членів, що зумовлюється суспільним розподілом праці. Необхідною умовою такої кооперації він вважав солідарність членів групи, яка відповідним чином формує колективні моральні норми. Е. Дюркгейм одним із перших представив структуру соціальних відносин у вигляді вузлів і зв'язків між ними, при цьому як соціальних суб'єктів він виділяє не лише окремих індивідів, а й соціальні групи, які у свою чергу виступають складовими більш широкої соціальної структури [11, с. 9235–9239]. Розкриваючи закономірності функціонування суспільства як системи, побудованої за мережевим принципом, Г. Зіммель показав, що ресурси цієї системи збільшуються відповідно до зростання рівня згуртованості групи, водночас розвиток індивідуальності супроводжується зниженням групового інтеграційного потенціалу. Г. Зіммель метафорично порівнює суспільство з тканиною, яка створюється з незліченної кількості взаємодій [12, с. 9267–9285].

Методологія соціометрії, яку випробував для дослідження зв'язків у малих соціальних групах Я. Морено та яка досі активно використовується, виходить із того, що первинним вузлом мережі є соціальна роль, а умовою соціальної інтеграції – активне креативне спілкування партнерів. Справжня зустріч між двома й більше людьми, зустріч, яка об'єднує «Я» і «Ти» в «Ми», на думку Я. Морено, можлива лише в тому разі, якщо всі партнери є активними суб'єктами комунікації. У її основі лежить взаємне прийняття ролі, що формує «обличчя» соціальної групи [13, с. 125–138].

Як бачимо, психологічна й моральна складові є невід'ємними компонентами методології дослідження суспільних груп у класичній соціології, проте дослідження психологічних зв'язків як основи формування комунікативної структури соціальних мереж виходять на перший план саме в концепціях соціальної психології. Оригінальні соціально-психологічні аспекти в дослідженні суспільних зв'язків знаходимо в інтегральній концепції соціуму одного з основоположників теорій соціальної стратифікації й соціальної мобільності – П. Сорокіна. Ключовим щодо мережевої теорії є твердження вченого, що соціальне явище – це соціальний зв'язок, який має психічну природу й реалізується у свідомості індивідів, водночас за змістом і тривалістю виходячи за її межі. Це те, що багато хто називає «соціальної душею», інші – цивілізацією й культурою, а ще дехто визначає терміном «світ цінностей» на противагу світу речей, які утворюють об'єкт наук про природу. Будь-яка взаємодія, між ким би вона не відбувалася, якщо володіє психічним характером, буде соціальним

явищем. При цьому характер центрів взаємодії та характер самого процесу взаємодії не є чимось окремим одне від одного, а нерозривно пов'язуються між собою [14, с. 352]. З точки зору дослідження функціонування соціальних мереж у комунікативному середовищі винятково корисним вважаємо також опис П. Сорокіним алгоритму психічної взаємодії. Насамперед це група індивідів, які перебувають один з одним у психічному спілкуванні, між ними безперервно виникають і зникають різні психічні течії, кожна з яких у процесі свого переходу від індивіда до інших встигає символізуватися, потім як символ впливає на апарати сприйняття інших, доходить до їхньої психіки й там знову переходить із символічного буття в буття психічне, яке у свою чергу проявляється зовні в тих чи інших символах; далі ці символи знову впливають на інших, знову втілюються в психічну форму. П. Сорокін пише: «Психічна взаємодія конкретно уявляється ніби нескінченним числом ниток, які щохвилини виникають і зникають між членами спілкування, ніби безліччю електричних іскор, що безперервно перебігають від одного до інших і назад» [14, с. 240]. Якщо говорити термінами мережевого підходу, то йдеться про «вузли» й «ребра зв'язків». При цьому П. Сорокін вказує, що як «вузли» можуть розумітися як індивідуальні, так і наднидивідуальні й колективні актори; саме це питання активно дискутується в межах сучасної мережевої теорії.

Один із представників психологічного напряму в соціології В. Де-Роберті об'єктом дослідження позначав соціальний факт, що виражається в психологічній взаємодії. Під соціальним явищем він розумів «тривалу, безперервну, багатосторонню й необхідну взаємодію, що встановлюється в будь-якій постійній, а не випадковій агрегації живих істот» [15].

У межах біхевіористичної школи вдалося розробити моделі малих групових структур та визначити основні типи комунікації в них. На основі емпіричних досліджень А. Бейвелас виводить чотири типи такої комунікації: кругову, лінійну, зіркоподібну й багатоканальну. Він звернув увагу на той факт, що рівень взаєморозуміння в процесі розв'язання поставлених завдань був істотно вищим у групах із кільцеподібною й багатоканальною моделями комунікації, що свідчить про важливість «горизонтальних» ліній зв'язку для поліпшення соціально-психологічного клімату всередині групи [16, с. 725–730].

У свою чергу С. Мілгрем винайшов оригінальний спосіб переходу з мікросоціологічного на макросоціологічний рівень шляхом експериментального доведення теорії «малого світу». Він спільно зі своїм колегою Дж. Треверсом експериментально довів теорію «шести рукостискань», яку вперше в 1929 році висловив угорський фантаст Ф. Карінтія. Суть теорії полягає в тому, що всі люди пов'язані між собою щільною мережею комунікаційних зв'язків, які проходять у середньому через шість комунікаційних вузлів. С. Мілгрем зауважив: «Просте формулювання проблеми «малого світу» полягає в допущенні, що певні особи у світі будуть знати одна одну. Проте більш складне формулювання будується на тому факті, що хоча особи X і Z можуть не знати одна одну, проте існує певна особа Y, яка знає обох із них» [17]. Один з істотних висновків, який зробив С. Мілгрем на основі свого дослідження, полягає в спостереженні, що «люди рідко можуть бачити далі ланцюжків своїх безпосередніх знайомств; їм важко здогадатися, що кола, у яких друзі друзів, не кажучи вже про людей, ще більш віддалено пов'язаних один з одним, можуть розповсюджуватися настільки далеко» [17]. У підсумку відчутний внесок дослідження С. Мілгрема та Дж. Треверса в мережеву теорію полягає в доведенні того факту, що контакти індивідів, простягаючись до географічно й соціально віддаленої мети, завдяки ланцюжкам знайомств можуть охоплювати популяції величезних розмірів. Крім того, експеримент учених показав можливість залучення методології «маленького світу» для дослідження макросоціальних мереж та зробив крок до демонстрації, визначення й вимірювання взаємопов'язаності у великому суспільстві.

Вагомий внесок у формулювання закономірностей функціонування мережевих структур зробила соціальна антропологія. Як уже було зазначено, саме антрополог Дж. Барнес уперше застосував термін «соціальні мережі», а його колега Е. Батт поклала початок використанню методу мережевого аналізу в соціології [18]. Представники соціальної антропології у своїх висновках спираються на дослідження, проведені в малих соціальних групах (первісні *треби*, родина, прихід тощо). Ці висновки не були однозначними, тому з єдиного стовбура соціальної антропології почали зростати дві гілки соціологічних поглядів на первісну природу соціальних мереж: «індивідуалістська» (засновник Б. Малиновський) і «колективістська» (засновник А. Радкліфф-Браун). Б. Малиновський у центр методології ставить людину як таку. Тобто у своїх дослідженнях мережевої структури первинних суспільств він відштовхується від персональних характеристик її «вузлів». Для нього почуття й мотиви людей були ключовою інформацією для розуміння суспільних процесів і явищ [19]. На відміну від Б. Малиновського А. Радкліфф-Браун у своєму науковому доробку великого значення надавав самому процесу формування культури й процесам взаємодії. Він уперше використав термін «соціальна структура суспільства», сконцентрувавши увагу на дослідженні не окремих «вузлів», тобто індивідів,

а функцій соціальної структури в цілому [20]. Ці гілки досі багато в чому визначають зміст наукового дискурсу в межах означеної проблематики.

Інший представник соціальної антропології К. Леві-Стросс доводить, що соціальні структури функціонують незалежно від того, як вони усвідомлюються людьми. Корисним для вивчення мережевих зв'язків у сучасному комунікативному середовищі вважаємо зауваження К. Леві-Стросса про опосередкованість таких зв'язків, на відміну від безпосереднього спілкування в первісних суспільствах. Учений зазначає: «Наші взаємини з іншими людьми носять тепер не більше як випадковий та уривчастий характер, оскільки вони засновані на глобальному досвіді, а не на конкретному сприйнятті одного суб'єкта іншим. Найчастіше вони є наслідком непрямих реконструкцій, здійснюваних на основі письмових джерел. Що стосується сучасного життя, то ми спілкуємося з багатьма людьми завдяки різним посередникам (письмовим документам або адміністративному апарату), які, звісно, незмірно розширюють наші контакти, проте надають їм опосередкованого характеру. Саме він став символом вираження взаємин між громадянином і владою» [21, с. 19–20].

Один із родоначальників структурного функціоналізму Т. Парсонс довів, що для стійкого функціонування соціальної структури необхідна регуляція взаємодії індивідів із боку владних органів. Ці органи як суб'єкти соціальної дії концентрують навколо себе порівняно більшу частку суспільних ресурсів, що вдається завдяки більшій кількості комунікаційних кіл, які утворюють навколо них члени групи, прийняттю як спільної запропонованої владними вузлами системи цінностей. Т. Парсонс доводить, що вирішення питання влади, як і безлічі інших складних проблем, що стосуються систем соціальної дії, передбачає їх віднесеність до факту інтеграції індивідів щодо загальної системи цінностей, яка є джерелом легітимності інституційних норм, загальних кінцевих цілей дії, сенсу ритуальних дій тощо [22, с. 15420–15421]. Отже, єдиною спільною емерджентною властивістю систем соціальної дії виступає «інтеграція навколо спільних цінностей». Цей постулат слугує наріжним каменем у нашому дослідженні процесу формування соціальних мереж у комунікативному середовищі.

Питання ресурсів є центральним для прибічників теорій соціального обміну й соціального капіталу. Зокрема, Р. Емерсон вивів теоретичні принципи, які пояснюють генерацію соціальних форм, і довів закони, що дозволяють розрахувати можливі структури обмінних відносин, прийнявши за одиницю аналізу не мотиви індивідів, а їх взаємовідносини [23]. П. Бурд'є зауважує, що взаємні зобов'язання та взаємне визнання закладені в основу соціального капіталу, який включає всі види ресурсів, як матеріальних, так і нематеріальних, що їх отримує або може отримати індивід завдяки залученню до мережі соціальних зв'язків [24, с. 181–182]. Автори теорії соціального капіталу стверджують, що основою солідарності є вигода. Особливу увагу деякі з них (Дж. Коулмен, Р. Бурт, М. Грановеттер) приділяють інформаційним ресурсам, відслідковуючи при цьому залежність їх розподілу від щільності соціальної мережі. М. Грановеттер вказує, що люди більше схильні довіряти інформації, заснованій на особистому досвіді, оскільки кращою інформацією, ніж загальні відомості про кого-небудь як про людину, на яку можна покластися, є інформація від інформатора, який заслуговує на довіру, про те, що він мав справу із цією людиною та вважає її саме такою [25, с. 60].

Теорію соціального капіталу в час розповсюдження Інтернету розвиває американський соціолог Б. Уелман. Він вважає, що обчислювальні мережі являють собою соціальні мережі: «Інтернет та електронна пошта допомагають користувачам у підтримці їхніх соціальних мереж і забезпечують шляхи, які можуть допомогти людям, коли вони стикаються з необхідністю прийняття важливих рішень. Оскільки сучасні інформаційні технології підключили до конекту окрему особу, а не домогосподарство в цілому, як це було раніше, остільки Інтернет і мобільний телефон перетворили схему комунікації «будинок-до-будинку» на «особа-до-особи» [26]. Такі трансформації створили нову основу для спільноти, яку Б. Уелман назвав «мережевий індивідуалізм». Це означає, що замість того, щоб покладатися на єдиний для спільноти соціальний капітал, люди часто повинні активно шукати потрібних людей і ресурси для різних ситуацій.

При цьому благополуччя індивідів не залежить від характеристик інтернет-середовища, оскільки вони звільняються від великої кількості зобов'язань. Отже, провідне місце посідає мережевий капітал – можливість використання технологічних мереж для зв'язку із соціальними мережами та отримання власної вигоди. На думку Б. Уелмана, у сучасному інформаційному суспільстві мережевий капітал стає в один ряд із грошовим та соціальним капіталами.

Значимість інформаційних ресурсів для процесу соціальної стратифікації (Д. Белл) [27], наслідки розростання соціальних мереж завдяки інформатизації до розмірів «глобального села» (М. Маклюен) [28] та становлення в результаті третьої історичної хвилі трансформації нового типу суспільства – інформаційного (Е. Тоффлер) [29] – це надто стислий перелік основних тез видатних соціологів, яких умовно можна віднести до інформаційної соціології, чиї напрацювання мають особливе теоретико-методологічне значен-

ня для нашої роботи. Особливу увагу слід звернути на напрацювання автора терміна «мережеве суспільство» М. Кастельса, який продемонстрував визначальне значення комп'ютерних технологій для трансформації суспільних відносин від ієрархічних до мережевих. М. Кастельс підкреслює, що він іменує соціальну структуру інформаційного століття мережевим суспільством тому, що воно створене мережами виробництва, влади й досвіду, які утворюють культуру віртуальності в глобальних потоках, що перетинають час і простір. Усі суспільства інформаційної епохи дійсно пронизані (з різною інтенсивністю) повсюдною логікою мережевого суспільства, чия динаміка поступово абсорбує й підкорює попередні соціальні форми [30, с. 505]. Можемо зазначити, що введення в науковий обіг та аргументація поняття «мережеве суспільство» стало визначною віхою в теорії соціальних мереж.

Однак теоретико-методологічна база нашої роботи була б неповною без використання принципових положень соціальної комунікаторики. Спирання на концептуальні позиції багатьох учених цього напряму, насамперед Г. Ласуелла [31], В. Шрамма [32], Н. Лумана [33] та інших, дозволяє відокремити комунікацію від інших інформаційних процесів, розкрити її ключову роль у формуванні соціальних мереж. Узагальнюючи, слід констатувати, що соціальну комунікацію ми визначаємо як збалансований процес безперешкодної циркуляції інформації, який здійснюється в межах ціннісного співвіднесення між вузлами певної соціальної мережі, а також між конкретною соціальною мережею та суспільством у цілому або між різними соціальними мережами з метою досягнення взаєморозуміння й довіри під час здійснення соціальної взаємодії. При цьому межі співвіднесення між комунікаторами виступають сполучними елементами соціальної мережі, визначаючи характер її структури. Саме на перетині цих меж у процесі комунікації виникає ефект довіри як необхідна умова соціальної взаємодії. Спираючись на теорію психологічного поля К. Левіна [34] та теорію соціальних полів П. Бурд'є [24], можемо описати сукупність меж співвіднесення різних соціальних акторів як певне комунікаційне поле, а суспільство в цьому розумінні являє собою певну мережу комунікаційних полів.

Висновки й перспективи подальших пошуків. Таким чином, на основі узагальнення теоретичних і методологічних положень розглянутих соціологічних шкіл можемо дати таке визначення поняття «соціальна мережа»: різновид безмасштабної мережі, вузли якої утворюють соціальні актори (окремі індивіди, мікро- й макросоціальні групи), а ребра продукуються діадичною комунікацією між ними. Процес такої комунікації детермінується наявністю й обсягом зони перетинання меж співвіднесення комунікаторів, а також соціальним оточенням, у якому вони функціонують. Фактором ефективного функціонування соціальної мережі виступає довіра між її вузлами, а результатом – отримання матеріальних і нематеріальних ресурсів (насамперед інформації) з метою збільшення обсягу соціального капіталу.

Соціальна мережа має свої «хаби», тобто такі вузли, через які проходить більша кількість ребер комунікації. Ці вузли беруть на себе певні владні (організаційні, розпорядчі, координаційні, дилерські та інші) компетенції. Через залучення комунікаційних ребер, що пов'язують їх з іншими вузлами мережі, виникає соціальна структура, яка отримала назву «малий світ» і базується на ефекті «шести рукостискань».

Унаслідок інформаційної революції цей процес, по-перше, багаторазово пришвидшився; по-друге, значно збільшилася кількість варіантів налагодження діадичної комунікації між соціальними акторами; по-третє, межі комунікативного поля розширилися фактично до глобальних розмірів. Завдяки розвитку сучасних інформаційно-комунікаційних технологій (насамперед ми маємо на увазі розбудову соціальних мереж на базі інтернет-технологій, об'єднання ліній зв'язку різноманітних гаджетів: комп'ютерів, мобільних телефонів, смартфонів тощо) кількість виникнення зон перетину меж співвіднесення між різними комунікаторами зростає в геометричній прогресії, це породжує експлозивне (за аналогією з ланцюговою реакцією) збільшення кількості різноманітних комунікаційних полів, що у свою чергу приводить до ущільнення глобального комунікаційного поля. Якісно змінюється також характер мережевої комунікації. З одного боку, вона диференціюється й індивідуалізується, набуває все більше елементів творчого підходу за рахунок злиття в одній особі функцій виробника та споживача інформації, а з іншого – веб-мережі підміняють цінності безпосереднього спілкування практиками віртуальних зносин. Означені кардинальні зміни структур і характеру соціальних мереж дають підстави припустити, що на наших очах відбувається трансформація того типу соціуму, який спочатку позначався як постіндустріальне, а потім як інформаційне суспільство, у новий тип, який доцільно було б назвати комунікаційним суспільством.

Перспективи подальших розвідок у цьому напрямі полягають у визначенні ролі соціальних мереж у формуванні такого типу соціальної структури, дослідженні типів і моделей їх функціонування на основі розглянутих основних принципів мережевої теорії та за допомогою методології мережевого аналізу.

Література

1. Barnes J. Class and committees in a Norwegian Island Parish / J. Barnes // Human Relations. – 1954. – № 7. – P. 39–58.

2. Wasserman S. Social Network Analysis in the Social and Behavioral Sciences / S. Wasserman, K. Faust // Social Network Analysis: Methods and Applications. – New York : Cambridge University Press, 1994. – P. 12–26.

3. Князева Е. Сетевая теория в современной социологии / Е. Князева [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/11256/1/Князева,%20Е.И.%20Сетевая%20теория%20в%20современной%20социологии.pdf.

4. Мальцева Д. Истоки концепции социальных сетей в социологии / Д. Мальцева // Вестник РГГУ. Серия «Социология». – 2012. – Вып. 2. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://www.academia.edu/7753335/Мальцева_Д.В._Истоки_концепции_социальных_сетей_в_социологии_Вестник_РГГУ_выпуск_2_Социология_2012.

5. Басакер Р. Конечные графы и сети / Р. Басакер, Т. Саати. – М. : Наука, 1974. – 368 с.

6. Solla Price D. Little Science, Big Science... and Beyond / D. de Solla Price // Essays of an Information Scientist. – 1987 – Vol. 10. – P.72–75. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.garfield.library.upenn.edu/essays/v10p072y1987.pdf.

7. Clauset A. Power-Law Distributions in Empirical Data / A. Clauset, C. Shalizi, M. Newman // SIAM Review. – Vol. 51. – 2009. – №. 4. – P. 661–703.

8. Dorogovtsev S. Evolution of networks from biological nets to the Internet and WWW / S. Dorogovtsev, J. Mendes. – New York : Oxford University Press, 2003. – 422 p.

9. Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские / Г. Спенсер // Классики социологии: классические труды по теории общества (CD-ROM) / сост. К. Костюк. – М. : ДиректМедиа Паблишинг, 2007. – С. 21400–21440.

10. Теннис Ф. Общность и общество: основные понятия чистой социологии / Ф. Теннис ; пер. с нем. Д. Скляднева. – СПб. : Фонд «Университет», 2002. – 434 с.

11. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм // Классики социологии: классические труды по теории общества (CD-ROM) / сост. К. Костюк. – М. : ДиректМедиа Паблишинг, 2007. – С. 9232–9239.

12. Зиммель Г. Социальная дифференциация: социологические и психологические исследования / Г. Зиммель // Классики социологии: классические труды по теории общества (CD-ROM) / сост. К. Костюк. – М. : ДиректМедиа Паблишинг, 2007. – С. 9267–9285.

13. Морено Я. Социометрия: экспериментальный метод и наука об обществе / Я. Морено ; пер. с англ. А. Боковикова ; под ред. Р. Золотовицкого. – М. : Академический Проект, 2001. – 456 с.

14. Сорокин П. Система социологии / П. Сорокин. – М. : Астрель, 2008. – 1003 с.

15. Мальцева Д. Истоки концепции социальных сетей в социологии / Д. Мальцева // Вестник РГГУ. Серия «Социология». – 2012. – Вып. 2. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://www.academia.edu/7753335/Мальцева_Д.В._Истоки_концепции_социальных_сетей_в_социологии_Вестник_РГГУ_выпуск_2_Социология_2012.

16. Bavelas A. Communication patterns in task-oriented groups / A. Bavelas // Journal of the Acoustical Society of America. – 2010. – № 22. – P. 723–730.

17. Milgram S. The Small World Problem / S. Milgram // Psychology Today. – 1967. – Vol. 1. – № 1. – P. 61–67. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://measure.igpp.ucla.edu/GK12-SEE-LA/Lesson_Files_09/Tina_Wey/TW_social_networks_Milgram_1967_small_world_problem.pdf.

18. Bott E. Family and Social Network / E. Bott. – 2nd ed. – New York : Free Press, 1971. – P. 140–152.

19. Малиновский Б. Научная теория культуры / Б. Малиновский ; пер. И. Утехина. – 2-е изд., испр. – М. : ОГИ, 2005. – 184 с.

20. Радклифф-Браун А. Структура и функция в примитивном обществе: очерки и лекции / А. Радклифф-Браун ; пер с англ. О. Артемовой. – М. : Восточная литература, 2001. – 254 с.

21. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М. : Эксмо-Пресс, 2001. – 263 с.

22. Парсонс Т. О структуре социального действия / Т. Парсонс // Классики социологии: классические труды по теории общества (CD-ROM) / сост. К. Костюк. – М. : ДиректМедиа Паблишинг, 2007. – С. 15416–15430.

23. Emerson R. Social Exchange Theory / R. Emerson // Social Psichology: Social Perspectives. – New York, 1981. – P. 25–48.

24. Бурдье П. Начала / П. Бурдье ; пер. с фр. Н. Шматко. – М. : Socio-Logos, 1994. – 256 с.

25. Grannovetter M. The Sociology of Economic Life / M. Grannovetter, R. Swedberg. – San Francisco ; Oxford : Westview Press ; Boulder, 1992. – 344 p.

26. Wellman B. The Strength of Internet Ties / B. Wellman [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.pewinternet.org/files/old-media/Files/Reports/2006/PIP_Internet_ties.pdf.

27. Белл Д. Прихід постіндустріального суспільства / Д. Белл // Сучасна зарубіжна соціальна філософія : [хрестоматія]. – К. : Либідь, 1996. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://kdpu.edu.ua/download/kaf_philosof/Dzherela/XX/bell.ukr.pdf.

28. Маклюэн М. Галактика Гутенберга: становление человека печатающего / М. Маклюэн. – 2-е изд. – М. : Академический Проект ; Гаудеамус, 2013. – 496 с.

29. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М. : АСТ, 2010. – 784 с.

30. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс ; пер. с англ. под науч. ред. О. Шкаратана. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://rcokoit.ru/dld/blog/kastelsinfoep.pdf.

31. Laswell H. Policy Problems of Data Rich Society / H. Laswell // Information Technology in a Democracy. – Cambrige, 1971. – P. 187–197.

32. Schramm W. The Nature of Communication Between Humans / W. Schramm // Process of Effects of Mass Communication / rev. ed. by W. Schramm, D. Roberts. – Urbana, 1971. – P. 165–186.

33. Луман Н. Социальные системы: очерк общей теории / Н. Луман ; пер. с нем. И. Газиева ; под ред. Н. Головина. – СПб. : Наука, 2007. – 648 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://yanko.lib.ru/books/sociology/luman-soc+sist_ocherk-2007-1984-a.htm#_Toc194172407.

34. Левин К. Теория поля в социальных науках / К. Левин ; пер. с нем. Е. Сурпина. – СПб. : Речь, 2000. – 344 с.

Анотація

Коган К. М. **Соціальна мережа як комунікаційна система: погляд крізь призму компаративістського аналізу основних соціологічних концепцій.** – Стаття.

У статті зроблено порівняльний аналіз основних соціологічних концепцій у контексті обґрунтування ними закономірностей формування й функціонування суспільних структур, які охоплюються поняттям «соціальні мережі». Увагу зосереджено на тих аспектах означених теорій, які представляють комунікацію як системоутворюючий чинник соціальних мереж. Розглянуто умови виникнення, поширення й використання соціальних мереж у формуванні нового соціального середовища здійснення соціальних зв'язків. Аналізуються властивості соціальних мереж та їх вплив на сучасне суспільство. Доведено, що в контексті розвитку системи соціальних комунікацій роль соціальних мереж передбачає як консолідацію нових видів ефективної віртуальної комунікації в суспільстві, так і фрагментацію соціального віртуального середовища, а також руйнування традиційної лінеарності суспільних зв'язків.

Ключові слова: соціальна мережа, комунікація, соціальна взаємодія, вузли й ребра соціальної комунікації, комунікаційне поле.

Аннотация

Коган К. М. **Социальная сеть как коммуникационная система: взгляд сквозь призму компаративистского анализа основных социологических концепций.** – Статья.

В статье сделан сравнительный анализ основных социологических концепций в контексте обоснования ими закономерностей формирования и функционирования общественных структур, которые охватываются понятием «социальные сети». Внимание сосредотачивается на тех аспектах указанных теорий, которые представляют коммуникацию как системообразующий фактор социальных сетей. Рассмотрены условия возникновения, распространения и использования социальных сетей в формировании новой социальной среды осуществления социальных связей. Анализируются свойства социальных сетей и их влияние на современное общество. Доказано, что в контексте развития системы социальных коммуникаций роль социальных сетей предусматривает как консолидацию новых видов эффективной виртуальной коммуникации в обществе, так и фрагментацию социальной виртуальной среды, а также разрушение традиционной линеарности общественных связей.

Ключевые слова: социальная сеть, коммуникация, социальное взаимодействие, узлы и ребра социальной коммуникации, коммуникационное поле.

Summary

Kohan K. M. **Social network as a communication system: view through the prism of comparative analysis of the basic sociological concepts.** – Article.

The article deals with the comparative analysis of basic sociological concepts in the context of their reasoning of consistent pattern formation and functions of social structures covered by the concept of "social networks", some aspects of the aforementioned theories that represent communication as a social networks' system forming factor are focused in the paper. The article considers conditions of occurrence, distribution and use of social networks in shaping a new social environment related social ties. Properties of social networks and their impact on modern society is being analyzed. It is shown in the context of the social communication system development that the role of social networks involves consolidation of new effective communication types in a virtual community and social fragmentation of the virtual environment and furthermore to destruction of traditional social relations linearity.

Key words: social network, communication, social interaction, nodes and edges of social communication, field of communication.

УДК 316.4:172

О. В. Колісник
професор кафедри соціології
Київського національного університету культури та мистецтв,
доктор філософських наук, доцент

ФЕНОМЕН СМІХУ В СОЦІАЛЬНО-ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ СЬОГОДЕННЯ

Постановка проблеми. Звернення до феномена сміху пов'язане з необхідністю виявлення його сутнісно-інваріантних характеристик в епоху постмодерну. Саме вони дозволяють прояснити та визначити фізіологічні й символічні функції сміху, його специфіку та особливості. Це формує підстави для створення теоретичної бази дослідження цього феномена соціокультурної реальності, його місця й ролі в різних сферах соціального буття сучасної людини.

Метою статті є осягнення особливостей сміху як явища соціокультурного буття сучасної людини, визначення його змістовного наповнення в системі людської життєдіяльності постіндустріального суспільства.

Актуальність теми дослідження. Аналіз різноманітних аспектів прояву соціального буття людини дозволяє виділити такий вагомий феномен соціокультурної реальності людей, як сміх. Саме він є змістовною функцією з багатьма гранями сенсу, що все більше актуалізується в реаліях постіндустріального суспільства. Проте сміх, привертаючи увагу різноманітних науковців, і дотепер залишається загадковою дефініцією та потребує подальшого осмислення в сучасних соціальних умовах із позиції меж свого впливу на інформаційний простір суспільства.

Феномен сміху з позиції нашого розгляду є суб'єктивною реакцією свідомості на властивості об'єктивної дійсності (комічне) або результати відображення комічного у свідомості індивідів (гумор) і перетворення його залежно від специфіки на вид інформаційно структурованого потоку. Характер цієї суб'єктивної реакції свідомості залежить від багатьох соціальних та індивідуальних чинників, зокрема офіційно усталених цінностей і норм, що визначають рівні культури в соціумі, політичних пріоритетів, самоідентифікаційних особливостей, інтенціональності як внутрішнього ставлення до об'єкта сміху.

Сміх є реальністю, відчутною для кожного, через що зацікавленість цим багатоплановим явищем у соціофілософському дискурсі існувала завжди. Різні історичні епохи привносять свої акценти в аналізовану проблему, виділяючи насамперед, що сміх є суто людською властивістю (зокрема, Гомер вважав сміх подарунком богів). Насправді багато видів життєвої активності людей можна аналогічно пов'язати та інтерпретувати на основі інформації про патерни поведінки інших живих істот або навіть неживих систем, однак сміх як фізіологічний і соціальний феномен належить саме людині.

Аналіз останніх публікацій. На сучасному етапі розвитку науки проблема сміху є предметом міждисциплінарних досліджень. Серед авторів, які аналізують філософсько-культурологічні, соціальні проблеми сміху, слід назвати Л.Н. Столовича, С.С. Аверінцева, Г.О. Нодіа, М.Т. Рюміну та інших. Серед сучасних українських дослідників сміху необхідно відзначити О.О. Золотарьову, В.Л. Левченко, Л.О. Панкову, Н.А. Бєльську, О.В. Голозубова та інших, які вивчають соціокультурні параметри, семантику й герменевтику, філософські, культурологічні та лінгвістичні аспекти сміху.

Виклад основного матеріалу. Традиція теоретичного аналізу цього явища людської активності починається з Платона й Арістотеля. Проте якщо Платон лише торкнувся цієї проблеми, то Арістотелеві належить цілісна концепція інтерпретації комічного, з якої саме починається формування комічного як естетичної, філософської категорії. Арістотель визначив смішне як частину потворного: «Комедія ж, як сказано, є наслідуванням (людьми) гіршим, проте й не в усій їх підлості: оскільки смішне є (лише) частиною бридкого, і справді, смішне є певною помилкою й потуранням, проте безболісним і нешкідливим» [2, с. 650].

Концепція комічного, розроблена Арістотелем, здійснила вагомий вплив на всю подальшу теорію сміху. Безперечно, найбільш значні теорії сміху з'явилися набагато пізніше Античності, оскільки лише з XIX століття цей феномен отримав справжнє теоретичне обґрунтування. Проте арістотелівська оцінка сміху продовжує виявляти себе й на цьому рівні. Так, у І. Канта можна зустріти таке визначення сміху: «Сміх є афектом від раптового перевтілення напруженого очікування в ніщо» [7, с. 352]. Як вважає І. Кант, приводом для сміху є гра думок, яка містить у собі щось химерне й оманливе, яке ховається за певною ілюзорністю, що може ввижатися навіть прекрасною.

Г.В.Ф. Гегель зазначив: «Смішним може бути будь-який контраст суттєвого та його явища, мети й засобів, протиріччя, завдяки якому явище знімає себе в собі самому, а мета у своїй реалізації упускає себе» [5, т. 3, с. 579]. Сфера смішного в соціумі охоплює, на переконання мислителя, людські вади, нерозумність, вульгарність, а також значні

© О. В. Колісник, 2015

явища, у яких може лише з'явитися певна зовсім не істотна сторона, що суперечить людським звичкам і повсякденному баченню ними оточуючої соціальної реальності. Говорячи про сміх заради сміху, Г.В.Ф. Гегель слушно стверджує, що в таких ситуаціях втрачається процес мислення та сам принцип мислення як особливе вираження естетичного характеру до об'єкта сміху.

На думку німецького філософа, через свою внутрішню суб'єктивність людина об'єктивує сміх, реалізує діалектичну єдність загального й одиничного в безпосередній чуттєво-раціональній формі соціальної та естетичної цінності: «Гумор охоплює об'єкт і його формування в межах свого суб'єктивного відображення, проникає всередину предмета та стає саме тим ніби об'єктивованим гумором» [5, т. 2, с. 320]. Отже, представники німецької класики аналізують феномен сміху у сфері взаємовідносин суб'єкта та об'єкта смішного. Згідно з положеннями, запропонованими класичними концепціями, сутність сміху знаходиться в протиріччі явища й сутності, під час загострення якого відбувається самовикриття явища: онтологічні та гносеологічні параметри сміху тут взаємодоповнюються.

Щось подібне можна зустріти в А. Шопенгауера, який вважає комічне результатом усвідомлення неспівпадіння одного уявлення про явище з іншим, тобто неспівпадіння наочного й абстрактного. Тому сміху філософ відводить сферу ілюзій людини та вважає, що сміх дозволяє виявити ілюзорність людського пізнання й свідомості взагалі.

А. Бергсон у роботі «Сміх» (1900 р.) стверджує, що весь простір комічного може бути впізнаним за єдністю походження. Сміх автором трактату порівнюється з енергетикою руху думки поверхнею сенсів, лише завдяки чому й постає можливість розуміння: «Він [сміх] відразу примушує нас здаватися тим, чим ми мали б бути, тим, до чого ми прийдемо одного разу, ставши самими собою» [3, с. 1404]. Аналізуючи феномен сміху, А. Бергсон писав, що сміх подібний до морської піни на поверхні моря, яке хвилюється: «Він подає знак, з'являючись на поверхні суспільного життя, що існують поверхневі обурення. Він моментально змальовує мінливу форму цих потрясінь. Він – та сама піна, головною частиною якої є сіль» [3, с. 1404]. Філософ вважав, що той, хто сміється, починає розглядати іншу особу як маріонетку, нитки від якої тримає у своїй руці. Таким чином, сміх А. Бергсона радше нагадує сарказм, їдку, нищівну іронію – один із видів комічного.

Традицію психологічної інтерпретації досліджуваного нами феномена було закладено працями Г. Спенсера, Т. Ліппса, Ф.Т. Фішера, З. Фрейда та інших. З. Фрейд, аналізуючи дотепність і комічність як соціальний чинник, розкриває цю проблему з точки зору психогенезу й механізму отримання задоволення від сміху: «Дотеп є найбільш соціальним з усіх душевних механізмів, що спрямовується на отримання задоволення» [9, с. 241]. Природу психогенезу комічного й дотепності філософ порівнює з грою дитини. У дитини відсутнє відчуття комізму, воно виникає лише під час духовного розвитку, оскільки дитина не має масштабу для порівняння й оцінювання, її сприйняття дійсності пов'язується лише з наслідуванням. Під час виховання дитина отримує стандарти поведінки. Тому сміх дитини є результатом чистого задоволення або відчуття переваги. Комічне З. Фрейд пов'язує з проявом дитячої сутності. Отже, некласична філософська традиція показала складність і неоднозначність логічних підходів до феномена сміху та його ролі в соціумі, обґрунтувала необхідність урахування вольових характеристик особистості, інтуїції, творчості, індивідуальних і колективних несвідомих процесів.

У XX – на початку XXI століття феномен сміху досліджується в різних сферах людської соціокультурної реальності. З'являються концепції, що досліджують соціологію сміху, філософію сміху, історію сміху, окремі жанри комічного та багато іншого.

Через значну роль сміху, комічного в житті індивідів і різних спільнот явище сміху, як постає із зазначеного вище, викликає зацікавленість із моменту виникнення філософських систем щодо осягнення цього феномена людської життєдіяльності. Сміх відкриває інше бачення дійсності, можливо, більш конструктивне, яке ми часто ігноруємо й не помічаємо, оскільки знаходимося під владою гри в серйозність і раціональність. Сміх має поліфункціональні характеристики. Зокрема, у сучасних умовах сміх і гумор постають засобами швидкої передачі спеціальної, особистої, публічної інформації та методами гармонізації соціального буття людини.

Сміх є вираженням розуміння з такими властивостями цього поняття, як діалогічність, творчий підхід, соціокультурна обумовленість та емоційно-чуттєве оцінювання, що повною мірою відповідає проявам смішного, а не просто знанням суб'єкта про протиріччя ситуації чи вже закріпленою моделлю логічних неспівпадінь.

Сміх завжди буде символом свободи й головним атрибутом людського буття. Неповторна людська індивідуальність виявляє себе через сміх, який у свою чергу може відокремитися від неї та стати цілою історичною епохою. У такому разі сміх постає завжди у вигляді живого людського обличчя, що сміється над своєю долею й долею всього людства. Саме таким є феномен сміху в творчості І.П. Котляревського, М.В. Гоголя, Я. Гашека, Ч. Чапліна та багатьох інших митців.

Людина здатна сміятися тому, що вона має свободу вибору у своїй оцінній діяльності. Проте користуватися цією свободою можна лише залежно від стану й рівня свободи суспільства та власної свободи.

Феномен сміху своєрідно моделює й відображає свідомість і самосвідомість суспільства, виступаючи своєрідним показником його стану, домінуючих ціннісних орієнтацій. Так, у Сполучених Штатах Америки та в Європі посмішка є показником ввічливості й традиційним оздобленням комунікації, чого не можна сказати про країни, що мають досвід тоталітаризму. Тоталітаризм не дозволяє гумор і карає всі можливі його прояви. Прикладом такого є доля Остапа Вишні, М.М. Зощенка та багатьох інших яскравих індивідуальностей, творча свобода яких намагалася вирватись за межі суворої нормативності. Сміх поширює свободу свідомості, змінюючи й долаючи такі невільні стани людини, як страх і сором. Сміх може звільнювати людей. Можливо, через це сміх приводить до очищення, є певною формою катарсису, змінює ставлення до ситуації. Це явище людського існування не є продуктом, що формується за рахунок тиску свідомості на несвідоме. Сутність сміху в сучасних умовах ми можемо охарактеризувати як зняття напруження у свідомості. Свідомий сміх повертає нас до радості сприйняття світу очима дитинства. Саме це дозволяє нам панувати над владою обставин, бути вищими за них і керувати ними.

Сміх робить людей вільними від норм сорому, загальноприйнятого й непристойного. А. Ейнштейну належить такий вислів: «Під час важких випробовувань і брутальних видовищ втіхою й джерелом невичерпної терпимості слугувало мені усвідомлення детермінованості та загальної гармонії буття. Воно пом'якшувало легко вразливе відчуття відповідальності й дозволяло не сприймати надто серйозно ні себе, ні оточення. Подібне сприйняття життя лишає мені місце для гумору» [8, с. 261]. Тобто сміх як загальнолюдська властивість сприйняття світу в усьому багатстві переплетення його світлих і темних сторін є певним видом мудрості, оскільки лише справді мудра людина здатна сміятися, коли зустрічає несприятливі обставини буття.

Сміх є специфічною формою розуміння та сприйняття дійсності, яке ґрунтується на вмінні помічати радісне, те, що несе в собі позитивний емоційний фон і налаштовує на творення реальності, сповненої гармонії. Крім того, сміх, постаючи однією з форм сучасної комунікації, є також частиною ігрової комунікації, оскільки майже завжди тісно переплітається з грою, тобто є її частиною. Філософи підкреслювали, що гру можна зрозуміти лише граючи. Наприклад, В.Є. Єремєєв стверджує: «Життя схоже на ігрище: хтось приходить змагатися, хтось – торгувати, а найщасливіші – дивитися» [6, с. 43]. Сказане стосується й феномена сміху: хтось приходить заповнювати своє життя подіями (часто абсолютно марнотними), а найщасливіші – сміятися, оскільки радість сміху можна відчути лише сміючись. Й. Гейзінга вважає, що коли людина сміється, то вона є більше ніж просто розумною істотою, оскільки сміх, як і гра, є чимось надрозумним [10, с. 13]. Отже, здійснюючи в соціумі компенсаторну й релаксаційну функцію, сміх, як і гра, протистоїть людським страхам, рутині повсякденності та ілюзії серйозності життя. Він піднімає духовне здоров'я в спільнотах і консолідує суспільство, тимчасово знімаючи статусну різницю, конфліктні й емоційні загострення тощо. Як і під час гри, сміх породжує та закріплює різні образно-символічні способи ідентифікації індивіда з певними соціальними ролями, формує загальнозначимі соціокультурні норми й цінності, що впливають на його поведінку. Водночас сміх забезпечує особі певну гнучкість під час трактовки соціальних норм поведінки, уміння побачити ілюзорність та оману за фасадами величі, святості й влади. Нестача сміху, почуття гумору, на думку Й. Гейзінги, призводить до невиправдано бурхливої реакції, яка виявляє себе у безмірному перебільшенні хвали й хули, у підозрі та нетерпимості [10, с. 325].

Отже, звертаючись до сміху як прояву психічного, соціального, духовного феномена соціокультурної реальності людини, ми спираємось на таку його властивість, як емоційне вираження радості, відчуття повноти життя, розрядки, зняття зайвого, що переповнює та хвилює людину; сміх є енергією задоволення, комфорту із собою та світом. Ще Іоанн Златоуст казав із цього приводу: «Сміх покладено в душу нашу, щоб душа наша відпочивала, а не для того, щоб її розплескати» [1, с. 274]. Так, коли посміхається маленька дитина, це значить, що їй добре, вона знаходиться в гармонії із собою та світом, усім задоволена. Безперечно, дитяча посмішка не є сміхом, проте вона є тим чуттєвим досвідом радості й задоволення, який дає можливість дорослій людині свідомо повернутися до нього за допомогою сміху. Між іншим, досвід радості, який сягає корінням дитинства, закріплюється в підсвідомості людини також архаїчними архетипами. Так, усмішка для архаїчної свідомості виступала символом народження життя, що радіє й веселиться космосу, богам, світлу.

У сучасній свідомості сміх також співвідноситься з життям, з пошуком гармонії, ствердженням буття, радості існування. Те, що сміх допомагає не лише жити, а й виживати, є слушним як щодо окремої людини, так і щодо цілих спільнот.

Таку властивість сміху було помічено ще в давні часи. Наприклад, в індійській культурі серед фізичних вправ, що впливають на психофізичний стан людини (йога), була поширеною також сміхотерапія, яка в сучасних складних умовах постійного зростання суспільних ризиків у різноманітних сферах знаходить своїх прихильників і серед інших культур, зокрема західних.

Крім названих властивостей сміху в сучасній соціокультурній реальності, хотілося б також зупинитися на такій його вагомій властивості, як розгляд сміху з позиції культури самовираження, творчого принципу сприйняття дійсності людиною, спільнотою, суспільством. Тобто в цьому разі мова йде про сміх, що спирається не лише на радість і веселість, а й на творчість як вираження внутрішнього потягу до світоосягнення, інтенціонального вибору індивідами радості, задоволення, а тому й прихованого сміху.

Сміх як радість і веселість, на наше переконання, є одним із небагатьох способів самозбереження людини, шляхом власного гармонійного духовного й творчого розвитку, який, можливо, врятує людство від занурення в негативізм, критиканство, несприйняття іншого. Щастя та радість належать до категорії трансцендентного досвіду, що дозволяє людському духу захоплено піднятися над буттям повсякденності та зрештою вдосконалити його. А. Шопенгауер в «Афоризмах життєвої мудрості» запитує про те, що робить людину справді щасливою найбільш безпосереднім способом, і слушно стверджує, що це веселість: «Не замислюйтеся про те, чи є в нас причина бути задоволеними, і не бійтесь, що поява гарного настрою буде заважати вашим серйозним та важливим справам. Оскільки те, що ми можемо покращити, цими останніми дуже невизначено <...> а веселість є безпосереднім виграшем. Вона є дзвінкою монетою щастя, що робить людину щасливою сьогодні. Вона є вищим благом для істот, у яких дійсність має форму неділимого теперішнього. <...> Тому набуття й засвоєння цього блага має стати основою будь-якого устремління» [11, с. 474].

Однак такий стан так чи інакше обмежується в часі, оскільки підтримувати його – це справжнє мистецтво, яке ще не опановане більшістю. Тому людина після спалаху сміху переважно знову «завантажується» серйозністю проблем своєї реальності, і соціальні структури їй у цьому допомагають.

Сучасне життя соціуму, яке налаштовує людину на постійну боротьбу за виживання, отримання певних статусів і привілеїв, усе більше мотивує до виділення в навколишній дійсності труднощів, ускладнень, проблем, викреслюючи радісне, позитивне сприйняття реальності. Проте якщо особі не вистачає цих почуттів у житті, вона починає пошуки веселості. Так, у сучасному суспільстві з рівнем зростання потреби в задоволенні з'являється таке поняття, як сміх заради сміху, що активно тиражується масовою культурою та спрощує сам феномен сміху. Ще Арістотель писав: «Ті, хто в смішному порушують межу, вважаються блазнями й грубими людьми, тому що вони досягають смішного будь-якою ціною, і намагаються скоріше викликати сміх, ніж сказати щось витончене» [2, с. 141].

Висновки. Таким чином, сміх, гумор, комічне нині посідає важливе місце в духовному житті людей і соціальних спільнот різних рівнів. В епоху постмодерну сміх отримує світоглядні й комунікаційні ознаки, набуваючи все більшого значення в соціалізації, освіті, управлінні та інших структурах суспільства через ствердження таких пріоритетних цінностей, як позитивне мислення, толерантність, солідарність, творчість, співчуття. Соціальні функції сміху в умовах інформаційного суспільства продовжують розкриватися, чому сприяє дослідження цього феномена з позиції особливого способу оброблення інформації та презентації її за допомогою стислих наборів знаків і символів. Феномен сміху, отже, постає вагомою складовою інформаційної взаємодії та яскравим методом оптимізації соціального в різних його сферах, способом гармонізації буття індивідів, самоідентифікацією та осягненням свого місця в соціальній дійсності.

Література

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. – М. : Наука, 1977. – 320 с.

2. Аристотель. Поэтика / Аристотель // Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; пер. с древнегреч. и ред. З.Н. Микеладзе. – М. : Мысль, 1976–1983. – Т. 4. – 1983. – С. 620–700.

3. Бергсон А. Смех / А. Бергсон // Бергсон А. Творческая эволюция: материя и память / А. Бергсон. – пер. с фр. – Минск : Харвест, 1999. – С. 1278–1404.

4. Бердяев Н.А. Самопознание / Н.А. Бердяев. – М. : ДЭМ, 1990. – 335 с.

5. Гегель Г.В.Ф. Эстетика : в 4 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Искусство, 1968–1973. – Т. 1. – 1968. – 312 с. ; Гегель Г.В.Ф. Эстетика : в 4 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Искусство, 1968–1973. – Т. 2. – 1969. – 328 с. ; Гегель Г.В.Ф. Эстетика : в 4 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Искусство, 1968–1973. – Т. 3. – 1971. – 624 с. ; Гегель Г.В.Ф. Эстетика : в 4 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Искусство, 1968–1973. – Т. 4. – 1973. – 676 с.

6. Еремеев В.Е. Чертеж антропокосмоса / В.Е. Еремеев. – М. : АСМ, 1993. – 383 с.

7. Кант И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант ; под общ. ред. В.С. Асмуса и др. – М. : Мысль, 1963–1966. – Т. 5. – 1966. – 564 с.

8. Столович Л.И. Философия. Эстетика. Смех / Л.И. Столович. – СПб. : Тарту, 1999. – 383 с.

9. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному / З. Фрейд. – М., 1925. – 318 с.

10. Хейзинга Й. Homo ludens: в тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга. – М. : Прогресс, 1992. – 464 с.

11. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости / А. Шопенгауер. – М. : ЭКСМО-Пресс, 1999. – 736 с.

Анотація

Колісник О. В. **Феномен сміху в соціально-інформаційному просторі сьогодення.** – Стаття.

Розглядається феномен сміху як специфічна духовна діяльність людини й суспільства щодо осягнення явищ навколишньої дійсності та творення значимого світоглядного цілого в інформаційному просторі сьогодення. Стверджується, що феномен сміху своєрідно моделює й відображає свідомість і самосвідомість суспільства, виступаючи своєрідним показником його стану розвитку, домінуючих ціннісних та самоідентифікаційних орієнтацій, суб'єктивних інтенцій. Сміх постає сутнісною складовою інформаційної взаємодії, яскравим методом оптимізації соціального в різних його сферах, способом гармонізації буття індивідів.

Ключові слова: феномен сміху, соціокультурна реальність, самоідентифікація, самовираження, творчий принцип, гра сенсів.

Аннотация

Колесник А. В. **Феномен смеха в социально-информационном пространстве современности.** – Статья.

Рассматривается феномен смеха как специфическая духовная деятельность человека и общества по постижению явлений окружающей действительности и созданию значимого мировоззренческого целого в информационном пространстве современности. Утверждается, что феномен смеха своеобразно моделирует и отражает сознание и самосознание общества, выступая своеобразным показателем его состояния развития, доминирующих ценностных и самоидентификационных ориентаций, субъективных интенций. Смех выступает сущностной составляющей информационного взаимодействия, ярким методом оптимизации социального в разных его сферах, способом гармонизации бытия индивидов.

Ключевые слова: феномен смеха, социокультурная реальность, самоидентификация, самовыражение, творческий принцип, игра смыслов.

Summary

Kolisnyk O. V. **The phenomenon of laughter in social and information space of nowadays.** – Article.

This article is review laugh as a specific spiritual human activity and social phenomenon of comprehension of the surrounding and creation meaningful. The phenomenon of laughter are making a significant ideological present in the space of the information society. The phenomenon of laughter is modeling and reflecting consciousness and self-consciousness of society, it's a sort of indicator of the state development, the dominant values and orientations in the self-identity, subjective intentions. Laughter is appears as essential component of information interaction, as a method of prominent social optimization in various areas and a kind of individual's life harmonization.

Key words: phenomenon of laugh, socio-cultural reality, self-identity, self-expression, creative principle, play of senses.

УДК 101.1:316

Є. В. Леонова
аспірант кафедри філософії
Донецького національного університету

ПОСТСУЧАСНІСТЬ ЯК ТЛО ФЕНОМЕНОЛОГІЗАЦІЇ ЕКСТРЕМАЛЬНОСТІ

Постановка проблеми. Значне підвищення суспільної значимості проблеми сучасної людини та екстремальних, «неналежних» їй умов життя й діяльності останнім часом викликало різке збільшення кількості публікацій на цю тему в галузі не лише філософії, а й психології та в межах інших наук. Слід зазначити, що ще наприкінці 1990-х рр. відчувався дефіцит публікацій у суспільствознавчій літературі, які присвячувалися цьому питанню. Однак на сьогодні проблема екстремальності й екстремальної поведінки набуває все більшої актуальності.

Слово «екстремальне» як філософський термін використовується трохи більше чотирьох десятиліть, у соціальній філософії – лише в останнє десятиліття. Увагу до цієї теми можна визначити як раптову й пильну. Це не випадково та свідчить про певні зміни в сучасній культурі. Тому детермінанти цього феномена необхідно шукати в специфіці постсучасності як особливого нового часу.

Стан дослідження теми. Екстремальні явища донедавна не виділялися як окремий об'єкт соціально-філософського дослідження та навіть так не називалися. Місце екстремальності в сучасній соціокультурній реальності в різних джерелах визначається через низку характеристик, таких як ризиковість, радикальність, екстремізм, неформальність, маргінальність, девіантність, деструктивність. Використання цього комплексу понять дозволяє досить змістовно визначити екстремальність із точки зору її внутрішніх і зовнішніх умов.

Аналізу ризику в суспільстві присвячено «класичні» роботи У. Бека, Е. Гідденса, Г. Леманна, Н. Лумана, Ф. Найта. Активно досліджують проблематику ризику А.П. Альгін, С.А. Кравченко, Г.В. Лук'янов, О.Н. Яницький. Певний етап у розгляді суспільства ризику пов'язується з підходом, викладеним у книзі Г. Бехманна «Сучасне суспільство: суспільство ризику, інформаційне суспільство, суспільство знань». У ній сучасне ризикогенне суспільство представлене як суспільство знань. Наводиться визначення ризику, його структура в суспільстві постмодерну.

Особливого звучання тема кордону набула щодо людського існування в традиціях екзистенціального філософствування. У цьому плані підкреслимо значення робіт Б.І. Мокіна із сучасної філософії. Ще від часів заснування екзистенціалізму (Б. Паскаль, А. Шопенгауер, С. К'єркегор) роздуми про межі можна знайти в працях усіх екзистенціалістів. Сучасні дослідники також не оминають цю проблему, про що свідчать праці А.М. Бахтизіна, Т.П. Берсенєвої, Т.М. Буякас, В.Н. Дружиніна, Є.В. Золотухіної-Аболіної, Є.П. Кучерової, В.Л. Лехціер, А.В. Перцева, І.П. Чередниченко, у яких зафіксовано особливості діяльності й розвитку особистості в умовах обмеженості життя, руху, мислення.

Вивченню психологічних аспектів екстремальності, поведінці в екстремальних, надзвичайних ситуаціях присвячено роботи Л.І. Анциферової, А.А. Бодалева, А.П. Корнілова, К.К. Муздибаєва, Г.Р. Федотової, Р.Х. Шакурова. Стратегії поведінки людини в екстремальних ситуаціях досліджував Г.П. Меньчиков. Розгляду ризику й екстремальності в молодіжному середовищі присвячено соціологічні роботи Ю.А. Зубок, В.І. Чупрова, культурологічні роботи С.І. Трунева.

Маргінальність досліджується в роботах С.П. Гурина, О.В. Ледовських, І.А. Тимошенко. Проблеми радикалізму й контркультури розглядаються А.Н. Батигіним, І.Б. Громовою, П.С. Гуревичем, В.Н. Леонтьєвою, К.Г. Мяло, М.І. Новинським.

Значними є здобутки західних авторів, які зробили позитивний внесок в осмислення явища контркультури, серед яких найвідомішими є К. О'Хара, Т. Роззак, С. Хантігтон, М. Фергюсон. Екстриму в молодіжних субкультурах присвячено роботи М.В. Лісаускене. Про екстремальний туризм як особливий феномен пишуть австралійські й американські дослідники С. Сиднор, Е. Брімер, Р. Реінхарт.

Філософія екстремальних станів людини, феномен екстремальної ситуації та екстремальної поведінки, динамічна модель поведінки суб'єктів і співтовариств в екстремальній ситуації досліджується А.А. Грякаловою, В.І. Кудашовою, Б.О. Майєром, С.В. Полатайко, М.А. Проніним. Розробці буттєвої вкоріненості екстремальної діяльності присвячено роботи К.С. Пігрова [2]. М.А. Султанова під час аналізу радикалізму розрізняє два його типи: політичний, спрямований на повалення державних інститутів, та культурно-ціннісний, що ставить собі за мету підірвати самі механізми соціалізації й інституціалізації індивідів і груп у сучасному «репресивному» суспільстві [3, с. 22–23].

У соціальній філософії екстремальність усе ще рідко досліджується як центральний предмет, зазвичай – лише як супутня проблема. Темі екстремальності приділив увагу А.А. Хоровінніков,

© Є. В. Леонова, 2015

спеціально розглядаючи екстремізм [4, с. 72–80]. В.Н. Томалінцев спеціально розглядає тему екстремальності в просторі філософського дискурсу. Звернення до екстремальних принципів, на його думку, дозволяє сформувати цілісний погляд на процес розвитку людської життєдіяльності не в ідеалістичних тонах, а на основі сукупних результатів фактичних дій людини. Екстремальність та екстремізм у нього вписуються в низку таких понять, як гострота, витонченість, збоченість, творчість. Цікаві думки можна знайти в дослідженні Н.Г. Волкової, яка проводить філософський аналіз екстремальності як невід'ємної складової життя ризикогенного суспільства [5].

Таким чином, проблема екстремальності є доволі багатогранною та досі приваблює здебільшого психологів, соціологів і культурологів. У межах соціальної філософії ця тема не отримала достатньо повного аналізу. Недостатньо уваги приділено соціально-філософському аналізу екстремальності як функціональної характеристики суспільства в цілому. До цих пір не отримали поширення наявні методологічні розробки в екстремології щодо аналізу ролі екстремальності в цивілізаційному процесі.

Тому **метою статті** є аналіз феномена екстремальності в індивідуальній поведінці суб'єкта на тлі глобальних процесів, а також екстремальної сутності самих глобальних суспільних зрушень.

Об'єкт дослідження становить постсучасність як найбільш новітній час, її передумови та характерні риси, а предмет – специфічні риси постсучасності, що провокують поширення екстремальності в суспільстві.

Виклад основного матеріалу. Ми говоримо про феномен екстремальності саме сьогодення як про дещо специфічне, притаманне лише сьогоденню. І причини виникнення цього безпрецедентного явища потрібно шукати саме в специфіці цього часу, адже сучасність має особливі риси, що відрізняють її від попередніх епох. І мова йде не лише про винахід автомобіля, комп'ютера та мережі Інтернет, а й про глобальні соціальні зміни, до яких приводять ці винаходи. У наукових колах для позначення цього часу глобальних змін сформувався термін «постмодерн». У чому ж полягають ці зміни та що слугувало їх причиною?

Звертаючись до подій невіддаленого минулого, можна сказати, що в XIX–XX століттях людство йшло від одного розчарування до іншого, марно намагаючись наблизитися до світлого майбутнього. У ході еволюції багато ідеалів і цінностей попередніх епох виявилися або не реалізованими, або істотно спотвореними. Так, у XIX столітті експансія цінностей західного світу на інші континенти здійснювалася не через освіту й виховання, як це було омріяно епохою Просвітництва, а за допомогою грубого нав'язування та насильства. Дійсною рушійною силою при цьому виступає не цивілізаційна місія, а економічний і політичний інтерес.

У результаті склалася колоніальна система, заснована на несправедливості, експлуатації та гнобленні. У XX столітті вибухнули дві світові війни, жахливі за масштабами лих, відмічені варварським винищенням мільйонів людей, зробивши сумнівною саму думку про гуманізм. Крім цього, людство пройшло через багато інших подій і випробувань, що глибоко змінили життя й світовідчуття людей. Два з них заслуговують на особливу увагу, оскільки саме вони багато в чому пояснюють феномен постмодернізму.

Перше з них – економічна криза 1930-х рр. Це потрясіння викликало до життя фашизм, який у свою чергу породив Другу світову війну. Водночас криза змінила характер капіталізму й капіталістичного виробництва. Реальна небезпека соціально-економічної та політичної катастрофи змусила панівний клас піти на серйозні поступки й корективи. Завдяки цьому виробництво перестало бути виробництвом заради виробництва, його безпосередньою метою став не лише прибуток, а й споживання, у яке відтоді включилася більшість населення, яке раніше не брало в цьому участі.

Нова ситуація об'єктивно привела до зниження гостроти колишніх соціальних конфліктів і протиріч. Вона створила цілком прийнятні для людини умови існування, які поширилися на дві третини суспільства. Більше того, у Швеції зроблено спробу побудувати суспільство «трьох третин», тобто суспільство, у якому всі мають гідні умови існування, що становить головну особливість так званого «шведського соціалізму».

Друга важлива подія – екологічна криза, яка явно намітилася в 1960-і рр. Ця криза знецінила велику ідею перетворення й підкорення природи. Майже досягнута перемога людини над природою виявилася насправді уявною, пірровою, тобто рівноцінною поразці. Ця криза паралізувала, вбила колишній футуризм, спрямованість на світле майбутнє, оскільки це майбутнє виявилося занадто страшним. Рівною мірою екологічна криза знецінила також відкриті можливості суспільства споживання. Вона ніби отруїла позитивні й привабливі сторони такого суспільства, створивши ситуацію, схожу на бенкет під час чуми. Криза все зробила крихким і приреченим.

Наведені й інші події та явища спричинили перехід сучасності в постсучасність. Результатом осмислення цих змін у суспільстві й культурі став постмодернізм. У найзагальнішому вигляді він означає втрату віри в людину, гуманізм, розум і прогрес.

Досвід середини XX століття дав багато нового яскравого матеріалу для критиків модерністського світогляду. Нацистська Німеччина показала всьому світу один із крайніх варіантів утілення в

життя модерністського проекту створення раціонального суспільства: знищення психічно хворих людей і «неповноцінних» рас, перетворення знищення людей на фабричне виробництво. Виникнення тоталітарних держав розвіяло міфи про можливість реалізації свободи й рівності, побудову справедливого суспільства, підірвало віру у світле майбутнє.

США показали третій крайній варіант реалізації модерністського міфу про науку як про реальний засіб досягнення світлого майбутнього: атомні бомби, скинуті на Хіросіму й Нагасакі, стали першим аргументом на користь попередження скептиків минулого про те, що наука може призвести не до світлого майбутнього, а до знищення або деградації людства. Прогрес військової техніки, назрівання екологічної катастрофи дали поштовх для зміцнення скептичного ставлення до можливостей науки поліпшити людство, для усвідомлення її потенційної небезпеки. Підйом національно-визвольного руху в усьому світі, що в 1960-х рр. призвів до краху колоніальних імперій, які здавалися непохитними, викликав зростання скептицизму щодо універсальності й переваги західноєвропейської культури.

Постмодерн як етап розвитку суспільства, як культурна «епоха» пов'язується з руйнуванням непримиримого соціального протистояння, з падінням ідеологічних, національних, релігійних бар'єрів, з епохою створення інформаційного суспільства та універсальних комунікацій. Водночас постмодерну притаманна рівнозначність усіх сфер соціальної життєдіяльності (економіки, політики, права, культури тощо), відсутність центризму й ієрархії всередині цих сфер, плюралізм, домінування лібералізму, відмова від євроцентризму.

Ю.А. Наріжний стверджує: «Людина постмодерну не відчуває себе самовдоволеною й самодостатньою: у неї немає вже опори в сьогоденні. У неї немає також підстав довіряти майбутньому, тому що її «завтра» стало непередбачуваним, загрозливим, небезпечним. Вона не може більше спиратися на минуле, весь минулий досвід людства в новій ситуації «гроша ламаного не вартий», оскільки не містить рецептів порятунку. У минулому можна ще знайти забуття, проте лише в тому випадку, якщо відволіктися від того факту, що фактично воно втратило будь-який сенс. Минуле стає таким же непередбачуваним, як і сьогодення. Людина постмодерну залишилася наодинці з Небуттям. На кшталт «лицаря на роздоріжжі» вона втратила дороговказні орієнтири, не бачить більше «віх», що позначають магістраль, вона збилася з «дарованої дороги». Уперше вся життєва ситуація (людини та людства) постала у вигляді відкритої системи, яка застигла в точці біфуркації. Людина постмодерну – це людина, «заклопотана» проблемою виживання, яка не відає, що на неї чекає» [6].

Постмодернізм можна розглядати як особливий тип світогляду, орієнтований на формування такого життєвого простору, у якому головними цінностями стають свобода в усьому, спонтанність діяльності людини, ігровий початок. Постмодерністська свідомість спрямовується на заперечення будь-яких норм і традицій (етичних, естетичних, методологічних тощо), на відмову від авторитетів будь-якого рангу: від держави, великої національної ідеї, моральних парадигм до правил поведінки людини в спілкуванні з іншими.

Аналізуючи сучасну філософію, А.В. Білокобильський говорить про одну з фундаментальних підстав такої сучасної безсистемності й глобального культурного плюралізму. Він бачить причину неможливості побудови закінчених раціональних світоглядних систем у проблемі відсутності «передзнання» як умови успішності людських практик. Учений говорить: «Безвідносно до фундаментальних позачасових підстав це «передзнання» повисає в повітрі: запропоновані в сучасних філософських концепціях форми досягнення практичної інтерсуб'єктивності дозволяють організувати, удосконалити те, що певним чином уже дано людині. У підсумку виходить замкнуте коло: для успішної практичної діяльності ми потребуємо наявності «життєвого світу» (Е. Гуссерль), мови (аналітична філософія, М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер), «життєвих практик» (Л. Вітгенштейн), «ідеальної комунікації» (Ю. Хабермас) тощо, які конструюють як саму раціональність, так і правила практичної поведінки, без яких досягнення консенсусу стає неможливим. Проте самі ці по суті онтологічні конструкти проявляються не інакше як у досвіді, апелювання до них як до деякої фундаментальної основи проблематичне» [7].

Отже, жодне авторитетне вчення останніх десятиліть не здатне претендувати на забезпечення більш-менш конкретної системи з подальшим практичним застосуванням. Із цим висновком суголосне спостереження Ю.А. Наріжного: «Гносеологічні детермінанти постмодерну пов'язані з тим, що світ не лише не піддається довільним людським впливам, а й не може бути систематизованим, він не вписується в жодні теоретичні схеми, жорсткі, замкнуті системи, не в змозі описати реальність. Із цього постає «імовірнісний» підхід до мислення, до метафізики, до науки» [6].

З огляду на наведене вважаємо, що постсучасність – це плід численних невдалих культурних проектів, глобальне розчарування (у розумі, у науці, у створенні загальнолюдських принципів поведінки на раціональних засадах).

Антигуманні використання результатів розвитку науки й техніки в умовах ліберальної демократії розвіяло міф про всесилля науки та можливості людського розуму. Розвиток студентського й молодіжного руху в західних країнах у 1960-і рр.,

поява впливової й масової контркультури сприяли розвитку сумнівів щодо наявності єдиної ціннісної системи всього суспільства. Виникнення різноманітних субкультур, насамперед молодіжних, підірвало впевненість у єдності культури, у лінійному характері її розвитку. Культурний мультиплюралізм став своєрідною реакцією на ідеологічну й культурну монолітність (монологізм) індустріального суспільства, про яку говорить Ф. Фукуяма. Учений зазначає, що сучасний лібералізм як ідеологія плідно й швидкоплинно прижився в багатьох країнах світу, позбавивши людей пошуку альтернативних йому ідеологій, смислів, інших цінностей. Географія розповсюдження лібералізму зачіпає не лише країни Заходу, а й країни Азії та мусульманського світу, що поступово позбавляє людство від конфліктів і хвилювань на ідеологічному ґрунті, не віщує революцій та інших ситуацій, що порушують мирний перебіг життя суспільства споживання. За словами американського вченого, це суспільство, у якому навіть релігійні ідеали не можуть стати визначальними, втратили свою силу та вже навряд чи знайдуть її. У цьому науковець вбачає поштовх до подальших соціальних змін, що детермінується, за його словами, самою природою людини. Жага конфлікту, насиченості й ризику закладена в природі людини всією людською історією, оскільки всі ранні історичні часи життя людини були боротьбою. Ф. Фукуяма стверджує, що сучасна людина відчуває ностальгію за тими часами: «Боротьба за визнання, готовність ризикувати життям заради чисто абстрактної мети, ідеологічна боротьба, що вимагає відваги, уяви та ідеалізму, втратили сенс у сучасну епоху, а тому потрібне їх штучне відтворення» [8, с. 148].

Таким чином, у спробі подолання феномена масової людини – «западоїда» (термін О.О. Зінов'єва [9, с. 355]), створеного епохою модерну, виникають численні нові форми культури й поведінки. Сьогодні чи не кожний другий сповідує власну ідеологію, у світі щодня реєструється в середньому три нові релігійні організації. І мало хто при цьому може сказати, що його світогляд є справжнім, віросповідання – правильнішим, а поведінка – праведнішою. Постмодерністські установки проникли також у гносеологію, породивши гносеологічний та епістемологічний релятивізм, з точки зору якого об'єктивне є ілюзією, істина – догмою, зв'язне, причинно-наслідковий опис світопорядку – вигадкою і знаряддям влади, насильством розуму над природою й суспільством. Визнається можливість нескінченності картин світобудови, жодна з яких не може претендувати на істинність, оскільки не існує способів і методів осягнення дійсності, які були б вільними від впливу людських бажань, потреб, мотивацій, а отже, від суб'єктивності.

Ю.А. Наріжний зазначає: «У XX столітті процес плюралізації стилів життя, формування множини субкультур придбав лавиноподібний характер: у єдиному культурному полі співіснують фундаменталісти й модерністи, комуністи й фашисти, «блакитні» та «зелені», християни й сатаністи, кришнаїти та язичники, феміністки й прихильники патріархату, праві та ліві, хіпі та йіппі, націоналісти й «нові росіяни», ліберали й анархісти. Усі вони складають начинку пирога, який називається «сучасна культура». <...> Єдиний сенс виявляється втраченим, множинність і конкурентність смислових передумов призвели до того, що світ, який завдяки розуму мав ось-ось стати «прозорим», остаточно втратив свою «прозорість». Єдність і різноманіття культурно-історичних світів приймається сьогодні абсолютною більшістю мислителів, як світських, так і релігійних» [6].

Таким чином, сама специфіка постсучасності є надійною підставою для прояву екстремальності. Усі наведені характеристики постмодерну як абсолютно нового й безпрецедентного часу (розчарованість у майбутньому, культурний мультиплюралізм, свобода в усьому) є сприятливим ґрунтом для поширення різних екстремалів, екстремальних поглядів, екстремальної поведінки. Про це відзначає У. Тейт: «Кожного разу, коли руйнується канон, відбувається перехід від обмеженого впорядкованого всесвіту до відносної безмежності й відсутності правил. І кожного разу знаходяться як ті, хто прагне зберегти канон, так і інші – авантюристи й любителі ризику, які плекають свободу та кидають виклик, ігноруючи перешкоди» [10, с. 184]. Це одна зі стратегій у суспільстві ризику, суспільстві невизначеності, у якому старим вважається те, що ще вчора було новим, а новим вважається навіть не дуже добре забуте старе. Така динаміка й непередбачуваність характеризує всі сфери сучасного життя. Як справедливо зауважує С.І. Трунев, погоджуючись із цим з У. Тейтом, екстремал є індиферентним щодо системи, він виникає там, де система дає збій, унаслідок чого й формується приваблива для нього ситуація. Маючи причиною істотний збій системи (або збій у системі), екстремальна ситуація відрізняється не лише нестандартним набором факторів, що впливають на суб'єкта, а й слабкою передбачуваністю [11, с. 38]. А якщо співвіднести це із сучасною глобальною культурною невизначеністю, коли система знаходиться лише в стані постійних збоїв, то сама сучасність стає плідним полем для екстремалів та екстремальної поведінки.

Висновки. Екстремальні фактори передбачають виникнення гранично допустимих у тому чи іншому розумінні змін. А такі ситуації виникають тоді, коли події виходять за межі звичного плину життя, коли функціонування людини, її діяльність настільки ускладнюються, що набувають особливої значущості. Події глобального масштабу останніх десятиліть призводять до сутніс-

них зламів у суспільній свідомості та по-різному називаються в сучасних наукових дослідженнях: «ризикогенність», «футурошок» тощо. Ці поняття втілюють стан набуття людством, особливо розвиненими суспільствами Заходу, невизначеності, невпевненості, розгубленості, бунту проти цієї розгубленості, постійного пошуку твердого фундаменту для формування навколо нього системного світогляду. Відсутність цього фундаменту означає не просто знаходження «на межі», а взагалі відсутність будь-яких меж, тобто прірву. Тому ми можемо говорити не просто про постсучасність як плідне підґрунтя для розвитку будь-яких екстремумів у соціумі, а навіть про екстремальність як характеристику постсучасності.

Література

1. Разумовский О.С. Закономерности оптимизации в науке и практике / О.С. Разумовский. – Новосибирск : Наука, 1990. – 176 с.

2. Пигров К.С. Авантюристы в мире риска, или феноменология авось-бытия / К.С. Пигров // Философия и будущее цивилизации : тезисы докл. и выступл. IV Рос. филос. конгресса (г. Москва, 24–28 мая 2005 г.) : в 5 т. – М. : Современные тетради, 2005. – Т. 3. – С. 624–625.

3. Султанова М.А. Философия культуры Теодора Роззака / М.А. Султанова. – М. : Ин-т философии РАН, 2005. – 197 с.

4. Хоровинников А.А. Экстремизм и экстремальные явления как факторы травматогенных изменений социальной действительности / А.А. Хоровинников // Научный молодежный ежегодник / под ред. С.А. Репинецкого и др. – Самара : Изд-во СНЦ РАН, 2007. – Вып. 2. – Ч. 1. – С. 72–79.

5. Волкова Н.Г. Экстремальность в обществе риска : автореф. дисс. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия по философским наукам» / Н.Г. Волкова ; Самарский гос. техн. ун-т. – Саратов, 2011. – 17 с.

6. Нарижный Ю.А. Философия и культура эпохи постмодерна : [монография] / Ю.А. Нарижный. – Днепропетровск : Днепропетровский гуманитарный университет, 2008. – 646 с.

7. Белокобыльский А.В. Введение в метафизику / А.В. Белокобыльский. – Донецк : ДонГИИИ, 2007. – 102 с.

8. Фукуяма Ф. Конец истории? / Ф. Фукуяма // Вопросы философии. – М. : Наука, 1990. – № 3. – С. 134–155.

9. Зиновьев А.А. Запад. Феномен западнизма / А.А. Зиновьев. – М. : Центрполиграф, 1995. – 461 с.

10. Тейт У. Еще одно изгнание из рая: счет становится безумным / У. Тейт // Философия науки. – Новосибирск, 2007. – № 4. – С. 184–189.

11. Трунев С.И. Культура демократического общества: экстремизм и терроризм / С.И. Трунев // Теоретический альманах. – Саратов : Научная книга, 2005. – С. 38–40.

Анотація

Леонова Є. В. **Постсучасність як тло феноменологізації екстремальності.** – Стаття.

У статті проведено аналіз сучасних досліджень екстремальності з позицій різних дисциплін та надається аргументація необхідності наукової розробки теми екстремальності з філософської точки зору. Зроблено висновок, що недостатньо уваги приділено соціально-філософському аналізу екстремальності як функціональній характеристиці суспільства в цілому. Пропонується розглядати екстремальність у її взаємозв'язку з конкретним часовим простором. У статті розглядаються передумови й істотні характеристики постсучасності як найновітнішого часу в їх впливі на поширення в соціумі різних екстремумів. Екстремальність розглядається як певна реакція соціуму на темпи технічного прогресу, а також як певний стан суспільства як цілісної системи, його перебування на межі в контексті глобальних змін. Зроблено висновок, що, по-перше, екстремальність детермінується сутністю постсучасності, а по-друге, сама екстремальність є характеристикою постсучасності.

Ключові слова: екстрим, екстремальність, екстремальна поведінка, постсучасність, постмодерн, ризик.

Аннотация

Леонова Е. В. **Постсовременность как фон феноменологизации экстремальности.** – Статья.

В статье проводится анализ современных исследований экстремальности с позиций различных дисциплин и предоставляется аргументация необходимости научной разработки темы экстремальности с философской точки зрения. Делается вывод, что недостаточно внимания уделено социально-философскому анализу экстремальности как функциональной характеристике общества в целом. Предлагается рассматривать экстремальность в ее взаимосвязи с конкретным временным пространством. В статье рассматриваются условия и существенные характеристики постсовременности как новейшего времени в их влиянии на распространение в социуме различного рода экстремумов. Экстремальность рассматривается как определенная реакция социума на темпы технического прогресса, а также как определенное состояние общества как целостной системы, его пребывание на грани в контексте глобальных изменений. Делается вывод, что, во-первых, экстремальность детерминирована сущностью постсовременности, а во-вторых, сама экстремальность является характеристикой постсовременности.

Ключевые слова: экстрим, экстремальность, экстремальное поведение, постсовременность, постмодерн, риск.

Summary

Leonova Ye. V. **Postmodernity as background for phenomenologysation of extremity.** – Article.

The article analyzes the modern research extremity from the positions of the various disciplines and makes the argument for the need to develop the theme of extremity from a philosophical point of view. It is concluded that not enough attention is paid to social and philosophical analysis of extremity as a functional characterization of a society. It is proposed to consider extreme in its relationship with a specific time. The article reviews the background and essential characteristics of postmodernity as the newest time in their impact on the spread in society of various kinds of extremes. Extreme is seen as a reaction of society on the technical progress; as a condition of society as a whole system, finding itself on the limits in the context of global changes. It is concluded that, firstly, the extremity is determined by the essence of postmodernity, and, secondly, that the extremity is a characteristic of postmodernity.

Key words: extreme, extreme behavior, postmodernity, postmodern, risk.

УДК [1+159.9]:793-051

Т. В. Лисоколенко
доцент кафедры философии образования
Днепропетровского областного института
последипломного педагогического образования,
кандидат философских наук, доцент

ИГРА В МЕДИАПРОСТРАНСТВЕ

Постановка проблемы. Одна из характерных особенностей философского знания заключается в тесной взаимосвязи с различными отраслями жизнедеятельности человека. Наибольшее значение и актуальность это положение приобретает именно в наше время – время, когда в нашу жизнь ворвались современные информационные технологии, при этом сделав ее зависимой от них самих. О. Ефремов утверждает: «Подобные трансформации не могут не сказаться на ценностных приоритетах, господствующих в обществе, и в конечном счете на облике человека данного общества» [4, с. 314]. Особую ценность начинает представлять само медиапространство, которое предлагает нам свою игру, «игру жизни», существующую по своим правилам и ценностным ориентациям. Подобные игры медиа заставляют задуматься над вопросом о том, что же сегодня владеет большим превосходством: понятие «быть» или «иметь»? Однако эту оппозицию, скорее всего, можно снять, так как «быть» сегодня означает «иметь». О. Ефремов считает: «Саморазвитие человека связывается с приобретением товара» [4, с. 319]. Вся эта лингвистическая путаница наталкивает на мысль о том, что современная реальность отчасти является медиареальностью, которая нуждается в философской рефлексии.

Современный мир с развитой системой коммуникации позволяет нам жить играючи. Наше «Я» теперь может быть раздвоено либо растворено в различных сетевых образованиях. Е. Омельченко пишет: «Время Интернета и сетевое время вторгается в обычный график жизни. Сетевой контент <...> включается в дневной график, становясь не менее значимым для удовлетворения от прожитого дня, чем выполненное задание по работе или учебе» [10, с. 197]. В медиапространстве мы играем во множество игр, начиная от привычных виртуальных игр и заканчивая играми так называемых виртуальных сообществ. Игра сегодня выступает социальным пространством современных людей. М. Маклюэн утверждает: «Телефон – речь без стен. Фонограф – музыкальный холл без стен. Фотография – музей без стен. Электрический свет – пространство без стен. Кино, радио, телевидение – классные комнаты без стен» [7, с. 322]. Сегодня эту цитату следовало бы дополнить утверждением «интернет – мир без границ». Соответственно, в свете тотальной виртуализации феномен игры в медиапространстве просто не может оставаться недооцененным. Современные медиа, по словам А. Черных, благодаря своим играм «заставляют нас воспринимать невозможное как возможное, постепенно приучая нас к раннее немыслимому» [12, с. 9].

Анализ последних исследований. Сегодня актуальным остается разностороннее исследование понятия «игра». Попытка анализа взаимосвязи игры и медиапространства обуславливается всевозрастающим влиянием информационных технологий посредством широкого арсенала средств, одним из которых является игра. Поэтому одним из подходов к анализу состояния современной медиареальности является ее анализ с позиции игры, с позиции М. Маклюэна о том, что «игры являются средствами массовой коммуникации» [7, с. 279]. Сущность игры в концепциях представителей XX века точно характеризует один из ее представителей – Р. Барт: «Если игра – это упорядоченная деятельность, основанная на принципе повтора, то в данном случае она заключается не в вербальном удовольствии, доставляемом скоплением слов (логорея), а в многократном модифицировании одной и той же языковой формы» [1, с. 75]. Большинство авторов, к концепциям которых производятся апелляции, находятся под влиянием постмодерна, что обуславливает возможность построения разнообразнейших концепций. Постмодерн базируется на позиции активного владения разнообразными культурными практиками, на повышенных коммуникационных потребностях, ведь игроки постмодерна пытаются построить своеобразную интеллектуальную игру, предлагая для этого разнообразнейший авторский инструментарий, начиная с разработанных сценариев игр и заканчивая всевозможными символами. Соответственно, в центре исследовательского внимания оказываются как теоретики игры, так и фундаторы теории медиа.

Источниками для статьи послужили разноплановые исследования, среди которых можно выделить работы Р. Барта [1], Ж. Бодрийара [2], Л. Витгенштейна [3], Н. Лумана [6], М. Маклюэна [7], Й. Хейзинги [11]. Так, в пределах заданного поля исследования позиция Ж. Бодрияйра вызывает интерес в процессе соотношения медиа и игры. В одной из своих работ французский философ пишет: «Теории масс-медиа не существует. Революция масс-медиа до сих пор остается

© Т. В. Лисоколенко, 2015

эмпиричной и мистической как у М. Маклюэна, так и его противников» [2]. Ж. Бодрийяр придерживался мнения о том, что медиа представляют собой однонаправленный процесс, в котором нет места для ответа телезрителя/радиослушателя/пользователя. Однонаправленность медиа, по мнению Ж. Бодрийяра, позволяет отнести их к техническим средствам, которые предназначены «для распространения содержания информации, это навязывание моделей» [2]. Такое отношение ученого к теории М. Маклюэна и медиа в целом не может не учитываться при анализе роли игры в современном медиапространстве, поскольку оно дает возможность представить роль игры и медиа в особом положении.

Среди последних исследований игры и медиа следует выделить работы современников О. Ефремова, И. Клюканова, А. Черных и многих других. В работе О. Ефремова раскрывается понимание ценности как товара, навязываемого через игры в медиапространстве [4]. И. Клюканов утверждает: «Любая коммуникативная игра – это сложный дискурсивный процесс, констатирующий (со)знание» [4, с. 314]. А. Черных рассматривает медиа как ритуал в современном мире [12; 13].

Цель статьи заключается в анализе роли игры в современном медиапространстве.

Изложение основного материала. Итак, какова роль игры в медиапространстве? Здесь в первую очередь необходимо остановиться на позициях М. Маклюэна, идеи которого многим сегодня могут показаться устаревшими. Однако апелляции к ним позволяют не только отследить истоки развития исследуемой проблематики, но и расширить понимание проблемы взаимодействия медиа и игры в целом.

Подход М. Маклюэна к средствам коммуникации как к «горячим» или «холодным» выглядит сегодня ограниченным, однако полностью его игнорировать тоже было бы неправильно. Так, в контексте соотношения медиа и игры их игровые поля выглядят интересно в силу того, что у каждого электронного средства своя игра. М. Маклюэн пишет: «Горячие средства характеризуются низкой степенью участия аудитории, а холодные – высокой степенью ее участия, или достраивания ею недостающего» [7, с. 27]. Выстраивается игра в пределах предлагаемого дискурса, коммуникационные возможности которых существенно разнятся между собой, прежде всего возможность/невозможность включиться в процесс взаимодействия. Выходит, что игры в медиапространстве, согласно теории ученого, также можно разделить на «горячие» и «холодные», в которых степень участия субъектов является неравнозначной.

На страницах работы М. Маклюэна «Понимание медиа» автор задается таким вопросом: «Во что мы играем?» Говоря о медиареальности, он констатирует: мы играет в то, что нам предлагает реальность, при этом создается иллюзия свободы выбора игры, однако это далеко не так, поскольку мы ограничены самими вариантами предложенного нам выбора. Медиа (как средства вообще) навязывают нам варианты, которых в пределах элитарной массовой культуры не так много. Недаром М. Маклюэн, в чем-то вторя Й. Хейзинге, говорит: «Когда меняется культура, меняются и игры <...> игры становятся точными моделями культуры» [7, с. 272, 267]. У Й. Хейзинги в то же время встречаем следующее: «Культура возникает в форме игры, культура первоначально разыгрывается» [11, с. 61]. Так каковы же особенности игры в нашей модели культуры? Потребительское общество склонно играть в свои игры, используя целый арсенал средств, порою недостаточно прозрачных. Так, одним из факторов манипуляции в современном мире является реклама, реклама как игра, разыгрывающая определенную модель поведения, желания владеть и пользоваться. Поскольку реклама-игра очень часто предлагает нам не просто товар, а ценности и эмоции, тесно связывающие нас с предлагаемым товаром, О. Ефремов утверждает: «Интернет предоставляет новые возможности «создания историй» <...> практически вокруг каждого товара возникают «форумы». <...> В них не только перечисляются стороны товара, но и передаются эмоции пользователя товаром» [4, с. 318]. Не игра ли это? Медиа предлагают нам особую игру, где мы порой являемся лишь пассивными участниками.

Одним словом, постмодерн предлагает свои варианты, основная черта которых заключается в полисемантичности значения: медиа зачастую играют с нами значениями, то есть каждый может интерпретировать сообщение по-своему, согласно «картине мира», распространенным становится феномен замалчивания или подачи информации в неоднозначной трактовке. Медиа предлагают нам медиасобытие. Однако почему одни происшествия остаются просто свершившимися фактами или событиями, в то время как другие приобретают статус медиасобытия, продолжая «резонировать» на различных каналах или страницах социальных сетей? Последнее очень похоже на «игру в одни ворота», поскольку, по мнению И. Клюканова, «наши мнения о мире формируется под воздействием различных медиа, прежде всего телевидения» [5, с. 106]. И здесь, в контексте заданной тематики, бессмысленно вести спор о том, на что именно оказывают большее влияние различные медиа: на наше сознание, на установки и мнения либо на то, о чем мы говорим. Нам важно понимать, посредством каких приемов и техник, то есть игр, это осуществляется.

Есть одна особенность игр в медиапространстве, которая заключается не просто в наличии

правил, что характерно для любой игры как таковой, а в том, что она нуждается в зрителях (телевидение). Одна из основных задач игры масс-медиа заключается в обеспечении одновременного участия множества людей. М. Маклюэн утверждает: «Средства массовой информации являются массовыми не из-за размера их аудитории, а в силу того факта, что в одно и то же время каждый становится в них вовлеченным» [7, с. 402]. Влияние информационных технологий на общественные процессы дает основание назвать наше общество медиатизированным, в котором главенствующими становятся средства массовой информации, наделяя базовые элементы социальной и культурной реальности медиаформой [15]. Чаще всего это происходит через игры медиапространства. Телевидение играет с нами, используя разнообразнейшие приемы. Одним из таких является феномен «спирали молчания», возникший как стремление людей замалчивать, не высказывать свою точку зрения на различные события, если она не совпадает с господствующей, общепринятой позицией по определенному вопросу. Э. Ноэль-Нойман пишет: «Раскручивание спирали молчания – вина современных медиа <...> поскольку шансы несообщаемого стать частью действительности, воспринимаемой современниками, минимальны. В основе спирали молчания – страх перед изоляцией» [9, с. 154]. А. Черных в работе «Медиа и ритуалы» [12] останавливается на медийных технологиях, которые могут рассматриваться в качестве игры. В частности, это фрейминг (framing) как техника представления новостей в соответствии с уже имеющимися в сознании адресата фоновыми знаниями, которая является распространенным механизмом управления вниманием аудитории. А. Черных указывает: «Способ фреймирования событий в медиа может стимулировать появление специфического восприятия событий какой-либо конкретной аудиторией. <...> Результатом фреймирования оказывается максимальное упрощение содержания новостей, тем самым маскирующее действительно важные и острые проблемы» [12, с. 108]. Следующий прием игрового характера – это прайминг (priming) как технология демонстрации определенных (нужных) сюжетов в час пик, когда у телевизионных экранов собирается максимальное количество зрителей, что свидетельствует о его особой значимости и важности.

Обращение к пониманию роли игры в современном медиапространстве позволяет пролить больше света на роль и всевозрастающее значение разнообразных медиаресурсов в нашей жизни, предложить значительно более широкий, по сравнению с уже существующими, подход к медиа и игре как синкретичным явлениям. Медиа влияют на процесс конструирования социальной реальности таким образом, что социальный порядок становится коммуникативным порядком [14, с. 466]. Вырваться за пределы такого порядка невозможно, как невозможно также вырваться за рамки дискурса, который конструирует ту или иную действительность [5, с. 106]. Дискурс медиапространства как «текст плюс ситуация», «речь, погруженная в жизнь» или «дискурс как высказывание» (согласно определениям М. Макарова [8, с. 86–87]) имеет игровой характер. И. Клюканов утверждает: «Игровой характер виртуальности ближе по значению к английскому слову «play», чем к слову «game». Игра в значении «game» подразумевает развлекательный момент и следование определенным правилам <...> игра в значении «play» включает в себя дополнительно семантические элементы риска, которые подразумевают не просто следование правилам, а их создание и изменение по ходу игры» [5, с. 159]. Именно в такой игре создаются все новые и новые значения, действительность обогащается новыми гранями посредством множества значений.

В современном обществе изменяется концепция языковой игры как таковой. К общеизвестным словам Л. Витгенштейна о том, что границы языка являются границами мира, сегодня следовало бы добавить, что границы нашего мира получили довольно громадное расширение в контексте виртуального пространства. Реальность, в которой мы живем, Н. Луман назвал «реальностью масс-медиа». В этой реальности изменяется понимание игры как коммуникации, поскольку в обществе медийной реальности все выглядит намного сложнее. В этом контексте Н. Луман пишет: «То, что мы знаем о нашем обществе и даже о мире, в котором живем, мы знаем благодаря масс-медиа <...> с другой стороны, мы так много знаем о масс-медиа, что не можем доверять им» [6, с. 8]. Игра в мире медиа открывает перед нами новые горизонты предлагаемой или навязываемой нам реальности, где фактически сама игра является реальностью. Н. Луман указывает: «Игра является разновидностью удвоения реальности, в ходе которой реальность, понимаемая как игра, вычленяется из нормальной реальности, не обязательно отрицая последнюю. Создается вторая, подчиняющаяся определенным условиям, реальность, с точки зрения которой обыкновенный образ жизни выглядит уже как реальная реальность. Для конституции игры изначально требуются предвидимые временные ограничения» [6, с. 83]. Подобные игры носят эпизодический характер, однако это не означает, что «реальная реальность» существует лишь до и после игры, реальности могут пересекаться и соприкасаться.

Медиа конструируют нашу реальность, однако в этой тотальной медийности всегда есть

выбор: в какие игры играть, а в какие нет, чему верить, а к чему относиться скептически. Н. Луман пишет: «Сопротивление языку может осуществляться только посредством самого языка, следовательно, если речь идет о языке, то он сам порождает свои индикаторы реальности» [6, с. 139]. Это происходит посредствам того, какие значения вкладывают телезрители/радиослушатели/пользователи интернетом в услышанное или увиденное ими. То есть у каждого может формироваться свое понимание транслируемых событий. Именно это «понимание» зависит от вариативности значений языковых конструктов, от различных возможностей их использования в разных языковых играх. Трактуя такое положение вещей, Л. Витгенштейн вводит в эту проблематику своеобразные денотаты языка, обозначающие предметы в вариативных значениях. Подобные языковые игры обыденного языка опутывают мир человека «паутиной интерпретаций», в которой каждому обозначаемому предмету соответствует вариативный ряд смыслов. Работу этого принципа наглядно демонстрирует принцип «сарафанного радио», когда услышанное или увиденное кем-то пересказывается им же на свой лад, в зависимости от собственного понимания или выгоды. Очевидно также, что Л. Витгенштейн выходит из понимания того, что значение не исходно – оно возникает в ситуации контекстных словоупотреблений: «Каждый знак, взятый сам по себе, кажется мертвым. Что придает ему жизнь? Он живет в употреблении. Несет ли он живое дыхание в самом себе? Или же употребление и есть его дыхание?» [3, с. 432]. Такой акцент на «слове-действии» выступил принципиально новым видением не только языковой реальности, но и медийной (визуально-языковой) реальности в целом. Значения языковых выражений могут формулироваться в определенных ситуациях, когда, например, понятие интерпретируется широко или узко, в зависимости от ситуации. Здесь только существует требование соблюдения интерпретируемости в данном месте, что заложено в самой основе конституирующего игру языка. В преломлении к медиапространству это, скорее всего, можно интерпретировать таким образом: предлагаемая зрителям или пользователям игра может быть разыграна не по сценарию, в аспекте ее интерпретации и реакции на нее разных социальных групп. Это значит, что усложняется процесс установления четких правил подобных игр между разными медиа и потребителями контента.

Выводы. Можно констатировать, что игра является поливариантной категорией, имеющей различные варианты интерпретации и сферы преломления, одной из которых является медиапространство. Игра в медиапространстве проявляется через разнообразные приемы, техники создания собственного коммуникативного дискурса. Медиапространство в определенной степени следует назвать «тотальной игрой», поскольку расширение его игрового поля, его проникновение наблюдается в разнообразных жанрах. Связь игры и медиа можно назвать синкретичной, по крайней мере, на данном этапе развития информационно-коммуникационных технологий. Именно эта слитность требует дальнейшего исследования.

Литература

1. Барт Р. S/Z / Р. Барт ; пер. с фр. Г. Косикова. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – 232 с.

2. Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. М. Федоровой // Поэтика и политика: альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 1999. – С. 193–226. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://inosmi.ru/untitled/20011106/142061.html#ixzz3OM3FnP3Y.

3. Витгенштейн Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн // Языки как образ мира : [антология] / предисл. К. Королева. – М. : АСТ ; СПб. : Terra Fantastica, 2003. – С. 220–546.

4. Ефремов О. Товарный фетишизм: о ценностях эпохи постмодерна / О. Ефремов // Этнос, нация, ценности: социально-философские исследования : [монография] / науч. ред. : К. Момджян, А. Антоновский. – М. : Канон+ ; Реабилитация, 2015. – С. 313–325.

5. Клюканов И. Коммуникативный универсум / И. Клюканов. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2010. – 256 с.

6. Луман Н. Реальность массмедиа / Н. Луман ; пер. с нем. А. Антоновского. – М. : Праксис, 2005. – 256 с.

7. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека / М. Маклюэн ; пер. с англ. В. Николаева. – М. : Гиперборея ; Кучково поле, 2007. – 464 с.

8. Макаров М. Основы теории дискурса / М. Макаров. – М. : Гнозис, 2003. – 280 с.

9. Ноэль-Нойман Э. Общественное мнение: открытие спирали молчания / Э. Ноэль-Нойман ; пер. с нем. Н. Мансурова. – М. : Прогресс-Академия ; Весь Мир, 1996. – 352 с.

10. Омельченко Е. Поведенческие практики и социально-сетевые предпочтения нового поколения российской молодежи в начале XXI века / Е. Омельченко // Социальные сети и виртуальные сетевые сообщества : сб. науч. трудов / под ред. Л. Верченова. – М. : РАН ИНИОН, 2013. – С. 191–200.

11. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга ; пер. с нидерл. Г. Тавризян. – М. : Прогресс ; Прогресс-Академия, 1992. – 464 с.

12. Черных А. Медиа и ритуалы / А. Черных. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2013. – 236 с.

13. Черных А. Ритуалы и мифы медиа / А. Черных. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив ; Гнозис, 2015. – 160 с.

14. Altheide D. Media Logic and Culture: Replay to Oakes / D. Altheide, P. Snow // International Journal of Politics, Culture, and Society. – 1992. – Vol. 5. – № 3. – P. 466.

15. Thompson J. Social theory and the media / J. Thompson // Crowley D. Communication Theory Today / D. Crowley, D. Mitchell (eds). – London : Sage, 1993. – P. 27–49.

Аннотация

Лисоколенко Т. В. **Игра в медиапространстве.** – Статья.

Проводится анализ игры в современном медиапространстве. Актуальность исследования обоснована потребностью проведения разностороннего исследования понятия «игра». Попытка анализа взаимосвязи игры и медиапространства обусловлена всевозрастающим влиянием информационных технологий посредством широкого арсенала средств, одним из которых является игра. В медиапространстве мы играем во множество игр: от привычных виртуальных игр до игр так называемых виртуальных сообществ. Особенность игр в медиапространстве заключается в наличии зрителей, в обеспечении одновременного участия множества людей. Игра в мире медиа открывает перед нами новые горизонты предлагаемой или навязываемой нам реальности, где фактически сама игра является реальностью. В результате проведенного исследования можно констатировать, что игра является поливариантной категорией, имеющей различные варианты интерпретации и сферы преломления, одной из которых является медиапространство. Игра в медиапространстве проявляется через разнообразные приемы, техники создания собственного коммуникативного дискурса, связь игры и медиа можно назвать синкретичной.

Ключевые слова: игра, языковая игра, коммуникация, медиа, медиапространство.

Анотація

Лисоколенко Т. В. **Гра в медіапросторі.** – Стаття.

Проводиться аналіз ролі гри в сучасному медіапросторі. Актуальність дослідження обґрунтовується потребою в проведенні різнобічного дослідження поняття «гра». Спроба аналізу взаємозв'язку гри та медіапростору обумовлюється впливом інформаційних технологій через різноманітні засоби, одним із яких є гра. У медіапросторі ми граємо у велику кількість ігор: від звичних віртуальних ігор до так званих ігор віртуальних товариств. Особливість гри в медіапросторі полягає в наявності глядачів, у забезпеченні одночасної участі багатьох людей. Гра у світі медіа відкриває перед нами нові горизонти пропонованої чи нав'язаної нам реальності, у якій фактично сама гра є реальністю. У результаті проведеного дослідження можемо констатувати, що гра є багатоманітною категорією, має різні варіанти інтерпретації та сфер свого застосування. Однією з таких сфер є медіапростір. Гра в медіапросторі проявляється крізь різнорідні прийоми, техніки створення власного комунікативного дискурсу, зв'язок гри та медіа можлива назвати синкретичним.

Ключові слова: гра, мовна гра, комунікація, медіа, медіапростір.

Summary

Lysokolenko T. V. **Game in the media.** – Article.

The analysis of the role of the game in the modern media space is held. Relevance of the study is justified in the need for a versatile research of the "game" concept. Attempt to analyze the relationship of the game and media space due to the growing influence of information technology through a wide range of means, one of which is a game. We play variety of games in the media, ranging from the usual virtual games to so-called virtual community games. The games in the media are featured by the presence of spectators to ensure the simultaneous participation of many people. Game in the media world opens up new horizons of offered or imposed reality where, in fact, the game itself is a reality. As a result of the study we can say that the game is a multiplicity of categories with different versions and interpretations of the scope of refraction, one of which is the media space. Playing in media space is manifested through a variety of methods, techniques of creating your own communicative discourse, communication and media games can be called syncretic.

Key words: game, media, language game, communication, media space.

УДК 14:37.014.53

В. В. Лісіцин
старший викладач кафедри філософії та суспільно-гуманітарних дисциплін
Запорізького обласного інституту післядипломної педагогічної освіти,
кандидат філософських наук

ОСВІТНЯ РІВНІСТЬ ТА СПРАВЕДЛИВІСТЬ У ДИСКУРСІ ПОСТМОДЕРНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Постановка проблеми. Освіта є одним із важливих факторів, що визначають можливість самореалізації особистості та впливають на її становище в суспільстві. Тому вона визнається однією з ключових цінностей, право на отримання якої в наш час гарантується кожному. Однак, незважаючи на проголошення рівних освітніх можливостей, реальний доступ до якісної освіти можуть отримати сьогодні не всі. Не останню роль у цій невідповідності відіграє невизначеність поняття освітньої рівності та неузгодження підходів у його досягненні. Актуальною проблемою постмодерної епохи стало протиріччя між необхідністю надання дійсної рівності в освіті та тенденцією до зростання соціальної поляризації в умовах глобалізації.

Проблема освітньої рівності не перестає викликати інтерес тих, хто займається соціально-філософським осмисленням процесів, що відбуваються у сфері освіти.

Аналіз досліджень і публікацій свідчить, що ця тема підлягала науковому розгляду з боку багатьох сучасних авторів, зокрема й українських. Різні аспекти освітньої рівності та її зв'язки із соціальними процесами розглядали Дж.С. Коулман, П. Мак-Ларен, П. Бурдьє, Ж.-К. Пассрон, Дж. Брунер, М. Фуллан, П. Фрейре, І. Ілліч. Серед авторів ближнього зарубіжжя значний інтерес до проблематики проявили такі дослідники, як А.Г. Здравомислов, М.В. Ковтун, Д.Л. Костянтинівський, Г.Б. Корабльова, Ф.Е. Шерегі, В.Г. Харчева, В.В. Сєріков, Ф.Г. Зіятдінова, Г.А. Чередниченко. В Україні філософсько-педагогічному розгляду різних аспектів освітньої рівності присвячували роботи В.Г. Кремень, В.О. Гальперіна, І.І. Якухно, Г.І. Богославець та інші вчені. Незважаючи на зростаючий інтерес до питання про рівні можливості в отриманні якісної освіти, фундаментальних соціально-філософських досліджень проблеми освітньої рівності й справедливості в нашій країні не проводилося.

Мета статті полягає у визначенні змісту понять освітньої рівності та освітньої справедливості як концептів постмодерної філософії освіти.

Виклад основного матеріалу дослідження. Ідея загальної та рівної освіти, що виникла в епоху Просвітництва, продовжує викликати гострі філософські дискусії в наш час. За певну рівність освітніх можливостей виступають деякі представники філософії постмодернізму. Хоча постмодерна філософія формувалася як заперечення основоположних принципів філософії модерної, вона не відмовилася від ідеї освітньої рівності, запропонованої попередницею. Акцентування уваги на соціальному й політичному аспектах освіти можна вважати визначальною рисою постмодерної філософії освіти.

Хоча нині в багатьох країнах світу законодавчо закріплено право кожного на доступну якісну освіту, можна спостерігати процес збільшення освітньої нерівності.

Необхідність вирішення цієї проблеми визначається зв'язком освітньої нерівності з іншими видами нерівності в суспільстві, насамперед соціальною. М. Фуко писав: «Скільки б не стверджувалося, що освіта за невід'ємним правом є засобом, який відкриває для будь-якого індивіда в суспільстві, схожому з нашим, доступ до дискурсу будь-якого типу, добре відомо, що у своєму розподілі, у тому, що воно дозволяє та чого не допускає, освіта слідує курсом, який характеризується дистанціями, опозиціями й соціальними битвами. Будь-яка система освіти є політичним способом підтримки або зміни форм привласнення дискурсів, з усіма знаннями та силами, які вони за собою тягнуть» [7, с. 74].

Автори, які зверталися до питання про зв'язок різних видів суспільних нерівностей, намагалися з'ясувати, який із них є визначальною детермінантою в цій системі відносин. Інакше кажучи, вони шукали той вид нерівності, що став першопричиною всіх інших нерівностей. П. Бурдьє і Ж.-К. Пассрон закликали вийти за межі подібної емпіриціської альтернативи. На їх думку, вона прирікає здоровий глузд на напівнаукові коливання між засудженням системи освіти, що визнається єдиною винуватицею всіх форм нерівності, і викриттям соціальної системи, яку вважають єдиною відповідальною за нерівності, передані в спадок системі освіти [1, с. 182]. Можна знайти безліч прикладів того, як освітня нерівність призводила до нерівного становища в суспільстві, і того, як соціальна нерівність детермінувала нерівний доступ до освітніх ресурсів. Оскільки ці види суспільної нерівності здатні здійснювати визначальний взаємовплив одна на одну, то їх можна вважати взаємопокладеними, тобто такими, що перебувають у діалектичній взаємозалежності.

© В. В. Лісіцин, 2015

У такому ж діалектичному взаємозв'язку знаходяться також різні види суспільної рівності. Тому можна стверджувати, що зусилля, спрямовані на забезпечення однієї з рівностей, сприятимуть досягненню й інших. Освітня рівність може стати одним із факторів вирішення соціальних проблем. Проте як домогтися встановлення такої рівності в реальних умовах? Необхідною передумовою для її реалізації має стати визначення змісту відповідного поняття. Дуже важко шукати шляхи запровадження того, про що не маєш чіткого уявлення. Серед дослідників проблеми рівності в освіті виникають розбіжності в питаннях, кого вважати суб'єктами й об'єктами такої рівності, у чому полягає її предмет, чи є реальним і виправданим її втілення в життя, яким способом це досягається.

Освітня рівність і справедливість можуть виявляти себе у відносинах між учителем та учнем, учителем та учителем, учнем та учнем. Прихильники лібертарної педагогіки головну увагу звертають на відносини між учителем та учнями. На думку Л.М. Толстого, якість освіти завжди й скрізь, у всьому роді людському, визначається лише тим, повільно чи швидко досягається рівність між тим, хто навчає, і тим, кого навчають: чим повільніше, тим освіта є гіршою, чим швидше, тим вона є кращою. Лише те навчання вважали добрим в усі часи, за якого учень цілком зрівнювався з учителем [4, с. 268, 270].

Постмодерна філософія також вважає актуальною проблему рівності між учителем та учнем, проте не менше значення надає питанню рівності між учнями.

Якщо освітня рівність здатна бути реальною, то вона може забезпечуватися на стадії організації навчально-виховної діяльності, гарантуватися в процесі здійснення цієї діяльності або досягатися в результаті її успішного завершення. З огляду на це визначаються такі різновиди освітньої рівності, як стартова, процесна та результатна. Як предмет кожного із цих різновидів здатні розглядатися відповідні підстави, умови й можливості. Перші є суб'єктивним фактором та залежать від якостей того, хто отримує освіту, другі – об'єктивними детермінантами, обумовленими обставинами, у яких здійснюється навчально-виховний процес. Можливості або шанси забезпечуються взаємодією підстав та умов.

Поняття рівних освітніх можливостей сьогодні іноді асоціюється з політикою, що забезпечує компенсаторну й спеціальну освіту для учнів, які мають проблеми з навчанням через певні причини (економічний рівень сім'ї, її соціальний стан, расу, інвалідність або стать) [3, с. 75]. Намір зрівняти освітні можливості на перший погляд здається справедливим, проте фактично таким не є. Люди від природи мають неоднакові здібності, отримати рівні освітні можливості вони можуть лише тоді, коли для менш обдарованих і забезпечених із них будуть створюватися більш сприятливі умови. Такий підхід, названий «позитивною дискримінацією», застосовувався в деяких західних країнах, зокрема США, однак не отримав широкої громадської підтримки. Будь-яка дискримінація більшістю людей сприймається як несправедливість. Усе це приводить до висновку, що рівності освітніх підстав не може бути через різницю природних задатків тих, хто навчається, а зрівняння їх можливостей в отриманні освіти не відповідає імперативам справедливості.

Більш реальними й справедливими мали б стати рівні освітні умови. Однак люди, діючи за однакових обставин, досягають різних результатів. Одні з них за певних умов зможуть розкрити свої здібності й удосконалити їх, для інших це може виявитися не під силу. Чи має сенс намагання забезпечувати таку рівність, яка не гарантує можливості реалізації потенціалу кожної людини? Рівність не може бути самоціллю, вона буде виправданою лише тоді, якщо виконуватиме функцію засобу для гармонізації освітніх відносин і не допускатиме при цьому обмеження чиїх-небудь освітніх перспектив. Необхідно формувати такі освітні умови, які, з одного боку, будуть рівними для всіх, а з іншого – забезпечуватимуть створення акмеологічного середовища для кожного. Очевидно, що таке середовище не може виникнути там, де обставини дозволяють реалізувати себе лише тим, хто потребує для цього мінімальних витрат. Умови повинні бути настільки сприятливими, щоб вершини зміг досягти навіть той, кому це зробити найважче та хто потребує для цього найбільше ресурсів. Зрозуміло, що такий підхід призведе до максимально великих витрат на систему освіти. Рівність може бути справедливою не тоді, коли всі отримують однакову мінімальну підтримку, а тоді, коли кожний забезпечується всім необхідним для всебічного розвитку своїх здібностей.

Надання однакового освітнього ресурсу не гарантує різним його споживачам досягнення однакових освітніх результатів і зрівняння їх життєвих шансів. Навіть за ідеальних умов менш здібні від природи учасники освітнього процесу не зможуть мати такі ж досягнення, як і більш здібні, оскільки останні також будуть діяти в найбільш сприятливих для себе умовах. Тому освітня рівність може реалізуватися лише у вигляді процесного варіанту та не може виступати стартовим і результатним різновидами.

Рівні освітні умови навряд чи можливі в ситуації, коли учні навчаються в різних навчальних закладах із різними вчителями й учнівськими колективами, не маючи при цьому можливості їх

вільного вибору. Принцип елітизму, який іноді застосовується під час диференціації шкіл та є відлунням середньовічної становості, може розцінюватися як один із проявів дискримінації, а отже, і несправедливості.

Порушенням принципів рівності й справедливості, на наш погляд, є також негласний поділ шкільних дисциплін на головні та другорядні. Щоб у цьому переконатися, достатньо подивитися на перелік предметів, з яких проводяться директорські контрольні роботи, моніторинги, державна підсумкова атестація та зовнішнє незалежне оцінювання. Якщо припустити, що дисципліни, які не потрапляють до цих списків, дійсно є другорядними, то чому тоді їх віднесено до предметів, обов'язкових для вивчення, і чому державні структури, а не сам учень, визначають ступінь важливості кожного з них?

Нерівність між педагогами, яка визначається різним рівнем їх кваліфікації та професійної майстерності, призводить до нерівності освітніх умов для учнів. Ті з них, хто не має можливості взаємодіяти з найбільш компетентними викладачами, опиняються в стані об'єкта дискримінації. Уникнути цього в межах існуючої шкільної системи, де існують географічні, кількісні, вікові, гендерні та інші обмеження в комплектації груп, з якими безпосередньо взаємодіє певний учитель, не видається можливим.

Ще одним недоліком класичної шкільної системи, що впливає на нерівність освітніх умов, є випадковий підбір партнерів з освіти. В одному випадку особистість може виявитися в оточенні таких учасників освітнього процесу, які сприятимуть конструктивній і плідній її діяльності. В іншому ж випадку її може бути залучено у взаємодію із членами учнівського колективу, який не сприяє реалізації її освітнього потенціалу. Вирішення цієї проблеми деякі теоретики бачили в очищенні суспільства від традиційних шкіл. І. Ілліч переконаний: «Звільнившись від шкіл, ми могли б знайти інститути, що збільшують шанси зустрітися людей з однаковими інтересами, незалежно від того, чи є в них ще щось спільне» [2, с. 107]. Найбільш радикальною альтернативою школі була б комунікативна мережа, яка змогла б забезпечити рівність у виборі наставників і партнерів в освітній діяльності.

Особистість, яка за допомогою освітніх засобів розвиває свої здібності, потребує не лише рівного доступу до необхідних ресурсів, а й дотримання принципів рівності та справедливості в оцінюванні її досягнень. Фактори, що забезпечують можливість особистості розвивати свої здібності, визначають її як суб'єкта освіти. Тому рівний доступ до освітніх ресурсів можна трактувати як суб'єктну освітню рівність. Під час оцінювання результатів навчально-виховної діяльності, якщо воно здійснюється не самим учнем, останній виступає вже як об'єкт. Це дає підстави виділяти об'єктний різновид рівності.

Незважаючи на актуальність постулату про перехід до суб'єкт-суб'єктних відносин між педагогами й учнями, останнім у сучасній системі освіти насправді відводиться роль не лише суб'єкта, а й об'єкта навчально-виховної діяльності. Підтвердженням цього слугує наявність навчальних програм, державних вимог і критеріїв для визначення рівня навчальних досягнень, а також контролюючих та перевіряючих інституцій. Якби особистість, що набуває знання, вміння й навички, розглядалася лише як суб'єкт, то їй було б надано можливість самій визначати завдання та зміст освіти, здійснювати самоконтроль і самооцінювання. Іспанський педагог і революційний діяч Ф. Феррер-і-Гуардія більше ста років тому в книзі «Сучасна школа» виступав проти відміток, заохочень, покарань, конкурсів та іспитів, які вважав засобами фізичного, інтелектуального й морального підпорядкування дітей школі. Породжуючи нерівність серед учнів, вони сприяють формуванню марнославства, егоїзму та ворожих відносин. Автор концепції раціонального виховання писав: «Усе починається, коли нам виповнюється п'ять або шість років, коли нас вчать читати, і в цьому ніжному віці, якщо нас змушують цим займатися, то не заради історій, про які ми можемо дізнаватися завдяки цьому новому навику, не заради більш-менш красивих букв, а заради призів за читання, за які ми повинні змагатися. І найгірше, що ми повинні червоніти від сорому, якщо відстаємо від інших, або роздуватися від гордості, якщо перемагаємо інших, викликаючи їх заздрість і ворожість» [5, с. 26]. Справедливість цих слів не можуть не визнавати ті, хто стоїть на позиціях особистісно-орієнтованої парадигми освіти. Якщо виходити з положення, що учень є суб'єктом навчально-виховної діяльності та отримує освіту для себе, то чому хтось інший повинен його заохочувати чи карати?

Отже, сучасна педагогічна наука обґрунтовує необхідність збільшення суб'єктних можливостей учня, однак в умовах існуючої шкільної системи до нього продовжують ставитися як до об'єкта навчання й виховання. Проти такої системи відносин виступав бразильський мислитель П. Фрейре. У книзі «Педагогіка пригноблених» він показав, як нерівність між суб'єктом-учителем та об'єктом-учнем призводить до того, що останній виявляється в стані «речі», якій пропонуються чужі цілі та яка піддається гнобленню з боку «освітянина» [6]. До тих пір, доки учень перебуватиме об'єктом, для нього не перестане бути актуальною проблема об'єктної освітньої рівності.

Погоджуючись із тим, що учні в умовах традиційної освіти не мають можливості впливати на зміст і форми навчання, ми вважаємо доцільним поставити питання, чи дійсно є справжнім суб'єктом освітньої діяльності вчитель? Якщо він не бере участь у визначенні стандартів освіти та змісту навчальної програми, якщо він обмежений у виборі форм і методів навчання імперативами педагогічної науки та уявленнями адміністрації про те, які дії слід вважати педагогічними, то хіба його можна розглядати як суб'єкта? Фактично педагог виконує функцію реалізатора чужих освітніх ідей і виконавця чужих рішень.

Через відсутність суб'єктних якостей та постійне збільшення навантаження й вимог до нього сучасний учитель відчуває гостру несправедливість. Становище, у якому сьогодні опинилися українські вчителі, не дозволяє їм усебічно розвивати свої здібності та оптимально реалізовувати власний творчий потенціал. Навіть якщо не брати до уваги матеріальні проблеми й зниження соціального статусу педагогів, а зосередити увагу лише на професійній діяльності, можна побачити, що працювати вчителям стає все важче. Зменшення кількості дітей, скорочення робочих місць посилюють конкуренцію серед освітян. Скориставшись такою ситуацією, керівники навчальних закладів іноді вимагають від своїх підлеглих результатів, які потребують витрат усіх життєвих сил і вільного часу. Учителя, з одного боку, ставлять перед необхідністю віддавати всього себе викладацькій діяльності, а з іншого – вимагають від нього розвивати свої інтелектуальні здібності. Очевидно, що скорочення вільного часу, а також фізичне й психологічне виснаження жодним чином не можуть бути сприятливими для інтелектуального самовдосконалення особистості.

На фоні зменшення суб'єктних можливостей педагога спостерігається тенденція до посилення контролю за його роботою та її результатами. Діяльність учителя стала більше контролюватися як із боку державних інституцій, так і з боку батьків. Контроль може здійснюватися безпосередньо або через аналіз результатів моніторингів, предметних олімпіад, конкурсів, державної підсумкової атестації чи зовнішнього незалежного оцінювання.

Необхідність повинна врівноважуватися можливістю. Якщо цей паритет порушується, у людини виникає відчуття порушення принципів справедливості.

Слід визнати, що для досягнення об'єктної рівності сьогодні зроблено набагато більше, ніж для забезпечення рівності суб'єктної. Однак ця рівність є формальною, оскільки обмежується лише створенням однакових умов для всіх без урахування особливостей кожного. Держава піклується про уніфікацію вимог до рівня освітньої підготовки учнів, однаковість цілей і завдань в освоєнні предметів, єдність критеріїв оцінювання. Адміністрація навчальних закладів стежить за тим, щоб педагоги не виявляли особливого ставлення до різних вихованців.

Досягти подібного зрівняння суб'єктних можливостей учнів виявляється набагато складніше. Цьому перешкоджають, з одного боку, різні освітні здібності, а з іншого – нерівність матеріального й соціального становища сімей школярів. І. Ілліч переконливо доводить, що бідні діти, навіть перебуваючи в ідентичних шкільних умовах, позбавлені більшості освітніх можливостей, постійно доступних дитині більш заможних батьків. На думку вченого, такі переваги охоплюють спектр від домашніх книг і сімейних розмов до подорожей під час канікул та іншого самовідчуття, якими можна користуватися в школі й поза нею [2, с. 30].

Суб'єктність передбачає наявність можливості робити вибір. Суб'єктна рівність в освіті може досягатися через однакові підстави й умови здійснення вибору навчальних закладів, предметів, викладачів, програм, форм, засобів навчання тощо. Під час розгляду ситуації, що склалася в сучасній шкільній системі, можна помітити, що освітній вибір переважної кількості учнів донині є значно обмеженим. Крім того, представники різних населених пунктів, соціальних і національних груп не мають рівних шансів у реалізації освітній уподобань.

На підставі вищезазначеного можна зробити висновок, що освіта є сферою діяльності людини, яка впливає на визначення її життєвих шансів і пов'язана з його соціальним становищем. Освітня рівність здатна виступати в ролі одного з факторів, що сприяють зняттю соціальних протиріч. Однак така рівність не може розглядатися як рівні освітні можливості, як це робилося деякими представниками постмодерної філософії освіти, оскільки вона досягається дискримінацією більш здатних суб'єктів і суперечить принципу справедливості. Для того щоб відповідати цьому принципу, освітня рівність повинна визначатися як однакові умови, за яких вершини у своєму розвитку досягає навіть найменш обдарований учень.

Висновки. Таким чином, у забезпеченні об'єктної освітньої рівності існує позитивна динаміка, а в реалізації її суб'єктного різновиду спостерігається протилежна тенденція. Вирішити це протиріччя в межах модерної парадигми освіти неможливо, оскільки вона обмежує свободу вибору учнем навчального закладу, викладацького складу, партнерів з освіти, програм і форм освітньої діяльності, способів оцінювання й контролю.

Література

1. Бурдье П. Воспроизводство: элементы теории системы образования / П. Бурдье, Ж.-К. Пассрон ; пер. Н.А. Шматко. – М. : Просвещение, 2007. – 267 с.
2. Иллич И. Освобождение от школ. Пропорциональность и современный мир: фрагменты из работ разных лет / И. Иллич ; пер. под ред. Т. Шанина. – М. : Просвещение, 2006. – 160 с.
3. Смит У. Связь между равенством и качеством в образовании / У. Смит, Ч. Лустхаус ; пер. с англ. Е.С. Фруминой // Вопросы образования. – 2006. – № 2. – С. 74–89.
4. Толстой Л.Н. Педагогические сочинения / Л.Н. Толстой ; сост. Н.В. Вейкшан. – М. : Педагогика, 1989. – 542 с.
5. Феррер-и-Гуардия Ф. Современная школа = La escuela moderna / Ф. Феррер-и-Гуардия ; пер. с исп. Э. Саттарова ; вступ. ст. Д.И. Рублева. – М. : URSS ; Либроком, 2012. – 127 с.
6. Фрейре П. Педагогіка пригноблених / П. Фрейре. – пер. з англ. – К. : Юніверс, 2003. – 168 с.
7. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко ; пер. с фр. С.В. Табачниковой. – М. : Касталь, 1996.– 448 с.

Анотація

Лісіцин В. В. **Освітня рівність та справедливість у дискурсі постмодерної філософії.** – Стаття.

Статтю присвячено дослідженню проблеми постмодерного розуміння рівності в отриманні якісної освіти та справедливості в освітніх відносинах, а також аналізу факторів, якими вони обумовлюються. Освітня рівність відповідно до постмодерної концепції розглядається в соціальному аспекті та розуміється як засіб зняття не лише освітніх, а й соціальних протиріч. Пошуки можливостей для реалізації зазначеного виду рівності здійснюються на стартовому, процесному й результатному етапах освітнього процесу. Особливу увагу звернено на сучасні підходи щодо забезпечення об'єктної та суб'єктної рівності в освіті. Обґрунтовується ідея про те, що за традиційної парадигми освіти неможливо забезпечити таку освітню рівність, яка не суперечила б імперативам справедливості.

Ключові слова: освітня рівність, освітні підстави та умови, рівність освітніх можливостей, справедливість, об'єкт і суб'єкт освіти.

Аннотация

Лисицын В. В. **Образовательное равенство и справедливость в дискурсе постмодерной философии.** – Статья.

Статья посвящена исследованию проблемы постмодерного понимания равенства в получении качественного образования и справедливости в образовательных отношениях, а также анализу факторов, которыми они определяются. Образовательное равенство согласно постмодерной концепции рассматривается в социальном аспекте и понимается как средство снятия не только образовательных, но и социальных противоречий. Поиски возможностей для реализации указанного вида равенства осуществляются на стартовом, процессном и результатном этапах образовательного процесса. Особое внимание уделено современным подходам по обеспечению объектного и субъектного равенства в образовании. Обосновывается идея о том, что при традиционной парадигме образования невозможно обеспечить такое образовательное равенство, которое не противоречило б императивам справедливости.

Ключевые слова: образовательное равенство, образовательные основания и условия, равенство образовательных возможностей, справедливость, объект и субъект образования.

Summary

Lisitsyn V. V. **Educational equality and justice in the discourse of postmodernism.** – Article.

The article investigates the problem of postmodern understanding of equality in quality education and equity in educational relationships. Subject to review as there are factors that determine this equality and justice. Educational equality is considered in the social aspect and is understood as a means of removing not only educational, but also social contradictions. Particular attention is paid to modern approaches to ensure equality in the acquisition and provision of education. The article substantiates the idea that the traditional paradigm of education can not provide such educational equality, which is not contrary to the imperatives of justice.

Key words: educational equality, educational foundations and conditions, equality of educational opportunity, justice, object and subject of education.

УДК 1(314/316):316.324.7+001(1)+93/94(1)

О. Г. Найдьонов
докторант Інституту вищої освіти
Національної академії педагогічних наук України,
кандидат філософських наук, доцент

НАСЛІДКИ ДЛЯ СОЦІАЛЬНО-ГУМАНІТАРНОГО ПІЗНАННЯ ТА СУСПІЛЬНОЇ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ СВІТОРОЗУМІННЯ КЛАСИЧНОЇ НАУКИ

Непрості історичні процеси, що відбуваються в Україні й світі, змушують шукати причини та шляхи налагодження оптимального функціонування українського суспільства й людства. Однією з причин незадовільного стану України є криза, що охопила соціально-гуманітарні науки. Останні не можуть запропонувати достатньо дієві приписи оздоровлення й оптимізації державного та суспільного життя країни. Парадигма існуючого українського соціально-гуманітарного пізнання розвивалася в радянські часи. Коротко суть цієї парадигми можна передати як механістичний матеріалізм. Матеріалістичний світогляд на основі механіки почав формуватися в Європі в епоху виникнення класичної науки. Цей факт змушує пильно дослідити наслідки, які отримало соціально-гуманітарне пізнання в результаті появи природознавства, заснованого на зовсім інших методах і началах, ніж було до цього.

Класичну науку було досить ґрунтовно проаналізовано в працях таких дослідників, як В. Стьопін, Л. Косарєва, В. Кушерець, Л. Бєсов, В. Котенко, К. Ронан, О. Рупташ, Ю. Канигін, Т. Керімов та інші. Ними проаналізовано історичні умови виникнення, характерні особливості, персоналії класичної науки. Однак, як інколи трапляється під час вивчення складних об'єктів, дослідники, на наше переконання, недостатньо уваги приділили наслідкам для соціально-гуманітарного пізнання нового матеріалістичного світогляду, привнесеного в європейське інтелектуальне середовище класичною наукою.

Метою статті є намагання простежити наслідки, які проявилися в соціальному пізнанні й долі людства в результаті виникнення класичної науки. Остання докорінно відрізнялася від середньовічної науки, яка засновувалася на інших, переважно біблійних, наукових засадах і методах. Зміни у світорозумінні, привнесені діячами класичної науки, виявилися прямо протилежними попередній теологічній парадигмі та не могли не вплинути на зміст і засоби соціально-гуманітарного пізнання.

Цілий комплекс причин і процесів, що розгорталися на європейському континенті, зумовив появу того, що сьогодні ми називаємо класичною наукою. Своєрідним символом суттєвих змін у європейському інтелектуальному середовищі можна вважати трьохтомну працю І. Ньютона (1643–1727 рр.) «Математичні начала натуральної філософії» *(Philosophiae Naturalis Principia Mathematica)* 1687 р., яку сучасною мовою можна назвати «Математичні начала природознавства» [1]. У ній великий фізик трактує світ як великий механізм, який попередньою середньовічною наукою розглядався як живий організм. І. Ньютон, а також Г. Галілей, М. Коперник, Й. Кеплер, П. Гассенді, Р. Бойль та інші вчені започаткували сучасну науку, яку пізніше почали називати класичною, і новий світогляд – механістичний, що став основою наукової методології на декілька століть, а для декого з науковців і донині.

Особливістю типу знань, який започаткував І. Ньютон, стала його математична обґрунтованість, експериментальна доказовість, чуттєве сприйняття, підтвердження людським досвідом. Природознавство й філософії наук в Кембриджі, де навчався І. Ньютон, викладалися за Арістотелем, який, крім фізики, вбачав також метафізику для правильного пізнання світу. Природу (фізику) Арістотель трактував якісно. І. Ньютон зробив перехід від якісного аналізу природи до кількісного – математичного. Він також застосував метод індукції, який спирається на отримання наукових висновків на основі спостереження й опису явищ. Усе те, що не виводиться з явищ (чуттєво сприйнятого), на думку видатного фізика, повинне бути гіпотезою. Як відомо, гіпотез він не вигадував. Закон всесвітнього тяжіння, закон інерції та інші відкриття І. Ньютоном було зроблено на основі спостережень. Для нього достатньо того, що тяжіння й інерція існують, що вони діють за законами, які він сформулював, що за їх допомогою можна пояснити рух небесних тіл тощо. Однак відповіді на питання про причину тяжіння він уникає (оскільки воно належить до сфери людського розуму), щоб не заплутатися в метафізичних (філософських) припущеннях. Саме в цьому полягає сенс вислову І. Ньютона: «Гіпотез я не вигадую». Фактично вчений виносить за дужки важливість філософської інтерпретації та пояснення дійсності: для наукового знання важливо лише те, що може бути чуттєво сприйнятим.

Для того щоб краще зрозуміти радикальну зміну запропонованого світорозуміння, варто згадати суть наукового пізнання в середньовіччі. У ті часи головним завданням наукового мислення було раціональне пояснення й опис реальності, зафіксо-

© О. Г. Найдьонов, 2015

ваної в текстах Святого Письма. Через те, що світ і природа в цій реальності розумілися створеними Творцем, наукові об'єкти сприймалися як декодування задуму Божого. Людина розуміла себе як таку, що «створена за образом і подобою» Бога, тому вона може проникнути в задуми Творця й скористатися його працею (творінням). Середньовічна наука намагалася осягнути світ так, щоб діяти узгоджено та відповідно до божественної сили й задуму. Такий підхід передбачав розуміння філософської природи речей і процесів світу.

Емпіричний підхід І. Ньютона майже повністю виключає умоглядні основи функціонування світу, оскільки наполягає на зримості, наочності в науковому пошуку. Розроблена ним класична механіка як цілісна система знань про механічний рух тіл стала класичним зразком наукової теорії індуктивного типу та еталоном наукової теорії взагалі, зберігши своє значення й донині. При цьому І. Ньютон зазначав: «Було би бажано вивести з початків механіки й інші явища природи» [1, с. 7]. Це розуміння світу як годинникового механізму довів до свого логічного завершення П.-С. Лаплас (1749–1827 рр.), який проголосив абсолютний детермінізм: якщо знати положення й швидкості всіх частинок у світі, то можна повністю передбачити всі світові події [2].

Така інтелектуальна атмосфера, що склалася того часу в науковому середовищі, втілилася в суттєвих наслідках для долі науки й людства. У філософії та соціально-гуманітарному пізнанні ці наслідки найбільше позначилися на таких напрямах і концепціях пізнання суспільства, як теорія природних прав людини, теорія суспільного договору, лінійність історії, причини бідності, кількісний (фізичний) аналіз та вимір суспільства й людини.

Перехід на механістичне світорозуміння, в основі якого лежить наївний реалізм – твердження про те, що наукова теорія дає повний і точний образ об'єкта пізнання, спричинив появу теорії природних прав людини, поняття якої використовували й розвивали С. Оріховський, Г. Гроцій, Б. Спіноза, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо та інші вчені. Природне право людини (громадянське, особистісне) визначалося зазвичай як право, що надається людині з народження, не обмежується нічим і ніким. Із нього зрозуміло, що воно не відповідає елементарним вимогам щодо ознак понять, які потрібно визначити. Під час народження можна встановити стать дитини, її вагу, зріст, національність, якщо знати батьків, расу. Проте як можна визначити права?

Поняття «природне право людини», яке в середині XX ст. трансформується в поняття «права людини», на думку відомого правозахисника, президента Чехії В. Гавела, є нічим іншим, як «сучасним застосуванням християнських принципів» [3, с. 87]. Таким чином, поява теорії природних прав людини стала успішною спробою відриву моралі від права в цей час на європейському просторі. Якщо уважно дослідити питання джерела права, то можна помітити, що поняття «право» постає з релігійних текстів божого одкровення. Наприклад, у Стародавній Індії правила, які регулюють стосунки людей, – це релігійні правила, викладені у Ведах і дгармашастрах, найвідомішими з яких є дгармашастри Ману (кодекс законів (дхарм) Ману – абсолютно чесної першої людини та першого правителя Землі). «Дгармашастри» можна перекласти як «ствердження знань, які засновані на принципах, що вважаються вічними» [4, с. 100]. Характерно, що в санскриті немає навіть поняття «право» в нашому розумінні. У країнах ісламу юридичних законів як таких не існує. Розгляд суперечок відбувається на основі шаріату («шлях праведного життя»). Для мусульман найвищим законом є не юридичні закони, а моральні норми Корану. Мусульманське право було подаровано людям Аллахом через пророка Магомета, воно черпає свою силу не в державній владі, а в настановах і волі Бога.

Іудейське право так само засвідчує нерозривний зв'язок релігійних і правових норм, точніше, правові норми не суперечать релігійним, узгоджуються з положеннями Тори (івр. תּוֹרָה – тора́, дослівно «вчення, закон» – п'ять перших книг Старого Завіту, які входять як священні тексти також до Біблії – Святого Письма християнської релігії). Італійський дослідник Дж. Ліберо переконаний: «Найцінніший внесок старозавітної юридичної думки полягає в тому, що Бог постає в ній безпосереднім та особистим джерелом права» [5].

Християнські країни Європи під впливом змін у європейській науці втратили значущість розуміння нерозривності релігійних постулатів, моральних норм і норм правових. У результаті європейський континент став ареною найкровопролитніших воєн за всю історію людства (Першої та Другої світових війн у XX ст.) та породив антигуманні більшовицький і нацистський режими. Нехтування християнською мораллю, що склалася в країні «перемігшого соціалізму», спричинило те, що на право автоматично перетворювалися будь-які приписи державної влади, незалежно від їхнього змісту. С. Шевчук зауважив: «Наприклад, правом з позицій радянської теорії буде належним чином виданий закон, що встановлює жорстоке кримінальне покарання за крадіжку хлібних колосків із колгоспного поля. Таким чином, радянське право часто слугувало «прикриттям» державного свавілля» [6, с. 14].

У незалежній Україні, яка продовжує будувати суспільство й наукові пошуки в руслі більшовицького безбожництва, можна нерідко зустріти дослідження, які кардинально розходяться з мо-

ральними приписами християнської релігії, тобто заповідями Бога. Сучасне законодавство в Україні не забороняє самогубство. Воно забороняє людині добровільно помирати за допомогою другої особи (ст. 281 Цивільного кодексу України). У зв'язку із цим О.Середа, спираючись на теорію природного права людини, пропонує узаконити право людини на смерть, мотивуючи це тим, що можливість настання такої ситуації, за якої людина втрачає самостійність, не виключається в житті будь-кого. Тому науковець вважає за потрібне усунути заборону на смерть за ініціативою хворої людини [7]. Іншими словами, вона пропонує узаконити евтаназію, яка входить у суперечність із шостою біблійною заповіддю («Не вбивай»), що категорично забороняє самогубство чи вбивство іншої людини, тим паче жодним чином не передбачає право людини ініціювати власну смерть.

Ще одним яскравим прикладом впливу механістичного світогляду на розуміння суспільства стала теорія суспільного договору, яка тісно пов'язана з теорією природного права (що прагнула обґрунтувати межу, яку не може перетнути державець), проте стосується вже взаємовідносин суспільства, церкви та держави. Якщо теоретики природного права під впливом пошуку природних причин, які пропонувала класична механіка, переслідували мету усунути всі надприродні пояснення, то теорію суспільного договору обґрунтовували насамперед для того, щоб відірвати державу від церкви, яка була потужним духовним фактором стабільності державного управління, захисту людяності.

На розробку теорії суспільного договору вплинув механістичний матеріалізм таких мислителів, як Т. Гоббс (який у 1651 р. написав працю «Левіатан» [8]), Ж.-Ж. Руссо (який у 1762 р. створив працю «Про суспільну угоду, або Принципи політичного права» [9]), Дж. Локк (який у 1689 р. написав «Два трактати про правління» [10]) та інші.

Згодом, коли пройдуть революційні події з повалення самодержавства в багатьох європейських країнах, стане більш очевидним головний наслідок появи теорії суспільного договору в країнах християнської культури – виключення церкви з державного життя суспільства. Проста й зрозуміла християнська концепція Аврелія Августина вбачала чотири функції держави: забезпечення правопорядку, захист громадян від зовнішньої агресії, допомогу церкві та боротьбу з єресю [11]. Європейські монархи досить успішно виконували ці функції. Боротьба з єретиками (віровідступниками) набрала досить великих розмірів у європейських країнах, що знайшло прояв у діяльності інквізиції (від лат. «розслідування»). Велика кількість письмових джерел свідчить про те, що розслідування злочинів із точки зору релігійних законів у тому чи іншому вигляді існувало в складі суспільних і церковних структур християнства, ісламу, іудаїзму, протестантизму, буддизму тощо.

Теорія суспільного договору стала одним із методологічних підґрунть позитивного права, тобто теорії, яка фактично обґрунтовувала нічим не обмежену законотворчість можновладців. Правовий позитивізм за часів радянської влади перетворився на вульгарний нормативізм. Суть правового позитивізму чи не найкраще сформулював головний сталінський юрист А. Вишинський: «Радянське соціалістичне право є сукупністю правил поведінки (норм), які встановлені або санкціоновані соціалістичною державою та виражають волю робітничого класу й усіх трудящих, правил поведінки, застосування яких забезпечується примусовою силою соціалістичної держави» [6, с. 15]. Розуміння держави, яке привносила теорія суспільного договору, дозволило в Російській імперії розв'язати криваву громадянську війну, яка забрала 2 млн людських життів, відібрати в неї перемогу в Першій світовій війні, а в радянській Росії встановити одноосібну владу комуністичного деспота, який вважався вищим за всі закони та слово якого саме було законом.

Більшовицька «інквізиція» проголосила курс не просто на відокремлення держави від церкви, а на знищення християнської церкви. Жодні завіряння в лояльності до режиму не діяли. Якщо християнська мораль наголошувала не вбивати, то тут усе було навпаки: чим більше вб'єш ні в чому не винних людей – «ворогів народу», тим більша тобі честь і хвала.

В. Ленін запропонував «від тих так званих релігійних учень, хитрувань, філософських побудов, тих різноманітних думок, які будують буржуазні вчені, абстрагуватись і пошукати справжньої суті справи», яка полягає в тому, що держава є апаратом нічим не обмеженого насильства над людьми [12]. Навіщо В. Леніну та подібним теоретикам знадобилася теорія суспільного договору? Тому що вона давала можливість відсторонити церкву від держави, звести нанівець її обмежуючий морально вплив на можновладців. Це все давало підстави перетворювати суспільство на слухняну юрбу, фактично – тваринне стадо, яке може гнати, куди йому заманеться, «вождь світового пролетаріату» або чергова група «прогресивних» діячів.

Ще Г. Гегель рішуче заперечував договірно-правову теорію походження держави. Природний стан і природне право є станом безправ'я, свавілля, станом, коли не можна сказати нічого, окрім того, що «з нього необхідно вийти» [13]. Г. Гегель вбачав джерела державності не в договірних, матеріальних чи економічних відносинах, оскільки ні сім'я, ні держава не є й не можуть бути предметом договору. Договірні відносини – це відносини приватної власності. Учений звертався до

ідеальних передумов держави – народного духу у формі релігії. Державний лад постає лише з істинної релігії. На думку філософа, держава є ідеєю розуму, свободи й права. Г. Гегель мав на увазі не будь-яку державу та не будь-який її прояв. Говорячи про державу, він постійно підкреслював, що йдеться про «розвинені держави нашого часу»; ті ж держави, які не відповідають зазначеним вимогам, він вважав незавершеними. Держава, у якій забезпечено людську свободу, оголошувалася ним божественною, оскільки це свідчить про те, що розвиток суспільства досяг моральної зрілості. У функціонуванні держави слід культивувати прояв Божественного духу. Чим краще державні інституції здатні бути втіленням моральних чеснот (справедливості, наведення й дотримання порядку, всебічного забезпечення свободи людини, її захисту, захисту її майна та громадянського суспільства), тим вищою є життєвість держави. Сила держави, на думку Г. Гегеля, полягає в розвитку духу згуртованості, суспільної єдності. Цей рівень внутрішнього морального життя суспільства (народного духу) забезпечує державі її правомірний характер і створює для влади здорове середовище правильного державотворення й управління. Приклад мирного розпаду СРСР яскраво підтверджує висновок Г. Гегеля: життєвими можуть бути лише ті держави, які є концентрованим і послідовним виразником біблійної моралі.

Україні важливо якнайскоріше осмислити цей урок. Наприклад, державні установи й соціальні інститути мають стати місцем найвищої моральної та державної справедливості. Це укріплюватиме народний дух як головну опору існування держави. Хто захоче, навіть за гроші й соціальні пільги, віддати життя за інституцію, яка всіма своїми діями проявляє до людини моральну ницість? Якщо злочинців не буде покарано, обкрадання людей шляхом бюджетних махінацій не буде припинено, діяльність фіскальної системи буде руйнівною для підприємців і власників, корупція буде повсюдною, то чи довго така держава проіснує? Важливою й необхідною, на наше переконання, є ідея налагодження співпраці української церкви та держави [19]. Можливо, навіть Президента України можна було б обирати так, як обирають глав українських церков. Однак поліпшення менталітету українського народу за допомогою християнської науки, вихід на шлях духовності виглядає цілком прийнятним.

Українські мислителі здавна обґрунтовували важливість для народу й держави співпраці із церквою та релігією. Так, митрополит Київської Русі Іларіон, розвиваючи вчення про дві епохи світової історії (старозавітну епоху закону Мойсея та новозавітну християнську епоху благодаті Ісуса Христа), переконливо обґрунтовував думку про те, що новий етап історії знаменується незрівнянно вищим ступенем духовної свободи людини та моральної відповідальності, якої не знав стародавній світ. Християнські норми вимагають чималих зусиль для їх затвердження не лише в особистому, а й у суспільному та державному житті. На думку митрополита Іларіона, необхідно, щоб «благочестя» було «пов'язане з владою» [14, с. 43].

Г. Гегель стверджує: «Народ, який має нікчемне поняття про Бога, має також погану державу, поганий уряд, кепські закони [13, с. 52]. Саме релігія й держава забезпечують людині свободу. У громадянському суспільстві громадянин користується гідністю й повагою завдяки професії, якою володіє, і загалом будь-якій своїй трудовій діяльності, а не бандитським махінаціям у тіньовому бізнесі країни або прямому обкраданні державного бюджету. Основна функція громадянського суспільства, що в усіх діях покладається на правосуддя, – стежити, щоб охоронялася державою та вільно розвивалася приватна власність громадян.

Наслідки для соціально-гуманітарного пізнання простежуються також у політичній економії. Найбільшим наслідком для політичної економії впливу механістичного світогляду класичної науки було прагнення встановити соціальну рівність шляхом ліквідації приватної власності, яку Біблія оголосила священною й недоторканою. Одними з перших доктрин, що базувалися на критиці приватної власності, її ліквідації чи шкідливості, її трансформації в загальнодержавну, були ідеї К. Сен-Сімона (1760–1825 рр.), Ш. Фур'є (1772–1837 рр.) та Р. Оуена (1771–1858 рр.). Вони твердили, що суспільство потрібно вдосконалювати, використовуючи силу держави. Цих авторів об'єднує намагання вирішити проблеми побудови справедливого суспільства шляхом ліквідації приватної власності. Ідею механічного подолання державою бідності й соціальної нерівності шляхом встановлення диктатури робітничого класу розвинули К. Маркс і Ф. Енгельс. Як продемонстрував історичний досвід, це призвело до встановлення державного рабовласництва (яке інколи намагалися замаскувати під державний капіталізм) в СРСР. Більшовицький режим у будь-який момент міг організувати будь-яку кількість безоплатної робочої сили шляхом арешту й ув'язнення потрібних спеціалістів у зони (трудові табори), які розташовували неподалік будівельних об'єктів. На місця направлялася відповідна рознарядка: куди, яких фахівців та яку кількість потрібно направити до в'язниці, щоб виконати чергову п'ятирічку. Крім цього, були ще студенти, будівельні військові батальйони, науковці на овочевих базах та інші робітники. Схильність до рабської організації державного життя виявилася настільки живучою, що С. Куніцин запропонував відновити будівельні батальйони для відновлення Донбасу [15]. В Україні ситуація з приватною власністю залишається

нестабільною через складну й заплутану систему податків: зарплата в конвертах, значна частина економіки «в тіні». Цю ситуацію, що породила незаможність основної частини громадян України, деякі політики намагаються не виправити, а використати, пропонуючи фактично повернення до державного рабовласництва, мотивуючи це турботою про «завоювання довіри населення, яке ми звільнили з-під гніту сепаратистів» [15].

Причину бідності в суспільстві найкраще пояснив англійський священик Т. Малтус [16]. На його думку, бідність корениться в неконтрольованому зростанні чисельності населення. Зростання виробництва продуктів харчування відстає від збільшення чисельності людей, тому людству достатньо розмножуватися контрольовано, усвідомлено, «по-людськи», а не безконтрольно, інстинктивно. Суспільство буде жити в достатку, якщо кількість людей буде відповідати кількості харчів, які воно здатне виростити. Інакше будуть голодомори, епідемії, виснаження, війни, революції тощо.

Вже із середини XVII ст. формується одна з фундаментальних течій у розвитку соціально-гуманітарних наук – натуралізм. Згідно з концепцією натуралізму жодної відмінності між соціальною та природничою формами пізнання не існує. Наслідком зазначеного підходу стало фактичне ототожнення соціально-гуманітарного пізнання з природничим, зведення (редукція) першого до другого як еталона (зразка) будь-якого пізнання. Натуралізм поширює принципи й методи природничих наук на сферу соціального пізнання. У теоретичному плані з філософії вилучаються «метафізичні» питання, оскільки вони пов'язані з об'єктами пізнання, які відсутні в людському досвіді й емпірично не підтверджуються, наприклад, сенсом життя, телеологією, виникненням людини, її природою тощо. Проблеми, поняття й положення традиційної філософії через їх високу абстрактність не можуть бути дозволеними, оскільки не відповідають зразкам науковості класичної механіки. Тому відбулося перенесення кількісних методів аналізу, що застосовувалися в природознавстві, у філософію для «правильного» розуміння людини й суспільства.

Філософський аналіз звівся до вироблення узагальнених емпірично обґрунтованих теоретичних положень, які повинні стати орієнтиром для прогнозування соціальних явищ. У XIX ст. О. Конт у праці «Курс позитивної філософії» (1830–1842 рр.) запропонував нову науку замість філософії – соціологію, яку спочатку називав «соціальною фізикою» [17]. Він зазначав, що у своїй галузі соціологія повинна вирішувати такі ж завдання, які в інших галузях знань вирішують фізика, хімія, біологія. На думку О. Конта, істинне знання про світ є результатом дослідницьких зусиль конкретних наук, що очищені від філософсько-гуманітарних інтерпретацій, які є безпідставними й неістинними. Емпірично-математичний пафос позитивізму полягає у відмові від філософії як пізнавальної діяльності. Це веде до пояснення соціальної реальності як зовнішньої щодо людини, де діють позалюдські, не підвладні людині сили, закони, норми й цінності. Соціальна реальність починає сприйматися як само собою зрозуміла природна основа, з огляду на яку пояснюється вся людська діяльність. Тому це веде до непродуктивного дослідження природи суспільства та неправомірної об'єктивації соціальних процесів. У суспільно-гуманітарному пізнанні це втілилося в тому, що ми майже не маємо якісного аналізу суспільства, часто навіть не розуміємо, що таке якість суспільства, людина як така випадає з гуманітарних наук. Яскравим прикладом, що ілюструє наслідки впливу матеріалістичного світорозуміння класичної науки, було намагання в радянській науці замінити психологію фізіологією вищої нервової діяльності.

У XVIII ст. виникає поняття «філософія історії», коли замість релігійного ірраціонального розуміння історії людства починає утверджуватися раціональне розуміння. Саме тоді у філософії історії сформувався лінійний погляд на людську історію та виникло поняття «прогрес». Прогрес надалі пов'язувався насамперед із розвитком техніки. Навколо проблеми прогресу велося багато дискусій. До кінця XX ст. через усебічну кризу, що охопила сучасну техногенну цивілізацію, ідея всесвітнього прогресу втратила свою популярність серед більшості науковців. Технічний прогрес виявився дорогою в глухий кут, з якого людству потрібно якнайскоріше шукати вихід.

Під впливом ідеї класичної механіки про поступальний прямолінійний рух фізичних тіл у просторі й часі формуються лінійні концепції розвитку (інша їх назва – прогресистські, стадіальні), які відстоювали такі філософи, як Г. Лейбніц, І. Кант, Ж.-Ж. Руссо, Ж. Кондорсе, Г. Гердер, К. Маркс, О. Конт та інші. Суть їх полягає в розумінні історії людства як єдиної Великої історії, магістрального й універсального лінійного розвитку для всіх народів світу з єдиними тенденціями та закономірностями. Проте історія XX ст. рішуче спростувала ці уявлення: відбувся жахливий поворот історії, який жодним раціоналізмом класичної науки неможливо обґрунтувати [18, с. 36–38]. Фашизм і більшовизм продемонстрували світу такі приклади дикості й варварства, які, здавалося, уже давно стали минулим людства.

Історичний процес змушує говорити про зростаючу нелінійність у процесі трансформацій соціуму. Нині починають переважати ідеї варіативності, багатоманітності історії, фактично подолано домінування уявлень про односпрямованість, лінійність історичного процесу, що

відображається в уявленні про історію як «світ світів», постмодерністській метафорі «різоми» тощо.

Таким чином, поява класичної науки спричинила суттєві наслідки для соціально-гуманітарного пізнання. Ці наслідки можна звести до таких найголовніших:

1) людину, суспільство, історію почали трактувати з позицій наївного реалізму, емпіризму, раціоналізму – так, як світ розумівся класичною наукою;

2) у результаті нового світорозуміння з'явилися теорії природного права, суспільного договору тощо, які зрештою відірвали право від християнської моралі, а державу – від церкви;

3) у суспільній життєдіяльності це спричинило появу жахливих наслідків: такі теорії слугували підставою для творення державних законів із винищення людей у нацистських і більшовицьких концентраційних таборах, перетворенню суспільства на керовану юрбу;

4) з'явилися нові науки за аналогією з класичним природознавством: «соціальна фізика» – соціологія, філософія історії. За прикладом уявлень класичної науки історичний процес почали інтерпретувати як прямолінійний, як рух від простого до складного, від низького до вищого. Це спричинило те, що людину було вилучено із соціально-гуманітарного пізнання, оскільки від неї нічого не залежить, тому що світ – це детермінований природою процес, який людина колись повністю дослідить;

5) філософію було фактично заборонено. Соціально-гуманітарне пізнання стало позитивістським, тобто його ототожнили з природничим. Ми досі вимірюємо суспільство переважно кількісно (скільки вироблено тканин і верстатів, виплавлено сталі й чавуну, добуто вугілля тощо); також є якісні філософсько-соціологічні виміри суспільства: відсутність розлучень, самогубств, дітей-сиріт при живих батьках, фізичне здоров'я людей тощо.

Перспективи подальших розвідок лежать у пошуку тих заходів, які дозволять узгодити соціально-гуманітарне пізнання з їх природою – наявністю в них людини.

Література

1. Ньютон И. Математические начала натуральной философии / И. Ньютон – пер. с англ. – М. : Наука, 1989. – 15 с.

2. Лаплас П.-С. Изложение системы мира / П.-С. Лаплас. – Л. : Наука, 1982. – 374 с.

3. Зарицький О. Вацлав Гавел: політичний портрет / О. Зарицький. – К. : Сатсанга, 2001. – 129 с.

4. Завгородній Ю. «Вайшешика-сутри» Канади (I.1.1–48): переклад та історико-філософський коментар / Ю. Завгородній, Д. Луценко // Філософська думка. – 2006. – № 6. – С. 90–124. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://www.academia.edu/4404000/ВАЙШЕШИКА_СУТРИ_1_48_Uk.

5. Лук'янов Д. Джерела іудейського права та сучасне право Ізраїлю / Д. Лук'янов // Вісник Національної академії правових наук України. – 2013. – № 3(74). – С. 56–63. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis…/cgiirbis_64.

6. Шевчук С. Основи конституційної юриспруденції : [навч. посібник] / С. Шевчук. – Х. : Консум, 2002. – 296 с.

7. Середа О. Щодо питання природності природних прав людини: теоретичний аспект / О. Середа // Медичне право України: правовий статус пацієнтів в Україні та його законодавче забезпечення (генезис, розвиток, проблеми і перспективи вдосконалення) : матер. II Всеукр. наук.-практ. конф. (м. Львів, 17–18 квітня 2008 р.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://medicallaw.org.ua/uploads/media/02_284.pdf.

8. Гоббс Т. Левіатан / Т. Гоббс // Антологія лібералізму: політико-правничі вчення та верховенство права / [С. Головатий, М. Козюбра, О. Сироїд] ; наук. ред. : С. Головатий, О. Сироїд, О. Волкова, А. Черевко. – К. : Книги для бізнесу, 2008. – С. 235–325.

9. Руссо Ж.-Ж. Про суспільну угоду, або Принципи політичного права = Du Contrat social, ou Principes du droit politique / Ж.-Ж. Руссо ; пер. з франц., коментарі О. Хоми. – К. : Port-Royal, 2001. – 349 с.

10. Локк Дж. Два трактати про правління / Дж. Локк [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://grachev62.narod.ru/lock/content.html.

11. Августин Аврелій. Сповідь / Аврелій Августин; пер. В. Бойка ; передм. і прим. П. Ніколова. – Х. : Фоліо, 2011. – 344 с.

12. Ленін В. Про державу: лекція в Свердловському університеті 11 липня 1919 р. / В. Ленін [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://ukrkniga.org.ua/ukrkniga-text/705.

13. Гегель Г. Основи філософії права, або природне право і державознавство / Г. Гегель ; пер. з нім. Р. Осадчука, М. Кушніра. – К. : Юніверс, 2000. – 336 с.

14. Іларіон (митрополит). Слово о законі і благодаті / Іларіон (митрополит) ; пер. сучасною укр. мовою М. Ткач ; передм. М. Шудря. – К. : БППБ «Гулевичівна», 2003. – 64 с.

15. Гончаров А. У БПП пропонують повернутися до створення будівельних батальйонів для відновлення Донбасу / А. Гончаров // Українські національні новини. – 2014. – 17 грудня. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.unn.com.ua/uk/news/1418306-u-bpp-proponuyut-povernutisya-do-stvorennya-budivelnikh-batalyoniv-dlya-vidnovlennya-donbasu.

16. Малтус Т. Дослідження закону народонаселення, або погляд на те, як він впливав і як впливає на людське щастя з оглядом наших перспектив на майбутнє усунення або пом'якшення спричинюваного ним зла / Т. Малтус ; упоряд., авт. передм. Д. Вінч. – К. : Основи, 1998. – 535 с.

17. Милль Дж. Огюст Конт и позитивизм / Дж. Милль ; пер. И. Спиридонова. – 3-е изд. – М. : ЛКИ, 2007. – 171 с.

18. Найдьонов О. Раціоналізація ірраціонального як вимога сучасного пізнання суспільства й історії / О. Найдьонов // Дні науки філософського факультету – 2014 : матер. допов. та виступів Міжнар. наук. конф. (м. Київ, 15–16 квітня 2014 р.) / редкол. : А. Конверський та ін. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2014. – Ч. 6. – С. 36–38.

19. Поповченко О. Біблія – джерело кримінального права / О. Поповченко, В. Новіков // Підприємництво, господарство і право. – К., 2011. – № 4(184). – С. 26–27.

Анотація

Найдьонов О. Г. **Наслідки для соціально-гуманітарного пізнання та суспільної життєдіяльності світорозуміння класичної науки.** – Стаття.

У статті розглядається соціально-науковий результат механістичного світорозуміння класичної науки. Для соціально-гуманітарного пізнання він виявився в його ототожненні з природознавчим типом знань: було вилучено людиномірність із науки та якісно-філософські характеристики суспільства й людини. У філософії та соціально-гуманітарному пізнанні наслідки від механіцизму у світогляді найбільше відбилися на таких напрямах і соціальних концепціях, як теорія природних прав людини, теорія суспільного договору, лінійність історії, причини бідності, кількісний (фізичний) аналіз та вимір суспільства й людини. Філософський аналіз звівся до позитивістського узагальнення емпірично обґрунтованих теоретичних положень, які повинні були слугувати орієнтиром для прогнозування соціальних явищ. Філософія починає трактувати розвиток суспільства як суцільний прогрес, утверджувати раціональне розуміння історії та лінійну концепцію розвитку людства, ігноруючи ірраціональні події людської історії.

Ключові слова: класична наука, теорія природних прав, теорія суспільного договору, об'єктивізм, натуралізм, позитивізм.

Аннотация

Найденов А. Г. **Последствия для социально-гуманитарного познания и общественной жизнедеятельности миропонимания классической науки.** – Статья.

В статье рассматривается социально-научный результат механистического миропонимания классической науки. Для социально-гуманитарного познания он сказался в его отождествлении с природоведческим типом знаний: была изъята человекомерность из науки и качественно-философские характеристики общества и человека. В философии и социально-гуманитарном познании последствия механицизма в мировоззрении отразились преимущественно на таких направлениях и социальных концепциях, как теория естественных прав человека, теория общественного договора, линейность истории, причины бедности, количественный (физический) анализ и измерение общества и человека. Философский анализ свелся к позитивистскому обобщению эмпирически обоснованных теоретических положений, которые должны служить ориентиром для прогнозирования социальных явлений. Философия начинает трактовать развитие общества как сплошной прогресс, утверждать рациональное понимание истории и линейную концепцию развития человечества, игнорируя иррациональные события человеческой истории.

Ключевые слова: классическая наука, теория естественных прав, теория общественного договора, объективизм, натурализм, позитивизм.

Summary

Naydonov A. G. **Implications for social and humanitarian knowledge and public life worldview of classical science.** – Article.

The article deals with the socio-scientific result of mechanistic worldview of classical science. For social and humanitarian knowledge it was in his identification with natural type of knowledge: was been removed the measurement of man of Science and qualitative and philosophical characteristics of society and man. In philosophy, social and human sciences consequences of a mechanistic worldview strongly influenced by the following trends and social concepts: the theory of natural rights theory of the social contract, the linearity of history, the causes of poverty, quantitative (physical) analysis and measurement of society and man. Philosophical analysis reduced to a positivist empirical generalization grounded theoretical positions that were to serve as a benchmark for predicting social phenomena. Philosophy begins to treat the society as a continuous progress, establish rational understanding of history and a linear concept of human development, ignoring the irrational human history.

Key words: classical science, theory of natural rights, theory of the social contract, objectivism, naturalism, positivism.

УДК 1(091)

О. В. Павловська
доцент кафедри філософії
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова,
кандидат філософських наук

ЛОГІКА ЯК МЕТОД АНАЛІЗУ В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ

Проблема феномена філософської теології виникла понад півстоліття тому та набула особливої популярності на Заході. Сьогодні навіть у вітчизняних філософських і релігієзнавчих розвідках питання виокремлення поняття філософської теології як окремої предметної сфери філософського осмислення релігії не викликає сумніву, хоча проблема співвідношення понять теології й філософської теології досі не знайшла однозначного трактування та носить дискурсивний характер у межах сучасної філософії релігії. Саме тому проблема ролі логіки як методу в сучасній філософській теології стала популярною темою багатьох досліджень і публікацій філософів, теологів та релігієзнавців. Багато сучасних вітчизняних дослідників визнають філософську теологію важливим посередником між конфесійною теологією та університетською наукою, між православною теологією та релігієзнавством, між догматичною теологією та філософією релігії. У межах таких досліджень філософська теологія постає єдиним можливим загальним легітимним дискурсом для теології, філософії й логіки, здатним витримувати критику як релігійної теології, так і філософської логіки. Сучасні філософи й теологи виявляють значний інтерес до питання сучасної філософської теології, зокрема, у зв'язку з можливостями легітимізації теології як різновиду академічного знання в університетському освітньому просторі [1].

Водночас зростають також критика феномена філософської теології та можливості самого поняття «філософська теологія» як заангажованого й такого, що не витримує жодної логічної критики, на кшталт «дерев'яного заліза» М. Гайдеггера. Таку критику поняття «філософська теологія» було започатковано В. Шохіним, Н. Лобковіцем, В. Бочаровим та іншими вченими. У роботі «Філософія релігії: проблема ідентичності» В. Шохін стверджує, що поняття «філософська теологія» є насамперед самосуперечливим поняттям, а позаконфесійність теології взагалі є ілюзорним і неможливим явищем [4].

Отже, з огляду на критику, що пов'язана з можливістю існування такого поля аналізу теологічних питань, як філософська теологія, постає необхідність визначення й обґрунтування основного методологічного критерію філософської теології, який робить її загальним логіко-філософським аналізом теологічного дискурсу. Саме цьому присвячується стаття.

Аналізуючи погляди Ю. Кімілєва, Г. Панкова, В. Гусєва, можемо стверджувати, що основною ознакою, яка виступає причиною виокремлення філософської теології як окремої автономної теорії, постає насамперед метод аналізу проблематики, яка визначає її предмет. Філософська теологія – це вчення, що формується виключно за допомогою філософських методів, зокрема й методів логічного аналізу. Поняття філософської теології, будучи похідним від поняття теології, відрізняється від першого за суттєвою ознакою – місцем і значенням результатів раціонального методу аналізу теологічних проблем.

З виникненням наприкінці XIX ст. сучасної логіки можливості логічного аналізу теологічної проблематики значно зросли. Поняття «сучасна логіка» знаменує собою новий етап розвитку логічного знання, що протиставляється традиційній логіці. Однією з головних рис сучасної логіки є використання повної формалізації як одного з основних методів аналізу міркувань. Такий метод являє собою побудову моделі, у якій змістовним міркуванням відповідають їх формальні аналоги. Міркування як предмет логічного аналізу в результаті формалізації перетворюється на певну символічну схему або формулу, що побудована за суворими логічними правилами. В історії розвитку логічного знання метод формалізації не завжди був головним методом логічного аналізу. Хоча й для першого етапу розвитку логіки – традиційної логіки – була характерна спрямованість на структуралізацію та схематизацію міркувань, проте метод повної формалізації ще не застосовувався. Лише іноді окрема частина міркування позначалася певними символами, тоді як інша частина залишалась у вигляді природної мови. У цьому плані можна говорити про використання в межах традиційної логіки методу часткової формалізації в аналізі міркувань.

Розвиток сучасної логіки спричиняється, зокрема, кризою основ математики й необхідністю розробки непарадоксальної логічної теорії, до якої можна було би звести все математичне знання, зумовивши використання методу повної формалізації як головного методу логічного аналізу. Цей метод повністю визначає розвиток класичної логіки (логіки висловлювань і логіки предикатів) та має широке застосування серед некласичних логік.

Одним із критеріїв поділу сучасної логіки на формальну й неформальну логіку виступає саме

© О. В. Павловська, 2015

формальний підхід в аналізі міркувань. Неформальну логіку тлумачать як формальну, проте без формалізмів. Саме таке бачення неформальної логіки можна знайти у відомому підручнику І. Копі «Неформальна логіка».

Формальний метод є визначальним методом сучасної логіки. Логічний аналіз теологічної проблематики представлений переважно формальним підходом до основних її проблем, за якого логіка абстрагується від смислового значення міркувань та зосереджується на встановленні значення внутрішньої логічної структури міркування. Застосування такого методу дозволяє вирішити складні проблеми теологічного напряму.

Звісно, традиційна й сучасна логіки не є різними дисциплінами, а являють собою два послідовні етапи розвитку логічного знання. Основний зміст традиційної логіки, що увійшов до складу сучасної, багато в чому виявився переосмисленим. Тенденції відходу від арістотелівсько-схоластичної логіки, закладені ще за Нового часу, знайшли своє повне вираження в межах сучасної логіки. Значне розширення у сфері дослідження сучасної логіки та активна її реакція на зміни в стилі мислення сприяли розширенню застосування її методів в аналізі найрізноманітніших теоретичних і практичних міркувань.

Питання, що складають основу теологічної проблематики, знаходять нове вираження й нові можливості аналізу в межах сучасної логічної теорії. І хоча спроби раціонального осмислення проблем теологічного напряму мали місце протягом усього розвитку логіки як науки ще від заснування її в часи Античності, говорити про логічний аналіз теологічної проблематики в суворому сенсі можна лише в межах сучасної логіки.

Історичний розвиток взаємозв'язку логіки й теології з огляду на відсутність однозначних висновків щодо логічної обґрунтованості теологічних питань дозволяє зробити висновок про недостатність засобів арістотелівської логіки для аналізу проблем теологічного напряму. Л. Тоноян, однак, зауважує: «Теологія продовжує існувати, пов'язуючи релігію з філософією. Прагнення в душі «розуміти, щоб вірити» та «вірити, щоб розуміти» продовжують доповнювати один одного» [3, с. 90].

У сучасній теології виникає потреба в нових методах дослідження, які певною мірою здатна забезпечити, зокрема, сучасна логіка.

Історичний розвиток логіки призвів до усвідомлення обмеженості арістотелівської системи. На цьому ґрунті формуються нові розділи логіки, у яких частина законів, сформульованих Арістотелем, не має загальнозначимого характеру. Зокрема, це стосується закону виключного третього та закону суперечності. Саме вони в межах традиційної логіки поставали як основні принципи для критики теологічних питань, зокрема, проблеми триєдності Бога й доведення божественного існування.

Таким чином, методи сучасної логіки, які відрізняються суттєвим розширенням своїх можливостей порівняно з традиційною логікою, дають змогу говорити про можливість більш адекватного й виразного дослідження сучасної теологічної проблематики.

Слід зазначити, що логічний аналіз проблем теології в межах сучасної логіки не обмежується застосуванням виключно сучасних логічних методів аналізу. Методи традиційної логіки також продовжують широко застосовуватися в цій сфері. Однак саме застосування методу формалізації й конкретних методів окремих логічних систем визначає якісну специфіку питання логічного аналізу теологічної проблематики в сучасній логічній теорії.

Так, в аналізі теологічних питань у сучасній логіці використовуються методи класичної логіки (методи логіки висловлювань і методи логіки предикатів) та методи некласичної логіки (методи модальних логік, імовірнісної логіки, паранесуперечливих і немонотонних логік).

У межах сучасної філософської теології подальшого розвитку набули, зокрема, завдячуючи еволюції логічного методу аналізу, теологічні питання, пов'язані з проблемами визначення божественних атрибутів, божественної діяльності, божественного провидіння, молитви, моралі й божественного авторитету, проблеми зла, теодицеї, визначення трійці, атеїзму, первісного гріха та відкуплення, боговтілення, воскресіння, євхаристії тощо.

Якщо говорити про теологічну проблематику, яка найчастіше постає предметом логічного аналізу в сучасній логічній теорії, то в множині питань можна виокремити три основні теми: аналіз суперечностей у Святому Писанні, аналіз проблеми триєдності Бога (логіка тринітарності), аналіз аргументів щодо існування Бога.

Теологічній проблемі суперечливості Святих Писань присвячено роботи С. Головіна «Логіка та Біблія» 1999 р., Г. Гриненко «Сакральні тексти та сакральна комунікація» 2000 р., В. Карпуніна «Логіка і богослов'я» 2002 р., Є. Сидоренка «Логіка. Парадокси. Можливі світи» 2002 р. та інших учених. В англомовній літературі ця тема розглядається в працях В. Бура «Самосуперечливості Біблії» («Self-Contradictions of the Bible») 2007 р., Т. Дренга «Хибність закладу Паскаля» («Pascal's Wager Refuted») 2000 р., Дж. Меріта «Перелік біблійних суперечностей» («A List of Biblical Contradictions») 1992 р., Д. Моргана «Біблійні проблеми» («Biblical Problems») 2006 р. та інших авторів.

Теологічні питання, пов'язані з проблемою божественної тріади та можливістю обґрунтування триєдності Бога, розглянуто в роботах О. Белайчука

«Логіка триєдності у трьох наближеннях» 1991 р., С. Магнітова «Логіка трьох іпостасей» 2003 р., Б. Раушенбаха «Логіка троїчності» 1993 р., П. Сергієнка «Тринітаризм: логіка триєдності або логіка троїчності?» 2003 р., Л. Тоноян «Логічний аналіз догматів про Троїцю та Боголюдства Христа в трактатах Боеція» 1998 р. В англомовній літературі цій темі присвячено праці П. Гіча «Бог та душа» («God and the Soul») 1969 р., Р. Свінбурна «Християнський Бог» («The Christian God») 1994 р. та «Існування Бога» («The Existence of God») 2004 р. та інших авторів.

Аналіз теологічної проблеми доказів божественного буття розкривається в працях В. Бочарова та Т. Юраскіної «Божественні атрибути» 2003 р., В. Карпуніна «Онтологічний аргумент» 1991 р., Н. Лобковіца «Доведення буття Бога е rebus creatis: нариси історичних спостережень та логічних розмірковувань» 2007 р., Дж. Собела «Логіка та теїзм: аргументи за та проти віри в Бога» («Loqic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God») 2004 р. та інших учених.

У межах філософської теології загальноприйнято до основних аргументів існування Бога відносити три головні докази: онтологічний аргумент, космологічний аргумент та телеологічний аргумент, які також називають традиційними, або класичними, аргументами. Проте різноманітних раціональних доведень щодо існування Бога існує значно більше. Визначення деяких із них надано в книзі В. Карпуніна «Логіка та богослов'я», у релігійних і філософських словниках Л. Василенка, В. Шинкарука, А. Колодного, а також в «Енциклопедії християнської апологетики» та «Стенфордській енциклопедії». Розглянемо детальніше певні аргументи.

Моральний аргумент виходить із наявності моральнісної свідомості та морального світопорядку, виводить наявність творця як єдиного можливого джерела моральності. Зазвичай цей аргумент приписують І. Канту, думку якого можна узагальнити в такому твердженні: якщо є моральний закон у нашій душі, то є й Законодавець.

Історичний аргумент ґрунтується на ідеї про те, що всі відомі нам народи й нації завжди мали релігію. Цицерон та Арістотель стверджували: нема народу без віри в Бога.

Трансцендентальний аргумент стверджує неправомірність доведень, які заперечують існування Бога, тоді як у своїй аргументації ці доведення ґрунтуються на такій ідеї: для того щоб заперечити буття Бога, необхідно спочатку припустити його існування.

Аргумент від ікони належить П. Флоренському: «Є Трійця Рубльова, отже, є Бог».

Аргумент від любові: якщо є любов до Бога, то є й Бог, адже справжня любов не прагне ні до чого, що реально не існує.

Аргумент від пам'яті сформульований Августином: зазирнувши уважно в глибини нашої пам'яті, ми знайдемо там пам'ять про Бога.

Аргумент від прокляття свідчить, що потяг до безкомпромісного й безумовного осуду різних проявів зла у світі є надійним свідоцтвом на користь існування абсолютної інстанції моральності, тобто Бога.

Аргумент від зустрічі з Богом (аргумент від релігійного досвіду) базується на свідоцтвах віруючих: «Бог, безсумнівно, існує, адже я Його зустрів – у моєму житті сталося диво, що ясно говорить про Його існування».

Аргумент від «релігії як патології» формується як побудова низки контраргументів проти інтерпретації релігії та релігійності як відхилу від психічної норми – патології.

Аргумент від Святого Духа – це аргумент, що повністю базується на текстах Святого Писання. Божественне натхнення, яке визначається як головна риса релігійних текстів, виступає основою й гарантом ствердження істинності існування Бога.

Аргумент від дива: усі випадки різноманітних див, які зустрічаються у світі, тлумачаться як результат існування надприродної сили, яка є причиною цих див. Ця надприродна сила визначається як Бог.

Аргумент від розуму базується на тому, що саме існування людського розуму є достатнім аргументом для твердження того, що Бог існує. Якщо світ був би таким, яким його уявляють матеріалісти, він не зміг би дійти подібного висновку. Характерна особливість розуму, що полягає в можливості із засновків переходити до висновків, розглядається як здатність, яку неможливо пояснити матеріальною каузацією. Тому така особливість розуму може обґрунтовуватися лише існуванням Бога.

Аргумент Ройса являє собою відповідь на питання, чи є десь у всесвіті така реальність, яка мала б нескінченну цінність. Сама сумнівність можливих описів такої реальності, яка мала б нескінченну цінність, є свідоцтвом на користь того, що така реальність, тобто Бог, існує.

Заклад Паскаля – прагматичний аргумент, сформульований відомим математиком Б. Паскалем. Цей аргумент обґрунтовує не стільки існування Бога, скільки необхідність віри в нього. Доведення тут будується як відповідь на питання, який наш вибір буде сповнений більшого ризику: вибір віри в Бога або невіри?

Свідоцтво душі сформульоване в Тертуліана: «Душа людини наперед знає Того, від Кого дана» [2, с. 360].

Наведені аргументи стали предметом логіко-філософського аналізу багатьох праць зарубіжних авторів. Так, аналізу аргументу від Святого Духа присвячено роботи Т. Дренга «Аргумент від Біблії»

(«The Argument from the Bible») 1996 р. та «Аргумент від зніяковіння та біблійних недоліків» («The Arguments from Confusion and Biblical Defects» 2006 р. Аргумент від дива розглядається в книгах Дж. Собела «Логіка та теїзм: аргументи за та проти віри в Бога» («Logic and Theism: Arguments For and Against Belief in God») 2004 р., К. Парсонса «Концепція дива та християнська апологетика» («The Conception of the Miraculous and Christian Apologetics») 1982 р., Л. Салісбура «Відповіді молитві» («Answers to Prayer«) 1999 р., Р. Брадлі «Суперництво між релігіями» («The Rivalry Between Religions») 2007 р. Аргументу від розуму присвячено книгу В. Репперта «Аргумент від розуму» («The Argument from Reason») 1998 р. Моральний аргумент є темою дослідження праць М. Вулетіка «Чи сумісний атеїзм із моральністю» («Is Atheism Consistent with Morality») 2001 р. та інших авторів.

Незважаючи на велику кількість праць, присвячених аналізу вищенаведених аргументів, основними визнаються три класичні аргументи (онтологічний, космологічний та телеологічний). Адже будь-який з інших аргументів можна розглядати як окремий випадок одного з традиційних. В. Карпунін переконаний: «Вони є основними тому, що всі інші аргументи так чи інакше зводяться до них» [2, с. 363]. Саме тому аналізу цих аргументів присвячено більше уваги як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників.

Так, логіко-філософському аналізу онтологічного аргументу присвячено розвідки В. Алстона «Онтологічний аргумент: від Св. Ансельма до сучасної філософії» («The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers») 1965 р., Дж. Берга «Аналіз онтологічного аргументу» («An Examination of the Ontological proof») 1961 р., М. Гетінгса «Онтологічний аргумент Гьоделя: відповідь Оппі» («Gödel's Ontological Argument: A Reply to Oppy») 1999 р., П. Хаєка «Нове невеличке уточнення до онтологічного аргументу Гьоделя» («A New Small Emendation of Goedel's Ontological Proof») 2001 р.

Космологічному аргументу присвячено роботи В. Крейга «The Calam Cosmological Argument» 1979 р., «Космологічний аргумент від Платона до Ляйбніца» («The Cosmological Argument from Plato to Leibniz») 1980 р., П. Едвардса «Космологічний аргумент» («The Cosmological Argument») 1967 р., Р. Кунса «Новий погляд на космологічний аргумент» («A New Look at the Cosmological Argument») 1997 р., М. Нельсона «Захист космологічного аргументу Бертраном Расселом» («Bertran Russel's Defence of The Cosmological Argument») 1998 р., В. Рова «Космологічний аргумент» («The Cosmological Argument») 1975 р., К. Сміта «Атеїзм, теїзм та космологія великого вибуху» («Atheism, Theism and Big Bang Cosmlogy») 1990 р.

Аналізу телеологічного аргументу присвячено розвідки Д. Філіпа та Д. Гіліеса «Байєсовський аналіз аргументу Юма щодо дива» («A Bayesian Analysis of Hume's Argument Concerning Miracles») 1989 р., Г. Фулмера «Фатальна логічна помилка в антропологічному принципі аргументу від замислу» («A Fatal Logical Flaw in Anthropic Prinsiple Design Arguments»), 2001 р.

З XX ст. філософській теології висувають усе більше претензій щодо того, що вона прямує до єдиновладдя й до мірила будь-якої теології. Це відбувається саме завдяки першочерговій апеляції філософської теології до раціональності, відповідно до чого логіка як метод аналізу стає основним суддею істинності, вірності й слушності теологічної догми.

Підсумовуючи, варто зазначити, що філософська теологія, зосереджуючи свою увагу на логічному доведенні як першої ознаки можливості того, що стверджується догматами, постулює відсутність логічної суперечності. При цьому вона враховує трансформацію тлумачення проблеми суперечливості сучасною логікою. Окрім того, логічний шлях філософської теології тяжіє до доведення не того, що Бог існує з необхідністю (лінія, спрямована до Арістотеля, Ансельма й Декарта), а до того, що розуму властиво визнавати високу вірогідність існування Бога (Фома Аквінський). Дійсно, на основі того, що певний стан справ є логічно можливим, не можна зробити висновок про те, що такий стан справ є реально можливим. Однак сучасна філософська теологія, в основу якої покладено сучасну логічну методологію, не ставить за мету остаточне раціональне доведення або спростування реального існування Бога та інших богословських істин. Сучасна філософська теологія, постулюючи дозвіл мислити про Бога, постає як пост-метафізичне вірогідне знання про можливе буття. Л. Вітгенштайн висловився: «Про що не можна говорити, про те слід мовчати». Натомість сучасна філософська теологія здатна доводити протилежне: «Про що, здавалося, не можна говорити, потрібно говорити». Можливості й результативність такого «говоріння» здатна забезпечити сучасна логічна методологія, зокрема, і в перспективі свого невпинного подальшого розвитку.

Література

1. Антонов К. Теология как научная специальность / К. Антонов [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=555&Itemid=52.

2. Карпунин В. Логика и богословие : [учеб. пособие] / В. Карпунин. – СПб. : Библия для всех, 2002. – 408 с.

3. Тоноян Л. Логика и теология: от Аристотеля до Боэция / Л. Тоноян // Историко-логические исследования : сб. трудов. – СПб. : СПбГУ, 2003. – С. 78–91.

4. Шохин В. Философия религии: проблема идентичности / В. Шохин [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.episteme.iph.ras.ru.

Анотація

Павловська О. В. **Логіка як метод аналізу в сучасній філософській теології.** – Стаття.

У статті розглядається проблема феномена філософської теології та роль логіки як методу аналізу в сучасній філософській теології. Аналізується необхідність виокремлення та критика поняття філософської теології як автономної галузі богопізнання. Розкривається необхідність визначення й обґрунтування основного методологічного критерію філософської теології, який робить її загальним логіко-філософським аналізом теологічного дискурсу. Такий критерій вбачається в логіці як провідному методі та головному судді в межах філософської теології. Стверджується, що саме з виникненням сучасної логіки, зі значним розширенням можливостей логічного аналізу теологічної проблематики питання, що складають їх основу, знаходять нове вираження. Як доведення цього твердження в статті подано широкий огляд останніх досліджень, у яких теологічні проблеми виступають предметом логічного аналізу.

Ключові слова: філософська теологія, логіка, сучасна логічна методологія, сучасна теологічна проблематика.

Аннотация

Павловская Е. В. **Логика как метод анализа в современной философской теологии.** – Статья.

В статье рассматривается проблема феномена философской теологии и роль логики как метода анализа в современной философской теологии. Анализируется необходимость выделения и критика понятия философской теологии как автономной области богопознания. Раскрывается необходимость определения и обоснования основного методологического критерия философской теологии, который делает ее общим логико-философским анализом теологического дискурса. Такой критерий усматривается в логике как ведущем методе и главном судье в пределах философской теологии. Утверждается, что именно с возникновением современной логики, со значительным расширением возможностей логического анализа теологической проблематики вопросы, составляющие их основу, находят новое выражение. В качестве доказательства этого утверждения в статье представлен широкий обзор последних исследований, в которых теологические проблемы выступают предметом логического анализа.

Ключевые слова: философская теология, логика, современная логическая методология, современная теологическая проблематика.

Summary

Pavlovska E. V. **Logic as a method of analysis in contemporary philosophical theology.** – Article.

The article deals with the problem of the phenomenon of philosophical theology and the role of logic as a method of analysis in contemporary philosophical theology. Analyzes the need for separation and critique the notion of philosophical theology as an autonomous field of knowledge of God. It reveals the need to identify and study the basic methodological criteria philosophical theology, which makes it a common logical and philosophical analysis of theological discourse. This criterion is seen in logic as best practice and Chief Justice within philosophical theology. It is alleged that it was the emergence of modern logic, with significant expansion opportunities logical analysis of the theological issues, issues of their foundation, find their new expression. As proof of this statement, the article presented a broad overview of recent studies where theological issues are the subject of logical analysis.

Key words: philosophical theology, logic, logical methodology, contemporary theological problems.

УДК 130.2

Д. В. Петренко
докторант кафедри теорії культури і філософії науки
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна,
кандидат філософських наук

ЛЮДИНА Й ТЕХНІКА: СТРАТЕГІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ

Постановка проблеми. У доповіді «Питання про техніку» М. Гайдеггер вказує на те, що етимологія давньогрецького слова τέχνη, від якого походить назва «техніка», включає в себе, окрім значення «ремісна майстерність», значення «мистецтво й знання». Забуття поетичних витоків технічного свідчить для М. Гайдеггера про втрачену можливість, яка зберігається у світі сучасних технологій, заснованих на виробництві, що виключає «будь-яку іншу можливість розкриття потаємності» [8, с. 233]. Забуття, відсутність, втрата, підміна – типові визначення, які супроводжують різні філософські спроби осмислення техніки в XX столітті, що також позначилося на стратегіях концептуалізації співвідношення людини й техніки.

Мета дослідження – визначення антропологічних аспектів різних напрямів філософії техніки. Це дозволить не лише з'ясувати концептуальні стратегії антропології техніки, що формуються з кінця XIX століття, а й допоможе позначити витоки артикуляцій «людське/технічне» в сучасних філософських і наукових концепціях. Філософська реконструкція антропологій техніки, можливо, наблизить до розуміння деяких аспектів того, що Д. Агамбен називає антропологічною машиною [1, с. 44], яка в XIX – XX століттях окреслює складову людського в грі виключень/відторгнень тваринного й технічного.

Виклад основного матеріалу дослідження. Незважаючи на те, що технічне було об'єктом різних філософських розмислів, від Арістотеля до Ж. Ламетрі, виникнення й легітимацію філософії техніки пов'язують із другою половиною XIX століття, а точніше – з виходом у 1877 році роботи Е. Каппа «Основні напрями філософії техніки: до історії виникнення культури з нової точки зору». Виокремлення філософії техніки в автономний розділ філософії дослідники часто пояснюють реакцією на практичні успіхи індустріальної епохи, що проявилися в XIX столітті. Залізні дороги, електрика, фотоапарат стали викликом для багатьох мислителів, які поставили собі за мету перенести питання про техніку в центр філософських розмислів. Це здійснюється багатьма філософами, у тому числі й завдяки антропологічному осмисленню техніки. Так, питання про те, чим є техніка, поєднується з питанням про те, чим є людина. Л. Мамфорд, осмислюючи причини виникнення філософії техніки в роботі «Міф машини», писав: «Ми не зможемо зрозуміти роль, яку грала техніка в розвитку людини, якщо не зазирнемо в глибини історично утвореної природи людини» [5, с. 10]. Перетворення, які відбулися в розумінні людського з початку XIX століття, безпосередньо пов'язані із цією ставкою філософії на тему «людина й техніка». Е. Капп, спираючись на філософську антропологію Л. Фейєрбаха, розробляє концепцію органічної проекції: «Зовнішній світ механістичної роботи, що йде від людини, може бути зрозумілим лише як реальне продовження організму» [2, с. 24]. Звичайно, подібні ідеї, що пов'язують людське тіло та техніку, висловлювалися й раніше, проте важливо, що означена концепція сформулювалася в XIX столітті, у якому було окреслено нову конфігурацію людського, у результаті чого проблема «людина й техніка» актуалізується у своїй радикальній іманентності.

Концепція Е. Каппа будується на початковому розрізненні «людина/техніка». Між людиною й технікою існує розрив. Як пише послідовник Е. Каппа А. Еспінас, техніка – це «продовження органу, його проекція назовні» [10, с. 149]. Орган продовжується в технічний пристрій, проте не зливається з ним. Людина не стає машиною, а використовує її. Ця концепція буде присутня також у З. Фрейда, який у «Незадоволенні культурою» констатував, що чисельні технічні винаходи зробили людину «так би мовити богом на протезах, величним, коли використовує всі свої допоміжні органи, проте вони з ним не зрослися і додали ще немало клопоту» [7, с. 222]. Звичайно, у З. Фрейда навряд чи знайдемо техноптимізм Е. Каппа та А. Еспінаса, технічні протези – штучні органи без тіл, що «додають клопоту».

Однак ще за десять років до виходу роботи Е. Каппа К. Маркс радикально поставив питання про зв'язок техніки й експлуатації робітників. У XIII главі першого тому «Капіталу», намагаючись осмислити наслідки промислової революції XVIII століття, К. Маркс доходить висновку, що перехід від ремісних технологій виробництва до машинних кардинально змінює характер праці. Робітник тепер стає складовою засобу виробництва – машини. К. Маркс пише: «У мануфактурі робітники є членами одного живого організму. На фабриці мертвий організм існує незалежно від них, і вони приєднані до нього як живі придатки» [4, с. 360]. Жива робоча сила повністю підпорядковується мертвій праці машини. Проте К. Маркс підкреслює, що причина відчуження робітника полягає не в самій машині, а в тому, як вона використо-

© Д. В. Петренко, 2015

вується за капіталістичного способу виробництва. К. Маркс фактично створює одну з найвпливовіших ліній розуміння техніки в XX столітті, засновану на герменевтиці підозри. «Не варто довіряти техніці, за нею приховуються інтереси власників капіталу» – теза, яка стає базовою, наприклад, для багатьох ліній медіа-досліджень: від радикальних викриттів адептів Франкфуртської школи до м'якої критики мас-медіа бермінгемських cultural studies. Варто відзначити, що концепція машини в К. Маркса не є однозначною, про що свідчить написаний ще в 1857 році «Фрагмент про машини» в межах створення начерків «До критики політичної економії».

Для К. Маркса техніка бере участь у відчуженні людини лише тому, що вона використовується буржуазією, проте сама по собі, хоча й протистоїть живій праці, загрози людству не несе. Більше того, згідно з концепцією послідовника К. Маркса Е. Блоха, будучи звільненою від капіталістичного виробництва, техніка буде розвиватися в співвідношенні з творчими устремліннями людини. У цьому проявляє себе ще одна настанова: поєднувати техніку й мораль. Так, у праці Ф. Бона «Про борг і добро», що вийшла в 1898 році, завдання техніки пов'язуються з актуалізацією ідеї добра. З точки зору німецького філософа, техніка повинна підпорядкуватися новому розкрою моральної сфери, яка утворилася після І. Канта. Подібні концепції виходять із того, що техніка є нейтральною та знаходиться по той бік добра й зла. Однак за неправильного використання вона може стати інструментом руйнування справжнього людського – процесу, який артикулювався в XIX столітті під різними іменами: відчуження, порушення вимог категоричного імперативу, втрати духовності.

Подолання інструменталістських та органопроекційних стратегій розуміння техніки здійснюється в межах так званої історицистської лінії філософії життя. Цей популярний наприкінці XIX – на початку XX століття напрям філософії був реакцією на гегемонію природничого пізнання. В. Дільтей та Г. Зіммель відкривають розуміння імені життя, цілком відмінне від постульованого в природничих науках, маркуючи ним принципово не визначений, ірраціональний потік, який ніколи не зводиться до застиглих форм. Тут техніка займає амбівалентне становище, адже вона, з одного боку, є перешкодою життєвому пориву, а з іншого – його ж породженням. Протиставлення «техніка – життя» здійснило великий вплив на літературні, театральні й кінематографічні сюжети початку XX століття. Різні непідконтрольні штучні породження людства атакують читачів і глядачів із літературних сторінок, театральних сцен та екранів кінотеатрів. Техніка несе небезпеку людському, вона підміняє життєвий порив механістичним відтворенням – такими є найважливіші настанови мистецтва німецьких експресіоністів. Низка філософів, що звертаються до філософсько-історичної рефлексії над темою «людина й техніка», доходить висновку, що страх і трепет, викликані технікою, можуть бути подолані лише її осмисленням. Техніка кидає виклик людині, отже, вона повинна осмислюватися у своєму розвитку. У цьому виникає один із найбільш важливих парадоксів, що хвилювали філософів техніки кінця XIX – початку XX століття. З одного боку, технічне становить загрозу людському, а з іншого – якщо людина відмінна від тварини, то однією з її найголовніших особливостей повинна бути здатність до винахідництва, що увінчується створенням техніки. Так виникає важлива тріада «тварина/людина/техніка».

Розрізнення «людина/тварина» перебуває в центрі філософських побудов Х. Ортега-і-Гассета. Людина не є твариною, адже вона не може долати природні потреби та створювати дещо надлишкове. Техніка, яку Х. Ортега-і-Гассет розуміє досить широко як здатність винаходити, стає центральною рисою, що позначає людську винятковість і запускає систему відмінностей, які формують опозицію «людина/тварина». Завдання іспанського філософа – створити історичне прочитання співвідношень людини й тварини, людини й техніки. У цьому вже окреслюється своєрідний розкол: з одного боку, техніка – це маркер людського, а з іншого – керується людським бажанням. Визначені конфігурації бажання й техніки можуть викликати дисонанс, який призводить до того, що Х. Ортега-і-Гассет називає кризою людського бажання. Саме тому історія людини та історія техніки як співпадають, так і не співпадають. Історичне прочитання необхідне Х. Ортега-і-Гассету лише для одного жесту – констатації розходження технічного й людського. Розрив намічається в XIX столітті та пов'язується з фігурою людини-техніка, яку іспанський філософ іменує «інженер». Результат винахідництва інженера радикально відрізняється від техніки-випадку та техніки-ремісника. Новий тип ставлення до техніки, на думку вченого, призводить до того, що «людина ось-ось готова втратити реальні уявлення про техніку та про ті, наприклад, духовні зусилля, у яких вона виникає, і, ніби первісний дикун, бачить у подібних речах звичайні дари природи, які вже присутні й не потребують певних зусиль із його сторони» [6, с. 222]. Отже, збереження людського, що зупиняє процес дегуманізації, який втілюють фігури інженера й технократа, пов'язане з «духовними зусиллями». Відсутність цих зусиль віднімає власне людське, яке заміщається первісним дикуном, а то й твариною. Людина в Х. Ортега-і-Гассета – це позначення проміжку між машиною й твариною; не життєва стихія, не організований механізм, людина стає ім'ям примари. Історична реконструкція серії «людина-техніка» необхідна Х. Ортега-і-Гассету для двох операцій: окреслення складової людського та фіксації точки зради, у якій техніка

стає джерелом забуття «духовних зусиль» людського. Очевидною також є причина звернення Х. Ортега-і-Гассета до філософії техніки: не лише піддати критиці ситуацію домінування техніки в XIX та XX століттях, а й виявити історичні умови розвитку техніки та створити, таким чином, оповідь, у якій буде повнота, втрата й відновлення первинного стану. Основними акторами цієї оповіді повинні стати тварина, дикун та інженер, які обмежують і водночас окреслюють фігуру людини.

Людина й техніка – важливі оператори у філософії О. Шпенглера. Більше того, О. Шпенглер здійснює оригінальну процедуру – розширює використання імені техніка також на діяльність тварини, що дозволяє, на його думку, подолати інструментальні інтерпретації техніки. Конструюючи й стверджуючи відмінність «людина/тварина», О. Шпенглер пропонує розуміти під технікою «тактику всього життя в цілому» [9, с. 457]. Техніка, на переконання німецького філософа, – це спосіб поводження з речами, а не інструментальне їх використання. У цьому бере початок серія парадоксів, що пронизують шпенглерівську філософію. Техніка як тактика життя притаманна як людині, так і тварині. Проте людина, як стверджує О. Шпенглер, не є твариною, адже здатна на не залежну від виду діяльність. Техніка в людській ситуації, незалежно від будь-яких примусів, стає маркером винахідництва. Виникає питання: навіщо словом «техніка» маркувати діяльність того, що німецький філософ називає твариною? Аргумент із подоланням інструментальної інтерпретації технічного, вочевидь, є недостатнім. Напевно, ця операція необхідна О. Шпенглеру для створення історичної ретроспективи технічних змін, яка дозволить обґрунтувати скандальне положення про присмерк Європи, яке оголошує техніку однією з причин кризи фаустівської культури. Розширення історії техніки до тварини знадобилося О. Шпенглеру, щоб додати переконливості його історичним аргументам, які руйнують абсолютизацію вузького розуміння технічного. Завдання О. Шпенглера – вирвати назву «техніка» з лещат сцієнтизму, для цього він і співвідносить техніку з фігурою тварини, яка слугує корисним і водночас провокативним оператором цієї дії. О. Шпенглер говорить, що навіть у тварини є техніка, зокрема така, що розуміється певним чином. Техніка та, відповідно, людина/тварина повинні посісти заздалегідь підготовані для них місця в шпенглерівській оповіді, заснованій на описі події втрати, що незмінно веде до тотальної катастрофи.

Німецький філософ поняттям «техніка» маркує актуалізації життя, а потім встановлює відмінність «людина/тварина». Таким чином, техніка, з одного боку, об'єднує фігури людини й тварини, а з іншого – позначає радикальний розкол між ними. Опозиція «людина/тварина» вступає в конфлікт з іншим важливим для О. Шпенглера протиставленням – природне/штучне. Якщо техніка притаманна і людині, і тварині, то її необхідно співвіднести з природним, проте в цьому разі виділення сфери людського, яке О. Шпенглер називає культурою, не може пов'язуватись із штучним. Будучи характеристикою як людини, так і тварини, і природним, і штучним, техніка стає плаваючим означником, який підриває побудовані О. Шпенглером опозиції.

Техніка, на думку О. Шпенглера, актуалізує винахідливу здатність, проте вона ж у фаустівській культурі стає однією з причин кризи. Німецький філософ пише: «Творіння підіймається на творця. Подібно до того, як колись мікрокосм-людина піднялася на природу, так повстає тепер мікрокосм-машина проти нордичної людини. Володар світу зробився рабом машини. Оскаженіла упряж тягне скинутого переможця до смерті» [9, с. 485–486]. Повстання проти природи й виділення людського закінчується стиранням цієї процедури машиною.

Описуючи природність у роботі «Людина і техніка», О. Шпенглер змальовує дивну картину наростання інтенсивності у світі природного життя, яке зводиться філософом до умовної тріади «рослина – травоїдна тварина – хижа тварина». Назва «рослина» маркує крайній випадок прояву життя й відсутності руху. Те, що О. Шпенглер називав рослиною, позбавлене технічної тактики та виконує функцію нульової точки життя. Парадоксально, що межа іншої сторони – домінування техніки на останній стадії фаустівської культури – у своєму найбільш радикальному прояві також призводить до точки абсолютного спокою – смерті. Оповідь О. Шпенглера починається й закінчується в топосі, який Ж. Лакан в «Етиці психоаналізу» позначив як місце «смерті, що посягає на сферу життя, і життя, що вступає до володінь смерті» [3, с. 322]. Порушена повнота «природного» запускає низку процесів, які повертають економію думки О. Шпенглера у вихідну точку, що з'єднує до нерозрізненості Ерос і Танатос, насолоду й смерть. Техніка стає оператором і порушення, і відновлення. Історія техніки стає історією як виробництва, так і знищення тварини й людини, культури й цивілізації.

Висновки. Таким чином, можна визначити принаймні чотири стратегії філософського осмислення теми «людина й техніка»:

1) *проекційну* – техніка тут розуміється як проекція людських можливостей або даностей (Е. Капп, А. Еспінас, З. Фрейд, Х. Закссе). Завдання філософії тут – обґрунтувати еволюцію людських здібностей, або просто констатувати їх розвиток;

2) *трансцендентно-критичну,* яка виходить із положення, що техніка реалізує інтереси прихованих соціальних, економічних чи політичних сил, які спрямовують її проти людини. Відповідно, завдання філософії – ідентифікувати й поіменувати ці сили, а також здійснені ними деструктивні процедури (К. Маркс, Ф. Енгельс, Е. Блох, Т. Адорно, Г. Маркузе);

3) *іманентно-критичну,* орієнтовану на історичне дослідження техніки у своїй автономності й фіксацію точки втрати, зради, перевертання, забуття, у якій техніка починає становити загрозу людському. Філософія тут намічає критерії небезпеки та ідентифікує їх прояви в контексті історичного розгляду техніки (Х. Ортега-і-Гассет, О. Шпенглер, Л. Мамфорд, М. Гайдеггер);

4) *реконструкційну* (також у смислі М. Фуко її можна назвати археологічною), яка формально ставить своїм завданням нейтральне відтворення історії техніки та її антропологічних аспектів, тому представники цієї стратегії дещо критично ставляться до будь-яких співвіднесень їх досліджень із філософією (Д. Хедрік, А. Пейсей, В. Фаульштіх). Однак варто відзначити, що імпліцитно реконструкційна стратегія спирається на філософські схеми, які задають певне розуміння історії, техніки, природи й людини, що некритично приймаються дослідниками.

Безсумнівно, позначені стратегії філософської антропології техніки не виявляють повною мірою всі можливі лінії концептуалізації зв'язків «людина/техніка». Проте ці схеми окреслили основні конфігурації диспозитивів, що розподіляють економію людського/тваринного, природного/штучного, природного/культурного, людського/технічного не лише в різних філософських концепціях, а й у теоретичних побудовах гуманітарних і соціальних наук, які звертаються до дослідження теми «людина й техніка».

Література

1. Агамбен Дж. Открытое / Дж. Агамбен ; пер. с итал. Б. Скуратова. – М. : РГГУ, 2012. – 112 с.

2. Капп Э. Антропологический критерий / Э. Капп. – пер. с нем. // Роль орудия в развитии человека / Э. Капп Э., Г. Кунов Г. и др. – Л. : Прибой, 1925. – С. 21–24.

3. Лакан Ж. Этика психоанализа: семинары. Книга 7 (1959–1960) / Ж. Лакан ; пер. с фр. А. Черноглазова. – М. : Гнозис ; Логос, 2006. – 416 с.

4. Маркс К. Избранные сочинения : в 9 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – пер. с нем. – М. : Политическая литература, 1984–1988. – Т. 7 : Капитал. – 1987. – 629 с.

5. Мамфорд Л. Миф машины: техника и развитие человечества / Л. Мамфорд ; пер. с англ. Т. Азаркович, Б. Скуратова. – М. : Логос, 2001. – 408 с.

6. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике / Х. Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет. – пер. с исп. – М. : Весь мир, 2000. – С. 164–232.

7. Фрейд З. Недовольство культурой / З. Фрейд // Фрейд З. Собрание сочинений : в 10 т. / З. Фрейд ; пер. с нем. А. Боковикова. – М. : СТД, 2003–2008. – Т. 9 : Вопросы общества и происхождение религии. – 2008. – С. 197–270.

8. Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. Бибихина. – М. : Республика, 1993. – С. 221–237.

9. Шпенглер О. Человек и техника / О. Шпенглер ; пер. с нем. А. Руткевича // Культурология XX век : [антология] / под ред. С. Гудимовой. – М. : Юрист, 1995. – С. 454–496.

10. Эспинас А. Соответствующее состояние техники / А. Эспинас ; пер. с фр. // Роль орудия в развитии человека / Э. Капп Э., Г. Кунов Г. и др. – Л. : Прибой, 1925. – С. 148–169.

Анотація

Петренко Д. В. **Людина й техніка: стратегії філософського осмислення.** – Стаття.

Статтю присвячено розгляду філософсько-антропологічних концепцій техніки у філософії кінця XIX–XX століття. Дослідження теоретичних стратегій співвідношення людського й технічного дозволяє розкрити низку антропологічних операцій, які артикулюють уявлення про людину, та розробити оригінальну класифікацію філософських антропологій техніки. Стратегії філософської антропології техніки не виявляють повною мірою всі можливі лінії концептуалізації відносин людини й техніки. Проте ці схеми окреслили основні конфігурації диспозитивів, які розподіляють економію людського/тваринного, природного/штучного, природного/культурного, людського/технічного. Визначені стратегії проявляються не лише в різних філософських концепціях, а й у теоретичних дослідженнях гуманітарних і соціальних наук, які звертаються до вивчення теми «людина й техніка».

Ключові слова: антропологія техніки, антропологічна машина, людське, тваринне, технічне.

Аннотация

Петренко Д. В. **Человек и техника: стратегии философского осмысления.** – Статья.

Статья посвящена рассмотрению философско-антропологических концепций техники в философии конца XIX–XX века. Исследование теоретических стратегий соотношения человеческого и технического позволяет раскрыть ряд антропологических операций, артикулирующих представления о человеке, и разработать оригинальную классификацию философских антропологий техники. Стратегии философской антропологии техники не представляют в полной мере все возможные линии концептуализации отношений человека и техники. Однако эти схемы прочертили основные конфигурации диспозитивов, которые распределяют экономию человеческого/животного, естественного/искусственного, природного/культурного, человеческого/технического. Обозначенные стратегии проявляются не только в различных философских концепциях, но и в теоретических исследованиях гуманитарных и социальных наук, которые обращаются к изучению темы «человек и техника».

Ключевые слова: антропология техники, антропологическая машина, человеческое, животное, техническое.

Summary

Petrenko D. V. **Man and technology: strategies of philosophical apprehension.** – Article.

The article deals with the examination of philosophical reflections as to the interrelation of a man and technology. The purpose of article is to research the anthropological aspects of various directions in philosophy of technology forming from the end of the XIX century. The presented research will also help to designate the origins of the articulation of "human/technical" in the modern philosophical and scientific conceptions. The examination of philosophy of technology of the end of the XIX century – the first half of the XX century allows allocating of four strategies for understanding the subject "a man and technology". These four strategies of philosophical anthropology of technology do not present integrally all possible directions of conceptualization of the interrelation of a man and technology. Yet, the given schemes have drawn the basic configurations of dispositives, which distribute the economy of the human/animal, natural/artificial, inherent/cultural, human/technical.

Key words: anthropology of technology, anthropology of machine, human, animal, technical.

УДК 111:78.01

О. Л. Полихов
аспирант кафедры философии
Черкасского национального университета имени Богдана Хмельницкого

ФЕНОМЕН МУЗЫКИ В ЭТИКО-СОЦИАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ: ОПЫТ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

Постановка проблемы. Музыкальное искусство, несмотря на накопленный опыт его изучения, остается весьма таинственным феноменом человеческой культуры. При этом проблемным является понимание «механизмов» его воздействия на человека, исследование которых по традиции является прерогативой психологии и эстетики. С их позиций музыка истолковывается прежде всего как явление субъективно-чувственное (в некоторых случаях – мыслительно-чувственное), и лишь изредка ставится вопрос о ее нравственном, интерсубъективном содержании, о ее этосе, что существенно ограничивает возможности исследования сущности данного явления. Однако именно это содержание, как представляется, непосредственно связано с эстетической сущностью музыки как способом (законом) ее функционирования, следовательно, и с характером ее воздействия на человека как на общественное существо. И если исходить из того, что музыкальное искусство – это продукт общественно-исторического развития человеческой культуры, то возникает вопрос о формах репрезентации этой культуры, точнее, ее общественного содержания в музыке. Сформулированная таким образом проблема делает возможным исследование музыкального творчества в этическом контексте, что позволяет раскрыть его огромное социальное и общефилософское значение.

Анализ последних исследований и публикаций. Проблема интерпретации музыки как универсального способа человеческого общения до сих пор остается одной из актуальных в философии музыки. Вопрос о возможности понимания подлинного смысла музыкальных произведений остается открытым. Проблема «слово и музыка» не обычна и в то же время традиционна. Ее так или иначе рассматривали Б. Варги, Ю. Димень, Э. Лопариц в книге «Язык, музыка, математика». Непосредственно этой теме посвящена работа В. Гавриловой «К вопросу о специфике трактования вербального и музыкального компонентов в опере С. Прокофьева «Игрок». В отношении этой проблемы можно выделить работу С. Дэвиса «Темы философии музыки», в которой он приводит некоторые возражения против теории интерпретации музыки как лингвистической системы символов. Однако аналитический подход английского философа немного односторонне освещает музыку, поэтому с целью более полного понимания ее сущности необходимо, по нашему мнению, задействовать методологический инструментарий феноменологии и герменевтики. Исследованиям в сфере философии музыки посвящены работы А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, О. Шпенглера, О. Лосева, Б. Асафьева, Д. Золтаи, В. Суханцевой, Е. Капичиной, А. Тормаховой. Проблеме этоса музыки посвящено фундаментальное теоретическое исследование В. Шестакова «От этоса к аффекту», однако некоторые положения этой работы требуют переосмысления ввиду ее заидеологизированности.

Цель статьи – обнаружить и исследовать этико-социальный контекст музыкального искусства, дать философское обоснование идее интерсубъективности музыки как предпосылки ее понимания.

Изложение основного материала. В философском анализе музыки, прежде всего классической, с целью раскрытия этического смысла ее содержания можно выделить следующий спектр вопросов:

1. Каким образом выразительность в музыке обретает свое значение в качестве музыкального обращения к публике и обеспечивает содержание музыкальных произведений при условии поливариантности ее интерпретации?

2. Можно ли считать музыку своеобразной семантической системой со своим синтаксисом? Или же музыка – это произвольная игра эмоций вне контекста более полного и точного естественного языка?

3. Если в музыке есть объективное содержание, то какую можно дать ему характеристику?

4. Может ли музыка быть интерпретирована как универсальный способ (язык) человеческого общения?

Большой интерес в этом отношении представляет книга С. Дэвиса «Темы в философии музыки», в которой английский философ провел преимущественно семиотическое исследование музыки и высказал некоторые возражения относительно теории ее интерпретации как лингвистической системы символов ввиду того, что если в последней истолкование значения зависит от возможности истинности ее высказываний, то в истолковании музыки понятие «истинность» не является определяющим. С. Дэвис исходил из предположения, что «внешность» музыки обманчива, понять ее по внешним средствам выразительности невозможно: мы можем увидеть в ней то, чего не задумывал композитор, а главного не заметить, подлинный же ее смысл известен только самому автору. По мнению С. Дэвиса, понятие «истинность» не яв-

© О. Л. Полихов, 2015

ляется обязательным в истолковании музыки как языка эмоций. Такой аналитический подход и метод, свойственный английской философской школе, немного односторонне освещает музыкальное искусство. Для более широкого его рассмотрения необходимо задействовать методы феноменологии и герменевтики (характерные для немецкой и французской философских школ), чтобы обнаружить истинную сущность музыки.

Сложность ее оценки состоит в том, что истолкование музыкального произведения, взятого самого по себе, в отрыве от его восприятия широкой аудиторией, приводит к невозможности его правильного понимания. Допустим, что при исполнении музыки слушателей не интересуют чувства и эмоции композитора, заложенные в музыкальное произведение: публике важен лишь момент появления ее собственных эмоций – ее реакция. Тогда такой разрыв между композиторским замыслом и реакцией публики привел бы к следующей ситуации: истинный замысел композитора, отраженный в музыкальном произведении, невозможно было бы воспроизвести с полной достоверностью при исполнении этого произведения перед публикой, а публика, в свою очередь, не восприняла бы это произведение так, как предполагал композитор. Для решения вопроса о возможности понимания подлинного смысла музыки, который вкладывал в свое произведение автор, необходим выход на идею интерсубъективности как общей объективной основы опыта восприятия того или иного явления группой людей, независимо от их личностных качеств и предпосылки объективности суждения. С точки зрения феноменологии, по мнению В. Кебуладзе, понятие «интерсубъективность» позволяет описать условия возможности смысловых связей между индивидами. Универсальной интерсубъективностью является человечество. Кстати, на основании этого предположения композитор А. Скрябин создавал свою «Мистерию».

Исходя из того, что музыка воздействует на духовно-эмоциональную сферу человека, можно полагать, что она заключает в себе чувства и эмоции, обозначенные системой нотных символов. Техника сочинения музыки и ее воздействия на духовно-эмоциональную сферу человека основывается на обнаруженном экспериментальным методом «механизме» человеческого восприятия, который подразумевает воздействие той или иной мелодии, ритма и гармонии строго определенным образом и вызывает заложенные композитором в музыкальное произведение чувства, мысли и эмоции у слушателя. Иначе говоря, существует закономерность взаимосвязи действия конкретной комбинации звуков, имеющих ту или иную ритмическую организацию, и реакции на нее публики в виде эмоционального отклика, который можно предугадать. Выдающиеся композиторы не просто разрабатывают свои способы, манеры и стили в сочинении музыки, а открывают законы музыки как явления. Композиторы не выдумывают законы и правила музыки, а открывают ее естественные закономерности, поскольку, как известно, композиция – это наука о музыкальной форме, полифонии, контрапункте, гармонии, а не выдумка. Известно, что колебание в одном виде физической материи передается другому ее виду, более или менее плотному. Например, ветер вызывает волнение поверхности моря, аналогичным образом эмоциональный посыл музыкального произведения реализуется у слушателей в виде соответствующих ему мыслей, и наоборот, музыкальная мысль может вызвать бурю эмоций, о которых человек даже не подозревал. Поэтому музыка через интуицию помогает задействовать скрытые резервуары памяти, в этом состоит ее эвристическое значение. Музыка майевтическим методом извлекает скрытое в человеке знание через ассоциативный ряд мыслей, порождаемых ее импульсами. А тот факт, что вибрации от ноты, исполненной на одном рояле, отзвучат точно той же самой нотой на другом рояле, настроенном в унисон, можно расценивать как предпосылку доказательства возможности точного понимания музыки при ее восприятии, если провести аналогию с музыкальным произведением и его воздействием на слушателя. Нужно только уметь «сонастроиться» с замыслом композитора благодаря интенциональности сознания. Если вникнуть в музыку интуитивно, она сама раскрывает свои тайны. А. Спиркин утверждает: «В процессе интуитивного постижения истины происходит повышение функциональной активности всех органов чувств и мозга, что ведет к обострению восприятия, мышления и памяти» [6, с. 200]. Каждый композитор рассчитывает на возникновение определенных чувств у слушательской аудитории и учитывает это при создании музыки, которая по своей природе ориентирована на публику, обращена к ней и ее предполагает. Фактически предполагаемая слушательская аудитория – это соавтор музыкального произведения. А значит, интерсубъективность музыки является гарантом возможности ее правильного истолкования. Сам акт восприятия заложен в музыку как часть замысла композитора. При сочинении музыки композитор играет воображаемым восприятием аудитории и точно знает, какую эмоцию вызовет та или иная музыкальная фраза. Музыка апеллирует к чувствам, в зависимости от уровня культуры людей вызывает тот или иной ассоциативный ряд образов, идей, мыслей у ее целевой аудитории. Однако следует подчеркнуть, что именно интерсубъективность музыки как продукта общественно-исторического развития человеческой культуры делает возможным независимое суждение о ней, избавляя при этом от солипсизма.

Следует полагать, что главным в философии музыки можно считать вопрос о ее этическом смысле: что в музыке такого, что заставляет задуматься, а не просто отдаться своим эмоциям. С. Дэвис считает, что музыка имеет определенное воспитательное значение, прививает хороший вкус и облагораживает характер, однако она имеет ценность в основном как наслаждение чувств, а не разума. Так ли это на самом деле? Ответ на этот вопрос требует выяснения сути музыки как явления, поиска в ней чего-то главного. Изменчивость музыкальных направлений, течений и стилей в разные эпохи все же оставляет в музыке нечто неизменное, внутренне ей присущее – ее этос, который снимает маску стиля с естества музыки. Этос – это внутренний строй музыки, как нечто неизменное он противопоставляется на определенном уровне ее пафосу – изменчивому, потому и производному от этоса. Если этос можно сравнить с тоникой в музыке, то пафос – с доминантой. В соотнесении и взаимодействии этих полюсов развивается музыкальный мелос, сообщая энергию и напряженность мелодии. Б. Асафьев полагал: «Мелос объединяет все, что касается становления музыки, ее текучести и протяженности».

В поисках сущности музыки можно определить этос как ее внутреннюю (субъективную) сторону, которая проявляется вовне через музыкальную фактуру (совокупность средств музыкальной выразительности) – объективную сторону музыки. Некоторые исследователи музыки, исходя в своих концепциях из объективного, приходят к мнению, что «внешность» музыки обманчива, музыку нельзя правильно понять по ее фактуре: композитор хотел высказать одно, а мы понимаем его по-другому. Для правильного понимания музыки нужна общая основа между композитором и публикой – интерсубъективность. И тогда мы, поставив себя на место композитора, можем его понять, иначе люди друг друга вообще не понимали бы. Если использовать аналитический метод без герменевтического и феноменологического, то такой подход напоминает позицию крайнего материализма, который стремится познать сущность «вещей», исходя только из объективного. В этом смысле интересно суждение А. Шопенгауэра о крайнем материализме: «Величайшая нелепость материализма состоит в том, что он исходит из объективного, принимает за крайнюю основу объективное. Между тем в действительности все объективное как таковое многоразлично обуславливается познающим субъектом с формами его познания и таковые предполагает. <...> А все истины основываются на том, что все объективное, все внешнее, будучи постоянно только воспринимаемым, познаваемым, всегда и останется только косвенным и производным, поэтому решительно никогда не может сделаться последним основанием для объяснения вещей или исходным пунктом философии, так как последняя необходимо требует, чтобы ее исходным пунктом было нечто совершенно непосредственное, а таким непосредственным, очевидно, является только то, что дано самосознанию, внутреннее, субъективное» [9, с. 14].

В античной Греции под понятием «этос» подразумевали не только устойчивый характер личности, но и направляющую силу, которая формирует сущность человека. Считали, что этос проявляется как выражение внутреннего бытия через поведение человека. Гераклит считал, что этос – это направляющее, динамическое начало человека. Квинтилиан определял этос как устойчивую силу, которая присуща спокойному равновесию души и величию возвышенного. Говоря об этосе, мы неизбежно выходим на понятие вдохновения. Как энергия приводит инертную материю в движение, так и вдохновение вдыхает жизнь в ткань музыки, придает ей направленность. Создание музыки – это не просто интеллектуальный труд, здесь необходимо вдохновение. А. Спиркин пишет: «Под вдохновением понимают интенсивное проявление чувств, интеллектуальный энтузиазм, способный предвосхитить итог мыслительной работы» [6, с. 200]. Знание законов внутренней стороны музыки – секрет великих ее мастеров, а знать что-то – уметь это сделать. Когда композитор (как и любой человек) находится в состоянии вдохновения, ему не хочется распыляться по мелочам, у него нет времени на что-то ненужное, фальшивое, его интересует только суть, истина, и об этом он высказывается в музыке, в которой не оказывается ничего случайного. Вдохновение – это состояние одержимости истиной.

Сложность философского анализа музыки состоит также в том, что здесь, как и в любой сфере, есть свои мастера и свои любители. Как отличить искусство от искусственности, подлинное от поддельного, талант от посредственности? Для этого необходимо определить критерии художественности в музыке. Подобным критерием может быть центральная категория эстетики – красота. Стремление к красоте – это не просто двигатель прогресса. Ф. Достоевский считал, что если б не было красоты, то не было бы ради чего жить. Красота проявляется прежде всего в отношении к кому-то или чему-то (красота поступка, красота души), красота же как данность является холодной. Музыка всегда обращена к кому-то, и поскольку она развивается во времени, ее красота является живой. Доминанта внутренней стороны музыки состоит в том, что в ней привлекает не столько внешний блеск ее фактуры, сколько ее содержание, которое трогает душу, и чем искреннее и правдивее музыка, тем большее впечатление она производит. Говоря о диалектическом единстве этического и эстетического в музыке, необходимо

упомянуть, что, по мнению Сократа, музыка способна воспроизвести то, что не имеет ни пропорции, ни цвета, ни формы, то есть духовные качества человека, которые можно выразить в музыке, так как ритм и мелодия содержат в себе отражение реальной действительности. Близость музыки к моральному миру человека объясняется способностью музыки непосредственно передавать движение, возбуждение и спад энергии, которые лежат в основе моральных порывов (движений) души: даже без слов мелодия все равно имеет этическую характеристику, но ее не имеют ни цвет, ни запах, ни вкус. Поэтому музыка, созданная без этического смысла ее содержания, является фактически пустой. Определенные элементы музыкального языка по самой своей природе имеют определенную этическую окраску, поэтому воздействие музыкального лада на настроение выражает его сущность.

Нигде не достигается такое соответствие формы содержанию, как в музыке. Например, в естественном языке нет такого соответствия: звучание слова не всегда зависит от его смысла, ведь в разных языках одно и то же понятие передают разные по звучанию слова. Не будем подходить к рассмотрению языка так критично и радикально, как Б. Рассел и Л. Витгенштейн в их программе логического атомизма. Хотелось бы просто обратить внимание, что иногда одно и то же слово может обозначать фактически разные понятия, например, значение слова «любовь» имеет много градаций. Любовь к природе подразумевает заботу о ней, а любовь к потреблению природы подразумевает ее разрушение, однако оба эти вида любви (и альтруистический, и эгоистический) обозначаются в языке одним и тем же словом, а это не совсем логично. Все языки, и искусственные, и естественные, являются уникальными. Приведем общеизвестные факты: в одних языках текст читается слева направо, а в других (например, в арабском) – справа налево, в одних языках слова пишутся буквами, в других – иероглифами, идеограммами, обозначающими иногда целое предложение, а значит, такие языки имеют совсем другой синтаксис. Есть язык математики, языки программирования, язык жестов, поэтому не считать язык музыки полноценным языком только потому, что он тоже уникален, не совсем правильно. Кроме того, смысл предложения в естественных языках зависит от интонации (вопросительной, восклицательной, повелительной и так далее), то есть одно и то же по написанию предложение в зависимости от интонирования может поменять свой смысл на диаметрально противоположный (утвердительный на вопросительный и так далее). Для того чтобы избежать путаницы, используют, например, вопросительный знак, который является средством обозначения интонации, то есть тем же, чем фактически являются ноты в музыкальном тексте. В некоторых языках из группы тайских смысл не только предложений, но и отдельных слов настолько связан с интонацией, что в зависимости от ее изменения одно и то же слово меняет свое значение на противоположное, поэтому интонация фиксируется в его записи. Таким образом, интонация включена в структуру любого естественного языка и обеспечивает его целостность и тождественность самому себе. В языке интонация – это совокупность таких элементов, как мелодика, ритм, интенсивность и другие. Интонация фонетически организует речь, является средством выражения различных синтаксических значений и категорий, а также экспрессивной и эмоциональной окраски [1, с. 454]. А в музыке интонация – это воплощение музыкальной мысли, носитель музыкального содержания. Таким образом, без интонирования всего того, что составляет основу, сущность музыки, естественным языком очень сложно выразить мысль. Некоторые исследователи, накладывая трафарет языка на музыку, делают вывод, что музыка в него не вписывается, поэтому она не является языком. Однако если наложить трафарет музыки на язык, а потом его убрать, то окажется, что язык утратит свою целостность и тождественность самому себе. Очевидно, язык и музыка взаимно определяют друг друга. Как бы то ни было, музыка вплетена в человеческую культуру в гораздо большей степени, чем может показаться на первый взгляд.

В своей философской системе А. Шопенгауэр отводит музыке довольно почетное место: если в его системе сам мир как представление – это универсальность в вещах (universalia in re), а философские понятия – универсальность после вещей (universalia post rem), то музыка – это универсальность до вещей (universalia ante rem). Согласно своеобразной концепции А. Шопенгауэра, весь мир – это объективация вселенской воли: всякий объект как вещь в себе является волей, а как явление – материей, и все объективное обуславливается познающим субъектом. А. Шопенгауэр считал, что нет объекта без субъекта. А музыка, на его взгляд, является не просто объективацией мировой воли, а ее непосредственным репрезентантом, так как имеет общую с ней природу. Философ писал: «Музыка, в противоположность другим искусствам, – вовсе не отпечаток идей, умноженное проявление которых составляет мир отдельных вещей, а отпечаток самой воли, объективностью которой служат также идеи. Вот почему действие музыки настолько мощнее и глубже действия других искусств: последние говорят только о тени, она же – о существе. Музыка – такое великое и прекрасное искусство, так могуче действует на душу человека и в душе так полно и глубоко человеком понимается в качестве всеобщего языка, который своей внятностью превосходит даже язык наглядного

мира, что мы должны в ней видеть нечто большее, чем exercitium arithmetical occultum nescientis se numerare animi (скрытое арифметическое упражнение души, не умеющей себя вычислить). Мы должны приписывать музыке более серьезное и глубокое значение: оно касается внутренней сущности мира и нашего «Я», и в этом смысле численные сочетания, на которые может быть сведена музыка, представляют собой не обозначаемое, а только знак» [9, с. 482]. Все вышеприведенное относится, конечно же, только к гениальной музыке, основанной на интуиции, и только к лучшим ее образцам.

Музыка – это огромный мир человека, который проявляется вовне посредством звуков, однако истинная субстанция музыки, ее внутренний строй – это мысли, воля, чувства и страсти души. Звуковая палитра музыки, как и звучание слов, – это лишь средства для выражения мыслей, поскольку именно смысл слов производит на нас впечатление, а не их звучание. Проблема в том, что музыку отождествляют только с красотой звучания, а красота музыки состоит прежде всего во внутреннем ее аспекте. Главное в музыке – ее смысл, как и в естественном языке. Невозможно войти в новый мир старыми методами, нужен творческий подход. Если мы хотим быть в авангарде событий и идти в ногу со временем, мы должны отходить от костных схем в мышлении, развивать его чуткость и гибкость. Музыка обогащает и развивает не только чувственную культуру, но и культуру мысли. Что значит мыслить в музыке? Живое музыкальное мышление, подобно шопенгауэровской воле, пронизывает собой всю ткань музыкального произведения. Например, в сложных фугах И. Баха музыкальная мысль (тема фуги) сначала проводится в экспозиции в параллельных и противоположных тональностях как тезис и антитезис, затем осуществляются ее гармонические сопоставления и противопоставления в своеобразных музыкальных вопросах и ответах (благодаря системе функций в тональности): диссонансам, разрешающимся в консонансы, и неустойчивым ступеням гаммы, тяготеющим в устойчивые. Далее в процессе диалектического развития музыкального материала, в так называемой разработке, фуга достигает своей кульминации, а в репризе делается логический вывод, решение композиторской задачи. Как видно из этого примера, у музыки и философии не только общий дух, но и способ мышления. Более того, Г. Нейгауз считал, что любое сознательное действие окрашено в подсознании эмоциональными обертонами, которые остаются без внимания, но всегда присутствуют. Иначе нельзя было бы объяснить способность музыки вызывать самые разнообразные чувства, даже у неэмоционального человека. Как это ни странно, мы все в какой-то мере музыкально познаем мир, а эмоциональность имманентна природе мышления, ведь любое познание одновременно является чувственным переживанием благодаря ассоциативным связям и способности мыслить широкими аналогиями. Касаясь вопроса о том, строится ли музыка на закономерностях или в основе ее порядка кроется звуковой хаос, следует отметить, что музыка – это не фон без начала и конца, который, как мираж, то появляется, то исчезает, она основывается на тональной системе, и в этом ее определенность. Дело в том, что тональность в музыке – это гамма не просто разных звуков, а функционально разных, это математически точная система звуко-высотных связей, которая предполагает их четкую организацию. Музыка построена на физических закономерностях и свойствах звуковых явлений, которые в целом изучает музыкальная акустика, опираясь на данные и методы физики. А родство музыки с математикой состоит также в том, что, например, октава (интервал, охватывающий все ступени звукоряда), раскладывается на меньшие интервалы со строго определенным количеством полутонов; по прихоти «раздвинуть» границы того или иного интервала, не нарушив при этом функциональные соотношения звуков с их взаимным расположением (иными словами – законы природы), физически невозможно; именно диссонансы интервалов создают эффект неустойчивости, требующий разрешения в консонансы в рамках определенной тональности, что и сообщает музыке ее развитие в рамках музыкального времени. Как говорил П. Чайковский, диссонанс является великой силой музыки. Такая детерминация музыки как явления вовсе не нарушает ее свободу как «вещи в себе», наоборот, позволяет точнее воплотить в звуках замысел композитора, ведь если написать одну ноту вместо другой, это полностью исказит правильность гармонической структуры. По этому поводу И. Брамс пошутил, что сочинять не так уж трудно, труднее всего зачеркивать лишние ноты. Эстетическое как нечто выразительное представляет собой диалектическое единство внутреннего и внешнего, выражаемого и выражающего [8, с. 570]. Благодаря своей физической основе и математическим принципам музыка, как зеркало, правдиво отражает действительность, даже самую гротескную, и в этом ее большое преимущество, поскольку художник должен быть правдивым. А. Шопенгауэр об этом пишет: «В сравнении с другими искусствами воздействие на нас музыки похоже, но только оно более сильное и быстрое, более неизбежное и неотразимое. И ее воспроизведение мира должно быть очень интимным, бесконечно верным и метким, так как всякий мгновенно понимает ее. И уже тем обнаруживает музыка известную непогрешимость, что ее форма может быть сведена к совершенно определенным, числами выражаемым правилам, от которых она не может

уклониться, не перестав совсем быть музыкой» [9, с. 482].

Для философского анализа музыки необходимо выделить ключевые фигуры в среде композиторов, творивших ее историю, чтобы понять их этические принципы. Одним из таких композиторов, несомненно, является Л. Бетховен. Его влияние на развитие музыки настолько велико, что распространилось на несколько веков вперед, и ни один из последующих композиторов не смог его избежать. Традиции Л. Бетховена восприняли и так или иначе продолжили Г. Берлиоз, Ф. Лист, И. Брамс, Г. Малер, С. Прокофьев, Д. Шостакович. Интересно, много ли людей никогда не слышали музыку Л. Бетховена? Скорее всего, это риторический вопрос. Значит, его музыка находит в людях нечто общее, может быть, именно в этом состоит ее истинность. Значение музыки Л. Бетховена не только в ее новаторстве, но и в утверждении общечеловеческих духовных ценностей. Он исповедовал в жизни те же этические принципы, которые положены в основу его музыки и стиля его композиций. Творчество Л. Бетховена – феномен не только в музыке, но и в общечеловеческой культуре. Его музыка не только «высекает огонь из сердец человеческих», но и пробуждает сознание к мысли, дает мощный импульс к разрешению жизненных проблем; в этом состоит ее актуальность и непреходящее философское значение. Интересно, можно ли заставить себя насильно написать шедевр? Музыка рождена свободой, прежде всего внутренней. Может быть, духовность – это ощущение внутренней свободы, которая не зависит от внешних обстоятельств, а потому пробуждает в человеке силу духа, благородство души, позволяет щедро поделиться своим вдохновением с другими. Духовные ценности, в отличие от материальных, не уменьшаются от того, что ими делятся, а наоборот, увеличиваются: радость, разделенная с другими, возрастает. Вот почему основа этики в музыке – бескорыстие. Именно в бескорыстной любви нужно искать природу вдохновения, которое и является моментом истины. Невозможно написать шедевр, не любя при этом искусство, относясь к нему чисто формально, и если человек умеет любить бескорыстно, то его музыка близка людям. В выдающейся музыке слышна чистота нравственных учений, тонкость философских размышлений и обширное знание жизни. Развивая свое мастерство, восходя по лестнице самосовершенствования, человек неизбежно приходит к духовности, бескорыстию, высшим идеалам добра. В. Малахов утверждает: «В неиссякаемой творческой силе идеалов исторического добра находится залог того, что и реальный смысл существования каждого человека может становиться все более богатым и значительным, поскольку в основе своей этот смысл действительно есть Добро» [4, с. 59]. Великая музыка утверждает общечеловеческие ценности, которые провозглашаются в «Оде к радости» из заключительного хора Симфонии № 9 Л. Бетховена финальным призывом: «Обнимитесь, миллионы!» Этот призыв можно считать идейным завещанием Л. Бетховена человечеству. Симфония № 9 Л. Бетховена является гимном Европейского Союза, поскольку, как считал Б. Ауэрбах, музыка – единственный всемирный язык, его не нужно переводить, на нем душа говорит с душой.

Выводы. Сфера музыки – это высокий план мышления, выход на уровень идей, такое миропонимание, когда все мелочное отступает на второй план. В творчестве великих композиторов запечатлены непреходящие идеалы, которые определяют все остальное и его цену. Словами нельзя выразить то, что можно сказать в музыке. Рациональность и эмоциональность в музыке дополняют друг друга, порождая вдохновение и интуицию, роль которой является особенно значительной там, где необходимо проникновение в до сих пор неведомое. Музыка является интимной, обращается к каждому на языке его мышления, поэтому ее язык универсален. Она сообщает о высоких этических истинах на доступном для каждого языке, в чем состоит ее философское значение. Музыка способствует взаимопониманию и нахождению общечеловеческих ценностей, ее мораль – не искусственная установка извне, а законы этики изнутри нашего существа. Вот почему она так сильно действует на людей, обращается к чему-то сокровенному. Фальшь в музыке – это и фальшь души.

Перспективным представляется дальнейшее изучение нравственно-этического содержания музыки в аспекте ее истолкования как своеобразной модели человеческого общения.

Литература

1. Большой энциклопедический словарь / под ред. А. Прохорова. – СПб. : Норинт, 2000. – 1456 с.

2. Варга Б. Язык, музыка, математика / Б. Варга, Ю. Димень, Э. Лопариц ; пер. с венгр. Ю. Данилова. – М. : Мир, 1981. – 248 с.

3. Иванова Ю. Сила искусства / Ю. Иванова. – Х. : Фолио, 2009. – 224 с.

4. Малахов В. Смысл жизни и нравственное отношение личности к миру / В. Малахов. – М. : Знание, 1986. – 64 с.

5. Нейгауз Г. Об искусстве фортепианной игры / Г. Нейгауз. – М. : Гос. муз. изд-во ; Записки педагога, 1958. – 202 с.

6. Спиркин А. Сознание и самосознание / А. Спиркин. – М. : Политиздат, 1972. – 303 с.

7. Творческие портреты композиторов: популярный справочник / под ред. О. Гусевой. – М. : Музыка, 1990. – 444 с.

8. Философская энциклопедия : в 5 т. / под ред. В. Константинова. – М. : Советская энциклопедия, 1960–1970. – Т. 5. – 1970. – 740 с.

9. Шопенгауэр А. Под завесой истины / А. Шопенгауэр. – Симферополь : Реноме, 2003. – 496 с.

10. Davies S. Themes in the philosophy of music / S. Davies. – New York : Oxford University Press, 2006. – 284 p.

Аннотация

Полихов О. Л. **Феномен музыки в этико-социальном контексте: опыт философского осмысления.** – Статья.

В статье раскрывается значение музыки как этико-социального феномена. Музыкальное искусство подвергается философскому анализу с целью выяснения возможности его интерпретации в качестве универсального способа человеческого общения. Для достижения этой цели проводится параллель между естественными языками и языком музыки, осуществляется их философский анализ. Поднимается вопрос об объективности смыслового содержания музыкальных произведений и возможности его адекватной интерпретации в процессе восприятия музыки. Обосновывается идея истолкования понятия «этос музыки» как единства ее внутреннего строя и характера воздействия на человека. В качестве онтологического основания такой интерпретации избирается концепт интерсубъективности, при этом акцентируется внимание на проблеме человеческого взаимопонимания. Рассматриваются вопросы общего и специфического в разных сферах знаний, таких как языкознание, музыковедение, математика. Раскрывается эвристическое значение музыки, роль интуиции и вдохновения в творческом поиске.

Ключевые слова: этос музыки, интерсубъективность, интуиция, вдохновение, взаимопонимание.

Анотація

Поліхов О. Л. **Феномен музики в етико-соціальному контексті: досвід філософського осмислення.** – Стаття.

У статті розкривається значення музики як етико-соціального феномена. Музичне мистецтво піддається філософському аналізу з метою виявлення можливості його інтерпретації як універсального способу людського спілкування. Для її досягнення проводиться паралель між природними мовами й мовою музики, здійснюється їх філософський аналіз. Піднімається питання щодо об'єктивності смислового змісту музичних творів і можливості його адекватної інтерпретації в процесі сприйняття музики. Обґрунтовується ідея тлумачення поняття «етос музики» як єдності її внутрішнього устрою та характеру впливу на людину. Онтологічною основою такої інтерпретації обирається концепт інтерсуб'єктивності, при цьому увага акцентується на проблемі людського взаєморозуміння. Розглядаються питання загального й специфічного в різних сферах знань, таких як мовознавство, музикознавство, математика. Розкривається евристичне значення музики, роль інтуїції та натхнення в творчому пошуку.

Ключові слова: етос музики, інтерсуб'єктивність, інтуїція, натхнення, взаєморозуміння.

Summary

Polikhov O. L. **Musical phenomenon in ethical and social context: philosophical conceptualization experience.** – Article.

This article reveals the importance of music as ethical and social phenomenon. Music art undergoes a comprehensive philosophical analysis in order to determine the possibility of its interpretation as a universal method of human communication. To achieve it, a parallel between the natural language and the language of music is drawn, their philosophical analysis is performed. The question about the objectivity of the semantic content of musical compositions and the possibility of its adequate interpretation in the perception of music is raised. The idea of the term interpretation "ethos" of music as the unity of its internal structure and the nature of human exposure is substantiated. Concept of intersubjectivity is selected as ontological foundation of this interpretation. The problems of general and specific in various fields of knowledge, such as language, music, mathematics are examined. Heuristic value of music, the role of intuition and inspiration in creative search is revealed.

Key words: ethos of music, intersubjectivity, intuition, inspiration, mutual understanding.

УДК 16+161+162+167

Ю. В. Попова
аспирант кафедры философии естественных факультетов
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

РОЛЬ ЛИНЕЙНЫХ ПАРАМЕТРОВ В СИСТЕМНО-ПАРАМЕТРИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ ФОРМ ВЫВОДНОГО ЗНАНИЯ

Постановка проблемы. Вопросы методологии волновали научную мысль на протяжении всей истории существования и развития научного знания. Еще в древние времена человека интересовал вопрос, какие методы и способы его деятельности помогут достичь результата, какие методологические формы познания будут способствовать пониманию человеком мира и его места в нем. Человек, сложное и многомерное существо, стремился к познанию все более сложных явлений, но в то же время – к упрощению этих явлений для наилучшего их понимания. Поэтому проблема простоты/сложности всегда была актуальной для научного познания, однако часто отношение к данному вопросу было некритическим: невозможно было определить, о каком типе простоты идет речь в исследовании, какой из возможных смыслов понимания этого понятия используется. Кроме того, простота является качественной характеристикой объекта, потому не имеет меры, с помощью которой можно было бы приписать объекту исследования некоторую количественную характеристику. В XX веке параметрическая общая теория систем, разработанная философом и логиком А.И. Уемовым и его школой, подробно занимается вопросами качественного измерения простоты/сложности систем, что позволяет оценить многие известные логико-философские проблемы в новом аспекте.

Анализ исследований и публикаций. Интерес к проблеме простоты/сложности научного знания возник еще в эпоху Античности, о чем свидетельствуют труды древнегреческого философа Аристотеля. Еще в те времена был сформулирован логический принцип, называемый в логике «законом достаточного основания». Он гласил, что во всякой теории, гипотезе, рассуждении следует избегать создания новых понятий и терминов, если без них можно обойтись. Это правило в Средние века было названо «бритвой Оккама» и стало основанием такого методологического принципа, как редукционизм. «Бритва Оккама», названная так по имени философа-номиналиста У. Оккама, требовала «не множить сущее без необходимости», то есть при возможности объяснить гипотезу с помощью некоторого набора простых условий и не привлекать дополнительных, тем самым усложняя объяснение.

В середине XX века К.Р. Поппер исследует понятие простоты в работе «Логика и рост научного знания» [6, с. 178–180]. Он анализирует теорию эмпириокритицизма (разработанную Э. Махом и Р. Авенариусом) и конвенциональную теорию А. Пуанкаре, приходит к выводу, что все проблемы, возникающие в связи с понятием простоты, могут быть решены, «если мы отождествим это понятие с понятием степени фальсифицируемости» [7, с. 130], которая и является критерием демаркации, отделяющим научные теории от псевдонаучных предположений и идей.

Позже А.И. Уемов в рамках параметрической общей теории систем особое внимание уделяет проблеме сложности систем, представляя ее в качестве линейного системного параметра [2; 9; 11; 13]. Комбинируя системный параметр сложности с параметрами целостности и силы, философ предлагает использовать такое сочетание в качестве демаркационного принципа, отделяющего науку от ненаучного знания [9, с. 97]. Это положение уточняет и развивает теорию К.Р. Поппера и представляет его критерий демаркации в системно-параметрическом аспекте.

В.Н. Костюк связывает понятие простоты с понятием общности в содержательном контексте: «Более простая теория (в смысле принципа сложной простоты) является содержательно более общей» [3, с. 80]. Э. Кайла постулирует принцип простоты (предпочтение простейшей системе в числе логически эквивалентных ей) также для индуктивно производных отношений [15, с. 64], что порождает вопрос о том, будет ли система, в которой приняты индуктивно производные отношения, более общей, чем производная от более сложной? Как связаны понятия простоты/сложности и теории общности?

Наиболее подробное исследование принципа простоты/сложности представлено в работе Е.А. Мамчур, Н.Ф. Овчинникова и А.И. Уемова «Принцип простоты и меры сложности». В ней представлена анализ концепций Н. Гудмена и Дж. Кемени, Г.Н. Поварова, К.Э. Боулдинга, Я.А. Дуброва, В.М. Рабика и других авторов, предложена классификация системных типов простоты/сложности [5].

Как мы можем заметить, в работах, которые касаются проблемы простоты/сложности, в основном даются определения этих понятий, выделения различных аспектов их понимания, анализа различных концепций простоты и ее типов. **Цель статьи** состоит в системно-параметрическом исследовании различных логических форм в категориях линейных системных параметров и, таким

© Ю. В. Попова, 2015

образом, представляет практическое применение одной из концепций (концепции Н. Гудмена) на примере анализа умозаключений.

Изложение основного материала. Обратимся к основаниям параметрической общей теории систем, идеи которой мы принимаем в работе. Категориальными основаниями данной теории являются две тройки категорий, выделенных А.И. Уемовым: вещи/свойства/отношения и определенное/неопределенное/произвольное [10, с. 33–35]. На этих двух тройках категорий основаны два определения системы, принятые в параметрической ОТС в качестве основополагающих. Первое определение описывает систему как «множество объектов, на котором реализуется определенное отношение с фиксированными свойствами» [12, с. 117]. В качестве формализма параметрической общей теории систем принят язык тернарного описания, названный так вследствие использования в нем двух базисных троек категорий, указанных выше. На языке тернарного описания первое определение системы может быть записано следующим образом:

$$(\iota A)\mathrm{Sist} =_{df} ([a(*\iota A)])t \quad (1)$$

где (ιA)Sist – система, которую мы определяем, ιA – множество объектов, a – определенное отношение, которое реализуется на данном множестве, t – фиксированные свойства указанного определенного отношения.

А.Ю. Цофнас называет определение (1) «атрибутивным» [14, с. 53], поскольку здесь мы начинаем определение системы с концепта, одного из трех дескрипторов системы, который представляет в этом случае системообразующее свойство. Второй дескриптор системы – реляционная структура, которая имеет реляционный характер, то есть представляет собой отношение, существующее между элементами исследуемой системы. Третий дескриптор – субстрат системы, то есть те элементы системы, на которых реализуется указанное системообразующее отношение, которому присущи свойства, заданные концептом.

Второе определение системы, соответственно, можно назвать «реляционным». В этом случае система может быть охарактеризована как «множество объектов, которые обладают заранее определенными свойствами с фиксированными между ними отношениями» [12, с. 117]. На языке тернарного описания можно представить второе определение таким образом:

$$(\iota A)\mathrm{Sist} =df\ t\ ([(\iota A^*)\ a]) \quad (2)$$

где (ιA)Sist – система, ιA – множество объектов, которые обладают заранее определенными свойствами a, между которыми существуют фиксированные отношения t.

В таком определении структура является атрибутивной, то есть представляет собой некоторое свойство, а концепт – реляционным, выражающим отношение. Преобразования такого рода (свойства – отношения) известны в проективной геометрии. Они называются двойственными и иллюстрируют содержание принципа двойственности, принятого в параметрической общей теории систем наряду с принципами универсальности, дополнительности двойственных системных описаний и функциональности различения вещей, свойств и отношений.

Каждую системную модель характеризуют некоторые свойства, в частности, системные параметры. Они подразделяются на атрибутивные системные параметры, описывающие свойства какой-либо одной системы, и реляционные, соотносящие между собой характеристики двух и более разных систем. Атрибутивные системные параметры, в свою очередь, предполагают дальнейшее деление на бинарные (имеющие два значения: положительное и отрицательное), линейные (имеющие неограниченно большее число значений), а также многозначные и многомерные системные параметры.

Исследование значений бинарных атрибутивных системных параметров позволяет построить классификацию системных моделей, в частности, системных моделей логических форм выводного знания. Используя системно-параметрические характеристики, о любой системе можно сказать, входит ли она в класс систем, обладающих определенным значением системного параметра. Например, к классу упорядоченных систем, то есть таких, для которых важен порядок их элементов, будут относиться такие логические формы, как суждение и операции с ним (превращение, обращение, контрапозиция), логический квадрат, дедуктивные выводы (в частности, силлогизм), условное, условно-категорическое, разделительное, разделительно-условное умозаключение, умозаключение отношений и доказательство. В класс неупорядоченных систем будут отнесены понятие, выводы по полной и неполной индукции, а также аналогические умозаключения. В качестве примеров систем, завершенных по субстрату и структуре, можно назвать суждение и операции с ним, логический квадрат, силлогизм, условное, условно-категорическое, разделительное, разделительно-условное умозаключения и умозаключение отношений. Данные такой классификации могут свидетельствовать о том, что указанные значения бинарных атрибутивных системных параметров связаны с требованием достоверности, предъявляемым к умозаключениям. Так, понятие достоверности будет связано с такими значениями системных параметров, как упорядоченность, завершенность по субстрату и структуре, имманентность, а новизна знания, получаемого в логическом выводе, в свою очередь, будет охарактеризована с помощью таких значений параметров,

как неупорядоченность, открытость по субстрату и структуре, неиммanентность и другие. Такое системно-параметрическое исследование логических форм представляет собой новый аспект давно известной логической проблемы – проблемы соотнесенности качеств новизны и достоверности, получаемых по различным типам умозаключений.

Перейдем к исследованию линейных системных параметров – параметров простоты/сложности системных моделей. Здесь мы обратимся к концепции Н. Гудмена, американского философа и логика, который полагает, что всякое знание может быть описано с помощью некоторого набора предикатов, которые можно отождествить с отношениями [8, с. 179–182; 11, с. 103–105]. Сложность знания зависит именно от свойств этих отношений, среди которых Н. Гудмен выбирает четыре таких:

1) число мест отношения, то есть то число предметов, которые могут быть сопоставлены с помощью этого отношения;

2) рефлексивность – свойство отношений, при котором каждый элемент множества находится в данном отношении к самому себе (например, студент учится, то есть учит сам себя, находится в отношении «учиться» к самому себе);

3) симметричность – свойство бинарных, двухместных отношений, показывающее, что элементы отношений можно поменять местами;

4) самополнота (self-completeness) – обобщение свойства транзитивности, которое можно представить так: А больше Б, Б больше В, следовательно, А больше В [10, с. 197–209; 4, с. 81–84].

Сложность иррефлексивного (то есть не отнесенного к самому себе) n-местного предиката определяется по такой формуле:

$$V\ (\text{n-pl irref}) = (2n - 1) - Sy - Sc \quad (3)$$

где V – сложность n-местного (n-pl) иррефлексивного (irref) предиката, Sy – мера симметричности предиката, Sc – мера самополноты.

А.И. Уемов делает вывод, что рефлексивное отношение «тем сложнее, чем выше число его мест, и тем проще, чем более оно симметрично и полно» [11, с. 105].

Исследуем основные логические формы в качестве системных моделей и определим меру их сложности, используя формулу (3), представленную в концепции Н. Гудмена.

Суждение – это, по определению В.Ф. Асмуса, мысль, посредством которой выделяется известный предмет, раскрывается часть содержания этого предмета, а также утверждается отношение между предметом и выделенной частью его содержания [1, с. 28]. Суждение имеет субъектно-предикатную структуру и в общем виде может быть записано так: «S есть P». Определим сложность суждения по формуле Н. Гудмена:

$$V_1\ (\text{n-pl irref}) = (2*1 - 1) - 0 - 0 = 1.$$

Ясно, что в системной модели суждения нет ни симметричности, ни самополноты, поэтому сложность данной системной модели равна единице.

Превращение – операция с суждением, при которой в превращенном суждении предметом высказывания является субъект исходного суждения, рассматривается отношение субъекта не просто к предикату, а к понятию, противоречащему предикату (не-P): «Все S есть P – Ни один S не есть не-P». Сложность данной логической формы равна такому значению:

$$V_2\ (\text{n-pl irref}) = (2*1 - 1) - 0 - 0 = 1.$$

Обращение – преобразование, при котором предикат суждения становится субъектом, а субъект – предикатом, но логическое содержание суждения остается тем самым: «Все S есть P – Некоторые P есть S»:

$$V_3\ (\text{n-pl irref}) = (2*1 - 1) - 0 - 0 = 1.$$

Контрапозиция – операция с суждением, которая состоит в последовательном применении операций превращения и обращения: «S есть P – S не есть не-P – не-P не есть S»:

$$V_4\ (\text{n-pl irref}) = (2*1 - 1) - 0 - 0 = 1.$$

Логический квадрат – наглядная схема, с помощью которой могут быть представлены все отношения между суждениями различных видов (общеутвердительными, частноутвердительными, общеотрицательными и частноотрицательными). Общее число мест, сопоставленных в данном случае отношениями, будет равно 6, и сложность этой системной модели, соответственно, будет выше:

$$V_5\ (\text{n-pl irref}) = (2*6 - 1) - 0 - 0 = 11.$$

Дедуктивные умозаключения, в качестве яркого представителя которых рассмотрим аристотелевский силлогизм по первой фигуре: «S есть M – M есть P – S есть P». Здесь сопоставляются отношения между субъектом и предикатом, субъектом и средним термином, предикатом и средним термином, то есть число мест, сопоставленных отношениями, равно трем. Определим сложность системной модели силлогизма:

$$V_6\ (\text{n-pl irref}) = (2*3 - 1) - 0 - 0 = 5.$$

Индуктивные умозаключения – умозаключения, в которых вывод делается от частных положений к более общему. Поскольку предикат в каждой посылке индуктивного вывода повторяется, то число мест предиката будет равно единице, а сложность системной модели будет такой:

$$V7\ (\text{n-pl irref}) = (2*1 - 1) - 0 - 0 = 1.$$

Условное умозаключение – вид логического вывода, в котором обе посылки и вывод представляют собой условные суждения вида: «Если А есть Б, то В есть Г». В общем виде условное умозаключение можно представить так: «Если А, то Б. Если Б, то В. Если А, то В». Следовательно, отношение в данном случае сопоставляет между собой три элемента, то есть является трехместным. Здесь также присутствует транзитивность, что мы учи-

тываем при определении сложности данной системной модели:

V_8 (n-pl irref) = (2*3 – 1) – 0 – 1 = 4.

Условно-категорическое умозаключение – такое умозаключение, в котором одна посылка является условным суждением, а вторая посылка и заключение – категорическими суждениями: «Если А, то Б. А есть. Следовательно, есть Б». Отношение сопоставляет между собой два элемента, симметричность и самополнота не присутствуют, поэтому сложность системной модели равна такому:

V_9 (n-pl irref) = (2*2 – 1) – 0 – 0 = 3.

Разделительное умозаключение – умозаключение, в котором одна посылка является разделительным суждением («А есть либо Б, либо В»), а вторая – категорическим («А есть Б»). Число мест отношения (А и Б, А и В) равно двум, и сложность системной модели такова:

V_{10} (n-pl irref) = (2*2 – 1) – 0 – 0 = 3.

Разделительно-условное умозаключение, при котором одна посылка представляет собой разделительное суждение, а две других – условные суждения: «А есть Б или В. Если А есть Б, то А есть К. Если А есть В, то А есть Л. Следовательно, А есть К». Как мы видим, отношение здесь четырехместное (отношение элемента А к элементам Б, В, К, Л):

V_{11} (n-pl irref) = (2*4 – 1) – 0 – 0 = 7.

Умозаключение отношений обычно представляется в виде умозаключений равенства или степени: «А больше Б, Б больше В, А больше В». Здесь сопоставлены отношением три элемента, а также выражена транзитивность, что отражается на мере самополноты:

V_{12} (n-pl irref) = (2*3 – 1) – 0 – 1 = 4.

Запишем полученные результаты в виде таблицы, представив системные модели в порядке возрастания их сложности.

Таблица

Значения параметра сложности для системных моделей основных логических форм

№ п/п	Системные модели логических форм	Сложность системной модели
1	Суждение	1
2	Превращение	1
3	Обращение	1
4	Контрапозиция	1
5	Индукция	1
6	Условно-категорическое умозаключение	3
7	Разделительное умозаключение	3
8	Условное умозаключение	4
9	Умозаключение отношений	4
10	Силлогизм	5
11	Разделительно-условное умозаключение	7
12	Логический квадрат	11

Как видно из таблицы, сложность системных моделей повышается вместе с числом мест, сопоставленных системообразующим отношением. В частности, логический квадрат имеет наибольшую сложность, поскольку сопоставляет все виды суждений по количеству и качеству в одной схеме. Наименьшую сложность имеет суждение и операции с ним, а также индуктивные выводы, дающие в выводе новизну знания, но не его достоверность. Более высокую сложность имеют условно-категорическое, разделительное, условное, разделительно-условное умозаключение и умозаключение отношений, которые характеризуются более высокой степенью достоверности. Силлогизм как одна из форм наиболее достоверного вывода имеет сложность выше, чем другие умозаключения. Таким образом, можно сделать вывод, что параметр сложности связан с качеством достоверности знания, получаемого в выводе. Так, чем выше сложность системной модели, тем более вероятно получение в выводе умозаключения достоверного знания, и наоборот, чем проще системная модель, тем выше вероятность, что в выводе она даст качество новизны, но не достоверности выводного знания.

Кроме того, А.И. Уемов представляет качественное сравнение системных моделей по сложности с помощью определения значений их бинарных атрибутивных системных параметров [11, с. 209]. Так, ученый полагает, что структурно более простые системы характеризуются такими значениями системных параметров, как нерасчлененность, субстратная открытость, имманентность, минимальность, центрированность, отсутствие опосредования, детерминированность, нестационарность, нестабильность, всецелонадежность, нерегенеративность, невариативность, субстратная гомогенность, слабость и неуникальность. Структурно более сложные системы, соответственно, характеризуются противоположным набором значений бинарных атрибутивных системных параметров. Если сравнить системные модели дедуктивных и индуктивных выводов, то можно сказать, что системная модель силлогизма, в отличие от индукции, характеризуется такими значениями системных параметров, как субстратная завершенность, наличие опосредования, регенеративность (силлогизм можно восстановить из энтимемы), субстратная гетерогенность, сила и уникальность. Таким образом, качественное определение сложности их системных моделей подтверждает количественное (системная модель дедукции, как мы выяснили, является более сложной, чем системная модель индуктивного вывода).

Выводы. С помощью системно-параметрического метода в работе были исследованы представленные в качестве системных моделей основные логические формы: суждение и операции с ним, логический квадрат, а также различные

виды умозаключений. Были определены их системно-параметрические характеристики, в частности, значения бинарных атрибутивных системных параметров и линейного системного параметра простоты/сложности, что позволяет построить новую, системно-параметрическую классификацию логических форм. Классификация, как известно, является показателем развития науки, поэтому создание новых классификаций в параметрической общей теории систем представляет собой весомый вклад в развитие как данной теории, так и логической науки в целом. Кроме того, показатели простоты/сложности системных моделей логических форм были соотнесены с такими характеристиками выводного знания, как новизна и достоверность. Мы выяснили: чем выше сложность системной модели, тем выше достоверность выводного знания, и наоборот. Полученные количественные значения простоты/сложности логических форм были подтверждены качественно, что свидетельствует о пользе применения метода Н. Гудмена для исследования логических выводов. Таким образом, проведенное исследование позволяет совместно рассмотреть те логические формы с их системно-параметрическими характеристиками, которые никогда ранее не были исследованы в их соотнесенности. Эта работа представляет новый аспект известной логической проблемы – проблемы соотнесенности достоверности и новизны знания, получаемого в выводах различных логических форм, исследованных в качестве системных моделей с их значениями линейного системного параметра простоты/сложности.

Литература

1. Асмус В.Ф. Логика : [учебник] / В.Ф. Асмус. – М. : Едиториал УРСС, 2001. – 392 с.

2. Богданович В.И. Системный метод и диалектика / В.И. Богданович, Л.Н. Сумарокова, А.И. Уемов // Системный метод и современная наука : сб. науч. трудов. – 1971. – Вып. 1. – С. 5–17.

3. Костюк В.Н. Роль принципа простоты в естественнонаучных теориях / В.Н. Костюк // Вопросы философии. – 1970. – № 7. – С. 93–99.

4. Логика и методология системных исследований : сб. науч. трудов / отв. ред. Л.Н. Сумарокова. – К. ; О. : ВШ, 1977. – 255 с.

5. Мамчур Е.А. Принцип простоты и меры сложности / Е.А. Мамчур, Н.Ф. Овчинников, А.И. Уемов. – М. : Наука, 1989. – 304 с.

6. Поппер К.Р. Логика и рост научного знания / К.Р. Поппер. – М. : Прогресс, 1983. – 605 с.

7. Поппер К.Р. Логика научного исследования / К.Р. Поппер. – М. : Республика, 2004. – 447 с.

8. Уемов А.И. К вопросу об измерении простоты / А.И. Уемов, Л.Н. Сумарокова, И.В. Дмитриевская // Методологические проблемы теории измерений. – К. : Наукова думка, 1966. – С. 176–191.

9. Уемов А.И. Критика принципа фальсификации К.Р. Поппера и проблема системного подхода к демаркации научного знания / А.И. Уемов // Вопросы философии. – 2008. – № 4. – С. 91–97.

10. Уемов А.И. Общая теория систем для гуманитариев : [учеб. пособие] / А.И. Уемов, И.Н. Сараева, А.Ю. Цофнас. – Варшава : Universitas Rediviva, 2001. – 276 с.

11. Уемов А.И. Свойства, системы и сложность / А.И. Уемов // Вопросы философии. – 2003. – № 6. – С. 96–110.

12. Уемов А.И. Системный подход и общая теория систем / А.И. Уемов. – М. : Мысль, 1978. – 272 с.

13. Уемов А.И. Типы и критерии простоты систем / А.И. Уемов. – К. : Институт кибернетики АН УССР Ордена Ленина, 1973. – 20 с.

14. Цофнас А.Ю. Теория систем и теория познания : [монография] / А.Ю. Цофнас. – О. : Астропринт, 1999. – 308 с.

15. Kaila E. Reality and Experience: Four Philosophical Essays / E. Kaila. – Dordrecht : D. Reided Publishing Company, 1979. – 326 p.

Аннотация

Попова Ю. В. **Роль линейных параметров в системно-параметрическом измерении форм выводного знания.** – Статья.

Статья представляет исследование различных форм выводного знания в категориях параметрической общей теории систем и двойственного системного моделирования. Изложены основания параметрической общей теории систем и возможности применения ее идей к исследованию основных логических форм: суждения и операций с ним (обращению, превращению, контрапозиции), логического квадрата, а также различных типов умозаключения (силлогистического, индуктивного, условного, условно-категорического, разделительного, разделительно-условного, умозаключения отношений). Логические формы исследованы в качестве системно-параметрических моделей, для каждой из которых определены значения линейного системного параметра «простота/сложность», имеющего как количественное выражение (модель Н. Гудмена), так и качественное (идея А.И. Уемова). Полученные значения сложности системных моделей логических форм представлены наглядно в виде таблицы и соотнесены с качествами новизны и достоверности знания, получаемого в различных типах логических выводов. Количественные значения сложности подтверждены с помощью качественных характеристик. Полученные результаты дают основание для системно-параметрической классификации выводного знания, а также позволяют исследовать различные логические формы совместно, в их соотнесенности между собой.

Ключевые слова: параметрическая общая теория систем, системная модель, бинарные атрибутивные и линейные системные параметры, простота, сложность, концепция Н. Гудмена.

Анотація

Попова Ю. В. **Роль лінійних параметрів у системно-параметричномувимірюванніформвивідногознання.** – Стаття.

Стаття являє собою дослідження різних форм виводного знання в категоріях параметричної загальної теорії систем і двоїстого системного моделювання. Викладено засади параметричної загальної теорії систем та можливості застосування її ідей до дослідження основних логічних форм: судження й операцій із ним (обернення, перетворення, контрапозиції), логічного квадрату, а також різноманітних типів умовиводів (силогістичного, індуктивного, умовного, умовно-категоричного, розділювального, розділювально-умовного, умовиводу відношень). Логічні форми досліджено

як системно-параметричні моделі, для кожної з яких визначено значення лінійного системного параметру «простота/складність», що має як кількісний вияв (модель Н. Гудмена), так і якісний (ідея А.І. Уйомова). Отримані значення складності системних моделей логічних форм представлено наочно у вигляді таблиці та співвіднесено з якостями новизни й вірогідності знання, що може бути отриманим у різних типах логічних висновків. Кількісні значення складності підтверджено за допомогою якісних характеристик. Отримані результати дають основу для системно-параметричної класифікації вивідного знання, а також дозволяють досліджувати різноманітні логічні форми сумісно, у їх співвіднесеності між собою.

Ключові слова: параметрична загальна теорія систем, системна модель, бінарні атрибутивні та лінійні системні параметри, простота, складність, концепція Н. Гудмена.

Summary

Popova Y. V. **The function of linear parameters in logical conclusions' system-parametric measurement.** – Article.

The article represents different logical forms investigation in categories of the General Parametric Systems Theory and dual system modeling. The author states the General Parametric Systems Theory foundations and possibilities of its ideas application to the investigation of basic logical forms: proposition and operations with it (conversion, reversion and contraposition), the logical square and various forms of conclusions (syllogistic, inductive, conditional, conditionally categorical, disjunctive, disjunctively conditional, and relational). Logical forms are examined as system-parametric models and for each model the values of linear system parameter "simplicity/complexity" are determined. This parameter has both quantitative (N. Goodman's model) and qualitative (A. Uyomov) forms. Complexity meanings of logical conclusions system models are represented visually in tabular form and correlated with qualities of novelty and trustworthiness of knowledge which we get in various types of logical conclusions. Quantitative values of complexity are proved with the help of qualitative characteristics. Our results give grounds for a system-parametric classification of logical conclusions and allow investigation of various logical forms simultaneously, in their interrelationship.

Key words: general parametric systems theory, system model, binary attributive and linear system parameters, simplicity, complexity, N. Goodman' idea.

УДК 141.141

К. В. Райхерт
доцент кафедры философии естественных факультетов
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова,
кандидат философских наук

О ПОНЯТИИ «ТЕХНО-АНИМИЗМ»

В современных зарубежных исследованиях антропологического, культурологического, религиоведческого и социологического типа можно встретить понятие «техно-анимизм». Само это понятие было введено в 1989 г. в американском религиоведении. Однако, начиная с 2001 г., оно всё чаще используется в исследованиях японской культуры.

Отечественному исследователю понятие «техно-анимизм» не известно. По крайней мере, мне не удалось отыскать ни одного упоминания этого понятия в литературе на русском или украинском языке. В связи с этим я думаю, что необходимо представить понятие «техно-анимизм» отечественной академической науке.

Итак, целью исследования является рассмотрение понятия «техно-анимизм».

Слово «техно-анимизм» (techno-animism) было придумано двумя американскими религиоведами Дж. Киркпатриком и Д. Тумминиа, которые занимались изучением деятельности религиозной организации под названием «Академия наук “UNARIUS”» (Unarius Academy of Science). Религиозные взгляды членов этой организации ими были обозначены как «техно-анимизм». Они объяснили данное верование так: «Техно-анимизм замещает природных духов (natural spirits) космическими существами (space beings) и создаёт синтез научно-фантастической образности (science-fiction imagery) с анимистическими практиками» [11, с. 164]. Иначе говоря, техно-анимизм – анимизм, только этот анимизм представляет собой не веру в души и духов, а веру в неземных существ. Такого рода вера составляет основу УФО-религий («Эфирийское общество», «Церковь НедоМудреца», «Врата Рая», «Вселенные люди»), учения раэлитов, предмет саентологии и так далее.

Предложенное понимание «техно-анимизма», очевидно, основывается на классическом понятии «анимизм». Известно, что слово «анимизм» ввёл в употребление немецкий врач и химик Г. Шталь (1659–1734 гг.) в своей работе «Медицинская теория» [16], однако популяризировал его английский антрополог Э. Тайлор (1832–1917 гг.) в своей знаменитой работе «Первобытная культура» [2]. Собственно его понимание анимизма (как учения о вере в души и духов) стало парадигматическим, особенно в отечественных учебниках и справочных изданиях по религиоведению. Именно в таком парадигматическом, «классическом» ключе следует понимать «техно-анимизм» Дж. Киркпатрика и Д. Тумминиа: если принимается «классическая» точка зрения на анимизм, а именно точка зрения английского антрополога Э. Б. Тайлора, что анимизм (он же «спиритуализм» в широком смысле слова) является учением о духовных сущностях [2, с. 211], которое составляет минимум религии [2, с. 210], то техно-анимизм является учением о космических существах, которое составляет минимум УФО-религии.

Однако есть и непарадигматическое, неклассическое понимание анимизма. Оно связано с тем, что в современном зарубежном религиоведении к концепции анимизма Э. Тайлора долгое время было критическое отношение: «Теории анимизма и анимативма трудно принимать всерьёз в наше время, учитывая психологическую изощрённость, которая стала сама собой разумеющейся в интеллектуальных кругах, начиная с Фрейда» [5, с. 363]. Приведённый пассаж был написан в 1987 г. Однако с 1993 г. началось переосмысление концепции анимизма в антропологии. Ключевыми исследователями в этом деле стали антропологи Н. Бёрд-Дэвид [4], С. Гатри [6], Ф. Дескола [1], Т. Инголд [9], Г. Харви [7; 8].

Так, в неклассическом ключе о техно-анимизме как о виде анимизма размышляют датские науковеды К. Йенсен и А. Блок в своей совместной статье «Техно-анимизм в Японии». Привлекая акторно-сетевую теорию Б. Латура и концепцию анимизма Ф. Дескола и его соратника Э. де Кастро, авторы статьи полагают, что «Япония описывается как земля «техно-анимизма», возникшего под влиянием синтоизма и демонстрирующего «полиморфные перверсии», которые решительно игнорируют границы между человеком, животным, духом и механическим существом» [10, с. 84].

Здесь необходимо сразу указать на тот факт, что в отличие от классической концепции анимизма Э. Тайлора концепция анимизма Ф. Дескола не такая уж простая. В своей работе «По ту сторону природы и культуры» Ф. Дескола говорит о четырёх типах онтологий: 1) об анимизме; 2) о тотемизме; 3) об аналогизме; 4) о натурализме [1, с. 164–165]. Об анимизме речь пойдёт позже; сначала вкратце об остальных трёх типах онтологий. Для тотемизма всё существующее однородно как в телесных, так и в душевных характеристиках (и у птицы, и у человека обязательно есть и душа, и тело), поэтому можно найти связь между

© К. В. Райхерт, 2015

телесным и душевным. Такие онтологии характерны для аборигенов Австралии, для племени оджибве в Северной Америке, из языка которого, принадлежащего к алгонкинской группе, и взяли слово «тотем». Для аналогизма характерна точка зрения, что либо души, либо тела обязательно присущи всем феноменам мира. У кого-то может быть только тело, у кого-то только душа. Аналогизм концентрируется на поиске параллелей или взаимосвязей между феноменами на основании отдельных пунктов их сходства. Это характерно для Китая, Древней Индии; он также был распространён на Западе до начала Нового времени. Для натурализма важно, что все тела схожи по своей физической природе и различаются по тому, есть ли у них душа или нет; например, у животных наличие её не допускается. Натурализм присущ только европейскому мышлению, начиная с XVII века.

Анимизм – это такая онтология, которая строится на сходстве внутренних миров и различии физических свойств [1, с. 164–165]. Это значит, что в условиях анимистической онтологии «человек наделяет нечеловеческие существа такой внутренней идентичностью, которая сходна с его собственной. При таком подходе очеловечиваются растения и животные, потому что наличие души, которой их наделяют, позволяет им не только вести себя согласно общественным нормам и этическим заповедям человека, но и устанавливать между собой, а также с самим человеком некоторые взаимоотношения. Эта внутренняя схожесть одних с другими позволяет распространить «культурный подход» на нечеловеческие существа со всеми вытекающими отсюда последствиями: от межсубъективности до овладения орудиями труда, не говоря уже о ритуальном поведении и о соблюдении правил приличия. И всё-таки это очеловечивание имеет свои пределы, потому что в системе анимизма эти подобия переодетых людей, каковыми являются растения и животные, как раз отличаются от человека своими перьями, шерстью, чешуёй или корой, то есть, иначе говоря, своим физическим внешним видом» [1, с. 171].

Здесь важно отметить, что в анимистической онтологии именно форма тел является основным критерием дифференциации: «Форма тел – это нечто большее, нежели просто физическое соответствие, это комплекс биологических орудий, позволяющий виду занимать некоторое место обитания и вести в нём образ существования, отличный от того, благодаря которому мы идентифицируем его при первом взгляде» [1, с. 177]. Это означает, что «всё существующее, обладающее теми же внутренними свойствами, что и человек, является субъектом, у которого есть своя воля и имущество согласно их положению в экономике обмена энергией и физическими предустановлениями, своя точка зрения на мир, согласно которой они могут осуществлять в нём те или иные действия, познавать его или предвосхищать» [1, с. 367].

Это приводит к представлению, что нечеловеческие существа могут принимать себя за людей и жить как люди в своих обществах: «Сказать, что они являются людьми, – значит признать за ними автономию, интенциональность и перспективу взгляда на мир той же природы, что у человека, просто расположенных внутри практических и символических сфер, которые у каждого свои, потому что каждый из них делит со своими собратьями то, что Якоб фон Икскюль называет «Umwelt», то есть мир, проживаемый и деятельный, характеризуемый тем, что может в нём делать животное, исходя из тех физических свойств, которыми оно располагает. Именно эта способность видеть мир своим субъективным образом, мир, являющийся продолжением их органов и потребностей, превращает анимистические сущности в субъекты, а также потому, что их признают субъектами и предполагают у них наличие души» [1, с. 367].

Анимизм как определённый тип онтологии предполагает особый тип гносеологии: «На первый взгляд анимизм, кажется, берёт начало в релятивистском подходе к познанию, не столько в отношении источника той точки зрения, которая выражается в нём (это всегда точка зрения человека, потому что именно он говорит за нечеловека), сколько в отношении тех условий, которые делают это познание возможным: каждому физическому типу соответствует некий тип перцепции и деятельности, то есть «Umwelt», тип отношения к вещам, которые нельзя определить через некие абсолютные свойства, а только через результаты перцепции и использование этих вещей, согласно тому типу субъекта, который имеет с ними дело. Но анимизм свидетельствует и об универсализме, когда отказывается видеть субъективность только в человеке: всякая сущность, наделённая душой, является субъектом и может вести столь же богатую социальную жизнь, что и человек. Обобщение внутренних свойств и партикуляризация свойств физических – вот уж действительно загадочная комбинация, поскольку она слово за слово опровергает наше понимание положения дел: если использовать принятую фразеологию, то следовало бы говорить о естественном релятивизме и культурном универсализме, то есть таком противоречии, которое непреодолимо для всякой современной эпистемологии» [1, с. 369]. Из-за своей контринтуитивной гносеологии (эпистемологии) анимизм оказывается трудным для исследований современных антропологов, которые мыслят в системе натурализма.

В контексте концепции анимизма Ф. Дескола техно-анимизм будет предполагать, что человек отличается от другого существа (животного, робота, инопланетянина, духа, божества) телом, а не душой.

Важно то, что концепция анимизма Ф. Дескола открывает возможность для трактовки анимизма как альтернативного ответа на универсальную семиотическую тревогу по поводу того, когда и как следует проводить границы между человеком и нечеловеком [1, с. 366–375]. И здесь уже возникает иная трактовка понятия «техно-анимизм», предложенная американским писателем и изобретателем М. Пэскэ [15]: взаимодействия между человеком и компьютерными технологиями идентичны реальным социальным отношениям. Более того, окружающая человека среда насыщается невидимой коммуникацией между вещами, которые окружают человека в повседневной жизни. То есть может сложиться такое впечатление, что вещи, окружающие человека, обладают способностью наблюдать, собирать информацию, общаться и действовать в реальном мире. Таким образом, возникает некоторое чувство или верование, называемое техно-анимизмом.

Исходя из сказанного, техно-анимизм в большей степени возможен в так называемых информационных обществах, например таких, как Япония. Так, японский культурный антрополог М. Ода описывает с помощью понятия «техно-анимизм» повсеместное присутствие киборгов и роботов с душами в аниме и манге, называя их «призраками в машинах» и допуская возможность того, что такого рода персонажи возникают из японской анимистической ментальности [12, с. 256–257]. Также японский социолог Т. Окуно использует понятие «техно-анимизм», чтобы объяснить близкие отношения японцев с автомобилями, мобильными телефонами, компьютерами и роботами в контексте восточноазиатской анимистической традиции коммуникации с животными и растениями [14, с. 45–46, 123].

Наконец, американский культурный антрополог Э. Эллисон активно использует понятие «техно-анимизм» в своих исследованиях японской популярной культуры, в основном аниме и манги. В своей книге «Тысячелетние монстры» она исследует «глобальные воображения» через призму «японских игрушек». Э. Эллисон показывает, что такие игрушки, как Покемоны или Сэйлор Мун, явно разделяют общие свойства с анимационными персонажами. Данная характеристика относится не только к жанру аниме (специфическому японскому стилю анимационных фильмов), но также к наблюдению, что японские игрушки проникнуты жизнью. Широкая точка зрения состоит в том, что японские нарративы обыденно порождают духов, роботов и животных в мире так, что игнорируются границы между человеком и нечеловеком. Скрещивания, которые демонстрирует японская игрушечная культура, являются симптомами того, что Э. Эллисон называет «анимистическим бессознательным», глубоко укоренённым в японской социальной жизни: «Анимистическое бессознательное особенно ярко и заметно в определённых практиках Японии 20-го и 21-го столетий. К этому относится индустрия производства фантазий, выраженная, например, в послевоенной манге «Могучий Атом», в которой оно (анимистическое бессознательное – *К. Р.*) представляет вселенную, в которой границы между вещью и живым постоянно пересекаются и смешиваются. Весь мир здесь построен на бриколаже из разнообразных и взаимозаменяемых частей (машина/органическое/человек), в котором знакомые формы были разобраны и вновь собраны в виде новых гибридов: полицейские автомобили являются летающими собачьими головами, а роботы представляют собой разнообразие форм: от дельфинов и муравьёв до крабов и деревьев. Мало того, что здесь процветает пересекающий границы промискуитет в том смысле, что нет предела тому, что может быть соединено и перекрёстно опылено чем-то другим; здесь технология (меха) является ключевым компонентом в том способе, с помощью которого живое любых видов может быть конституировано. Априори всё японское государство стоит на технологиях, как, впрочем, и на всех тех усилиях по восстановлению после Второй мировой войны. Принимая во внимание центральность меха в японской игровой индустрии во всём послевоенном периоде, я обозначаю такую эстетику как “техно-анимизм”» [3, с. 13]. Иначе говоря, анимистическое бессознательное, легко смешивая продвинутые технологии и духовные сущности, допускает новый тип анимизма, а именно техно-анимизм, родиной которого можно считать Японию. Важно подчеркнуть, что согласно Э. Эллисон такой техно-анимизм представляет собой особую японскую эстетику.

Эстетическая концепция техно-анимизма Э. Эллисон оказала влияние на японского американоведа Э. Огихара-Шук, которая в 2014 г. выпустила книгу «Анимизм Миядзаки за границей». В этой книге её автор говорит о связи аниме и техно-анимизма: «Моё исследование аниме является возможным расширением этих исследований (исследований Э. Эллисон – К. Р.) по техно-анимизму, основанных на допущении, что все медиальные аспекты аниме стали возможны благодаря современному технологическому развитию, берущему своё начало в японской анимистической традиции. Аниме может также рассматриваться как техно-анимизм в обратном смысле: аниме не только о японской анимистической традиции, которая служит основой для технологий, но и также о том, как современный технологии создают квазианимизм, предоставляя рисованные образы с голосами и движением, создавая тем самым иллюзию жизни в отношении неживых сущностей» [13, с. 23]. Обобщая сказанное выше, согласно по-

зиции Э. Огихара-Шук получается, что техно-анимизм – это квазианимизм, возникающий в результате комбинации японских анимистических традиций и современных технологий. Основным выразителем такого рода техно-анимизма является японская анимация – аниме.

Итак, на основании сказанного ранее можно сформировать следующее понятие о «техно-анимизме»:

1) техно-анимизм (по версии Дж. Киркпатрика и Д. Тумминиа) – это верование, в котором сочетаются анимистические практики и научная фантастика; само это верование основано на вере в космических существ, которые замещают природных духов в классическом анимизме;

2) техно-анимизм (по версии А. Блока, К. Йенсена, М. Ода, Т. Окуно, М. Пэскэ) – это форма анимизма, верования, в котором технологии, которые окружают человека, одухотворяются;

3) техно-анимизм (по версии Э. Эллисон) – это разновидность японской эстетики, которая связана с аниме и мангой и в которой центральную роль играют одухотворённые технологии (меха);

4) техно-анимизм (по версии Э. Огихара-Шук) – это квазианимизм, который возникает в результате взаимодействия современных технологий и анимистических традиций Японии и который проявляет себя в аниме.

Литература

1. Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры / Ф. Дескола ; пер. с франц. О. Смолицкой, С. Рындина. – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – 584 с.

2. Тайлор Э. Первобытная культура / Э. Тайлор. – пер. с англ. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.

3. Allison A. Millennial Monsters: Japanese Toys and the Global Imagination / A. Allison. – Berkeley : University of California Press, 2006. – 356 p.

4. Bird-David N. «Animism» Revisited: Personhood, Environment and Relational Epistemology / N. Bird-David // Current Anthropology. – 1999. – Vol. 40. – № 1. – P. 67–91.

5. Bolle K. Animism and Animatism / K. Bolle // Encyclopedia of Religion / ed. L. Jones. – Farmington Hills : Thomson Gale, 2005. – Vol. 1. – P. 362–368.

6. Guthrie S. Faces in the Clouds: a New Theory of Religion / S. Guthrie. – Oxford : Oxford University Press, 1993. – 290 p.

7. Harvey G. Animism: Respecting the Living World / G. Harvey. – New York : Columbia University Press, 2005. – 262 p.

8. Harvey G. The Handbook of Contemporary Animism / G. Harvey. – Durham : Acumen Publishing, 2013. – 640 p.

9. Ingold T. The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill / T. Ingold. – London : Routledge, 2000. – 488 p.

10. Jensen C. Techno-animism in Japan: Shinto Cosmograms, Actor-network Theory, and the Enabling Powers of Non-human Agencies / C. Jensen, A. Blok // Theory, Culture & Society. – 2013. – Vol. 30. – № 2. – P. 84–115.

11. Kirkpatrick G. Space Magic, Techno-Animism, and the Cult of the Goddess in a Southern Californian UFO Contactee Group: A Case Study of Millenarianism / G. Kirkpatrick, D. Tumminia // TO SYZYGY: Journal of Alternative Religion and Culture. – 1992. – Vol. 1. – № 2. – P. 159–172.

12. 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 / M. Oda // The Uncanny: Experiments in Cyborg Culture / ed. Bruce Greenville. – Vancouver : Arsenal Pulp Press, 2001. – P. 249–273.

13. Ogihara-Schuck E. Miyazaki's Animism Abroad: The Reception of Japanese Religious Themes by American and German Audiences / E. Ogihara-Schuck. – Houston : McFarland, 2014. – 240 p.

14. Okuno T. Ningen, d butsu, kikai: tekuno animizumu / T. Okuno. – T ky : Kadokawa Shoten, 2002. – 201 p.

15. Pesce M. The Playful World: How Technology Is Transforming Our Imagination / M. Pesce. – New York : Ballantine Books, 2000. – 340 p.

16. Stahl G. Theoria medica vera physiologiam & pathologiam, tanquam doctrinae medicae partes vere contemplativas, e naturae & artis veris fundamentis, intaminata ratione, & inconcussa experientia sistens / G. Stahl. – Halae : Literis Orphanotrophei, 1708. – 1169 p.

Аннотация

Райхерт К. В. **О понятии «техно-анимизм».** – Статья.

Статья посвящена рассмотрению понятия «техно-анимизм». На данный момент существуют четыре подхода к пониманию понятия «техно-анимизм». Первый подход – подход американских религиоведов Дж. Киркпатрика и Д. Тумминиа: техно-анимизм рассматривается как верование, в котором сочетаются анимистические практики и научная фантастика; само это верование основано на вере в космических существ, которые замещают природных духов в классическом анимизме. Данный подход находится в прямой зависимости от того, какой концепции анимизма (классической или неклассической) придерживается исследователь. Второй подход – это подход, которого придерживаются исследователи А. Блок, К. Йенсен, М. Ода, Т. Окуно, М. Пэскэ: техно-анимизм понимается как форма анимизма, верования, в котором технологии, которые окружают человека, одухотворяются. Третий подход – это подход американского культурного антрополога Э. Эллисон: это разновидность японской эстетики, которая связана с аниме и мангой и в которой центральную роль играют одухотворённые технологии (меха). Четвёртый подход – это подход японского американоведа Э. Огихара-Шук: техно-анимизм – это квазианимизм, который возникает в результате взаимодействия современных технологий и анимистических традиций Японии и который проявляет себя в аниме.

Ключевые слова: аниме, анимизм, верования, научная фантастика, технологии, эстетика.

Анотація

Райхерт К. В. **Про поняття «техно-анімізм».** – Стаття.

Статтю присвячено розгляду поняття «техно-анімізм». На сьогодні є чотири підходи до розуміння поняття «техно-анімізм». Перший підхід – це підхід американських релігієзнавців Дж. Кіркпатріка та Д. Туммініа: техно-анімізм розглядається як віруванння, у якому поєднуються анімістичні практики та наукова фантастика; саме це вірування ґрунтується на вірі в космічних істот, які заміщують природних духів у класичному анімізмі. Цей підхід прямо залежить від того, якої концепції анімізму (класичної чи некласич-

ної) дотримується дослідник. Другий підхід – це підхід, якого дотримуються дослідники А. Блок, К. Єнсен, М. Ода, Т. Окуно, М. Песке: техно-анімізм розуміється як форма анімізму, вірування, у якому технології, що оточують людину, одухотворені. Третій підхід – це підхід американського культурного антрополога Е. Елісон: техно-анімізм є різновидом японської естетики, яка пов'язана з аніме та манґою та в якій центральну роль відіграють технології (меха), що одухотворені. Четвертий підхід – це підхід японського американознавця Е. Огіхара-Шук: техно-анімізм – це квазіанімізм, який виникає внаслідок взаємодії сучасних технологій і анімістичних традицій Японії та який проявляє себе через аніме.

Ключові слова: аніме, анімізм, вірування, естетика, наукова фантастика, технології.

Summary

Rayhert K. W. **On the concept "techno-animism".** – Article.

The article is devoted to the concept 'techno-animism'. There are four approaches for understanding of the concept 'techno-animism' in contemporary studies. The first approach is the G. Kirkpatrick and D. Tumminia approach: techno-animism is a belief which combines animistic practices and science-fiction imagery. This belief is based on believe in extra-terrestrial creatures which substitute natural spirits in classic animism. This approach depends on the animism theory the researcher uses, either it is classical or non-classical. The second approach is the approach of a number of researchers (A. Blok, C. B. Jensen, M. Oda, T. Okuno, and M. Pesce): techno-animism is a form of animism, believes that technologies surround human beings, are spiritual. The third approach is the A. Allison's approach: techno-animism is a Japanese aesthetics which is related to anime and manga and based on spiritual technologies (mecha). The fourth approach is the E. Ogihara-Schuck approach: techno-animism is a quasianimism, which is originated from the interaction of modern technologies and animistic traditions of Japan and presented in anime.

Key words: aesthetics, anime, animism, belief, science fiction, technologies.

УДК 101.1:316

Н. В. Рожанская
и.о. доцента кафедры социологии
Черноморского государственного университета имени Петра Могилы,
кандидат социологических наук

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СУДЬБЕ ЧЕЛОВЕКА В АНТИЧНОСТИ: ВОЗНИКНОВЕНИЕ, РАЗВИТИЕ, НАУЧНОЕ ИЗУЧЕНИЕ

Постановка проблемы. Проблема судьбы человека является предметом междисциплинарных исследований и изучается в различных социально-гуманитарных науках. В античной философии были поставлены два вопроса, которые впоследствии обсуждались на протяжении всей истории философской мысли [11]. Во-первых, существует ли предназначенная богами судьба человека или она является следствием естественных законов природы? Во-вторых, как совместить судьбу и свободную волю человека? Эту линию философских размышлений о судьбе можно отнести к разряду мировоззренческих и экзистенциальных поисков, выражающих стремление человека познать самого себя. Однако, начиная с Нового времени, идея судьбы начинает также осмысливаться в социально-историческом контексте и подвергается всестороннему научному анализу до настоящего времени.

Анализ исследований и публикаций. Дж. Фрэзер анализирует идею судьбы в контексте раннего периода развития человечества и связывает ее с отходом от магических представлений, разочарованием в эффективности применения магии, бессилием перед природными силами [13]. Н. Аббаньяно уделяет значительное внимание в своих работах размышлениям о судьбе, анализирует представления о ней в контексте соотношения необходимости и свободы в жизни человека [8].

Большое количество исследований, посвященных изучению античной идеи судьбы, проведено в российской науке. В. П. Горан, исследуя древнегреческую мифологему судьбы, связывает её возникновение с формированием таких философских категорий, как закон, необходимость, случайность [3]. А. Н. Чанышев, сопоставляя гомеровские представления о неизбежности судьбы с более ранней верой в магию, подчёркивает, что в гомеровских представлениях о судьбе отражён этап предыстории необходимости [14]. Исследованию мифологемы судьбы в античной культуре посвящены работы таких российских учёных, как С. С. Аверинцев, В. П. Гайденко, Г. В. Драч, И. С. Клочков, И. С. Кон, А.Ф. Лосев, О. В. Семичева, А. А. Тахо-Годи, В. Н. Топоров, И. В. Уваров, В. Н. Ярхо и др. В начале XXI века в России защищено ряд диссертаций, посвященных проблеме судьбы человека в философии и культурологии.

На сегодняшний день наличествует довольно большое количество научных исследований античной концепции судьбы, что создает необходимость в их обобщении, сравнении, систематизации. **Целью статьи** является систематизация социально-философских представлений о судьбе человека в античности, истории их возникновения, дальнейшего развития и научного изучения в контексте истории европейской цивилизации.

Изложение основного материала. Уже со времен зарождения философии в Древней Греции возникает потребность осмысления детерминированности человеческого существования. Попытки подобного осмысления приводят к возникновению идеи судьбы и античного учения о судьбе человека.

Гераклит и Демокрит проблему судьбы связывали прежде всего с философскими категориями необходимости и случайности. В философских учениях Платона, Аристотеля, Эпикура, Сенеки судьба не является чем-то случайным или необязательным, она управляет всем мирозданием, обобщая различные области космоса в персонифицированные образы природных стихий, богов и демонов [11]. Тема судьбы встречается также у следующих мыслителей античности: Гесиода, Семонида Аморгосского, Феогнида, Геродота, Пиндара, Эсхила, Плутарха, Цицерона и др. Впервые в качестве философски продуманной категории судьба выступает в стоицизме [7].

Рассмотрим некоторые определения понятия «судьба». «В мифологии, в иррационалистических философских системах, а также в обывательском сознании под судьбой понимается неразумная и непостижимая предопределенность событий и поступков человека» [2, с. 663]. Таким образом, судьбе человека присущи две основные характеристики: 1) непознаваемость ее человеческим разумом; 2) ее бессмысленность, в связи с чем ее не просто нельзя познать, но в ней нечего познавать или понимать.

«Судьба – это понятие-мифологема, выражающее идею детерминации как несвободы» [1, с. 404]. Такое понимание детерминации не оставляет места для человеческой свободы, в то время как два других понимания, появившиеся позже, оставляют для нее место. Научное понимание идеи детерминации выражается в понятии каузальной

© Н. В. Рожанская, 2015

детерминации (причинности), а теологическое – в понятии смысловой детерминации (Провидения, Промысла Божьего). Причинность можно познать и в дальнейшем овладеть ее механизмом, а Промысел Божий имеет смысл и может быть понят если не человеком, то самим Богом. Современная философская рефлексия вычленяет в мифологеме судьбы три взаимосвязанные проблемные сферы: мировая причинность как необходимость и целесообразность (телеологичность или божественная провиденциальность), необходимость и случайность, необходимость и свобода [12, с. 716].

В античной философии идея судьбы тесно связана с предшествовавшими мифологическими представлениями древних греков и римлян. В древнегреческой мифологии судьба персонифицировалась в виде богини (богинь). Например, были распространенными представления о трех сестрах-богинях (Мойрах), которые были равны богам и определяли судьбу: Лахесис назначала жребий еще до рождения человека, Клото пряла нить его жизни, а Атропос неотвратимо приближала будущее и перерезала нить жизни [4, с. 33]. Данные представления стали известны благодаря текстам Гомера, Гесиода, Вергилия, Эсхила, Платона, Павсания. В древнеримской мифологии аналогом Мойр выступали богини судьбы (Парки) Децима, Нона и Морта. В связи с тем, что судьба человека не может быть познана рациональными способами и, согласно мифологическим воззрениям, определяется богами, человек может узнать ее, прибегая лишь к различным способам угадывания (гадания, прорицания, мантики, ведовства).

В мифологии Древней Греции существовали также представления о богине судьбы Ананке, от которой зависит не только любой человек, но и сам глава Олимпа – Зевс. В учении Демокрита начинается преобразование смысла этого греческого слова в научный термин, характеризующий понятие «закон» как необходимую причинную связь [10].

Глубокий социально-философский анализ античной идеи судьбы принадлежит С. С. Аверницеву. Согласно его исследованиям идея судьбы как противоположность идеи свободы является социальной. Первобытное общество предполагает тождество свободы и несвободы для своих членов в связи с тем, что каждый из них еще не отделяет своей внутренней сущности от родового бытия. Судьба для человека первобытного общества тождественна другим типам детерминации, не отличаясь от естественной каузальности и воли духов. При возникновении цивилизации и государства происходит разделение единого представления о судьбе: теперь представления о естественной причинности уже отделяются от представлений о воле богов.

С. С. Аверницев пишет, что в силу своей социальности идея судьбы исторична и претерпевает изменения в связи с метаморфозами идеи свободы. В ранней античности возникают представления о Мойрах (в переводе с древнегреческого «мойра» – это «доля»). Это связано с тем, что в период ранней античности существование человека определено его «долей» в полисном укладе. С кризисом полисного уклада вместо представлений о «мойре» на первый план выходит представление о «тюхе», то есть судьба начинает пониматься как удача, случайность. Это, по мнению С. С. Аверницева, связано с тем, что в эпоху эллинизма отношения между человеком и обществом изменяются. Человек теперь ожидает получить не то, что ему причитается по законам традиционного уклада, а то, что ему «выпадает», то есть проводится аналогия законов судьбы с законами азартной игры подобно тому, как обстоятельства делают солдат царями, ставят жизнь народов в зависимость от случайных придворных событий. В эпоху процветания Римской империи судьба уже осмысливается как «фатум», как всеохватывающая и неотвратимая детерминация, отчужденная от конкретного бытия человека [2, с. 663].

С. С. Авринцев подчеркивает, что идея судьбы связана с двумя различными измерениями человеческого существования: биологическим и социальным. Первый (биологический) аспект судьбы связан с неотвратимостью жизненного цикла человека – с телесностью, биологическим полом, принудительностью инстинктов, процессами изнашивания тела, его одряхления и смерти. Этот аспект судьбы может быть рассмотрен как внешний. На этом более глубоком уровне второго аспекта (социальный) «идея судьбы, то есть несвободы, как и соотнесенная с ней идея свободы, насквозь социальна; мало того, природная несвобода в большой степени служит для человеческого сознания лишь символом социальной несвободы» [1, с. 405].

В связи с вышесказанным может быть проанализирована этимология слов, обозначающих судьбу. Этимология русского слова «судьба» восходит к слову «суд». «В символике суда и приговора социальная природа идеи судьбы выступает с полной ясностью: судьба – это вещно-непроницаемое, неосмысленное и неотвратимое в отношениях между людьми» [1, с. 405]. В современном русском языке слово «судьба» имеет несколько значений: 1) стечение обстоятельств, не зависящих от воли человека, ход жизненных событий; 2) доля, участь; 3) история существования кого-нибудь или чего-нибудь; 4) будущее, то, что случится, произойдет [9].

Можно таким же образом рассмотреть обозначения судьбы в других славянских языках. В украинском языке слово «судьба» звучит как «доля». Таким образом, его основное этимологическое значение аналогично древнегреческо-

му представлению о «мойре» и выражает связь судьбы человека с его народом, частью которого он является и которой он «наделяется» по праву родства.

В польском языке существует ряд синонимов, обозначающих понятие судьбы: «dola», «los», «fatum», «przeznaczenie». Значение слова «dola» аналогично значению его в украинском языке, «los» имеет значение «жребий», «fatum» является калькой из латинского языка и переводится как «рок» или «неизбежность», «przeznaczenie» переводится не только как «судьба», но и как «предназначение». Данный анализ показывает, что в украинском и польском языках этимологические значения слов, обозначающих судьбу, сохраняют оттенки, наработанные в европейской культуре, начиная с античной эпохи. Тот же принцип сохранения различных оттенков (аспектов) выражается в многозначности слов, обозначающих судьбу в славянских языках.

Еще один вариант социально-философского анализа античного представления про судьбу принадлежит А. Ф. Лосеву, который утверждает, что понятие судьбы в античности – это понятие рабовладельческого общества. В статье «История философии как школа мысли» А. Ф. Лосев выдвигает следующие тезисы. Во-первых, самым главным для понимания какой-либо философской теории является умение осмыслить ее на фоне соответствующего социального и культурно-исторического развития, что можно сделать на основе теории общественно-экономических формаций. Во-вторых, античная мысль развивалась на фоне двух общественно-экономических формаций: первобытнообщинной и рабовладельческой. В-третьих, рабовладельческая формация, на основе которой целое тысячелетие развивалась античная философия, наложила отпечаток на все ее методы [6, с. 496].

Рабовладельческая формация была основана на физическом подневольном труде рабов. Одушевленно-разумное человеческое тело, на функционировании которого была основана вся рабовладельческая формация, по выражению А. Ф. Лосева, «мысленно доводилось до своего крайнего предела» и превращалось в живой, одушевленный и разумный космос. В связи с тем, что античный человек еще не дорос до представлений о законах природы, но хотел постичь окружающую действительность, в роли таких законов для античности выступают человекоподобные боги. В ходе анализа идеи судьбы в контексте античной истории и философии А. Ф. Лосев вводит понятие «скульптурное мироощущение», которым он обозначает идеально-телесное мироощущение античной эпохи. Это мироощущение античного человека сопровождалось постоянной верой в судьбу и рок [6, с. 498].

Что касается дальнейшего развития представлений о судьбе в европейской философии, то в нем можно выделить несколько этапов. Первый этап – это вытеснение идеи судьбы идеей божественного Провидения, Промысла Божьего, что связано с распространением христианства в Европе. Библия представляет исторический процесс как открытый диалог Творца и творения, в котором нет места языческим представлениям о судьбе (Ф. Аквинский, Августин, Боэций, Абеляр). В этот период происходит вытеснение идеи судьбы из философской среды в среду повседневных представлений, народных суеверий.

Второй этап развития представлений о судьбе наступает в эпоху Возрождения, что связано с обострением в этот период интереса к магии, астрологии, оккультизму и т. п. В этот период наблюдается возрождение философского интереса к античным представлениям о судьбе, но уже переосмысленным в контексте натурфилософских и астрологических представлений данного исторического периода. В результате детального анализа этого периода российский культуролог А. Куксгаузен пришла к выводу, что на всех уровнях итальянской гуманистической культуры существовало пристальное, напряженное внимание к проблемам судьбы, ее власти над человеком и его способности противостоять столь грозной силе. Исследовательница детально анализирует понимание судьбы такими мыслителями эпохи Возрождения, как Ф. Петрарка, К. Салютати, П. Браччолини, Л. Б. Альберти, М. Фичино, Н. Макиавелли, Ф. Гвиччардини [5].

А. Куксгаузен в своем исследовании доказывает, что античные концепции судьбы оказали несомненное влияние на формирование гуманистических представлений о судьбе, и выделяет несколько периодов в развитии этих представлений. В период зарождения гуманистической культуры в Италии в творчестве гуманистов наряду с античными влияниями ярко прослеживались средневековые мотивы. В первой половине XV века идеи античных философов выходят на первый план, и одновременно наблюдаются судьбоборческие настроения. К концу XV – началу XVI века устанавливается широкое влияние платонизма на представления о судьбе и обсуждается идеал мудреца как единственная возможности противостоять судьбе [5].

Третий этап развития представлений о судьбе в европейской философии, который наступает в Новое время, характеризуется ощущением преодоления идеи судьбы в противовес представлениям о каузальной детерминации. Развитие естественнонаучного мировоззрения приводит к оптимистическому стремлению познать причины явлений и тем самым овладеть их дальнейшим развитием, что распространялось не только на

природные, но и на общественные процессы. Например, Ф. Бэкон выступал против слепой веры в судьбу как некую природную необходимость, обосновал права человека на «суверенитет» в отношении природы, Т. Гоббс объяснял социальное неравенство верой в судьбу, Р. Декарт подчеркивал роль как внешних (природная и социальная необходимость), так и внутренних (рациональность) детерминаций в человеческой судьбе [11].

Что касается четвертого этапа развития философских представлений о судьбе, то он начинается с эпохи позднего романтизма и длится по настоящее время. С. С. Аверинцев пишет: «Ранг серьезного философского понятия судьбы дало позднеромантическое неоязычество, развивавшееся преимущественно на немецкой почве и потребовавшее не закрывать иррациональность бытия ни религиозными, ни рационалистическими иллюзиями» [1, с. 409]. На данном этапе происходит своеобразная «реабилитация» античной идеи судьбы, которая наиболее отчетливо наблюдается в творчестве таких мыслителей, как И. В. Гете, Ф. Ницше и О. Шпенглер.

Выводы. Таким образом, античные концепции судьбы оказали несомненное влияние на формирование всех дальнейших представлений о судьбе в европейской философии. Развитие античных представлений о судьбе шло параллельно общественному развитию древних народов и соответствовало основным периодам истории Древней Греции и Рима. В каждый период исторического развития в представлениях о судьбе человека возникают новые акценты, появление которых обусловлено общественно-политической ситуацией в античных государствах. Открытие и описание этой зависимости С. С. Аверинцевым, А. Ф. Лосевым и другими исследователями составляет значительный шаг социально-философской науки в изучении идеи судьбы как социального явления.

Благодаря исследованиям С. С. Аверинцева стало ясно, что идея судьбы социальна, исторична. Она связана с двумя различными измерениями человеческого существования (биологическим и социальным), которые могут быть рассмотрены как внешний и внутренний. Внешний аспект судьбы (биологический) внеисторичен, историчным является ее внутренний, (социальный) аспект. Дальнейшее изучение социального аспекта судьбы является актуальным в контексте настоящего и будущего европейской философии, культуры и цивилизации.

Литература

1. Аверинцев С. С. Судьба / С.С. Аверинцев // София-Логос. Словарь : [собрание сочинений] / под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – С. 404–410.

2. Аверинцев С. С. Судьба / С. С. Аверинцев // Философский энциклопедический словарь / гл. ред. Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. – М. : Советская энциклопедия, 1983. – С. 663.

3. Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы / В. П. Горан. – Новосибирск : Наука, 1990. – 335 с.

4. Грейвс Р. Мифы Древней Греции / Р. Грейвс. – М. : Прогресс, 1992. – 624 с.

5. Куксгаузен А. А. Античные концепции судьбы в культуре итальянского Возрождения : автореф. дисс. ... канд. культурологии : спец. 24.00.01 «Теория и история культуры» / А. А. Куксгаузен ; Саратовствий государственный технический университет. – Саратов, 2006. – 20 с.

6. Лосев А. Ф. История философии как школа мысли / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – С. 493–508.

7. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении / А. Ф. Лосев. – М. : ЧеРо, 1998. – 192 с.

8. Аббаньяно Н. Мудрость философии и проблемы нашей жизни / Н. Аббаньяно. – СПб. : Алетейя, 1998. – 311 с.

9. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.ozhegov.org.

10. Печуров Е. А. Древнегреческо-русский словарь философских терминов / Е. А. Печуров [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.stu.lipetsk.ru/files/materials/4663/Drevnegrachesko_russkiy_slovar_filosofskih_terminov.pdf.

11. Силэм Ю. А. Идея судьбы: социально-философский анализ : автореф. дисс. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия» / Ю. А. Силэм. – М., 2007. – 21 с.

12. Столяров С. С. Судьба / С. С. Столяров // Античная философия : [энциклопедический словарь]. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – С. 715–721.

13. Фрэзер Дж. Д. Золотая ветвь / Дж. Д. Фрэзер. – М. : Политиздат, 1986. – 706 с.

14. Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия / А. Н. Чанышев. – М. : Изд-во МГУ, 1970. – 240 с.

Аннотация

Рожанская Н. В. **Социально-философские представления о судьбе человека в античности: возникновение, развитие, научное изучение.** – Статья.

В статье систематизируются представления о судьбе человека в античной философии, анализируется их возникновение и связь с мифологическими представлениями древних греков и римлян. Доказано, что в каждый период исторического развития в представлениях о судьбе человека возникают новые акценты, появление которых обусловлено общественно-политической ситуацией в античных государствах. Показано, что, начиная с Нового времени, идея судьбы осмысливается в социально-историческом контексте и подвергается всестороннему научному анализу. Классифицируются научные исследования мифологемы судьбы, представленные в трудах А. Ф. Лосева, С. С. Аверинцева, других российских философов. Сравниваются определения понятия судьбы, выявляется этимологическое значение слов, обозначающих судьбу в славянских языках. Описываются этапы дальнейшего развития представлений о судьбе в контексте истории европейской цивилизации: в эпоху Средневековья, Возрождения, Нового времени, в современности.

Ключевые слова: мифологема судьбы, судьба человека, античная философия.

Анотація

Рожанська Н. В. **Соціально-філософські уявлення про долю людини в античності: виникнення, розвиток, наукове вивчення.** – Стаття.

У статті систематизуються уявлення про долю людини в античній філософії, аналізується їх виникнення та зв'язок із міфологічними уявленнями давніх греків і римлян. Доведено, що в кожний період історичного розвитку в уявленнях про долю людини виникають нові акценти, поява яких обумовлена суспільно-політичною ситуацією в античних державах. Показано, що, починаючи з Нового часу, ідея долі починає осмислюватися в соціально-історичному контексті та піддається всебічному науковому аналізу. Класифікуються наукові дослідження міфологеми долі, представлені в працях О. Ф. Лосева, С. С. Аверинцева, інших російських філософів та культурологів. Порівнюються визначення поняття долі, виявляється етимологічне значення слів, що позначають долю в слов'янських мовах. Описуються етапи подальшого розвитку уявлень про долю в контексті історії європейської цивілізації: в добу середньовіччя, Відродження, Нового часу, у сучасності.

Ключові слова: міфологема долі, доля людини, антична філософія.

Summary

Rozhanska N. V. **Socio-philosophical ideas about the destiny of man in antiquity: origin, evolution and the scientific study** – Article.

In the article socio-philosophical ideas about the destiny of man in ancient philosophy are systematized, their origin and connection with mythological beliefs of the ancient Greeks and Romans are analyzed. It is proved that in each period in the historical development of ideas about the destiny of man there are new emphases, whose appearance is due to the socio-political situation in the antique states. It is shown that since the Modern Times, the idea of fate begins to be comprehended in the socio-historical context and subjected to scientific analysis. Scientific researches of fate myths presented in the works of A. F. Losev, S. S. Averintsev, other Russian philosophers are classified. The definitions of destiny are compared, etymological meaning of words denoting fate in Slavic languages is revealed. Stages of further development of ideas about fate in the context of the history of European civilization are described: in the Middle Ages, the Renaissance, the Modern Times, in the present.

Key words: myth of destiny, destiny of man, ancient philosophy.

УДК 316.344.43; 303.684

Є. В. Сірий
старший науковий співробітник науково-дослідної частини факультету соціології Київського національного університету імені Тараса Шевченка, доктор соціологічних наук, доцент

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРЕДСТАВНИКІВ ВЕЛИКОГО БІЗНЕСУ ЯК ЕЛІТ-СУБ'ЄКТІВ СОЦІАЛЬНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ ТА ЇХ СОЦІАЛЬНІ ЗАМІРИ

Актуальність та постановка проблеми. Останні десятиліття ознаменувалися інтенсивними трансформаційними процесами на всьому постсоціалістичному просторі, які здійснювалися на фоні посилення динамізму світових процесів, глобалізації світової економіки, орієнтованої на постіндустріальне суспільство. Суспільство є надскладною динамічною системою й безперервно піддається змінам. І тут важливим є розуміння її детермінантів. Сучасні радикально-трансформаційні зміни виражають програмно-проектну діяльність соціальних, економічних, політичних та інших суб'єктів, у яких поєднуються процеси й відносини суспільства з відповідними нормами, стандартами, що виражають властивості ідеального смислового й символічного середовища. Аналіз цієї діяльності передбачає аналіз і виявлення загальних принципів та властивостей, дозволяє більш адекватно дослідити соціально-історичний розвиток суспільства, уточнюючи співвідношення планомірного та стихійного, радикального, суб'єктивного й об'єктивного тощо. Тому існує наукова потреба у вивченні життєвих стратегій, інтересів, установок і поглядів, їх зміни, а також способів активності різних груп населення: акторів, стихійних учасників або пасивних жертв трансформаційного процесу. Однак проблема формування кластеру агентів трансформації ще не набула системного значення, хоча останнім часом все більше приділяється наукова увага цій тематиці. У межах нашого дослідження передбачається зробити дослідницьке «заповнення» цієї прогалини. Перед сучасною соціологією поставлено завдання розробки нових підходів для дослідження соціальних явищ у різних сферах суспільного життя. Осмислення й використання теоретичного потенціалу концепцій соціальних змін є основними складовими соціологічного теоретизування. Поповнення цього предметно-дослідницького сегмента відповідною інформацією в контексті методики та предметного знання ми здійснюємо в межах фундаментальної науково-дослідницької теми (проміжний етап) факультету соціології Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Соціальні актори структурних трансформацій українського суспільства в порівняльній перспективі: ресурсні, ціннісні, діяльнісні виміри».

У системі методологічного обґрунтування зовнішніх і внутрішніх чинників структурних перетворень в українському суспільстві **метою** нашого дослідження є вивчення окремих компонентів соціальної ієрархії українського суспільства як цілісної системи груп і прошарків, діяльність і взаємодія яких є основою соціального механізму трансформації українського суспільства. Деякі із цих груп є соціальними акторами (ініціаторами, організаторами, носіями) реформ, активність інших полягає у виборі особистих стратегій адаптації до змін, а ще інші скоріше виявляються жертвами трансформаційних процесів.

Стан дослідження. Найпопулярнішим аналітичним інструментом для аналізу динаміки соціальних і політичних змін у процесі переходу від державного соціалізму до капіталізму завжди була елітарна парадигма, або підхід, що є характерною рисою теорій, орієнтованих на соціального актора. Аналіз рушійних сил політики системних трансформацій повністю зосередився на поведінці еліт. У системі обговорення соціальних змін трансформацію розглядають скоріше як послідовність більш-менш узгоджених домовленостей між акторами, належними до еліт, зокрема пактів, угод і конституцій. Австралійські дослідники Я. Пакульський, Дж. Каллберг, Дж. Гіглі у працях, присвяченим Росії та Східній Європі, досить недвозначно акцентують на домінанті впливу на динаміку та траєкторію політичних змін у посткомуністичних країнах із точки зору структури, «дизайну» та поведінки еліти. На їхню думку, саме еліти передусім є відповідальними за розбудову інституцій [1]. Загалом вважається, що еліти виражають або власні інтереси, або інтереси національних та етнічних груп, що формує їхню політичну поведінку. Становлення й розвиток державності в Україні безпосередньо пов'язані з трансформацією ціннісних уявлень щодо ролі й функцій еліти в процесах суспільного розвитку. На думку сучасних науковців, дослідження проблематики впливу еліт на державотворчі процеси є найактуальнішим завданням соціології, політології, науки державного управління та ін. Питання ролі еліт в економічному, суспільно-політичному житті країни та в інших окремих аспектах відображено в багатьох працях вітчизняних науковців, оскільки це питання є досить актуальним та затребуваним як у соціологічній галузі, так і в суспільно-міждисциплінарній. Серед соціологів варто виокремити праці Е. Афоніна, Є. Головахи, О. Донченко, А. Зоткіна, О. Іващенко, О. Куцен-

© Є. В. Сірий, 2015

ко, М. Пірен, О. Рахманова, В. Резніка, А. Ручки, Н. Селютіної, В. Танчера, М. Шульги та багатьох інших.

Виклад основного матеріалу. Визначення еліт – досить складне релятивістське питання, яке елітологи вже не одне десятиліття ґрунтовно досліджують. Для пострадянських досліджень владних еліт першої половини 1990-х рр. був характерний своєрідний «парад вільних висловів», унаслідок чого між поняттями «владна еліта» й «номенклатура» ставився знак рівності. Така можливо помилкова тенденція отримала назву «номенклатуро-центрична модель» [2, с. 104]. Фактично можна говорити про окрему соціальну верству, представники якої займають досить високе привілейоване становище в аспекті матеріального благополуччя, владних повноважень, доступу до суспільних благ, вирізняються в суспільному середовищі авторитетом, моральністю, інтелектом тощо. Еліта сучасного суспільства – це структуроване соціальне утворення, яке складається з різних груп, що можуть бути впорядковані за ступенем суспільної значущості. Становище члена еліти в її ієрархії визначається як його індивідуальним статусом, так і суспільною значущістю самої еліти, члени якої, як правило, займають переважно стратегічні позиції в різних державних, публічних і приватних інституціях та організаціях і мають найвищий статус у системі стратифікації сучасного суспільства (владні можливості, знання, професійна компетентність тощо). Тому можна говорити про економічну чи господарську еліту, політичну, інтелектуальну, владну еліту. Як бачимо, критеріїв її типологізації та класифікації немало.

Як відомо, початкова систематична розробка проблематики еліти була здійснена італійськими вченими Г. Моска, В. Парето, Р. Міхельсом, якими були сформовані так звані класичні концепції еліти, що лягли в основу *стратифікаційного* підходу до тлумачення еліти. Однак на зміну підходу перших елітологів (Г. Моски, В. Парето, Р. Міхельса) прийшов так званий *інституційний* (структурно-функціональний) підхід, інтегрований на базі некласичних теорій еліт (Г. Лассуел, Ч. Міллс, Дж. Хіглі, М. Бартон), за якими належність до еліти загалом пов'язувалася з позицією людини, яку вона посідає в структурі тих чи інших суспільних сфер, систем певного суспільства. Аксіоматично визнано, що основна функція еліти полягає в управлінні суспільством. Так, українські соціологи Н. Паніна й Е. Головаха в дослідженнях ґрунтовно розглянули трансформаційні процеси українського суспільства, акцентували на значенні правлячих еліт в інституційних змінах і становленні подвійної інституційної системи в Україні, виділивши одну з найважливіших складових змін у цьому аспекті – відтворення й дефіцит елітних позицій [3]. Велике значення формуванню політичних практик еліти в ході історичного розвитку держави надавали Ю. Левада, О. Гаман-Голутвіна, В. Нікулін, О. Куценко, В. Пилипенко, Ю. Привалов, В. Ніколаєвський, Н. Бойко, Н. Шульга та інші. Критеріїв відбору претендентів до групи, яка може бути названа елітою, багато, однак вони настільки суперечливі, що зміст та масштаб цього поняття може постійно змінюватися.

З найбільш розповсюджених підходів до змісту поняття «еліта» в теорії еліт у системі методології й алгоритмізації операціоналізації акторів соціальної трансформації, вважаємо, можуть бути застосовані такі:

– *позиційний* (структурний, організаційний), за яким приналежність індивіда або групи до еліти визначається їх позицією в офіційній соціально-політичній або соціально-економічній структурі суспільства за наявності особливих соціальних якостей;

– *функціональний* (результативний), за якого можна виокремити суб'єктів, які ухвалюють політичні рішення або істотно впливають на їх ухвалення (розмежовує поняття формального й дійсного носіїв влади);

– *рецептуальный*, за яким критерієм «елітарності» індивіда або групи є їх рівень політичної впливовості;

– *економічний* як доступ до засобів виробництва й контроль за ними [4, с. 149].

Крім того, до цього варто додати ще декілька аргументів. Яким би терміном не було номіновано цей соціальний феномен (еліта), його функціональна суть як функціональне панування одних людей над іншими (неважливо, у яких формах) у різних сферах не зміниться. Поняття правлячої еліти не тотожне поняттю владної еліти (хоча для багатьох країн вони ідентичні), тобто в нашому суспільстві, крім владної еліти, є також інші групи еліт, які правлять державою.

Розмаїття стратифікаційних інструментів операціоналізації еліт дозволяє нам маневрувати під час їх виділення. Використовуючи інституціональний підхід Р. Міллса, треба віднести до еліти людей, які очолюють великі інституціональні заклади (господарські корпорації, політичні організації тощо). Так званий діяльнісний підхід, якого дотримується Р. Даль, вимагає вивчення конкретних механізмів прийняття найважливіших суспільних (економічних, політичних, управлінських) рішень. Тоді виявиться, що формальні керівники не завжди потрапляють до провідних фігур. Можна в стилі В. Парето дотримуватися меритократичного принципу та вважати, що елітою є найенергійніші й найбільш здібні управлінці. Якщо ж звернутися до культурологічного підходу І. Бібо (еліту формують групи, які пропонують зразки ділової поведінки та розвивають

економічну культуру), то коло елітарних «діячів» знову буде іншим.

Щодо методологічних аспектів, то в межах нашого дослідження категорії «владна еліта» прийнятним буде вибудовувати дослідницький алгоритм за рівнями соціологічного дослідження. Під час мікросоціологічного аналізу застосовується так званий *альтиметричний* метод, за яким приналежність особи або групи до владної еліти визначається їхньою позицією в офіційній структурі влади [5], і метод визначення осіб, які беруть участь в ухваленні стратегічних рішень (включає також аналіз самих схвалюваних рішень) [6]. Також досить специфічним у системі соціологічної методології є аналіз інформації про об'єкт дослідження в ЗМІ, аналіз ухвалення рішень, який ґрунтується на десизійному підході дослідження еліти. У цьому контексті передбачається комбінування аналітичної обробки інформації певного політико-адміністративного напряму (наприклад, реформа в тій чи іншій сфері) з урахуванням позицій в ухваленні рішень щодо питань кожного суб'єкта владних відносин та подальшим простеженням зв'язків, чинників впливу ухвалення рішень.

Однак варто вказати на ще один момент. Упродовж кількох останніх десятиліть розвитку нашого суспільства концентрація українського приватного капіталу зумовила формування нової статусної групи – верстви власників великого приватного капіталу. Як стверджує український дослідник О. Пасхавер, наявність українських великих власників є гарантією незалежності України. На його думку, це єдина постсоціалістична країна, яка має власний великий капітал як соціальне явище [7]. За ринкових умов у перехідних суспільствах утворився новий прошарок власників великого (крупного) капіталу, представники якого володіють прибутковими видами бізнесу, комерційною нерухомістю та цінними паперами (акціями й облігаціями). Саме цей прошарок отримав найбільшу вигоду від цих змін і зацікавлений у подальшому поглибленні економічних реформ. Крім того, динамічне й непередбачуване політичне життя в Україні спонукає великий капітал одночасно підтримувати різні політичні сили, що створює певний баланс у політичному розвитку та запобігає узурпації влади лише одним політичним угрупованням. Великі власники стали соціальною основою перехідного суспільства, вивчення чого і є одним із завдань сучасної вітчизняної соціології соціальних проблем.

Вітчизняний бізнес безпосередньо впливає на політичну ситуацію в країні. Бізнесмени стають опорою демократії й цивілізованого способу розв'язання конфліктів. Аналізуючи особливості вростання підприємницького феномену в нашу життєву повсякденність, не варто залишати без уваги й такі суттєві моменти, як соціально-рольовий і соціально-функціональний бік підприємництва, узгодженість бізнесу й суспільства, що має багатовікову історію. Зміст і характер діяльності великих власників у соціальній сфері пов'язані загалом із двома напрямами: легітимацією їхньої діяльності в очах громадськості (благодійність, меценатство) та формуванням інтелектуального середовища для ідеологічного обґрунтування соціально-економічної доцільності в їх існуванні. Досить швидко діяльність великих власників у суспільно-гуманітарній сфері почала набувати певних інституціональних форм системного характеру, зокрема інвестування у сферу реалізації суспільних завдань (системна доброчинність через фонди); виробництво та просування аналітичного/ідеологічного продукту (незалежні аналітичні центри), що сприяє формуванню державної політики та вибору оптимальних для великого бізнесу рішень влади; формування державної політики та вибір оптимальних рішень влади шляхом впливу на уявлення та світогляд правлячої еліти (елітні політико-економічні клуби) [7, с. 32].

Підсумовуючи, можна зазначити, що власники великого приватного капіталу, набувши економічної та політичної суб'єктності, активно впроваджують власну суб'єктність у соціально-гуманітарній сфері України. Під контролем великих власників знаходиться більшість друкованих і електронних ЗМІ. Це дає їм змогу активно висвітлювати власну благодійницьку діяльність. Створені за ініціативи благодійні фонди спрямовують діяльність на ті сфери, де фінансування з державного бюджету є обмеженим. Широке висвітлення підтримки великими власниками популярних видів спорту, де активність держави є мізерною, сформувало стереотип їхньої незамінності. Менш розвинутим є формування інтелектуального середовища для ідеологічного обґрунтування соціально-економічної доцільності.

Прикладних соціологічних досліджень із цієї проблематики поки що недостатньо, і не всі вони мають системний порівняльний характер. Не всі сегменти елітарного прошарку мають однакові характеристики. Тому у своєму аналізі обмежимося окремими фрагментами висвітлення соціологічних характеристик деяких еліт-кластерних груп для надання більшої загальності та результативності виконання дослідницьких завдань. Українське суспільство загалом усвідомлює значну роль підприємців і бізнесменів, а також інших «привілейованих» верств у житті українського суспільства. Можна сказати, що конкретних предметних досліджень, які комплексно презентують та інтерпретують різні сфери соціального акторства, що повинні відповідати тематиці цього фундаментального дослідження, не виявлено. Тому ми обмежимося первинними та вторинними даними замірів соціологічного моніторингу Інституту

соціології Національної академії наук України, проведеного в усіх областях України, АР Крим та м. Києві (n=1800, і/п вибірки – 2,3%), а також замірів соціологічного омнібусу «Українське суспільство», проведеного в усіх областях України, АР Крим та м. Києві (n=1800, і/п вибірки – 2,3%) різних років у період із 1994 по 2013 рр. Представимо перші предметні знання, виокремлюючи деякі результати вищезазначених досліджень щодо окремих аспектів досліджуваної проблематики.

Так, у моніторинговому дослідженні Інституту соціології Національної академії наук України серед наведених чотирнадцяти груп опитані, відповідаючи на запитання *«Як Ви думаєте, які соціальні групи відіграють значну роль у житті українського суспільства?»*, відводять підприємцям і бізнесменам впродовж останніх двадцяти років найвищі місця (таблиця 1).

Таблиця 1

Рангові позиції соціальних груп в оцінці їх суспільної ролі (%)
«Які соціальні групи відіграють значну роль у житті українського суспільства?»
(питання з альтернативними відповідями)

Ранг	Групи	1994	1996	1998	2002	2004	2006	2008	2010	2012
1	Мафія, злочинний світ	33,9	37,3	42,7	38,3	40,2	33,9	32,9	32,4	38,7
2	Лідери політичних партій	–	7,3	–	4,5	5,9	5,8	6,9	6,5	2,4
3	Підприємці, бізнесмени	24,2	21,7	25,4	28,0	27	33,4	33,4	32,1	31,4
4	Чиновники (службовці держапарату)	29,1	27,4	29,3	23,9	23,6	25,7	29,4	24,5	28,4

На підставі цього варто провести невеликий опис та інтерпретацію зазначених результатів щодо вияву потенційного акторства окремих соціальних верств. Найбільш впливовою соціальною групою в масовій свідомості населення України стала мафія, злочинний світ. Лише в другій половині 2000-х рр. ця група поступилася за впливовістю двом іншим групам – підприємцям, бізнесменам та лідерам політичних партій. Цікаво, що впродовж 1990-х рр. другою за «рейтингом» була група службовців держапарату («чиновників»). Однак із кінця 1999 р. суттєво зросла роль групи підприємців, бізнесменів, яка в 2002 р. вже вийшла на 2–3 місце. Це свідчить про те, що внаслідок грошової приватизації впливовість та суб'єктність бізнес-груп почала зростати в громадській думці, натомість державна бюрократія почала втрачати свої домінуючі позиції. Згідно з результатами 2005 р. група підприємців, бізнесменів стала найвпливовішою в громадській думці України, тоді як роль мафії, злочинного світу суттєво зменшилася. Очевидно, що на це вплинули події Помаранчевої революції, коли в масовій свідомості зросла надія на декриміналізацію влади. У другій половині 2000-х рр. група бізнесменів і підприємців нарівні з мафією, злочинним світом займала 2–3 місця в масовій свідомості населення України, поступаючись лише лідерам парламентських партій, коли була чинною парламентсько-президентська форма правління. Однак за результатами опитування 2011 р. впливовість групи підприємців, бізнесменів різко зросла (як і впливовість мафії, злочинного світу), натомість різко знизилася впливовість лідерів політичних партій. Водночас у масовій свідомості відобразилися зміни в політичному житті України, коли відновлення Конституції України зразка 2004 р. та безпосереднє захоплення влади власниками великого капіталу остаточно закріпило суб'єктність великих власників у громадській думці. Утім уже через рік, у 2012 р., ця суб'єктність дещо знизилася, тому в громадській думці найбільш впливовою залишилася мафія [11]. Однак цей розподіл є досить умовним, враховуючи ті обставини, що значну частину окремих груп складають також вихідці з бізнес-структур у системі перетину горизонтальних площин соціальної мобільності та стратифікаційних верств. Проте досить особливою (за критерієм суб'єктної ефективності) частиною цього сегмента є елітні верстви українського суспільства.

Окремо стоїть питання легітимації цього сегмента еліти. Дослідження цієї проблематики акцентують насамперед на характері взаємовідносин еліти та широких позаелітних верств населення. Ставлення населення до великого бізнесу насторожене. Пересічні громадяни не вірять у те, що олігархи будують свою економічну поведінку, виходячи з інтересів країни. Передусім їх розцінюють як людей, які несправедливо збагатилися. У їхній поведінці вбачають егоїстичні, корисливі устремління, бажання невпинно збагачуватися за рахунок інших. Заради своєї вигоди вони завдають шкоди суспільству в цілому. Проте населення виявляє таку ж високу недовіру й до чиновників, державної бюрократії. Певною мірою ступінь та інтенсивність відповідних змін залежать безпосередньо від ставлення суспільства до них. Неелітні верстви населення відповідною реакцією на події (діяльністю чи бездіяльністю) визначають головні

риси й домінантні вектори своїх взаємин з елітою. Населення делегує елітам великі повноваження, сподіваючись на підвищення їх відповідальності перед суспільством. Однак у кожному типі суспільства ця ситуація складається по-різному. У контексті ступеня довіри до провідних соціальних акторів (представники владної еліти), згідно з результатами моніторингу «Українське суспільство» [12], можна лише говорити про тривалу кризу її легітимності. Однак інший стан справ із ситуацією щодо невладних представників бізнес класу (таблиця 2).

Таблиця 2

Сприйняття населенням суб'єктів приватної власності

	Негативні			Позитивні			Нейтральні	
Яке почуття у Вас викликають...	Ненависть	Презирство	Роздратування	Інтерес	Співчуття	Повага	Ніяке	Важко відповісти
...приватні власники малих підприємств?	1,3	1,3	7,7	18,1	8,3	23,6	34,4	5,2
...великих підприємств?	3,8	4,1	13,7	16,0	2,4	20,1	31,9	8,1
...власники землі, роботодавці?	3,1	5,3	10,8	11,6	5,2	20,1	32,8	11,2
...власники землі, що самі її обробляють?	0,6	0,3	1,4	5,6	19,6	57,6	12,0	2,9

**Джерело: результати загальноукраїнського омнібусу «Громадська думка в Україні – 2007» (Інститут соціології Національної академії наук України) [13; 15].*

Проте, незважаючи на досить критичне масове сприйняття багатих людей, майже рівними виявилися частки опитуваних, на думку яких, багаті люди мають у суспільстві, з одного боку, низький і дуже низький авторитет (34,0%), з іншого – високий і дуже високий (35,4%). Із цього можна зробити висновок про здебільшого конструктивно налаштоване суспільство щодо діяльності представників великого капіталу.

Згідно з результатами моніторингових досліджень Інституту соціології Національної академії наук України більшість населення вважає, що українські багатії повинні сплачувати податки, інвестувати в економіку та створювати нові робочі місця; 10,2% вважають, що вони повинні більше займатись доброчинністю та спонсорською діяльністю; і лише 2,0% погоджуються, що вони повинні йти в політику й ефективно керувати країною [13; 14]. Однак питання ставлення населення до доброчинності великих власників залишається відкритим. Це окремий сегмент бачення населенням структури обов'язків багатого бізнес-прошарку, оцінки фактичної їх діяльнісної характеристики очима населення України. Структура оцінки населення України щодо ролі багатих в Україні має такий вигляд (таблиця 3).

Таблиця 3

Структура оцінки населення України щодо ролі багатих в Україні

Ранг	Роль багатих людей сьогодні в Україні	%
1	Вони піклуються тільки про себе, витрачаючи гроші на дорогі будинки, авто та інші предмети розкоші	82,5%
2	Важко відповісти/Відмова від відповіді	7,4%
3	Вони інвестують свій капітал в економіку країни та створюють нові робочі місця	6,2%
4	Вони достатньо багато займаються доброчинністю	2,8%
5	Вони допомагають розбудувати країну	1,1%

Джерело: результати загальнонаціонального моніторингового опитування «Україна та українці» (шоста хвиля), СОЦІС, березень 2011 (N=2004) [15].

Таким чином, якщо на початку незалежності України владу переважно утримувала пострадянська бюрократія, у взаємодії з якою виник великий капітал, то нині представники великого капіталу стали посередниками між державою та суспільством і бюрократами. Саме вони визначали, кому (навіть серед наближених до правлячої партії) можна займатися бізнесом, а кому потріб-

но відійти в сторону або в кращому разі продати свій бізнес.

Заслуговує на увагу сприйняття еліти як соціального явища населенням України, відоме як феноменологічний аспект. Соціологічні опитування свідчать, що в українському суспільстві поняття політичної еліти асоціюється з верхівкою виконавчої та законодавчої гілок влади (42% респондентів відносять їх до еліти), а також із багатими людьми – підприємцями й керівниками банків (44% опитуваних). Водночас на запитання «Що Ви відчуваєте у відношенні до правлячої еліти?» відповіді були такі: 21% – образу, 13% – ворожість, 54% – байдужість. Це вкрай несприятливі для зміцнення паростків демократії та вкорінення засад громадянського суспільства в Україні показники. У населення нашої держави склався переважно негативний образ політичної (правлячої) еліти. Цей факт пояснюється тим, що остання не виконує найважливіших ролей і функцій (ролі референтної групи, взірця суспільної поведінки, морально-психологічного мобілізатора й провідника мас) [10]. Усе це свідчить про наявність тенденцій до формування правлячої еліти загалом із представників власників великого бізнесу. Саме бізнес-сегмент правлячої еліти став головним продуцентом і транслятором ціннісних установок і стилів життя правлячої еліти України. Вони зумовлюють і відтворюють культурні моделі й ціннісні установки тієї «материнської» групи, з якої вони вийшли.

Становлення фінансово-промислових груп владно-елітної верстви соціальних акторів за умов постсоціалістичних перетворень пройшло декілька етапів: зародження регіональних ФПГ на основі капіталу «червоних директорів», трейдерського й банківського капіталів за сприянням місцевої влади; вихід ФПГ на загальноукраїнську арену шляхом створення партійних проектів; активна участь ФПГ у політичних процесах 2002–2005 рр.; політична суб'єктність ФПГ за умов парламентсько-президентської республіки (2006–2010 рр.); захоплення ФПГ політичної влади в Україні та безпосереднє управління політичними й економічними процесами (з 2010 р.) [12; 16].

Висновки. У ракурсі теоретико-методологічних цієї проблематики не може існувати єдиного теоретичного, концептуального апарату й інструментарію для дослідження соціальних змін, зокрема різних сегментів еліт-структури, відсутній систематичний теоретичний аналіз предметного поля. Однак варто зауважити, що оскільки соціальні зміни характеризуються багатосторонністю, то і їх вивчення може вестися у контексті різних теоретико-методологічних перспектив. Що стосується предметного зрізу результативності нашого дослідження, то можна констатувати, що від структуризації та дизайну елітної верстви в образі представників великого капіталу певною мірою залежить стабільне існування й розвиток усього суспільства, де вони можуть виконувати як позитивну функцію стрижня, так і деста-білізуючу функцію розхитування всього каркаса державного організму. Якщо строго оцінювати реальну поведінку правлячої еліти України впродовж останніх 25 років, то на сьогодні ця категорія не виявила ні поведінки, адекватної історичним викликам країни, ні відповідальності, яка б гарантувала майбутнє народу та країні.

Література

1. Kullberg J. Elites, Institutions and Democratization in Russia and Eastern Europe / J. Kullberg, J. Higley, J. Pakulski // Elites and Leadership in Russian Politics / ed. G. Gill. – N. Y. : St. Martin's Press, 1998. – 241 p.

2. Остапчук А. Алхимия элиты / А. Остапчук // Pro et contra. – 1996. Т. 1. – С. 104–111.

3. Головаха Є. Основные этапы и тенденции трансформации украинского общества: от перестройки до «оранжевой революции» / Є. Головаха, Н. Панина // Панина Н. Избранные труды по социологии : в 3-х т. / Н. Панина ; сост., ред., вступ. статья Е. Головахи. – К. : Факт, 2008– . – Т. 1 : Вопросы теории, методологии, технологии социологического исследования и профессиональной этики. – 2008. – 472 с.

4. Тарусина И. Элитисты и плюралисты в современной политической теории (историографический экскурс) / И. Тарусина // Политические исследования. – 1997. – № 4. – С. 148–154.

5. Критановская О. Трансформация старой номенклатуры в новую российскую элиту / О. Критановская // Общественные науки и современность. – 1995. – № 1. – С. 51–65.

6. Гаман-Голутвина О. Определение основных понятий элитологии / О. Гаман-Голутвина // Политические исследования. – 2000. – № 3. – С. 97–103.

7. Пасхавер О. Світовий досвід для України: взаємовідносини великого капіталу з владою і суспільством / О. Пасхавер, Л. Верховодова, К. Агєєва. – К. : Центр економічного розвитку, 2007. – 68 с.

8. Роздуми про соціально-політичну ситуацію і функціонуючу регіональну управлінську еліту : звіт за результатами дослідження Інформаційно-аналітичного відділу ХарРІ НАДУ (листопад-грудень 2004 р.). – Х., 2004. – 41 с.

9. Селютіна Н. Суб'єктний потенціал політико-адміністративної еліти / Н. Селютіна // Актуальні проблеми державного управління : зб. наук. пр. Одеського регіонального інституту державного управління. – О. : ОРІДУ НАДУ, 2006. – Вип. 3(27). – С. 62–67.

10. Бандурка О. Влада в Україні на зламі другого і третього тисячоліть : [монографія] / О. Бандурка, В. Греченко. – Х. : Вид-во Ун-ту внутр. справ, 2000. – 304 с.

11. Рахманов О. Власники великого капіталу як суб'єкт соціально-економічних перетворень в Україні : [монографія] / О. Рахманов. – К. : Інститут соціології НАН України, 2012. – 376 с.

12. Українське суспільство. Двадцять років незалежності. Соціологічний моніторинг : у 2 т. / за ред. В. Ворони, М. Шульги. – К. : Інститут соціології НАН України, 2011– . – Т. 1 : Аналітичні матеріали. – 2011. – 574 с.

13. Резнік В. Приватні власники чинників виробництва: стан соціальної легітимності / В. Резнік // Українське суспільство 1992–2007 рр. Динаміка соціальних змін / за ред. В. Ворони, М. Шульги. – К. : Інститут соціології НАН України, 2007. – С. 212–219.

14. Резнік В. Верства багатих людей в українському суспільстві: стан соціальної легітимності та можливості легітимації / В. Резнік // Українське суспільство. Двадцять років незалежності. Соціологічний моніторинг : у 2 т. / за ред. В. Ворони, М. Шульги. – К. : Інститут соціології НАН України, 2011– . – Т. 1 : Аналітичні матеріали. – 2011. – С. 124–133.

15. Рахманов О. Ідеологія власників крупного капіталу: досвід теоретико-прикладних досліджень / О. Рахманов // Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Серія «Політологія. Соціологія. Право» : зб. наук. праць. – 2011. – Вип. 4(12). – С. 125–130.

16. Шульга Н. Этапы становления элиты в Украине в годы независимости / Н. Шульга // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2006. – № 4. – С. 24–37.

Анотація

Сірий Є. В. **Теоретико-методологічні засади дослідження представників великого бізнесу як еліт-суб'єктів соціальної трансформації та їх соціальні заміри.** – Стаття.

В аспекті вивчення окремих компонентів соціальної ієрархії українського суспільства зосереджена увага на поведінці еліт як однієї з рушійних сил системних трансформацій. У межах дослідження висвітлюються його теоретико-методологічні засади, вибудовується дослідницький алгоритм операціоналізації з використанням таких спеціальних методів: альтиметричний (приналежність особи або групи до владної еліти згідно з їх позицією в офіційній структурі влади), аналіз інформації про об'єкт дослідження в ЗМІ, аналіз ухвалення рішень (десизійний підхід дослідження еліти) та ін.

Ключові слова: трансформації, соціальні актори, еліта, власники капіталу, бізнес-сегмент, легітимізація.

Аннотация

Сирый Е. В. **Теоретико-методологические основы исследования представителей большого бизнеса как элит-субъектов социальной трансформации и их социальные замеры.** – Статья.

В аспекте изучения отдельных компонентов социальной иерархии украинского общества сосредоточено внимание на поведении элит как одной из движущих сил системных трансформаций. В рамках исследования освещаются его теоретико-методологические основы, выстраивается исследовательский алгоритм операционализации с использованием специальных методов: альтиметрический (принадлежность лица или группы к властной элите по их позиции в официальной структуре власти), анализ информации об объекте исследования в СМИ, анализ принятия решений (десизийний подход исследования элиты) и др.

Ключевые слова: трансформации, социальные актеры, элита, владельцы капитала, бизнес-сегмент, легитимизация.

Summary

Siriy E. V. **The theoretical and methodological bases of research representatives of big business as elite-subjects social transformation and its social measurements.** – Article.

In the aspect of study of the individual components of the social hierarchy of the Ukrainian society focused attention on the behavior of elites, as one of the driving forces of systemic transformation. In this study highlights its theoretical and methodological foundations, to build a research algorithm operationalization using special techniques, in particular: altimetry method (individual or group belonging to the ruling elite in their official positions in the power structure), the analysis of information about the object of research in the media analysis decision-making and others.

Key words: transformation, social actors, elite, capitalist, business-segment, legitimization.

УДК 001.2; 001.8:5; 001.8:6

О. М. Самборська
здобувач кафедри філософії
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича,
викладач
Чернівецького юридичного інституту
Національного університету «Одеська юридична академія»

РЕАЛІЗАЦІЯ ПРОГНОСТИЧНОЇ ФУНКЦІЇ НАУКИ У ФУНДАМЕНТАЛЬНИХ НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Актуальність теми визначається такими факторами. Наука ставить кінцевою метою передбачення процесу перетворення предметів практичної діяльності у відповідні продукти. Це перетворення завжди визначено сутнісними зв'язками, законами зміни й розвитку об'єктів, а сама діяльність може бути успішною лише тоді, коли вона узгоджується із цими законами. Тому серед основних завдань науки – виявлення законів, згідно з якими змінюються й розвиваються об'єкти. Через це прогностична функція вже ніби вплітається в саме полотно наукового пошуку. Зрештою, пізнання значною мірою означає прогноз розвитку процесу, події чи явища в коротко- або довгостроковій перспективі. Саме на цьому й зосереджуються наукові дослідження в точних науках, а також досить часто в соціальних. Однак щодо процесів перетворення природи цю функцію виконують природничі й технічні науки. Процеси ж вимірювання соціальних об'єктів досліджуються суспільними науками. Оскільки в діяльності можуть перетворюватися різноманітні об'єкти (предмети природи, людина (і стан її свідомості), підсистеми суспільства, знакові об'єкти, що функціонують як феномени культури, тощо), усі вони можуть стати предметом наукового дослідження, однак із тією різницею, що в соціальному пізнанні реалізувати прогностичну функцію наукового пізнання значно складніше. Орієнтація науки на вивчення об'єктів, які можуть бути включені в діяльність (або актуально, або потенційно як можливі об'єкти її майбутнього перетворення), і дослідження того, як вони підкоряються об'єктивним законам функціонування й розвитку, становлять головну особливість наукового пізнання. Ця особливість відрізняє наукове пізнання від інших форм пізнавальної діяльності людини.

Мета статті – виявлення сфер реалізації прогностичної функції наукового пізнання у фундаментальному пізнанні, а також дослідження ключових відмінностей наукового пізнання від повсякденного освоєння дійсності.

Стан дослідження проблеми. До цих питань зверталися у свої працях такі відомі дослідники, як В. Стьопін, В. Лєкторський, Г. Рузавін, В. Порус, В. Лук'янець, В. Чуйко, А. Грунвальд, М. Гіббонс, Г. Ленк, В. Горохов та ін.

Предметами вивчення науки можуть бути різноманітні фрагменти дійсності та зв'язки між ними. Це справедливо як для класичної науки, так і для більш пізніх періодів її розвитку. Методи дослідження, складність завдань змінилися, проте предметна настанова залишилася разом із метою наукового пізнання – пошуком об'єктивної істини про зовнішню дійсність. Тобто наука досліджує що завгодно, однак з особливої точки зору – предметності. Такий підхід виражає одночасно і безмежність, і обмеженість науки, оскільки людина як самодіяльна, свідома істота наділена свободою волі, через що є не тільки об'єктом, а й суб'єктом діяльності. Треба враховувати, що саме в цьому суб'єктному бутті не все може вичерпуватися суто науковим знанням, навіть якщо припустити гіпотетичну можливість отримання такого всеосяжного наукового знання про людину та її життєдіяльність. Суб'єктна сторона наукового пошуку поступово враховується й у природознавстві. Це твердження про межі науки зовсім не є свідченням недовіри до науки або можливостей наукового пізнання. Це скоріше констатація того беззаперечного факту, що наука не може замінити собою всі форми пізнання світу, які використовує людина як суб'єкт пізнання. І все, що потрапляє до її поля зору, компенсують інші форми духовно-практичного осягнення дійсності, зокрема релігія, моральність, навіть звичайний буденний досвід. Вивчаючи об'єкти, перетворені в людській діяльності, класична наука зазвичай обмежувалася пізнанням винятково тих предметних зв'язків, які можуть бути освоєні в межах наявних і таких, що склалися конкретно-історично, умовах розвитку суспільства. Мета науки полягає, зокрема, у тому, щоб передбачати можливі майбутні зміни об'єктів, у тому числі й тих, які відповідали ймовірним подальшим формам практичної зміни світу. Із цією метою наукою проводяться не тільки поточні дослідження, що обслуговують наявну практику, а й ті, результати яких можуть знайти застосування лише в подальшій практиці, будучи обумовленими вже не стільки безпосередніми запитами сьогодення, скільки більш масштабними пізнавальними інтересами, через які проявляються потреби суспільства в прогнозуванні майбутніх форм і способів практичного освоєння світу. Наприклад, постановка внутрішньонаукових проблем та їх розв'язання в межах фундаментальних теоретичних досліджень фізики призвели свого часу до відкриття законів електро-

© О. М. Самборська, 2015

магнітного поля й передбачення електромагнітних хвиль, до відкриття законів розподілу атомних ядер, квантових законів випромінювання атомів під час переходу електронів з одного енергетичного рівня на інший тощо. Усі ці теоретичні відкриття заклали основу для майбутніх способів масового освоєння природи у виробництві.

Великі вчені, творці нових оригінальних напрямів завжди звертали увагу на цю здатність теорій потенційно містити в собі технології й несподівані практичні застосування. К. Тімірязєв щодо цього писав: «Той вражаючий розвиток техніки, яким засліплені поверхневі спостерігачі і який готові визнати за найвидатнішу рису XIX століття, є тільки результатом розвитку саме науки, вільної від усякого утилітарного гніту» [цит. за: 5, с. 532].

Подібні думки висловлював один із творців квантової механіки французький фізик Л. де Бройль: «Великі відкриття, навіть зроблені дослідниками, які не мали на меті ніякого практичного застосування й займалися винятково теоретичним вирішенням проблем, швидко знаходили застосування в технічній галузі. Звичайно, М. Планк, коли він вперше написав формулу, яка названа його ім'ям, зовсім не думав про освітлювальну техніку. Проте він не сумнівався, що витрачені їм величезні зусилля думки дозволять нам зрозуміти й передбачити велику кількість явищ, які швидко й у дедалі більшій кількості будуть використані освітлювальною технікою. Щось аналогічне сталося й зі мною. Я був вкрай здивований, коли побачив, що розроблені мною уявлення дуже швидко почали застосовуватися в техніці дифракції електронів та електронної мікроскопії» [3, с. 12].

Процес наукового пізнання обумовлений не тільки особливостями досліджуваного об'єкта, а й численними факторами соціокультурного характеру. Розглядаючи науку в її історичному розвитку, можна виявити, що в міру зміни типу культури змінюються стандарти викладу наукового знання, способи бачення реальності в науці, стилі мислення, які формуються в контексті культури й випробовують вплив різних її феноменів. Цей вплив може бути представлено як включення різних соціокультурних факторів до процесу генерації власне наукового знання. Однак констатація зв'язків об'єктивного й суб'єктивного в будь-якому пізнавальному процесі та необхідність комплексного дослідження науки в її взаємодії з іншими формами духовної діяльності людини не знімають питання про відмінності між наукою й цими формами (повсякденним пізнанням, художнім мисленням тощо).

Націленість науки на вивчення не тільки об'єктів, перетворюваних у сучасній практиці, а й тих об'єктів, які можуть стати предметом масового практичного освоєння в майбутньому, є відмітною рисою наукового пізнання. Ця риса дозволяє розмежувати наукове й буденне, стихійно-емпіричне пізнання та запропонувати низку конкретних визначень, що характеризують природу науки. Вона дозволяє зрозуміти, чому теоретичне дослідження виступає визначальною характеристикою розвиненої науки. Найвиразніше теоретичне пізнання проявляє свій евристичний потенціал у фундаментальних дослідженнях. Хоча часто в самому науковому співтоваристві з'являється сумнів щодо доцільності фундаментальних розробок, які нібито не приносять користі й віджили себе [1].

Наукове пізнання, як і буденне, засноване на прагненні вивчати об'єкти реального світу й на цій основі передбачати результати його практичного перетворення, що притаманне не тільки науці, а й повсякденному пізнанню, будучи вплетеним у практику й таким, що розвивається на її основі. У міру розвитку практики відбувалося своєрідне опредмечування функцій людини, тим самим створювалися умови для елімінації суб'єктивних та антропоморфних наслідків під час вивчення зовнішніх об'єктів, причому вже в повсякденному пізнанні з'являлися деякі види знань про реальність загалом, що характеризують науку. Науку як таку вже характеризує спрямованість на відкриття невідомих раніше закономірностей: «Предметом наукової діяльності є відкриття невідомих предметів чи явищ, формулювання «універсальних законів», що мають загальний характер. Предмет технічної діяльності перебуває на стику відомого з невідомим, це створення таких, що мають характер певної загальності, «особливих методів» освоєння невідомого. Наукові знання й технічні методи повинні бути наділені властивістю відтворюваності» [2, с. 64].

Зародкові форми наукового пізнання виникли в надрах і на основі цих видів буденного пізнання, а потім відмежувалися від нього. З розвитком науки й перетворенням її в одну з фундаментальних основ цивілізації її спосіб мислення починає справляти дедалі більший вплив на повсякденну свідомість. Цей вплив міститься вже у звичному, стихійно-емпіричному пізнанні елементів об'єктивно-предметного відображення світу. Здатність стихійно-емпіричного пізнання породжувати предметне й об'єктивне знання про світ уже сама собою ставить питання про різницю між ним і науковим дослідженням, окреслюючи проблему демаркації між науковим і ненауковим знанням, однак не на підставі відбору строгого, об'єктивного, несуперечливого логічного знання науки від неточного, невизначеного й несистематизованого буденного знання, а навпаки, через виявлення певних елементів науковості в буденному пізнанні й відрізненні в кількісному або якісному відношенні цього пізнання від власне наукового.

Ознаки, що відрізняють науку від буденного пізнання, зручно класифікувати за тією категоріальною схемою, у якій характеризується структура діяльності (простежуючи відмінність науки й буденного пізнання за предметом, метою, засобами, мето-

дами, суб'єктом і продуктом діяльності). Той факт, що наука забезпечує наддалеке прогнозування практики, виходячи за межі існуючих стереотипів виробництва й буденного досвіду, означає, що вона має справу з особливим набором об'єктів реальності, що не зводиться до об'єктів повсякденного досвіду. Якщо буденне пізнання відображає тільки ті об'єкти, які загалом можуть бути перетворені в готові історично сформовані способи й види практичної дії, то наука здатна вивчати й такі фрагменти реальності, які можуть стати предметом освоєння лише в практиці далекого майбутнього. Вона постійно виходить за межі предметних структур аналогових видів і способів практичного освоєння світу й відкриває людству нові предметні сфери його можливої майбутньої діяльності [5].

Ці особливості об'єктів науки роблять недостатніми для освоєння ті засоби, які застосовуються в повсякденному пізнанні. Хоча наука й користується природною мовою, вона не може тільки на цій основі описувати й вивчати свої об'єкти. По-перше, повсякденна мова пристосована для опису та передбачення об'єктів, уплетених в аналогову практику людини (наука ж виходить за її межі), по-друге, поняття буденної мови нечіткі й багатозначні, їх точний зміст найчастіше виявляється лише в контексті мовного спілкування, контрольованого повсякденним досвідом. Наука ж не може покластися на такий контроль, оскільки вона переважно має справу з об'єктами, не освоєними в повсякденній практичній діяльності. Щоб описати очікувані явища, вона прагне більш чітко фіксувати свої поняття й визначення. Вироблення наукою спеціальної мови, придатної для опису об'єктів, незвичайних із точки зору здорового глузду, є необхідною умовою наукового дослідження. Мова науки постійно розвивається в міру її проникнення в нові сфери об'єктивного світу. Причому вона має зворотну дію на повсякденність (наприклад, терміни «електрика», «холодильник» колись були специфічними науковими термінами, а потім увійшли в повсякденну мову). Поруч із штучною, спеціалізованою мовою наукове дослідження потребує особливої системи засобів практичної дійсності, які, впливаючи на об'єкт, що вивчається, дозволяють виявити можливі його стани в умовах, контрольованих суб'єктом. Засоби, застосовані у виробництві та в побуті, як правило, непридатні для цієї мети, оскільки об'єкти, що вивчаються наукою, і об'єкти, перетворені у виробництві й повсякденній практиці, найчастіше відрізняються за своїм характером. У цьому полягає необхідність спеціальної наукової апаратури (вимірювальних інструментів, приладних установок), яка дозволяє науці експериментально вивчати нові типи об'єктів. Наукова апаратура й мова науки виступають як вираження вже здобутих знань. Однак подібно до того, як у практиці її продукти перетворюються на нові види практичної діяльності, так і в науковому дослідженні його продукти (наукові знання, вжиті в мові або упредметнені в приладах) стають засобом подальшого дослідження. Таким чином, особливості предмета науки визначають відмінності в засобах наукового й повсякденного пізнання.

Специфікою об'єктів наукового дослідження можна пояснити й основні відмінності наукових знань як продукту наукової діяльності від знань, отримуваних у сфері повсякденного, стихійно-емпіричного пізнання. Останні найчастіше є не системними, а скоріше конгломератом відомостей, пов'язаних із регулюванням діяльності й поведінки, накопичених протягом історичного розвитку повсякденного досвіду. Їх достовірність встановлюється завдяки безпосередньому застосуванню в наявних ситуаціях виробничої й повсякденної практики. Що ж стосується наукових знань, то їх достовірність вже не може бути обґрунтована подібним способом, оскільки в науці переважно досліджуються об'єкти, ще не освоєні у виробництві. Тому потрібні специфічні способи обґрунтування істинності знання. Ними є експериментальний контроль за отримуваним знанням і вивідність одних знань з інших, істинність яких вже доведена. У свою чергу процедури вивідності забезпечують перенесення істинності з одних фрагментів знання на інші, завдяки чому вони стають пов'язаними між собою, організованими в систему [5, с. 34]. У цьому ж зв'язку набувають особливого значення фундаментальні дослідження, які засновані на пошуку таких зв'язків і відношень, що не представлені безпосередньо практиці буденного досвіду.

Таким чином, ми отримуємо характеристики системності й обґрунтованості наукового знання, що відрізняють його від продуктів повсякденної пізнавальної діяльності людей. З основної характеристики наукового дослідження можна визначити таку відмітну ознаку науки (під час її порівняння з буденним пізнанням), як особливість методу пізнавальної діяльності. Об'єкти, на які спрямовано буденне пізнання, формуються в повсякденній практиці. Прийоми, за допомогою яких кожен такий об'єкт виокремлюється й фіксується як предмета пізнання, уплетені в повсякденний досвід. Сукупність таких прийомів, як правило, не усвідомлюється суб'єктом як метод пізнання. Інакший стан справ склався в науковому дослідженні. Тут уже саме виявлення об'єкта, властивості якого підлягають подальшому вивченню, становить досить кропітке завдання.

Щоб зафіксувати об'єкт, учений повинен знати методи такої фіксації. Тому в науці вивчення об'єктів, виявлення їх властивостей і зв'язків завжди супроводжується усвідомленням методу, за допомогою якого досліджується об'єкт. Об'єкти завжди дані людині в системі певних прийомів і методів її діяльності. Проте ці прийоми в науці вже не очевидні, вони не є багаторазово повторюваними в

повсякденній практиці. І чим далі наука відходить від звичних речей повсякденного досвіду, заглиблюючись у дослідження «незвичайних» об'єктів, тим ясніше й виразніше проявляється необхідність у створенні й розробці особливих методів, у системі яких наука може вивчати подібні об'єкти. Поряд із знаннями про об'єкти наука формує знання про методи й методологію наукового дослідження: «Для цілеспрямованого формування науково-технічного розвитку необхідно, по-перше, мати знання про його наслідки, по-друге, методологічні засоби його оцінки та встановлення пріоритетів. Важливо як враховувати всі доступні знання різних наукових дисциплін, так і вести в суспільстві діалог про цілі формування, бачення майбутнього, про бажаність, прийнятність і припустимість того чи іншого шляху науково-технічного розвитку» [4, с. 119]. Тобто прогностична функція виводить науку далеко за межі просто вибору тих чи інших інструментів конкретного дослідження, у сферу соціокультурного прогнозування й формування глобальних стратегій суспільного розвитку з урахуванням морального чинника.

Висновки. Отже, потреба в розгортанні й систематизації знань іншого типу приводить на вищих стадіях розвитку науки до формування методології як особливої галузі наукового дослідження, покликаної скеровувати науковий пошук. Нарешті, прагнення науки до дослідження об'єктів відносно незалежно від їх освоєння в наявних формах виробництва й буденного досвіду передбачає специфічні характеристики суб'єкта наукової діяльності. Заняття наукою вимагають особливої підготовки в пізнанні суб'єкта, у ході якої він освоює другорядні засоби наукового дослідження, навчається прийомам і методам оперування цими засобами. Для простого пізнання така підготовка не потрібна, вірніше, вона здійснюється автоматично в процесі соціалізації індивіда, формування й розвитку його мислення під час спілкування з культурою й включення індивіда в різні сфери діяльності. Заняття наукою поряд з оволодінням засобами й методами припускає також засвоєння певної системи ціннісних і цільових установок, специфічних для наукового пізнання. Вони повинні стимулювати науковий пошук, націлювати вчених на вивчення нових об'єктів незалежно від практичного ефекту від отриманих знань. Інакше наука не буде здійснювати своєї основної функції – виходити за межі предметних структур практики своєї епохи, розширюючи горизонти можливостей освоєння людиною предметного світу.

Література

1. Балацкий Е. Прикладная фундаментальность / Е. Балацкий // Независимая газета. Серия «Наука». – 2008. – 22 октября. – С. 3–4.

2. Бао Оу. Основные вопросы философии инженерии / Бао Оу // Вопросы философии. – 2014. – № 7. – С. 59–67.

3. Бройль Л. По тропам науки / Л. де Бройль. – М. : Издательство иностранной литературы, 1962. – 223 с.

4. Грунвальд А. Роль социально-гуманитарного познания в междисциплинарной оценке научно-технического развития / А. Грунвальд // Вопросы философии. – 2011. – № 2. – С. 115–126.

5. Лук'янець В. Сучасний науковий дискурс. Оновлення методологічної культури: [монографія] / В. Лук'янець, О. Кравченко, Л. Озадовська. – К. : Центр практичної філософії, 2000. – 304 с.

Анотація

Самборська О. М. **Реалізація прогностичної функції науки у фундаментальних наукових дослідженнях.** – Стаття.

У статті досліджено наукове пізнання в його основних рисах, способах опису та підходах до його вивчення, а також визначено низку відмітних рис науки. У цьому аспекті проаналізовано тенденції розвитку фундаментальних досліджень, їх зв'язок із практикою та прогностичним потенціалом науки. Наука ставить кінцевою метою передбачення процесу перетворення предметів практичної діяльності у відповідні продукти. Також у цій роботі виявлено сфери реалізації прогностичної функції наукового пізнання у фундаментальному пізнанні. При цьому досліджено ключові відмінності наукового пізнання від повсякденного освоєння дійсності.

Ключові слова: наука, наукове пізнання, діяльність, практична діяльність, цінність, мета науки.

Аннотация

Самборская О. М. **Реализация прогностической функции науки в фундаментальных научных исследованиях.** – Статья.

В статье исследовано научное познание в его основных чертах, способах описания и подходах к его исследованию, а также определен ряд отличительных свойств науки. В этом аспекте проанализированы тенденции развития фундаментальных исследований, их связь с практикой и прогностическим потенциалом науки. Наука ставит конечной целью предсказание процесса преобразования предметов практической деятельности в соответствующие продукты. Также в этой работе выявлены сферы реализации прогностической функции научного познания в фундаментальном познании. При этом исследовано ключевые отличия научного познания от повседневного освоения действительности.

Ключевые слова: наука, научное познание, деятельность, практическая деятельность, ценность, цель науки.

Summary

Samborska O. M. **Realization of prognostic function of science in applied investigations.** – Article.

In the article were examined scientific cognition, his features, descriptions and approaches, and the system of excellent signs of science are selected. It was investigated trends of development of fundamental researches, its connections with practice and prognostic potentiality. Science puts the ultimate aim of predicting the conversion process objects practice in relevant products. Also in this study revealed the scope of implementation of predictive features of scientific knowledge in the fundamental knowledge. In the present study, the key differences of scientific knowledge from everyday understanding of reality.

Key words: science, scientific cognition, activity, practical activity, value, purpose of sciences.

УДК 165.74

А. О. Сень
аспірант кафедри історії філософії
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

ПОНЯТТЯ «РЕДЕСКРИПЦІЇ» У ТВОРЧОСТІ Р. РОРТІ

Тема сучасної людської культури та її можливого майбутнього завжди цікавила мислителів. Не був винятком також відомий американський прагматист Р. Рорті, який протягом усього свого життя писав про постфілософську, або поетичну, культуру, «у якій вичерпався та був зметений імператив, спільний для релігії та метафізики <...> знайти аісторичну, транскультурну матрицю для помислення, щось, чому все могло б відповідати, залежачи від одного часу та місця» [1, с. 46]. У такій культурі філософія вже не відіграє ролі «королеви всіх наук», а філософи мають займатися не пошуком істини, а розмовою та комунікацією. Одним із наслідків бачення Р. Рорті постфілософської культури стає зміна бачення не тільки проблеми предмета, а й проблеми процесу дослідження, який він згодом позначає терміном «редескрипція» (redescription)[1]. Це поняття відіграє в його антифундаменталістській програмі надзвичайно важливу конструктивну роль. Оскільки, за Р. Рорті, досягнення універсального, завершеного словника для людства не є можливим, а сама референція неосяжна за недоступності чітко зафіксованого та загальноприйнятого критерію, мову потрібно вести не стільки про дескрипцію оточуючого світу, скільки про переінтерпретацію та переосмислення концепцій історичного минулого, тобто про редескрипцію. В умовах реального розвитку та розквіту тенденцій децентралізації знань у гуманітарних науках у всьому світі досить актуальним є розуміння особливостей методу «редискрипції» Р. Рорті та його конструктивної, незважаючи на яскраво виражений постмодерністсько-прагматичний характер, ролі.

Аналіз останніх публікацій. Розгляд особливостей опису Р. Рорті історичного минулого та специфічності його оцінки різних мислителів, відомих та невідомих вітчизняному читачеві, можна знайти в кожній одиниці критичної літератури, яка стосується його праць. Більшість із них є досить недружньою щодо нього[2]. Найвідомішими серед цієї літератури є збірники «Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics» (1995 р.), де представлено статті Дж. Гуінлока, Т. Левін, Ф. Фаррела, С. Хаак, Ч. Хартсхорна, та «Rorty and His Critics», де можна знайти критичні зауваження А. Білгремі, Ю. Габермаса, Д. Девідсона, Д. Деннета, Х. Патнема, Б. Ремберга [14].

Також аналіз політичного характеру поняття «редескрипція» представлено в працях таких дослідників, як Г. Келдер, К. Топпер, Б. Фрайзера, У. Шуленберг [15]. Причому Г. Келдер, досліджуючи політичну та соціальну тематику творів Р. Рорті, намагається вловити невідповідності в них та наголошує, що «йому не вдалося уникнути впливу модерної філософії, яку він відкидав», проте не заперечує той факт, що його підхід «здатен поглинути всіх, хто зацікавиться» його філософією [2, с. 3, 8]. К. Топпер ще більш критично налаштована щодо Р. Рорті, тому зазначає, що «хоча Р. Рорті й захищає переопис як альтернативу «нормального» філософського та теоретичного аргументу, однак його зусилля в аспекті переопису зазнали поразки», адже він так і не зміг запропонувати конкретних ідей для вирішення нагальних проблем у сучасних ліберальних суспільствах, та й самого «переопису в його описі» автор не бачить [3, с. 954]. У свою чергу Б. Фрейзеру імпонує редескрипція поняття «ліберал» як особистості, яка відчуває загальну неприязнь до приниження та жорстокості, він вважає це основою як етики процесу переопису в Р. Рорті, так і «процесу стабілізації моралі» [4, с. 472].

Узагалі тематика англо-американської філософії другої половини XX ст. лише нещодавно ввійшла до фокусу дослідницького інтересу вітчизняних істориків філософії. Лише серед російських дослідників саме поняття «редискрипції» як метода дослідження «іроніка» коротко аналізують у своїх роботах Р. Хестанов, Н. Юліна й І. Джохадзе [16], проте мало уваги приділено політичному характеру цього поняття. Отже, на нашу думку, потрібно почати розмову в нашій країні про те, про що точаться дискусії за кордоном уже більше двадцяти років.

Метою статті є розкриття на основі праць Р. Рорті змісту поняття «редескрипції» не тільки як ме-

[1] Більшість російських та вітчизняних дослідників, зокрема І. Джохадзе, І. Хестанова, Р. Хестанов, В. Целіщев, Н. Юлина та інші, перекладають термін «redescription» або як «редескрипція», або як «переопис», тому ми в статті надалі будемо вживати ці два поняття як цілком взаємозамінні.

[2] Див. працю Ruman R. Richard Rorty: Annotated Bibliography of Secondary Literature (Amsterdam: Rodopi, 2002), де автор у вступі зазначає, що з більш ніж 1 200 одиниць анотованої бібліографії критичної літератури про Р. Рорті, складеної в 2002 р, лише невелика кількість є «дружньою» до нього.

© А. О. Сень, 2015

тоду, за допомогою якого філософ досліджує минуле культури або філософії та виправдовує специфічність свого стилю, а й політичний характер цього поняття як джерела соціальних змін.

Виклад основного матеріалу. Розуміння важливості переопису для дослідження історичного минулого в Р. Рорті присутнє ще із часів його ранніх робіт, хоча тоді він вживав інший термін. Так, у статті «Recent Metaphilosophy» (1961 р.) Р. Рорті звертав увагу на факт, що «будь-який метафізичний, епістемологічний чи аксіологічний аргумент може бути переможений переозначенням (redefinition)», що можливо завдяки здатності філософів до «зміни правил» мовної гри, переважно завдяки зміні релевантного критерію [5, с. 299]. Тому Р. Рорті, передбачаючи те, про що він буде писати в більш пізній період, зауважує, що «не залишається нічого, крім того, щоб зробити чесною потребу та вивчити власне цей процес переозначення» [5, с. 301].

Уперше Р. Рорті використав термін «редескрипція» в есе «Cartesian Epistemology and Changes in Ontology» (1970 р.), де показав, як різні ідеї в онтології узгоджувалися в процесі «редескрипції», викликаної прийняттям або неприйняттям певних випадкових передумов [6, с. 278–279]. Звертаючись до Р. Декарта й до онтологічного питання «Що насправді реальне?», Р. Рорті доходить висновку, що способи відповіді на це питання відрізнялися залежно від епох. Його точка зору полягає в тому, що «критерій для задовільної відповіді на це питання змінили в сімнадцятому столітті й змінюють зараз» [6, с. 274]. Чому відбувається така зміна? Це насамперед результат вузькоспеціалізованих філософських суперечок, які не зацікавлені в оцінці певних концепцій, що втратили свою привабливість. З натяком на тезу В. Селларса, що «принцип даності – це міф»[3], Р. Рорті називає це «принципом відносної непорушності» (Principle of the Relativity of Incorrigibility), відповідно до якого «речення, що використовується для вираження непорушного знання, не є справою особливого зв'язку, який існує між суб'єктами, що пізнають, і певним об'єктом, який згадується в цьому реченні, а є справою способу, у якій речення вписується в мову цієї культури й в середовище її користувачів у цей момент часу» [6, с. 282.]. Таким чином, хоча на той час Р. Рорті ще не використовував термін «редескрипції» для опису власного підходу, він позначив за його допомогою важливість іншої ідеї, яку він висвітлював в есе, – принцип відносної непоправності. Крім того, уже тоді Р. Рорті сприймає будь-яке авторське додавання до історії як «переінтерпретацію попередніх переінтерпретацій ще більш ранніх переінтерпретацій» [7, с. 92].

У праці «Випадковість, іронія та солідарність» редескрипція фактично стає методом для самого Р. Рорті: «Ми переописуємо самих себе, свою ситуацію, своє минуле в термінах і порівнюємо результати з альтернативними переописами, які використовують словники альтернативних фігур» [8, с. 110]. Він пропонує сформований погляд на роль «іроніка» та процес «переопису», через який іроніки генерують свій новий «кінечний словник»; як наслідок, переглядається їх моральна ідентичність. Виходячи з того, що не існує нічого поза нашими самоописами (текстами), до чого можна було б апелювати, та не існує способу дістатися певної «внутрішньої природи» чи «реальності сутності», у які вірять не «іроніки», а «метафізики», процес редескрипції розширює коло інтересу так, що ми можемо зіткнутися з іншими словниками, які вплинуть на наш власний. Крім власне реальних зустрічей з іншими людьми, більш просто зробити це через книги, де ми можемо дізнатися про «дивних людей» та «дивні співтовариства» [8, с. 111]. Визначаючи літературних критиків як «моральних порадників», Р. Рорті визначає роль літературного критика в моральній рефлексії як культур-критику. Через те, що вони сприяють встановленню контакту з людьми, а не з нелюдською реальністю, література, журналістика та етнографія, а не філософія, теологія чи природничі науки створюють можливість «образного знайомства з альтернативними кінечними словниками», роблячи їх більш націленими на суспільну мету демократичного життя.

Вище ми зазначали, що для Р. Рорті є неможливим існування універсального, привілейованого словника (або мовної гри), проте кожен із них по-своєму є самодостатнім та «кінечним». Вибір словників, згідно із вченням Р. Рорті, відбувається з прагматичних причин. Часто критики закидають Р. Рорті претензії, що він точно не визначає механізм, коли один словник змінює інший, або як визначити те, чи словник застарів, нарешті, чому ми маємо відкинути словник фундаменталістської концепції знання. У свою чергу Р. Рорті зазначає: «Відповідно до власних передумов я не буду пропонувати аргументи проти словника, який я хочу замінити. Замість цього я спробую зробити більш привабливим словник, до якого схиляюся, демонструючи, як він може бути використаний під час опису різноманітних тем» [8, с. 28]. Його стратегія така: дискредитувати словник, у якому містяться формулювання цих заперечень, змінюючи у зв'язку із цим предмет,

[3] Мається на увазі критика філософом-аналітиком В. Селларсом доктрини про «безпосередньо дане» в досвіді знання як абсолютне, незалежне, не потребуюче якихось доказів, а також як основа для будь-якого емпіричного дослідження. На противагу цьому В. Селларс пропонує вчення про те, що відчуття та сприйняття стають «даними» тільки тоді, якщо інтерпретовані в певній мовній системі.

таким чином, не дозволити своєму опоненту обирати зброю й територію, щоб зустріти його критику підготовленим» [8, с. 70]. Чи не тому Р. Рорті був таким блискучим опонентом?

Конкретним видом редескрипції є «реконтекстуалізації» – це переміщення «одних книг у контекст інших книг, одних образів у контекст інших образів» [8, с. 110]. Саме цей процес має своїм результатом трансформацію та видозміну словників, якими співтовариства користуються, у термінах яких вони формулюють наші уявлення про власну моральну ідентичність. Про саму ідею реконтекстуалізації можна більш детально прочитати в його есе «Inquiry as Recontextualization» (1988 р.). Проте важливо зазначити, що цей підхід виник унаслідок того, що Р. Рорті раз і назавжди у своїх герменевтичних поглядах зробив акцент на інтерпретації. Зокрема, він не розділяє діяльності філософа як оригінального автора та як ерудованого інтерпретатора. Інтерпретація тексту, за Р. Рорті, полягає якраз не у відтворенні його початкового аутентичного смислу, а у створенні смислу наново, переописі та реконтекстуалізації [9, с. 94]. Він вважає, що останній термін підкріплює погляд на нашу культуру як на все більш поетизовану, оскільки вона має прагнення «придумати так багато контекстів, як це можливо», для наших переконань, що, на його думку, більш притаманно мистецтву та літературі, ніж природничим наукам [9, с. 100]. Потрібно залишити ідею стосовно того, що існує привілейований контекст поза нашими віруваннями, таким чином, перейти до «посткуніанського» погляду на науки [9, с. 95]. Потреба в ліквідації цієї ідеї є центральною в прагматизмі Р. Рорті, адже для нього неможливо вийти за межі сітки наших вірувань і переконань. Помилкове уявлення про те, що ми можемо це зробити, іде від концепції раціонального дослідження, заснованого на припущенні, що все може бути переведене в одиничний, широко доступний контекст і словник, який був прийнятий кожним раціональним дослідником. За відсутності такого привілейованого контексту й універсального критерію, дійсно, усе, що ми можемо зробити, – це переописати речі та порівняти один переопис з іншим. У висновку Р. Рорті сказав, що «немає нічого поганого в науках, помилка міститься лише в спробі обожнити їх» [9, с. 34].

Такий підхід у дослідженні історичного минулого дозволяє Р. Рорті назвати прагматистами Ф. Ніцше, М. Гайдеггера; встановити зв'язок між їхньою творчістю та творчістю М. Прустом, між творчістю К. Маркса і Ш. Бодлера, між творчістю Л. Троцького та Т. Еліота, В. Набокова та Дж. Оруелла; дотримуватися позиції стосовно того, що аналітична філософія досягла своєї кульмінації в працях В. Куайна, пізнього Л. Вітгенштайна, В. Селларса та Д. Девідсона, які у свою чергу стверджували, що вона подолала й заперечила саму себе; а також просто «викинути» за помилковість вчення про натуралістичну метафізику з творчості Дж. Дьюї. Водночас більшість аналітиків і критиків творчості Р. Рорті були переважно незадоволені селективною інтерпретацією й апропріацією робіт видатних філософів, виникали довготривалі дебати, підбурені розглядом їх латентних прагматистських нахилів. Р. Рорті співчував філософам, які неодноразово заявляли, що він перекрутив їх погляди: «Це природна реакція. Вони мислять самих себе як таких, хто розробив досить специфічну точку зору, а з моєї подачі я, здається, звів її до рівня частки певного великого культурного зрушення чи до чогось подібного» [1, с. 9]. Проте він захищає свій підхід: «Я не бачу нічого поганого в цьому. Незалежно від того, що вони думають про це, якщо ви думаєте, що існує спільні знаменники чи тренди, тоді чому так не сказати?» [1, с. 9]. Так, в есе «Nineteenth Century Idealism and Twentieth Century Textualism» (1981 р.) Р. Рорті бере до уваги як «романтичну філософію науки Т. Куна», так і «філософію романтичної поезії Г. Блума», які, на його думку, цілком сумісні з прагматистським розумінням Ф. Ніцше та В. Джеймса того, що новий і корисний словник якраз такий, який не шукає неопосередкованого бачення речей або текстів, які є насправді. Це є прекрасним прикладом того, як Р. Рорті суміщає на перший погляд несумісне у «своєму всесвіті думок».

Важливо зрозуміти, що редескрипція для Р. Рорті є більше ніж просто метод дослідження розвитку культури або історичного минулого філософії: «не вміння аргументувати, а талант до різноманітної мови», на його думку, є «головним інструментом культурних змін» [8, с. 26]. Отже, редескрипція виступає в нього як альтернатива аргументу та має яскраво виражений політичний характер, адже вона має силу змінити напрям нашого мислення.

Для прагматистів, наполягає Р. Рорті, «нецікаво шукати різницю між таблицями та текстами, між протонами та поемами <...> *усі* вони всього-на-всього перманентні можливості для використання, а отже, для переопису, переінтерпретації, маніпуляції» [7, с. 153]. У цьому контексті Р. Рорті використовує поняття «викривлене прочитання» (strong misreading) Г. Блума. Якщо ми знаходимося за межами реальності привілейованого контексту, де застосовування критерію дійсно може вирішувати проблеми, то аргументація втрачає свою привабливість, так само як репрезентаціоналізм і кореспондентна теорія істини. Як пояснює Р. Рорті, викривлене прочитання – це коли критик «не запитує ні автора, ні текст про їх інтенції, а просто обігрує текст у форму, яка буде слугувати його власній меті» [7, с. 151]. Незважаючи на те, чи це великий фізик, чи великий кри-

тик, час від часу цей процес дає «новий словник, який дозволяє нам зробити багато нових та дивовижних речей» [7, с. 153]. Для ілюстрації погляду на інтелектуальний прогрес як безумовний процес Р. Рорті використовує приклади з історії філософії: «Т. Гобс не мав теологічних аргументів проти світобачення Д. Аліґ'єрі; І. Кант мав лише дуже слабкий науковий аргумент для обґрунтування феноменального характеру науки; Ф. Ніцше й У. Джеймс не мали епістемологічних аргументів для обґрунтування прагматизму. Кожен із цих мислителів знайомить нас із новою формою інтелектуального життя й просить нас порівняти її переваги зі старою» [7, с. 156].

У більш пізньому есе Р. Рорті робить висновок про обмеженість аргументів, посилаючись на думки англійського поета-романтика П. Шеллі: «Істина, що є продуктом успішної аргументації, не може, на думку П. Шеллі, удосконалити наш моральний стан» [13, с. 101]. Використання людиною уяви як «наріжного каменю культурної революції» дозволяє зробити майбутнє багатшим за минуле, а «здатність переописати знайоме в незнайомих термінах об'єднує Ньютона і Христа, Фрейда і Маркса» [10, с. 87]. Якщо ж сучасне суспільство буде працювати лише над проблемою розробки програми з підтримки аргументації привілейованої точки зору, тоді ми ніколи не побачимо, що обмежені лише пошуком загальноприйнятого критерію, а цей процес відволікає та не дає реалізуватися більш потрібним соціальним змінам. За відсутності політичного еквіваленту розвитку революційної науки Т. Куна ми ніколи не змінимо нашого самоміджу, а це закриє перед нами двері до можливого, проте наразі неймовірного майбутнього.

Процес переопису Р. Рорті яскраво представляє як альтернативу процесу аргументації в есе «Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future» [11, с. 177–192]. Зокрема, тут він зазначає, що основна проблема процесу аргументації полягає в тому, що він прагне стимулювати зміни в переконаннях через звернення до апріорно прийнятого критерію, «працюючи за правилами певної знайомої мови-гри, певного знайомого способу опису поточної ситуації» [11, с. 189]. Для Р. Рорті більш важливою є апеляція до уяви як рушія морального та інтелектуального прогресу. Таким чином, заклик до розірвання з основою конвенціональності, яка, на думку Дж. Дьюї, є занадто есенціальною, для Р. Рорті стає результатом роботи уяви, чимось таким «непередбачуваним та пристрасним», що здатне зруйнувати те, що Р. Унгер[4] назвав «холодною політикою», яку Р. Рорті трактує як знайому мову-гру, що «слугує для легітимації точно визначеної форми соціального життя, тобто робить її неминучою <…> від якої ми сподіваємося звільнитися» [11, с. 189]. Процедуру аргументації в розумінні Р. Рорті не можна віднести до процесу, «у якому абсолютно незнайомі твори та люди відчайдушно (на дивані чи на барикадах) шукають чогось (неважливо, наскільки знайомого), що могло б працювати» [11, с. 190].

Рортівське надання переваги уяві над обґрунтованими аргументами постає з його положення про те, що соціальні зміни стримуються апеляцією до «раціонального прийняття стандартів існуючого співтовариства», яку зумовлює аргумент. Моральний прогрес тільки тоді зможе вийти за межі пануючих переконань, коли його єдиним джерелом будуть розглядатися сміливі дії та творча уява [12, с. 214–215]. В есе 1990-х рр., зокрема «Feminism and Pragmatism», Р. Рорті позначає свою позицію більш відверто, а саме як прагнення соціальної справедливості. Він захищає прагматизм за позитивне ставлення щодо апеляції «до сміливості та творчої уяви, ніж до імовірного нейтрального критерію» [12, с. 218]. Усупереч цій точці зору «філософи-універсалісти стверджують, за І. Кантом, що весь логічний простір, необхідний для обговорення моралі, наразі доступний і що всі важливі істини про правильне та хибне в мові вже наявні, хоча не можуть бути остаточно констатовані, проте вже є прийнятними» [12, с. 203]. Без спроби розширити цей логічний простір за допомогою нових метафор і шляхів спілкування голос, який ніколи не говорив, може ніколи не бути почутий. Специфічними ролями філософії в цьому випадку можна назвати такі: «…очистити шлях для пророків та поетів і зробити інтелектуальне життя трохи простішим та безпечнішим для тих, хто має бачення нової організації співтовариств» [12, с. 215].

Поняття філософії як «культурної політики», що виходить на передній план в останній колекції есе, виданих Р. Рорті, накладає відверто політичний відбиток на роботу, яку філософія має виконувати в майбутньому. Мета культурної політики – скинути невід'ємну від раціоналізму Просвітництва ідею стосовно того, що «стійкий аргумент приведе всіх дослідників до однакової сітки вірувань» [13, с. 93]. У цій новій конотації культурних політиків відрізняє від філософів те, що вони усві-

[4] Р. Унгер (1947 р.) – лівий соціальний теоретик, економіст, політик та філософ родом із Бразилії; автор більше двох десятків праць («Knowledge and Politics», «Law in Modern Society», «Passion: An Essay on Personality», «Politics: A Work in Constructive Social Theory» та інші), які присвячені пошуку альтернатив сучасній соціальній, політичній та економічній структурі неоліберального капіталізму. Філософія Р. Унгера заснована на переконанні, що соціальний світ – це повністю творіння людства, породжене його уявою, тому економіка постає для нього як постійне поле пошуку й інновацій, а політичні ідеї пов'язані з концепцією пластичного розвитку суспільства, яке змінюється безперервно й поступово за відсутності центрального й чітко визначеного драйвера.

домлюють, що за відсутності узгодженого критерію неможливо досягти остаточних висновків із будь-якої проблеми. Проте для філософії «втручатися» в культурну політику означає поєднувати поетів з іншими інтелектуалами в пропозиції додаткових словників і нових шляхів бачення світу, а також примиряти на перший погляд несумісні існуючі точки зору. У процесі все це зможе дати надію на зміну курсу розвитку людського спілкування про «те, що, власне, робити із собою».

Через те, що редескрипція має потенціал до приниження, Р. Рорті має примирити іронію з лібералізмом, де «лібералами» він вважає людей, для яких «жорстокість – це найгірша явище у світі» [8, с. 105]. Він може цього досягти лише шляхом розрізнення приватного та публічного: «За моїми приватними цілями я можу переописати вас або будь-яку іншу людину в термінах, які нічого не мають спільного з моїм ставленням до вашого актуального або можливого страждання <...> проте якщо я ліберал, то частина мого кінечного словника, що відноситься до таких дій, вимагає від мене усвідомлення різних способів приниження, яким можуть піддаватися інші люди, на яких я також можу впливати» [8, с. 125]. У результаті ми можемо бути в різних моментах і Ф. Ніцше, і Дж. Міллем.

Висновки. Виходячи з історичних причин, згідно із вченням Р. Рорті, за відсутності загальноприйнятого транскультурного критерію як культурно конституйованої сутності та неможливості досягнення універсального завершеного словника завданням автора стає переосмислення самого процесу дослідження як безперервного переплетіння сітки вірувань, а не як застосування критерію до випадку. Текст може бути порівняний тільки з іншими текстами, а кожен авторський внесок фактично є переінтерпретаціями попередніх переінтерпретацій, які при цьому є історично обумовленими. Політичний характер поняття «редескрипція» полягає в тому, що завдяки йому ми взаємодіємо з різними словниками й мовними іграми, а отже, можемо змінити напрям мислення та вплинути на культурно-політичний розвиток співтовариств. Отже, для Р. Рорті редескрипція – це процес мислення, через який ми винаходимо нові привабливі описи нашої нагальної соціально-політичної ситуації, а також її майбутніх варіантів прогресу. Це дослідження не вичерпує обраної теми, а намагається виступити апологетом виправданості такого сміливого підходу, а отже, почати дискусію у вітчизняній науці.

Література

1. Take Care of Freedom and truth Will take Care of Itself: Interview with Richard Rorty / ed. by E. Mendieta. – Stanford : Stanford University Press, 2006. – 98 p.

2. Calder G. Rorty's Politics of Redescription / G. Calder. – Wales : University of Wales Press, 2007. – 192 p.

3. Topper K. Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redecription / K. Topper // American Political Science Review. – 1995. – Vol. 89. – № 9. – P. 954–965.

4. Fraizer B. The Ethics of Rortian Redescription / B. Fraizer // Philosophy & Social Criticism. – 2006. – № 32. – P. 461–492.

5. Rorty R. Recent Metaphilosophy / R. Rorty // Review of Metaphysics. – 1961. – Vol. 15. – № 2. – P. 299–318.

6. Rorty R. Cartesian Epistemology and Changes in Ontology / R. Rorty // Contemporary American Philosophy / ed. B. John, E. Smith. – New York : Humanities Press, 1970. – P. 109–131.

7. Rorty R. Consequences of Pragmatism / R. Rorty. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 1982. – 238 p.

8. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти ; пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. – М. : Русское феноменологическое общество, 1996. – 280 с.

9. Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers : in 4 parts / R. Rorty. – Cambridge : Cambridge University Press, 1991–2007. – P. 1. – 1991. – 236 p.

10. Rorty R. Philosophy and Social Hope / R. Rorty. – London : Penguin, 1999. – 320 p.

11. Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers : in 4 parts / R. Rorty. – Cambridge : Cambridge University Press, 1991–2007. – P. 2. 1991. – 212 p.

12. Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers : in 4 parts / R. Rorty. – Cambridge : Cambridge University Press, 1991–2007. – P. 3. 1998. – 363 p.

13. Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers : in 4 parts / R. Rorty. – Cambridge : Cambridge University Press, 1991–2007. – P. 4. 2007. – 220 p.

14. Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics / ed. by H. Saatkamp. – Nashville, 1995. – 276 p. ; Rorty and His Critics / ed. by R. Brandom. – Maiden : Blackwell, 2000. – 410 p.

15. Calder G. Rorty's Politics of Redescription / G. Calder. – Wales : University of Wales Press, 2007. – 192 p. ; Calder G. Rorty: And Redescription / G. Calder. – London : Weidenfeld & Nicolson, 2003. – 72 p. ; Topper K. Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redecription / K. Topper // American Political Science Review. – 1995. – Vol. 89. – № 9. – P. 954–965 ; Fraizer B. The Ethics of Rortian Redescription / B. Fraizer // Philosophy & Social Criticism. – 2006. – № 32. – P. 461–492 ; Schulenberg U. From Redecription to Writing: Rorty, Barthes, and the Idea of a Literary Culture / U. Schulenberg // New Literary History. – 2007. – Vol. 38. – № 2. – P. 371–387.

16. Джохадзе И. Неопрагматизм Ричарда Рорти / И. Джохадзе. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с. ; Хестанов Р. «И остановился перед ироническим либерализмом». Читаем Герцена глазами Рорти / Р. Хестанов // Логос. – 1996. – № 8. – С. 92–116 ; Хестанов Р. Утопическое экспериментирование Ричарда Рорти / Р. Хестанов // Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти ; пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. – М. : Русское феноменологическое общество, 1996. – С. 259–276 ; Юлина Н. Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти / Н. Юлина. – Долгопрудный : Вестком, 1998. – 100 с.

Анотація

Сень А. О. **Поняття «редескрипції» у творчості Р. Рорті.** – Стаття.

Заперечення Р. Рорті можливості досягнення ґранд-наративу та знайдення відповідей на метафізичні питання традиційної філософії зробили його найбільш помітним американським мислителем у філософській, соціальній та політичній теорії. У статті проаналізовано важливе поняття редескрипції в його прагматистсько-постмодерністській філософській системі як методу дослідження історичного минулого та джерело соціальних змін. Також досліджено вплив цього поняття на вибір стилю викладу у філософа. Пояснюється те, як за допомогою методу переопису Р. Рорті творить сам себе як іроніка, оригінального інтерпретатора й поета та пропонує нам його як альтернативу аргументації для творення власного іміджу, для розвитку та практичної реалізації нашої творчої уяви, для кращого майбутнього.

Ключові слова: Р. Рорті, редескрипція, реконтекстуалізація, антифундаменталізм, постфілософська культура.

Аннотация

Сень А. А. **Понятие «редескрипции» в творчестве Р. Рорти.** – Статья.

Возражения Р. Рорти против возможности достижения гранд-нарратива и нахождения ответов на метафизические вопросы традиционной философии сделали его наиболее заметным американским мыслителем в философской, социальной и политической теории. В статье проанализировано важное понятие редескрипции в его прагматистско-постмодернистской философской системе как метода исследования исторического прошлого и источник социальных изменений. Также исследовано влияние этого понятия на выбор стиля изложения философа. Объясняется то, как с помощью метода переописания Р. Рорти творит сам себя как ирониста, оригинального интерпретатора и поэта и предлагает нам его как альтернативу аргументации для создания собственного имиджа, для развития и практической реализации нашего творческого воображения, для лучшего будущего.

Ключевые слова: Р. Рорти, редескрипция, реконтекстуализация, антифундаментализм, постфилософская культура.

Summary

Sen A. O. **The concept of “redescription” in the work of R. Rorty.** – Article.

R. Rorty’s objections against the possibility of achieving “grand” narrative and finding answers to metaphysical questions of traditional philosophy made him the most prominent American thinker in philosophical, social and political theory. The article attempts to analyze the importance of the concept of “redescription” in his pragmatic-postmodern philosophical system as a method of inquiry of the historical past and a source of social change. The author also explores the impact of this concept on the choice of writing style this philosopher. How, with the help of this method “redescription”, R. Rorty creates himself as ironist, the original interpreter and poet, and how he offers it to us as alternative to argument for creation of your own self-image, development and implementation of our imagination and better future.

Key words: R. Rorty, redescription, recontextualization, antifundamentalism, post-philosophic culture.

УДК 101.8

Д. П. Сепетий
доцент кафедри суспільних дисциплін
Запорізького державного медичного університету,
кандидат філософських наук, доцент

МАТЕРІАЛІЗМ, ФЕНОМЕНАЛЬНЕ ЗНАННЯ ТА ІНТРОСПЕКЦІЯ

Постановка проблеми. Місце свідомості у світі, відношення між нею та фізичною реальністю, зокрема тілом і мозком людини, залишаються однією з найбільших філософських загадок. Ця проблема є центральною для людського саморозуміння й осмислення фундаментальних для людського буття понять свободи, відповідальності, раціональності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Одним із найважливіших аргументів, який висвітлює таємничість природи свідомості, її невміщуваність у рамки матеріалістичного світогляду, є «аргумент знання». Його основи були сформульовані Т. Нагелем (1974 р.) [1]; класичної форми він набув у статті Ф. Джексона (1982 р.) [2]. Аргумент викликав активну дискусію в аналітичній філософії свідомості. Серед найважливіших моментів цієї дискусії варто відзначити статті Ф. Джексона (1986 р.) [3], Дж. Левіне (1983 р., 1993 р.) [4; 5], Н. Блока та Р. Сталнекера (1999 р.) [6], збірник за редакцією П. Людлоу, Ю. Нагасави та Д. Столджара (2004 р.) [7], значну частина збірника за редакцією Т. Алтера та С. Уолтера (2007 р.) [8], монографію Р. Фумертона (2013 р.) [9]. Українською мовою із цього питання публікувалися лише статті Т. Нагеля та Ф. Джексона, які започаткували дискусію, у щойно виданій «Антології сучасної аналітичної філософії» (2014 р.) [10].

У процесі дискусії було висунуто низку міркувань за та проти аргументу знання, що дозволяють побачити різні грані проблеми; проте загалом питання про слушність аргументу й можливості задовільної матеріалістичної відповіді на нього залишається дискусійним. Зокрема, варті уваги й обговорення міркування-контраргументи, запропоновані П. Чарчлендом [11] та С. Лоу [12].

Мета статті – розкрити зміст аргументу знання як одного з найвпливовіших сучасних аргументів проти матеріалізму, проаналізувати контраргументи, запропоновані П. Чарчлендом та С. Лоу, оцінити їх успішність та можливості їх розвитку.

Виклад основного матеріалу дослідження.

1. Аргумент знання

Аргумент знання говорить, що матеріалізм (фізикалізм) є хибним, оскільки в ньому немає місця для фактів про *суб'єктивний якісний характер* психічних станів – те, *як це для суб'єкта*, *як це відчувається суб'єктивно*.

Будь-яке суб'єктивне переживання є особливим, відмінним від інших суб'єктивних переживань. Є щось таке, як саме воно відчувається (суб'єктивно переживається). І це «щось» не охоплюється ніяким фізичним описом. Наприклад, якщо людина від народження позбавлена будь-яких нюхових відчуттів, то вона не зможе дізнатися, якими є ці відчуття, навіть якщо вона знатиме все про фізичні процеси в нервовій системі й мозку, відповідальні за ці відчуття. Т. Нагель [1] пропонує поміркувати про кажанів. Кажани (більшість видів) сліпі або (деякі види) мають дуже слабкий зір; у просторі вони орієнтуються переважно за допомогою дуже складної ехолокаційної системи. Цікаво, якими є їх суб'єктивні відчуття-переживання ехолокаційного сприйняття (як це для кажана – мати ехолокаційне сприйняття)? На жаль, для нас, людей, неможливо про це дізнатися. При цьому ми можемо мати яке завгодно детальне, точне, вичерпне знання про всі фізичні процеси, задіяні в цьому сприйнятті; можемо цілком розуміти, як «працює» ехолокаційна система кажана: це нам анітрохи не допоможе дізнатися, як це відчувається суб'єктивно. Проте воно якось відчувається. Є щось таке, як це (для кажана) – мати ехолокаційне сприйняття, і це щось перебуває за межами царини фізичних фактів.

Або навпаки, якщо уявити якихось розумних істот із високорозвиненою технікою (інопланетян), які не мають зору, а отримують інформацію про світ через інші органи відчуття (скажімо, через ехолокаційне сприйняття, як у кажана), то як багато вони не дізналися б про фізичні процеси в мозку людини, які відповідають певним зоровим сприйняттям (скажімо, сприйняттю зеленого кольору), вони ніколи не зможуть дізнатися як-це-відчувається. Або якщо вони мають зір, проте лише чорно-білий, то вони ніколи не зможуть дізнатися як-це-відчувається-бачити-червоне.

Неможливість дізнатися про характер суб'єктивних переживань, якщо вони суттєво відмінні від наших власних, є прямим наслідком того факту, що кожна свідомість є *закритим особистим «світом»*, до якого лише її «власник» має прямий доступ. У цьому відношенні свідомість кардинально відрізняється від фізичного світу, який є спільним, відкритим для всіх свідомостей. Навіть щодо інших людей ми можемо лише здогадуватися, що їх відчуття подібні до наших власних відповідних відчуттів, проте не можемо перевірити, чи ця здогадка є істинною. Можливо, що ви суб'єктивно відчуваєте червоний колір

© Д. П. Сепетий, 2015

так, як я – зелений (колір трави), а зелений – як я відчуваю червоний. А можливо, що Ваші суб'єктивні відчуття-сприйняття кольорів не подібні ні до яких моїх суб'єктивних відчуттів. Можливість спілкування й розуміння між людьми засвідчує спільність для різних людей структурних відношень між різними відчуттями й сприйняттями, проте якісний суб'єктивний характер кожного з них може загалом бути унікальним для кожної людини. Ніхто з нас не може потрапити всередину свідомості іншої людини й дізнатися, як воно насправді відчувається *для неї*.

Можемо сформулювати аргумент знання таким чином. Яким би повним не було наше знання про фізичні факти (зокрема, знання про фізичні процеси в мозку), це знання не містить у собі знання про те, як той або інший психічний стан суб'єктивно переживається людиною. Той факт, що певний психічний стан (сприйняття, відчуття, емоція тощо) суб'єктивно переживається певною людиною саме так, як він переживається, а не якось інакше, як він загалом міг би переживатися, є *особливим фактом, який перебуває поза цариною фізичних фактів*. Тобто все, що належить до свідомості як царини суб'єктивних переживань та усвідомлення (як це переживається суб'єктивно: мати саме це відчуття, емоцію, усвідомлювати певну ідею, розуміти певну теорію, бажати того чи іншого), утворює особливу царину фактів, відокремлену від царини фізичних фактів. Факти щодо свідомості – це нефізичні факти, факти про нефізичну реальність. Цією нефізичною реальністю є свідомість як особистий «суб'єктивний вимір» людини (або тварини) та її різноманітні стани.

Ф. Джексон [2] пояснює це за допомогою такого уявного експерименту. Уявімо жінку на ім'я Мері, яка від народження жила в приміщенні з особливим освітленням, яке перетворювало всі кольори на відтінки сірого (від чорного до білого). Вона ніколи не мала кольорового сприйняття червоного, синього, зеленого тощо. Проте вона стала видатним ученим, що спеціалізується саме на кольоровому сприйнятті. Мері знала всі фізичні факти, які стосуються сприйняття різних кольорів: частота світлових хвиль, фізичні процеси, які відбуваються в нервовій системі, мозку тощо. Одного чудового дня вона залишила своє приміщення й потрапила у світ із нормальним освітленням. Мері була вражена: вона дізналася, як воно (відчувається) – мати сприйняття червоного, зеленого, синього та інших кольорів. Вона дізналася, *якими є суб'єктивні сприйняття* різних кольорів. Вона цього не знала раніше, незважаючи на те, що *знала всі фізичні факти* про кольорове сприйняття.

Мері дізналася щось нове: як це відчувається – бачити червоний (зелений, синій) колір. Проте Мері ще раніше знала всі фізичні факти, які стосуються кольорового сприйняття. Виходить, що, *крім фізичних фактів* (фактів про фізичну реальність), є й інші факти, зокрема про специфічний характер різних суб'єктивних переживань, станів свідомості. А значить, фізична реальність – це не вся реальність. Уся реальність включає, крім фізичної реальності, свідомість. Свідомість є чимось нефізичним (нематеріальним).

2. Чи містить аргумент знання «помилку замаскованої людини»?

С. Лоу, розглядаючи аргумент знання у філософській історії «Загадка свідомості» [11], висуває припущення, що в ньому міститься «помилка замаскованої людини». Мова йде про аналогію з такою уявною ситуацією.

У мене є друг на ім'я Сашко. Учора в новинах я почув, що якась людина в масці пограбувала банк «Дельта». Ці два факти нібито ніяк між собою не пов'язані. Проте можливо, що ця людина в масці – Сашко, хоча я про це й не знаю. Тепер розглянемо такий умовивід:

Мої знання про Сашка не містять ніякого знання про людину в масці. Отже, Сашко не є людиною в масці.

Цей умовивід очевидно є некоректним. З того, що я не знаю, що Сашко пограбував банк, логічно не постає те, що він не грабував банк.

Аргумент знання виглядає схоже:

Знання про фізичні процеси не містять ніякого знання про відчуття (те, як це відчувається). Отже, відчуття не є фізичними процесами.

С. Лоу пише, що йому здається, що в аргументі знання присутня «помилка замаскованої людини», проте не обґрунтовує й не пояснює цю думку, залишаючи її на додумування читачам.

Прибічник аргументу знання може заперечити, що припущення С. Лоу ґрунтується на дуже поверховій, несуттєвій аналогії; є дуже суттєва різниця, яка й робить перший умовивід (про те, що Сашко не грабував банк) хибним, а другий (про нематеріальність свідомості) – правильним.

У першому випадку ми маємо *деякі* знання про Сашка й *деякі* знання про людину в масці. При цьому перші не включають другі. Із цього справді логічно не постають ніякі висновки щодо того, є чи не є Сашко людиною в масці.

У другому випадку ситуація принципово інакша. Ідеться не про *деякі* знання про фізичні процеси в нервово-мозковій системі, а про *всі* такі знання. Стверджується, що навіть якби ми знали *все* про фізичні процеси в нервово-мозковій системі, або навіть у цілому світі, то ці знання не містили б знань про відчуття того, як вони переживаються суб'єктивно.

Якби я міг дізнатися про Сашка все й Сашко справді був тією людиною в масці, яка пограбувала банк, то повне знання про Сашка містило б у собі й знання про людину в масці, яка пограбувала банк. Наприклад, якби мені дали відеозапис, на

якому знято все життя Сашка, то, переглянувши цей запис, я побачив би й людину в масці, яка грабує банк. І навпаки, якби все можливе знання про Сашка не містило в собі знання про людину в масці, яка пограбувала банк (наприклад, якби відеозапис усього життя Сашка не містив би відеозапису пограбування банка), то із цього логічно поставало б, що Сашко не є людиною в масці, яка пограбувала банк.

Мері знала всі *фізичні факти*, які стосуються кольорів і кольорових відчуттів. Проте з огляду на всі ці факти відчуття червоного могло виявитися яким завгодно. Дізнавшись про те, яким саме є відчуття червоного, Мері дізналася про *новий факт*, який не міститься *в усій множині* фізичних фактів, які стосуються кольорів і кольорових відчуттів. Отже, факти про відчуття не є фізичними фактами.

Міркування С. Лоу про «помилку замаскованої людини» схожі на заперечення П. Чарчленда проти «аргументу від інтроспекції», який буде обговорюватися далі. Імовірно, С. Лоу вважає, що аргумент знання аналогічний аргументу від інтроспекції. Ми вважаємо, що якщо між цими аргументами і є деяка аналогія, то вона досить поверхова й не підриває коректність аргументу знання. Аргумент знання більш близький до аргументу, який можна отримати, якщо «перевернути з голови на ноги» аргумент від інтраспекції, – *аргументу від неможливості «екстраспекції»*.

3. Аргумент від інтроспекції та його критика

Один із провідних сучасних філософів-матеріалістів П. Чарчленд розглядає та спростовує аргумент проти матеріалізму, який він називає «аргументом від інтроспекції». П. Чарчленд формулює його так:

«1. Мої психічні стани відомі мені інтроспективно як стани мого свідомого ***Я***.

2. Мої стани мозку не відомі мені інтроспективно як стани мого свідомого ***Я***.

Отже, ...

3. Мої психічні стани – не те ж саме, що мої стани мозку» [12, с. 32].

У такій формі аргумент від інтроспекції виявляється некоректним. П. Чарчленд порівнює його з таким міркуванням:

«1. Мухаммед Алі широко знаний як чемпіон-важковаговик із боксу.

2. Кассіус Клей не знаний широко як чемпіон-важковаговик із боксу.

Отже, ...

3. Мухаммед Алі – це не Кассіус Клей» [12, с. 32].

Проте насправді «Мухаммед Алі» – це спортивне псевдо людини на ім'я «Кассіус Клей».

Далі П. Чарчленд розглядає можливу іншу версію «аргументу від інтроспекції», яка говорить не про те, що *ми знаємо* через інтроспекцію, а про те, що *можливо знати* через інтроспекцію:

«1. Мої психічні стани пізнавані через інтроспекцію.

2. Мої стани мозку непізнавані через інтроспекцію.

Отже, ...

3. Мої психічні стани – не те ж саме, що мої стани мозку» [12, с. 33].

П. Чарчленд заперечує, що матеріаліст може відхилити цей аргумент, заперечивши його засновок (2). Натомість він може стверджувати, що ми інтроспективно дізнаємося про стани мозку, проте отримуємо цю інформацію під «менталістським описом»: «Якщо психічні стани справді є станами мозку, то насправді ми інтроспективно сприймаємо саме стани мозку, хоча й без повного розуміння того, чим вони є. І якщо ми можемо навчитися мислити про ці стани й розпізнавати їх під менталістським описом, то ми, напевно, можемо навчитися мислити про них і розпізнавати їх під більш проникливим нейрофізіологічним описом» [12, с. 33].

Ситуація, з точки зору П. Чарчленда, така ж, як і у випадку води: ми можемо скільки завгодно дізнатися про її макровластивості, проте не знати при цьому, що вона є сукупністю молекул H_2O.

4. Аргумент від неможливості «екстраспекції» психічних станів

Чи має П. Чарчленд рацію? На нашу думку, ні. Щоб це краще зрозуміти, зробимо узагальнений опис ситуацій, аналогічних до ситуації з водою та H_2O.

Є деякий об'єкт, про який ми можемо дізнаватися, так би мовити, на двох рівнях: поверховому (вода) і глибинному (H_2O). Кожному із цих рівнів пізнання відповідає своя форма опису. Оскільки на поверховому рівні ми отримуємо більш загальну, недеталізовану інформацію, то вона не містить у собі тієї деталізованої інформації, яку ми можемо отримати на глибинному рівні. Саме через це ми можемо знати скільки завгодно про макровластивості води, не знаючи про її мікроструктуру (що вона складається з молекул H_2O). Тобто глибинне не зводиться до поверхового, детальне не зводиться до загального. Проте поверхове зводиться до глибинного, загальне зводиться до детального, міститься в ньому. Якщо ми маємо досить повну деталізовану інформацію про об'єкт (на глибинному рівні), у ній уже міститься вся більш загальна інформація про цей об'єкт (на поверховому рівні). Якщо ми знаємо досить багато про молекули H_2O, то із цієї інформації можна отримати будь-яке знання про макровластивості води.

У випадку психічних станів і станів мозку (нейрофізіологічних станів) ситуація зовсім інша. Якби справа була лише в тому, що з нашого інтроспективного знання про психічні стани неможливо отримати нейрофізіологічний опис станів і процесів мозку (який можливо отримати лише через зовнішнє спостереження з допомогою складної апаратури), то для матеріалізму тут не було б про-

блеми. Проте справа в іншому: те знання, яке ми отримуємо інтроспективно, неможливо отримати ні через яке зовнішнє спостереження з допомогою будь-якої складної апаратури.

Наприклад, зі спостережень за нейроструктурами й процесами в мозку (без їх доповнення інформацією, що отримана інтроспективно) неможливо дізнатися, що коли мають місце певні процеси, то це *відчувається як біль*, це *боляче*, а коли мають місце певні інші процеси, то це *відчувається як радість*, це *весело*. Уявімо людину, яка бачить або уявляє дерево або троянду; ми про це не знаємо, проте ми можемо спостерігати через спеціальні пристрої будь-які нейроструктури та процеси в її мозку. Що б ми не спостерігали, ми не можемо дізнатися із цього про те, що ж вона бачить або уявляє. Те ж саме з думками: зі спостереження за нейроструктурами та процесами в мозку людини, яка про щось думає, неможливо дізнатися, про що вона думає й що вона про це думає (звичайно, усе це за умови, що ми не маємо додаткового знання, яке пов'язує процеси в мозку зі станами свідомості, і яке саме неможливо отримати, лише спостерігаючи за процесами в мозку, без інтроспективних свідчень про свідомість). Уся фізична інформація про нейроструктури й процеси в мозку (яку можливо отримати шляхом зовнішнього спостереження) не містить ніякої інформації про відчуття, зміст уяви, думок тощо. Тобто вся фізична інформація не містить ніякої інформації про психічні стани.

Тому замість аргументу від інтроспекції ми можемо сформулювати *аргумент від неможливості «екстраспекції»* (зовнішнього спостереження) *психічних станів*:

1. Стани мозку (як матеріальної, фізичної системи) цілком пізнавані через зовнішнє спостереження без інтроспекції.

2. Психічні стани не пізнавані через зовнішнє спостереження без інтроспекції.

Отже,

3. Психічні стани не є станами мозку (як матеріальної, фізичної системи).

Можемо провести аналогію з Мухаммедом Алі – Кассіусом Клеєм. Припустимо, що ми можемо дізнатися з деякого джерела (наприклад, із біографії) усе про людину на ім'я Клессіус Кай, проте не можемо дізнатися із цього джерела нічого про Аліммеда Мухі. Із цього логічно постає, що Аліммед Мухі – це не Клессіус Кай.

1. З біографії можливо дізнатися все про Клессіуса Кая.

2. З біографії неможливо дізнатися нічого про Аліммеда Мухі.

Отже,

3. Аліммед Мухі – не Клессіус Кай.

Висновки. Аргумент знання висвітлює досить вагомі підстави вважати, що свідомість, психічні стани є чимось нефізичним – нередуковним до фізичної основи, із чого постає хибність матеріалізму. Заперечення, яке припускає наявність в аргументі знання «помилки замаскованої людини» (С. Лоу), може бути відхилене, оскільки воно ґрунтується на несуттєвій аналогії. Заперечення проти «аргументу від інтроспекції» (П. Чарчленд) прямо не застосовне до аргументу знання, оскільки він є скоріше «аргументом від неможливості екстраспекції». До перспективних напрямів подальших пошуків варто віднести, з одного боку, аналіз інших матеріалістичних відповідей на аргумент знання, з іншого – дослідження переваг та недоліків теорій, альтернативних матеріалізму.

Література

1. Nagel T. What Is It Like To Be a Bat? / T. Nagel // Philosophical Review. – 1974. – Vol. 82. – P. 435–450.

2. Jackson F. Epiphenomenal Qualia / F. Jackson // Philosophical Quarterly. – 1982. – Vol. 32. – P. 127–136.

3. Jackson F. What Mary didn't know? / F. Jackson // Journal of Philosophy. – 1986. – Vol. 83. – P. 291–295.

4. Levine J. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap / J. Levine // Pacific Philosophical Quarterly. – 1983. – Vol. 64. – P. 354–361.

5. Levine J. On Leaving Out What It's Like / J. Levine // Consciousness: Psychological and Philosophical Essays / M. Davies, G. Humpreys, eds. – Oxford : Blackwell, 1993. – P. 121–136.

6. Block N. Conceptual Analysis, Dualism, and the Explanatory Gap / N. Block, R. Stalnaker // Philosophical Review. – 1999. – № 108. – P. 1–46.

7. There's Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument / P. Ludlow, Y. Nagasawa, D. Stoljar, eds. – Cambridge ; Massachusetts : The MIT Press, 2004. – 484 p.

8. Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge / T. Alter, S. Walter, eds. – New York : Oxford University Press, 2007. – 360 p.

9. Fumerton R. Knowledge, Thought, and the Case for Dualism / R. Fumerton. – Cambridge : Cambridge University Press, 2013. – 295 p.

10. Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку / за наук. ред. А. Синиці. – Львів : Літопис, 2014. – 374 с.

11. Лоу С. Загадка сознания / С. Лоу // Лоу С. Философский тренинг / С. Лоу. – М. : АСТ, Хранитель, 2007. – С. 179–191.

12. Churchland P. Matter and Consciousness / P. Churchland. – Cambridge : The MIT Press, 1988. – 196 p.

Анотація

Сепетий Д. П. **Матеріалізм, феноменальне знання та інтроспекція.** – Стаття.

У статті обговорюється аргумент знання проти матеріалізму, що має значний вплив у сучасній аналітичній філософії свідомості. Суть аргументу в тому, що феноменальні психічні стани, їх суб'єктивний характер (як це для суб'єкта, як це відчувається) є нередуковними до фізичної основи, а це означає, що свідомість є чимось нефізичним (нематеріальним), і матеріалізм є хибним. Проаналізовано контраргумент С. Лоу про «помилку замаскованої людини» та заперечення П. Чарчленда проти «аргументу від інтроспекції». Обґрунтовано думку, що аргумент знання, який витримує випробування цими контраргументами, залишається в

силі. Це дає вагомі підстави для пошуку життєздатних альтернатив матеріалізму. Разом із тим потребують подальшого дослідження інші можливі матеріалістичні відповіді на аргумент знання.

Ключові слова: свідомість, матерія, психічне, фізичне, суб'єктивність.

Аннотация

Сепетый Д. П. **Материализм, феноменальное знание и интроспекция.** – Статья.

В статье обсуждается аргумент знания против материализма, который имеет значительное влияние в современной аналитической философии сознания. Суть аргумента в том, что феноменальные психические состояния, их субъективный характер (каково это для субъекта, как это чувствуется) несводимы к физической основе, а это означает, что сознание есть нечто нефизическое (нематериальное), и материализм ошибочен. Проанализировано контраргумент С. Лоу об «ошибке замаскированного человека» и возражение П. Чарчленда против «аргумента от интроспекции». Обоснована точка зрения, что аргумент знания, который выдержал испытание этими контраргументами, остается в силе. Это дает весомые основания для поиска жизнеспособных альтернатив материализму. Вместе с тем нуждаются в дальнейшем исследовании другие возможные материалистические ответы на аргумент знания.

Ключевые слова: сознание, материя, психическое, физическое, субъективность.

Summary

Sepety D. P. **Materialism, phenomenal knowledge and introspection.** – Article.

In the article, the argument of knowledge against materialism is discussed. The argument has considerable influence in the modern analytical philosophy of mind. It makes a case that phenomenal mental states, their subjective character (what it is like for a subject, how it feels), are irreducible to a physical basis, and this means that the mind is non-physical (non-material), and materialism is false. An analysis is given of S. Law's counter-argument about "a masked man mistake" and of P. Churchland's objection against "the argument from introspection". I argue that the knowledge argument holds against these counterarguments, remains in force. This gives good reason to search for viable alternatives to materialism. At the same time, other possible materialistic answers to the knowledge argument need further discussion.

Key words: mind, matter, mental, physical, subjectivity.

УДК 1:572:130.2

О. В. Скалацька
старший викладач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Одеського інституту фінансів
Українського державного університету фінансів та міжнародної торгівлі,
кандидат філософських наук

ІНСЦЕНІЗАЦІЯ В ПРОСТОРІ МОДИ: ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР

Постановка проблеми. Феномен моди в XX столітті поступово впливає на поведінку широких мас споживачів. Незважаючи на багатогранність цього феномена й існуючі концепції щодо його сутності, механізми впливу на індивідів мають суперечливий характер, що зумовлює певний науковий дискурс. Новоутворення та презентації елементів моди в соціальному житті формують простір дії, подібний спектаклю (сценічні ефекти, декорації). Саме тому для пояснення цього феномена можна вживати поняття «інсценізація», яке також потребує окремого наукового осмислення. Мода акумулює в собі естетичний, соціальний і культурний аспект інсценування. Питання інсценізації в просторі моди постає актуальним у сучасному гуманітарному дискурсі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Філософська думка протягом своєї історії неодноразово зверталася до різноманітних аспектів моди. Необхідно відзначити роботи Р. Барта, Ж. Бодріяра, Т. Веблена, Г. Зімеля, В. Зомбарта, А. Кребера, Г. Тарда, Г. Спенсера та інших. У вищезазначених авторів мода розглядалась як мистецтво, творчість, код, ритуал, звичай, наслідування; її пов'язували з процесом ідентифікації, індивідуалізації індивіда тощо. У роботах західних учених, що з'явилися в останні часи (Х. Гумбрехт, Ж. Липовецький), мода розглядається в умовах існування в сучасних суспільних трансформаціях. Питання інсценізації розглядалось у драматургічному підході І. Гофмана, концепції «суспільство спектаклю» Г. Дебора, концепції «спектакль суспільства» Ж.-Л. Нансі, у межах соціології культури Л. Іоніним. Серед українських учених до аналізу феномена моди у своїх роботах зверталися Л. Дихнич, Г. Куц, Ю. Легенький, М. Мельник, Л. Ткаченко.

Мета статті полягає в здійсненні філософського аналізу інсценізації в просторі моди та її презентації в соціокультурній дійсності.

Виклад основного матеріалу дослідження. Поняття «інсценізація» походить від латинських слів «in» та «scena», що означає «на сцені» [8, с. 35]. У «Словнику української мови» це поняття визначається як переробка літературного твору для сцени або кіно. Первинний сенс інсценізації вказує на адаптацію, репрезентацію певної ідеї або речі для інших умов та її спрямованість на широкі верстви населення. Саме тому це поняття отримало поширення в межах естетики для розкриття сутності театрального мистецтва. Розвиток інформаційних технологій і суспільства споживання сприяли виникненню в межах соціології й соціальної філософії теорій, які ототожнюють поняття «спектакль» із суспільством для пояснення та функціонування нового соціального утворення. У цьому випаду межі спектаклю поширюються й охоплюють весь соціальний простір.

Для аналізу цього поняття у філософському ракурсі необхідно звернутися до античної спадщини. Давньогрецький філософ Арістотель у своєму творі «Поетика» [1] аналізує структурні елементи видовищних постанов. Відмінності між видами поезії можна простежити за трьома категоріями: «тим, що відтворюють різноманітними засобами, різними предметами або різноманітним, не одним і тим самим, засобом» [1, с. 646]. Прикладом плюралізму видів поезії постає засіб репрезентації творчого таланту митця «фарбами й формами, одних – завдяки теорії, інших – навику, а ще інші – природнім талантам» [1, с. 646].

Арістотель характеризує всі види поезії як наслідування. Відмінністю між комедією та трагедією є те, що під час наслідування люди описуються «кращими» (трагедія) чи «гіршими» (комедія). Існує три способи наслідування: об'єктивна розповідь (епос); приватний виступ оповідача (лірика); зображення подій у дії (драма). У поглядах Арістотеля наслідування виступає біологічною особливістю людини, яка «притаманна людям із дитинства». Воно постає як метод пізнання дійсності, оскільки «перші пізнання людина набуває за його допомогою». Наслідування, крім гносеологічної функції, виконує й естетичну – «усім приносить задоволення». Синтез наслідування, гармонії й ритму за допомогою таланту «створили поезію, потроху розвивають її з імпровізацій» [1, с. 648–649]. Поезія повинна викликати в людини почуття страху та співчуття, досягнення яких можливе саме в театральній постанові.

Видатний філософ і перекладач творів античних філософів А. Лосев у своєму творі «Нариси античного символізму та міфології» [7] розкриває поняття мімезису в Аристотеля. Він виокремлює

© О. В. Скалацька, 2015

дев'ять головних властивостей, що характеризують це поняття. Підґрунтям наслідування постає його визначення як творчості, що властива природі людини, завдяки чому виконуються функції пізнання й задоволення. Задоволення досягається «від розумового та того, що комбінує, споглядання відтвореного предмета з точки зору того або іншого прообразу» [7, с. 722].

Визначення наслідування як творчості дозволяє нам простежувати цей процес і його складові у феномені моди, якому також притаманні творчість та можливість отримувати естетичну насолоду. У низці концепцій (Г. Зіммель, Г. Спенсер, Г. Тард) сутність моди розкривається як явище наслідування. Історично мода була доступна лише вищим верствам населення, форму одягу яких наслідували нижчі верстви. Індивід у деяких ситуаціях під час наслідування не прагне до задоволення естетичних і гносеологічних потреб, метою його дій постає лише бажання володіти одягом.

У концепції поетики Арістотеля також простежується філософське підґрунтя для виявлення спільних моментів у діяльності поета та дизайнера. Дизайнер у цьому випадку уподібнюється поету: «Завдання поета – говорити не про подію, а про те, що могло б статися, про можливе за ймовірністю або необхідності» [1, с. 655]. Дизайнери займаються творчістю й відтворюють різні образи за допомогою матеріалу та одягу; поет використовує різноманітні вербальні засоби.

Арістотель розкриває наслідування як важливу характеристику людини, що може пояснити не тільки поширення феномена моди, а й іміджу. Мода допомагає індивіду на повсякденному рівні пізнання дійсності: за допомогою спостереженням за одягом інших людей у процесі комунікації, читанням модних журналів, придбанням зображеного в них одягу, аналізу й так далі. Так, індивід пізнає модний простір як прояв соціального буття, що дозволяє йому створювати власний імідж.

У контексті нашого дослідження необхідно відзначити варіації наслідування в моді: виготовлення підробки або схожі форми одягу. Під час побудови власного іміджу індивіди наслідують образи, що були продемонстровані та створені дизайнерами. Соціальні умови не відповідають сценічним декораціям, що призводить до трансформації модної речі індивідом у процесі творчості й пізнання.

Подальшу динаміку інсценізації Арістотель розглядає в межах створення умов для видовищних постанов: відтворення дії, їх цілісність і закінченість; частини комедії та трагедії; склад подій; види дії, їх елементи; виконання комедії та трагедії. Ці ідеї набули поширення в теорії театру. У просторі моди існують певні норми проведення модних показів одягу: обмеження часом, вихід моделей, оформлення залу (декорації), музичний супровід, завершення показу виходом дизайнера.

Сучасні концепції «суспільства спектаклю» розширюють межі дії сцени та декорацій, збільшують кількість процесів порівняно з естетичною складовою інсценізації. Автором цієї концепції є французький філософ XX століття Г. Дебор. У своєму творі «Суспільство спектаклю» [2] він представляє всі суспільні відносини у вигляді «неосяжного нагромадження вистав». Такий глобальний спектакль являє собою «не сукупність образів, а суспільні відносини між людьми, які опосередковані образами» [2]. У цьому випадку найголовнішим є те, що образи являють собою певні копії, оскільки вони «відшаровуються від кожного аспекту життя». Так, створюється «псевдосвіт, у якому обманщик бреше собі самому» [2]. Вистава є «осередком нереальності реального суспільства», що спрямований на підпорядкування індивідів.

У контексті споживання, на думку Г. Дебора, вистава являє собою «стадію, на якій товару вже вдалося домогтися повного захоплення суспільного життя» [2]. Виникає «псевдоциклічний час» – «час, який було перетворено індустрією» [2]. Цей вид часу поєднує в собі виробництво товарів і споживання товару. «Псевдоциклічний час» постає видовищем, яке виступає одночасно «часом споживанням образів» та «образом споживання часу» [2]. У першому випадку (час споживання образів) він являє собою простір, у якому розташовуються товари, а отже, застосовуються всі «інструменти спектаклю». Особливий інтерес для нашого дослідження має аналіз поняття «образ споживання часу», що пов'язане з дозвіллям. У цьому випадку відбувається сприйняття товару як елементу дійсності, частини повсякденного життя, того «циклічного повернення, якого необхідно чекати» [2]. Товар «подається тут як момент дійсного життя», що заповнений спектаклем, таким чином утворюються умови, у яких «спектакль демонструє й відтворює себе» [2].

Подібні процеси можна простежити в просторі моди: для підтримки власного іміджу люди прагнуть стежити за нововведеннями й купувати їх, вони чекають нові сезонні колекції й тижні моди в різних столицях цього феномена. Нові модні тенденції починають тиражуватися й поширюватися за допомогою різних візуальних форм: журналів, фотографій у соціальних мережах, Інтернет-виданнях, телевізійних репортажах. Мода в цілому являє собою простір, наповнений образами у вигляді одягу. Для демонстрації та успішної реалізації, створення попиту утворюється спектакль, у якому демонструється товар – одяг.

Економічна теорія моди В. Зомбарта ґрунтується на двох основних положеннях: ролі моди в господарському житті та різних формах споживання. У межах аналізу господарського життя, на думку В. Зомбарта, основний акцент переноситься на розгляд таких елементів: мінливості й нівелювання потреб. Однією з головних особливостей сучасного суспільства є збільшення потреб населення, що зумовлює формування й розвиток соціальних процесів. Під масовими потребами розуміються винятково «потреби в одноманітних товарах».

В. Зомбарт вважає, що у своїй боротьбі конкуренти можуть скинути ціну й не змінювати форми. Мода формується саме завдяки нововведенням (зміні фасонів), які «створюють фіктивну перевагу в тих випадках, коли неможливо досягти дійсного» [4, с. 343]. Плюралізм форм, кольорів, малюнків, тканин активізує творчу роботу модельєрів і малювальників. Створити нову річ, на думку В. Зомбарта, легше, «ніж зробити її краще або дешевше» [4, с. 343]. Тут діє закон, згідно з яким «попит збільшується, якщо знову запропонований товар, порівняно з попереднім, має незначні зміни: предмет поновлюється, тому що вийшов із моди, хоча він ще далеко не зношений» [4, с. 343]. До цього додається «задоволення в змінах» одягу в людей. Підприємці зосереджуються не на якості товару та змісті, а на його візуальному образі. Візуалізація нового товару орієнтована на подобу речам, якими користуються вищі верстви суспільства.

Соціокультурний розгляд інсценування не спирається на поняття наслідування та споживання, пізнавальної й естетичної функції. Поняття «інсценування», або «культурна інсценізація», сучасний російський дослідник Л. Іонін застосовує для пояснення процесу формування нових культурних форм. Незалежно від ідеології й зовнішніх передумов кожна культурна форма проходить етапи, на яких діють певні елементи. На думку Л. Іоніна, процес виникнення культурної форми складається з трьох етапів: виникнення соціального інтересу, його усвідомлення, оформлення доктрини.

Інсценування пов'язане з першим етапом, коли сприяє процесу ідентифікації під час формування соціального інтересу. Розвиток інсценування здійснюється в межах від «предметної й поведінкової презентації» до виникнення соціального інтересу. Динаміка соціального інтересу залежить від колективної ідентифікації. Так, відсутність ідентифікації в певній групі свідчить про втрату «усвідомленого уявлення про власний інтерес». Л. Іонін також відзначає існування культурних форм у «зародковому стані», які містять теоретичні й поведінкові норми, проте соціальний інтерес не наявний [5, с. 6]. Ці форми культур за можливості презентації створюють умови для виникнення соціального інтересу й ідентифікації індивідів із цим новоутворенням.

На завершальному етапі (оформлення доктрини) виникнення культурного новоутворення в теоретичній формі закріплюються «зовнішні речові й поведінкові прояви соціального інтересу <…> його предметні та просторові презентації» [5, с. 6]. Під «предметною й поведінковою презентацією» необхідно розуміти зовнішні ознаки ідентифікації: «засвоєння поведінкового коду й символіки одягу, вироблення лінгвістичної компетенції, освоєння просторів, у яких відбувається презентація обраної культурної форми» [5, с. 6].

Для презентації культурні форми користуються «масовими демонстраціями» або проводять їх «у певний час у певних місцях». У сучасному суспільстві під час самореалізації й індивідуалізації важливим є створення іміджу: одяг є не просто кодом, що містить інформацію про соціальний статус індивіда, а зовнішнім свідченням ідентифікації. Саме з розкриттям символічного значення одягу відбувається ідентифікація. Для опису цього процесу Л. Іонін пропонує використовувати «сценічні терміни», згідно з яким відбувається «оволодіння сценічним рухом та виготовлення реквізиту, ознайомлення з текстом п'єси й освоєння мізансцен» [5, с. 6].

У просторі моди презентація нового одягу відбувається завдяки модним показам і сезонним тижням мод у різних містах світу. Перші модні покази відбувались без декорацій (оформлень сцени, музичного супроводу) і спеціальних сценічних постанов. Як вже було зазначено вище (під час розгляду концепції Арістотеля), модний показ отримує «декорації» для розігрування «культурної п'єси». Більшість всесвітньо відомих дизайнерів (Дж. Гальяно, Ж. Готьє, Дольче і Габбана та інші) у своїх показах використовують елементи театралізованої вистави.

Творчість українського дизайнера О. Залевського є яскравим прикладом використання видовищної, сценічної постановки в показі сезонної колекції. Так, для розкриття казкової й романтичної тематики у своїй колекції весна-літо 2012 дизайнер використав синкретизм романтичних легенд про лицарів і популярну фантастичну тематику. Моделі виходили в образах єдинорогів (голова була обгорнута блискучим матеріалом з імітацією рогу), ельфів (накладні витягнуті вуха), лицарів (шолом та імітація лат). Кульмінацією показу став вихід двох ельфів, пробитих мечами. Одяг був виконаний із тканин, принт яких зображував лицарські обладунки. У цьому випадку фантастичні мотиви проявилися в одязі й декораціях, які сприяли сприйняттю колекції.

Дизайнери у своїх колекціях інколи відтворюють соціальні події у формі вистави. Ця методика дозволяє сприяти виникненню соціального інтересу в широких верств населення, ідентифікувати себе із цією проблемою (культурною формою) за допомогою одягу. Сам феномен моди являє собою інсценування, оскільки демонструє події у вигляді модних показів. Багато із цих показів мають латентний сенс, проте саме використання «декорацій» для розігрування «культурної п'єси» створює соціальну ідентифікацію, робить одяг не тільки модним, а й символом, кодом.

Революційні події в Україні в 2013–2014 років отримали своє відображення у творчості українського дизайнера О. Залевського. Свою колекцію сезону осінь-зима майстер назвав «Апокаліпсис триває». Підґрунтям показу постало екзистенційне питання про індивідуальну свободу та повага до минулої трагічної спадщини людства. Дизайнер так коротко висловив сенс колекції: «У людей дуже коротка пам'ять. Вони забули трагедії, що спіткали попередні покоління. Якщо людство продовжуватиме в тому ж дусі, то краси цього світу вже ніхто не побачить» [9]. Для досягнення сценічного ефекту показ відбувався без глядачів. Декораціями постала тюремна атрибутика: грати, одяг та шапочки в смужку, подібно до тих, які носять ув'язнені. Також в одязі були використані тканини з геометричними візерунками, зі смужкою, сірий і червоний колір. У цьому випадку дизайнер наслідував соціальну дійсність, інсценізував її для показу одягу. Така вистава не лише продемонструвала новий одяг, а надала можливість індивіду ідентифікувати себе з подіями, що відбулися в країні.

Причину поширення театральних постанов під час проведення модних показів А. Демшина пов'язує із сутністю сучасної моди, тенденції якої «оперують ефемерної субстанцією – образами, які не мають практичної значущості, а тільки відсилають до різних варіантів розуміння краси» [3]. Автор порівнює модні покази з уявленнями й вважає можливим називати їх «демонстрацією естетичних домінант сезону».

Сучасний український дослідник Ю. Легенький, підкреслюючи можливість сприйняття моди як ігри, вважає, що «вона, на відміну від театру, не розраховує на всеосяжність мізансцени, на всеосяжність світобудову театру» [6, с. 19]. У цій відмінності найголовнішим постають не декорації, формат оповіді, зацікавленість глядачів, а те, що простір моди «заповнює його не лицедіями», а «ідентичністю людини та світу» [6, с. 19].

Інсценізація в просторі моди має поширення в сучасних модних показах. Незалежно від подій, що стають підґрунтям створення колекції, використання декорацій і сценічних постанов дозволяє висловити сенс, представити одяг не лише як товар, а й частину культурного життя.

Висновки. Філософський розгляд інсценізації в просторі моди дозволяє синтезувати різноманітні підходи (естетичний, соціальний, соціокультурний), простежити генезис та виокремити структурні елементи цього процесу. Естетичній підхід акцентує увагу на наслідуванні, яке передбачає уподібнення будь-якого образу та являє собою творчий процес як одну зі стадій гносеологічного аспекту світогляду й виконання функції насолоди (Арістотель). У соціальному ракурсі (Г. Дебор) мода спрямована на виконання економічної функції, для досягнення чого вона постає сценічним простором, у якому перебуває товар – одяг, що впливає на широкі маси населення під час створення власного іміджу. Образи, яким усе уподібнюється, розташовуються в просторі вистави, яка синтезує в собі виробництво та споживання. Інсценізація характерна під час створення культурної форми й починається з ідентифікації, яка є самовизначенням і зарахуванням індивіда до певної групи (Л. Іонін). Інсценізація в просторі моди простежується в декількох напрямах: як ретроспектива в дійсному соціальному просторі та як сценічна постановка на модних показах сезонних колекцій. Подальший розгляд інсценізації в просторі моди дозволить надати нові теоретичні орієнтири науковому дискурсу дослідження феномену моди.

Література

1. Аристотель. Поэтика. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; пер. с древнегреч. М. Гаспарова. – М. : Мысль, 1983– . – Т. 4 . – 1983. – С. 645–680.

2. Дебор Г.Общество спектакля / Г. Дебор ; пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубович. – М. : Логос, 1999. – 224 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Debor/index.php.

3. Демшина А. Мода в контексте визуальной культуры: вторая половина XX – начало XXI в. / А. Демшина [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://mreadz.com/new/index.php?id=262109&pages=22.

4. Зомбарт В. Народное хозяйство и мода. К вопросу о современных формах. Избранные работы / В. Зомбарт ; пер. с нем. Э. Зиновьевой. – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2005. – 351 с.

5. Ионин Л. Идентификация и инсценировка (к теории социокультурных изменений) / Л. Ионин // Социологические исследования. – 1995. – № 4. – С. 3–14.

6. Легенький Ю. Философия моды XX столетия / Ю. Легенький. – К. : КНУКіМ, 2003. – 300 с.

7. Лосев А. Очерки античного символизма и мифологии / А. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 959 с.

8. Словник української мови : в 11 т. / за ред. І. Білодіда. – К. : Наукова думка, 1970–1980. – Т. 4. – 1973. – 840 с.

9. UFW: показ ZALEVSKIY FW 2014–2015 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://moda.hochu.ua/cat-video-s-pokazov/article-49594-ufw-pokaz-zalevskiy-fw-2014-2015.

Анотація

Скалацька О. В. **Інсценізація в просторі моди: філософський вимір.** – Стаття.

У статті розглянуто філософські аспекти інсценування в просторі моди. Автор звертається до аналізу естетичного (Арістотель), соціального (Г. Дебор) і культурного (Л. Іонін) ракурсу інсценування реального простору. Аналіз естетичної сторони розкриває інсценування як мімезис, що виконує гносеологічний процес. Соціальний аспект розглянуто в межах концепції «суспільство спектаклю» як простору образів, що впливають на споживачів. Аналізується інсценізація під час новоутворення культурних форм на стації ідентифікації й появи соціального інтересу. Простежується ретроспектива презентації цих концепцій у просторі моди (створення постановочного (сценарного) простору на модних показах для просування товару (одягу), що відображає актуальні соціальні проблеми).

Ключові слова: інсценівка, мода, одяг, спектакль, спадкування, ідентифікація, соціальний інтерес.

Аннотация

Скалацька Е. В. **Инсценировка в пространстве моды: философское измерение.** – Статья.

В статье рассматриваются философские аспекты инсценировки в пространстве моды. Автор обращается к анализу эстетического (Аристотель), социального (Г. Дебор) и культурного (Л. Ионин) ракурса инсценирования реального пространства. Анализ эстетической стороны раскрывает инсценировку как мимезис, выполняющий гносеологический процесс. Социальный аспект рассмотрен в рамках концепции «общество спектакля» как пространства образов, влияющих на потребителей. Анализируется инсценировка при новообразовании культурных форм на стации идентификации и появления социального интереса. Прослеживается ретроспектива презентации данных концепций в пространстве моды (создание постановочного (сценарного) пространства на модных показах для продвижения товара (одежды), отражающего актуальные социальные проблемы).

Ключевые слова: инсценировка, мода, одежда, спектакль, наследование, идентификация, социальный интерес.

Summary

Skalatskaya E. V. **Dramatization in the space of fashion: philosophical dimension.** – Article.

The philosophical aspects of dramatization in the space of fashion are considered in the article. The author refers to the analysis of the aesthetic (Aristotle), social (Guy Debord) and cultural (L.G. Ionin) angle of dramatization of real space. The analysis of the aesthetic aspect reveals dramatization as mimesis performing gnoseological process. The social aspect in the frames of the concept “society of the performance” as the space of images affecting consumers is considered. Dramatization during new growth of cultural forms in the stage of identification and the appearance of social interest is analyzed. Retrospective of presentation of these concepts in the fashion space (creation of stage (scenario) space at fashion shows for sales promotion (for clothes) and reflecting the actual social problems) is traced.

Key words: dramatization, fashion, clothes, play, inheritance, identification, social interest.

УДК 314.045:316.32: 1(091)

В. М. Слюсар
докторант
Житомирського державного університету імені Івана Франка,
кандидат філософських наук, доцент

ВАЛЬТЕР БЕНЬЯМІН ПРО НАСИЛЛЯ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН

Постановка проблеми. XX століття ознаменувалося в історії людства наймасштабнішими війнами з великою кількістю жертв, особливо серед мирного населення, геноцидом проти народів, етнічних і релігійних спільнот, штучними голодоморами тощо. Це стало викликом для науковців, перед якими актуалізувалася, з одного боку, необхідність здійснити комплексний міждисциплінарний аналіз насилля як соціального феномену, а з іншого – визнаючи насилля онтологічною основою соціального буття, визначити механізми його подолання й усунення прямих форм, тобто здійснити пошук своєрідного «громовідводу». Політичні події, які відбулися за останні десятиліття та стали знаковими для історії людства, зокрема Югославська війна, геноцид в Руанді, Перша та Друга чеченські війни, терористичний акт 9/11, військові протистояння на Близькому Сході, у Східній Україні виявили нездатність людства запобігати прямим насильницьким формам соціальної взаємодії.

Аналіз останніх публікацій. Осмислення проблеми насилля як соціального та духовного феномену було відображене в дослідженнях багатьох філософів XX століття, передусім П. Аснера, Е. Балібара, В. Беньяміна, С. Жижека, Р. Жирара, М. Фуко тощо. Вагомий вплив на формування сучасних поглядів на соціальний феномен насилля насамперед справили філософські ідеї В. Беньяміна, які знайшли своє продовження в критичних міркуваннях Ж. Дерріда, С. Жижека, Дж. Агамбена та ін.

Наукова та художня спадщина Вальтера Беньяміна у вітчизняних науках є малодослідженою. Ще за життя Вальтера Беньяміна була опублікована незначна кількість його праць, зокрема «Концепція критики в німецькому романтизмі» («Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik»), «Вулиця з одностороннім рухом» («Einbahnstraße»), «До критики насилля» («Zur Kritik der Gewalt»). Усі твори та листи вийшли друком уже після смерті завдяки старанням його друзів Т. Адорно та Г. Шолема. Українською мовою деякі твори В. Беньяміна були перекладені та опубліковані в 2002 році [1]. Системного перекладу й друку на цей час не здійснено. Зокрема, варто відзначити монографію В. Єрмоленка «Оповідач і філософ Вальтер Беньямін та його час» [2], у якій розкрито зміст філософії мови, історії та філософії речі В. Беньяміна, утім поза увагою автора залишилася проблема насилля. Останнім часом у зарубіжній науковій думці здійснено низку досліджень, у яких аналізуються філософські ідеї В. Беньяміна та їх вплив на сучасну наукову думку, зокрема це праці М. Абботта, І. Болдирєва, О. Горяїнова, В. Савчука, Л. Сальзані, М. Фіцджеральда, З. Целіка, І. Чубарова та ін.

Метою статті є визначення основних аспектів філософського осмислення проблеми насилля у творчій спадщині Вальтера Беньяміна.

Виклад основного матеріалу. Вальтер Беньямін відомий насамперед своїми філософсько-культурологічними та літературно-критичними працями. Нині є менш дослідженою у вітчизняних філософських науках його соціально-філософська спадщина. Власне, самим своїм життям В. Беньямін проявляв непримиренність до соціально-політичного насилля: з приходом до влади в Німеччині фашистів на чолі з А. Гітлером Вальтер Беньямін залишає країну та переїздить до Парижу, а згодом здійснює невдалу спробу нелегально покинути країну. Під час перетину кордону його було затримано, і щоб не потрапити до рук гестапо, він покінчив життя самогубством. Відомий німецько-єврейський філософ так і не зміг погодитися з режимом насилля, який починав охоплювати в той час усю Західну Європу. Зважаючи на зазначену біографію, можна стверджувати, що пошук В. Беньяміном чистого насилля має глибоко суб'єктивний характер. На цьому наголошує також В. Савчук, зауважуючи, що В. Беньямін осмислює насилля в контексті розуміння справедливості, виходячи зі свого власного почуття несправедливості, сформованого в особливих соціокультурних умовах, у яких проживала єврейська спільнота в Німеччині на початку XX століття [3, с. 105]. Ці умови характеризувалися подвійною ситуацією людини, вихованої в німецькій культурі, проте остання сприймається нею як чужорідна, і відтак виникає конфлікт між внутрішнім світом домагань і зовнішнім світ неприйняття продукованих ідей.

Теоретична спадщина В. Беньяміна досить різноманітна: від філософських творів до літературно-критичних есе, рецензій, коментарів, художніх творів; вона не має системного характеру. У філософській творчості Вальтера Беньяміна прослідковується значний вплив марксизму, що дозволило її дослідникам стверджувати наявність у неомарксизмі окремої течії, представленої роботами Е. Блоха та В. Беньяміна. Зокрема, про це

© В. М. Слюсар, 2015

зазначено в статті «Неомаркзизм» енциклопедичного словника «Сучасна західна філософія» за редакцією О. Хеффе, В. Малахова та В. Філатова, де до цього ж наголошено, що В. Беньямін фактично повернув неомарксизм до Г. Гегеля, звільняючи його від впливу І. Фіхте [4, с. 37–38]. Основною філософською працею Вальтера Беньяміна, у якій на основі співвідношення з правом простежується розрізнення форм насилля на «міфічне» та «божественне», є «До критики насилля», або «Критика насилля» («Zur Kritik der Gewalt»), написана в 1921 році (опублікована в часописі «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik»). На відміну від робіт останніх років життя філософа, які характеризуються певною фрагментарністю (наприклад, «Теолого-політичний фрагмент», «Про поняття історії»), ця праця вирізняється системністю викладу його поглядів. На філософське осмислення проблеми насилля Вальтером Беньяміном вплинули як соціально-політичні процеси другої декади XX століття, які тривали в Європі (світова війна, революції, громадянська війна в Російській імперії), так і філософські твори Е. Блоха «Томас Мюнцер як теолог революції», Ж. Сореля «Роздуми про насилля», неокантіанської традиції (Е. Унґера «Політика та метафізика» та Г. Когена «Етика чистого бажання») [5, с. 8]. «До критики насилля» задумувалася попередньо як складова твору «Політика» й планувалася автором як «Розкладання насилля». Інший твір із цього циклу – «Чесний політик» – так і не був опублікований. Очевидно, що попередня назва, хоча й відображає зміст праці, проте не визначає її сутність.

Проголошуючи за кантіанською традицією в назві праці поняття «критика», В. Беньямін поставив перед собою завдання не просто дати негативну оцінку насиллю, а здійснити насамперед експертизу, яка була б забезпечена всіма засобами, щоб судити його, тобто критика як рішення у формі вироку і як питання щодо права судити є есенційним відношенням саме до сфери закону та права. У цьому аспекті поняття насилля (Gewalt) дозволяє здійснити оціночний критичний аналіз тільки у сфері права та правосуддя (Recht, Gerechtigkeit) або сфері моральних відносин (sittliche Verh ltnisse) [6, с. 983]. Відтак осягнення змісту поняття «насилля» В. Беньяміном характеризується пошуком «чистого» насилля, при цьому філософ залишає поза увагою розрізнення фізичного й морально-психологічних аспектів вияву насилля. Тлумачення поняття «насилля» Вальтером Беньяміном виходить із німецької лінгвістичної традиції, за якою «Gewalt» трактується і як насилля, і як «легітимна та публічна влада», «авторитет». Так, Ж. Дерріда, аналізуючи беньямінівську «Критику насилля», зазначав, що «Gewalt» позначає владу в сполученнях Gesetzgebende Gewalt (законодавча влада), geistliche Gewalt (духовна влада), Staatsgewalt (державна влада). Відтак, на його думку, «Gewalt» у Вальтера Беньяміна розуміється як «насилля та легітимна влада, виправдана авторитетом» [6, с. 927]. Акцентуючи увагу на інструментальному характері насилля, тобто його реалізації як засобу, а не цілі, німецько-єврейський мислитель у контексті позитивного права взяв за основу класифікації видів насилля наявність (або відсутність) всезагального історичного визнання його цілей. Зрозуміло, що насилля є засобом для досягнення історично визнаних цілей (В. Беньямін визначає їх як правові) та невизнаних (природні). Тут прослідковується кантіанська традиція, за якої «дві протилежні позиції, аксіоматично відповідні в них самих, показують, що вони мають істотні сліпі плями, кожна з яких відповідає іншій у досконалій, парадоксальній симетрії» [7, с. 81]. З одного боку, згідно з природним правом визнається провідна роль трансісторичної користі, яка зумовлює людську діяльність, виправдовує насилля для її досягнення. Насилля виступає своєрідною «сировиною», природним фактом життя, який не потребує тлумачення з позицій справедливості, легальності та легітимності. З іншого боку, згідно з позитивним правом немає ніякої природної чи даної користі, до якої людина має доступ, а відтак неможливо виправдати насилля, посилаючись на справедливість, тому актуалізується питання вивчення історичних основ і правової легітимації насилля з боку держави.

Будь-яка форма насилля, яке застосовується для досягнення природних цілей, має правовстановлюючий характер [8, с. 186], проте насилля з боку окремих осіб для досягнення цих цілей фіксується в соціальних нормах через правову систему як небезпека соціальним порядкам [8, с. 183]. Тобто йдеться про деперсоніфікацію та інституціалізацію насилля, а здійснення його окремою особою визначається не як порушення законів чи інших юридичних норм, а як загроза праву взагалі. Власне, насилля не проблематизується, а легітимізується саме в моменти припинення його застосування з боку окремих осіб, монополізуючи його на державному рівні, а відтак ні виконання законів, ні вимога справедливості фактично не виступають цілями права, а лише маскуванням природних цілей його суб'єктів [9, с. 280]. Проте парадоксально процес монополізації правової системи на застосування насилля зустрічає спротив із боку окремих осіб, соціальних груп та спільнот, що пояснює також протиправні симпатії в громадській думці до «бунтівників». Власне, Вальтер Беньямін ставив перед собою питання не про те, як довести єдність насилля й закону, заперечуючи можливість їх окремого один від одного існування, а прагнув показати, що будь-яке правове вирішення конфлікту насильне за своєю природою

[1, с. 10]. Тому для уникнення руйнування правової системи, за В. Беньяміном, у суспільстві допускається право на здійснення насилля для досягнення природних цілей. Правові суб'єкти санкціонують застосування насилля, яке, відносячись до правової сфери, сприймається громадськістю як засіб досягнення природних цілей. Такі випадки застосування насилля дозволяються правом на протест і військовим правом. Що стосується першого, то цим правом, за В. Беньяміном, наділений організований робітничий клас, зокрема правом на страйк. Проте з боку владних інституцій це право, суворо регламентоване дотриманням відповідних для проведення протестних акцій норм, закріплених юридично, визначається як допустиме й позбавлене насилля. Вихід за межі регламенту, наприклад, коли регулярність проведення страйків загрожує повною зупинкою виробничого процесу як на одному, так і на всіх підприємствах, навпаки, оголошується незаконним, а отже, виявом насилля. Таким чином, для відповіді на стигматизоване владою насилля держава легітимізує власне право на застосування насилля. В. Беньямін слідом за Ж. Сорелем виокремлював два види страйку залежно від їх спрямованості: загальний політичний страйк (спрямований на заміну одного порядку в державі іншим) та загальний пролетарський (на відміну самої держави). Як зазначають дослідники філософської спадщини В. Беньяміна І. Чубаров та І. Болдирєв, з одного боку, Вальтер Беньямін засуджує правовстановлююче насильство міфу й держави, а з іншого – схвально дивиться на «образу почуття справедливості» в результаті встановлення нового права, на яке здатний пролетарський страйк [9, с. 283–284]. Як зазначав В. Беньямін, «за певних умов держава вважає дії тих, хто бастує, насиллям і протистоїть їм насильницьким шляхом» [8, с. 185]. Військове право регламентує та санкціонує застосування сили для досягнення правових цілей, які сприймаються суб'єктами як природні. Проте існує суттєва відмінність військового насилля від насилля для реалізації права на протест. Якщо останнє має правовстановлюючий характер, то перше – правопідтримуючий. Утім у суспільстві в контексті права є форма насилля, яка виконує одночасно обидві функції. Таким насиллям, на думку В. Беньяміна, є поліцейське. У відношенню до права ці обидві форми насилля відображають суть «міфічного» насилля, якому він протиставляє правознищуюче – «божественне».

Важливою для розрізнення «міфічного» та «божественного» насилля є спрямованість. Характерна ознака правовстановлюючого насилля – спрямованість на самоутвердження (насилля, яке породжує насилля), у той час як правопідтримаючого – на самообмеження, відсутність необхідності пошуку нових об'єктів дії. Реалізація «міфічного» насилля відбувається як маніфестація, тобто воно не спрямоване на досягнення конкретних цілей, а відтак саме насилля постає не засобом, а проголошенням власного буття. Зрозуміло, що маніфестація тут розуміється не як політичний акт солідарності громадськості з певними політичними силами, а в первинному латинському значенні – як «оголошення, проголошення, виявлення». Сам процес правовстановлення фактично є встановленням влади, яка, маніфестуючи насилля, утверджує право як мету не вільну від насилля, а навпаки, залежну від нього. На відміну від «міфічного», яке здійснюється на владному принципі, «божественне» – на справедливості (Gerechtigkeit). Відзначимо, що в німецькій мові поняття «Gerechtigkeit» позначає і справедливість, і правосуддя. Використання владою «міфічного» насилля як засобу має на меті, з одного боку, встановлення чітких меж її здійснення, а з іншого – визнання рівних для обох сторін (об'єкта й суб'єкта насилля) прав, на основі яких влада реалізовуватиметься. При цьому В. Беньямін акцентує на вдаваній рівності прав, оскільки для владної сторони відповідні права не є актуальними. Так, звертаючись до творчості А. Франса, він наводить такий приклад «рівності»: спільна заборона і багатим, і бідним ночувати під мостом.

На припинення дії «міфічного» насилля здатне, за В. Беньяміном, лише чисте насилля, до якого відноситься «божественне». Зокрема, розрізнюючи їх, він зазначає, що «якщо міфічне насилля правовстановлююче, то божественне правознищуюче, якщо перше встановлює межі, то друге їх руйнує; якщо міфічне викликає провину та гріх, то божественне діє як спокута; якщо перше погрожує, то друге вражає; якщо перше криваве, то друге смертельне без пролиття крові» [8, с. 199]. А відтак якщо «міфічне» здійснюється заради самого життя, то «божественне» – над самим життям заради того, хто живе. Саме тому, на думку В. Беньяміна, перше вимагає жертв, а друге їх приносить. При цьому об'єкт жертви під час здійснення обох форм насилля різний. Якщо «міфічне» може призвести до людських жертв, то божественне, навпаки, може спрямовуватися на певні блага та права, проте не на душу живої людини. У руслі марксистської критики капіталістичного суспільства В. Беньямін підводить до думки, що в суспільстві капіталу насилля спрямоване насамперед не на досягнення справедливості, а на утримання влади, яка діє як міфічний герой, для якого характерне задоволення власних потреб, а не загальне благо. Аналізуючи працю «До критики насилля», І. Болдирєв та І. Чубаров доходять висновку, що одним з основних завдань беньяміновської критики насилля можна визначити необхідність виявлення відповідних «сильних місць» у сучасному праві, які походять від «міфічного насил-

ля», оскільки воно ґрунтується на афектах гніву та задоволення, якісно відмінних від «сердечної ввічливості та симпатії» відчуттях, воно здатне підвести людство лише до порогу самознищення [9, с. 286]. А відтак Бог у В. Беньяміна виступає певним гарантом для розуміння справедливості під час здійснення насилля, враховуючи, що саме осягнення змісту «Божої справедливості» недосяжне для людського розуму. Чисте насилля знаменує собою початок нової історичної епохи, яка характеризується відміною державного насилля. Введення опозиції «міфічне – божественне» дозволяє Вальтеру Беньяміну вивести проблему насилля за межі циклічності правовстановлення – правопідтримання, тобто «божественне» насилля вивільняє насилля від прив'язки до права [10, с. 11]. Можливість існування насилля за межами права утверджує можливість революційного насилля. В. Беньямін зазначає: «Якщо насиллю забезпечено його існування по іншу сторону права як чистого й безпосереднього, то цим доводиться, що й революційне насилля є можливим, людиною не повинна підтверджуватися найвища маніфестація чистого насилля» [8, с. 202]. Можна констатувати, що фактично пошуки чистого насилля стали певним апологеєм революційного насилля. В. Беньямін виводить певний вид маятникового руху між функціями насилля: правопідтримуюче насилля не може похитнути свій неправовий характер, провокує бунтівну реакцію з метою встановлення нового права, що виявляє нездатність революційного насилля залишити коло панування й бунту [11]. Також ключовим питанням залишається, яким чином розрізнити, чи конкретний вияв насилля, зокрема революційного, є чистим. Відтак потрібно наголосити на можливості існування чистого насилля передусім у формі ідеї й значних труднощів у практичній реалізації.

Однією з політичних можливостей спрямовувати до спільної мети масові соціальні рухи Вальтер Беньямін визначав війну. Однак у праці «Мистецький твір у добу своєї технічної відтворюваності» («Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit») він аналізує феномен війни з позиції техніки, стверджуючи, що лише війна спроможна мобілізувати всі сучасні технічні засоби, зберігаючи традиційні майнові відносини [1, с. 79]. Тобто природним є гальмування утилізації продуктивних сил існуючої системи власності, проте в процесі розвитку технічних засобів, під час зростання енергетичних потужностей воно спричиняє неприродне використання цих продуктивних сил, неприродну утилізацію через війну. Руйнування, які здійснюються в ході війни, постають, за В. Беньяміном, доказом для всього людства того, що техніка ще недостатньо розвинена для контролю над стихійними соціальними силами.

Також Вальтер Беньямін вивів «закон коливання насилля», який полягає в тому, що правопідтримуюче насилля протидіє контрнасиллю, підриває правовстановлююче насилля, а це у свою чергу призводить до утвердження нового права внаслідок перемоги або нового насилля, або раніше пригніченого над правовстановлюючим. З моменту утвердження нове насилля, за В. Беньяміном, приречене на занепад.

Аналізуючи філософську спадщину Вальтера Беньяміна, можна визначити такі принципи соціальної дії, які запобігають насиллю, як страх перед загальними збитками та ненасилля. Що стосується першого, то він виникає в результаті будь-якого насильницького зіткнення, проте на відміну від конфліктів на міжособистісному рівні під час зіткнення великих соціальних груп, спільнот, класів, націй у масовій свідомості існує тенденція до втрати на почуттєвому й раціональному рівнях людьми цього страху. Така ситуація стає можливою за умов відсутності усвідомлення суб'єктом насилля того, що застосування насилля призведе до його матеріальних втрат у тій же мірі, як і об'єкта.

Ненасилля виступає здебільш способом урегулювання конфліктів. Його зміст полягає у свідомій відмові всіх сторін від застосування примусу. Проте В. Беньямін при цьому зазначав, що цей спосіб ефективний лише в міжособистісних відносинах, у яких значну роль відіграє суб'єктивний фактор. А відтак «ненасильницьке досягнення згоди має місце там, де культура серця вже дала людям в руки чисті засоби для його досягнення» [8, с. 191]. Суб'єктивними засадами для ненасильницького способу розв'язання конфліктів є сердечна ввічливість, симпатія, миролюбство, довіра тощо. Вони можуть регламентуватися нормами моралі та права, проте їх об'єктивування через закони визначає характер дії цих «чистих засобів» як опосередкований. Тому соціальний характер взаємовідносин передбачає опосередкування законами та правилами, актуалізуючи роль техніки взаємодії. На передній план виходять бесіда як основна цивілізована техніка досягнення ненасильницької взаємодії та мова як засіб взаєморозуміння та взаємопорозуміння. У праці «Про мову взагалі і про мову людини» («Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen») Вальтер Беньямін вказує, що «мова однієї істоти є медіумом, через який передається її духовна сутність» [12, с. 157]. З усіх істот лише людина має духовну сутність, структура якої повністю накладається на її мовну сутність, власне, духовна сутність людини розчиняється в її мові, є її мовою [2, с. 149]. Ненасильницький характер мовної сфери парадоксально виводиться з припустимості та непокарності в ній брехні. Звісно, у сфері права існує покарання за обман та наклеп, проте,

по-перше, ця норма з'явилася в праві досить пізно (на думку В. Беньяміна, під час виникнення будь-якої правової системи її не існувало взагалі), а по-друге, обман, який жодним чином не пов'язаний із насиллям, не карається. Покарання обману, врешті, було зумовлене страхом правових інституцій перед насильницькими діями з боку обманутих конкретною брехнею осіб, а не моральним осудом самої брехні та обману [9, с. 282]. Відтак брехня та обман, які здатні причинити насилля з боку окремих осіб, забороняються правом, применшуючи при цьому роль ненасильницьких засобів розв'язання соціальних конфліктів, подібно до дозволу ним страйку для запобігання можливих подальших насильницьких дій, для протидії яким відсутні необхідні засоби.

Висновки. Фактично в дослідженнях проблем насилля Вальтер Беньямін передбачив появу якісного нової форми насилля – правової. Правове насилля ним розуміється як засіб, на противагу якому виявляється чисте справедливе насилля, тобто в суспільному бутті існує опозиція «міфічне – божественне» насилля, з яких перше є правовстановлюючим, а друге – правознищуючим. «Божественне» насилля постулює існування насилля за межами права, утверджуючи можливість реалізації революційного насилля. Акцентуючи увагу на інституціалізації насилля, В. Беньямін визначав як загрозу реалізацію його з боку окремих осіб. Запобігання прямій дії насилля, за В. Беньяміном, відбувається на основі страху перед загальними збитками та реалізації принципу ненасилля. Перспективами подальших пошуків у цьому науковому напрямі є дослідження зміни форм насилля, визначених В. Беньяміном, у період соціальних трансформацій.

Література

1. Беньямін В. Вибране / В. Беньямін ; пер. з нім. Ю. Рибачук, Н. Лозинська. – Львів : Літопис, 2002. – 214 с.
2. Єрмоленко В. Оповідач і філософ Вальтер Беньямін та його час / В. Єрмоленко. – К. : Критика, 2011. – 279 с.
3. Савчук В. Чистая критика Вальтера Беньямина / В. Савчук // Герменевтика и деконструкция / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б. Маркова. – СПб. : Б. К. С., 1999. – С. 105–135.
4. Магун А. Неомарксизм // Современная западная философия. Энциклопедический словарь / под ред. О. Хеффе, В. Малахова, В. Филатова, Т. Дмитриева ; Ин-т философии. – М. : Культурная революция, 2009. – С. 36–39.
5. Salzani C. Introduction: Violence and Critique / C. Salzani, M. Fitzgerald // Colloquy: Text Theory Critique. – 2008. – Is. 16. – P. 6–17.
6. Derrida J. Force de loi: Le fondement mystique de l'autorité (Force of Law: The Mystical Foundation of Authority) / J. Derrida // Cordozo Law Review. – 1989–1990. – Vol. 11. – P. 920–1045.
7. Abbott M. The Creature Before the Law: Notes on Walter Benjamin's Critique of Violence / M. Abbott // Colloquy: Text Theory Critique. – 2008. – Is. 16. – P. 80–110.
8. Benjamin W. Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien. Zur Kritik der Gewalt / W. Benjamin // Benjamin W. Gesammelte Schriften (unter Mitw. von Theodor W. Adorno und Gershorn Scholem, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser) / W. Benjamin. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1972 – . – Band. II. 1. – 1991. – S. 179–204.
9. Болдырев И. Путем Буцефала / И. Болдырев, И. Чубаров // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетичсские произведения : сб. статей / В. Беньямин. – М. : РГГУ, 2012. – С. 271–287.
10. Горяинов О. «Чрезвычайное положение» в условиях «божественного насилия»: ответ Карла Шмитта Вальтеру Беньямину / О. Горяинов // Вестник Самарской гуманитарной академии. – 2013. – № 1. – С. 5–16.
11. Zelik R. Wie revolutionär ist die Revolution? Zu Walter Benjamins «Kritik der Gewalt» (WOZ und ND, Juni 2014) / R. Zelik [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.raulzelik.net/kritik-literatur-alltag-theorie/440-wie-revolutionaer-ist-die-revolution-zu-walter-benjamins-kritik-der-gewalt-woz-und-nd-juni-2014.
12. Benjamin W. Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien. Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen / W. Benjamin // Benjamin W. Gesammelte Schriften (unter Mitw. von Theodor W. Adorno und Gershorn Scholem, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser) / W. Benjamin. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1972– . – Band. II. 1. – 1991. – S. 140–157.

Анотація

Слюсар В. М. **Вальтер Беньямін про насилля як соціальний феномен.** – Стаття.

У статті проаналізовано особливості визначення змісту поняття «насилля» та сутнісних характеристик цього соціального феномена у філософській спадщині Вальтера Беньяміна, зокрема в працях «До критики насилля», «Мистецький твір у добу своєї технічної відтворюваності», «Про мову взагалі та про мову людини». З'ясовано, що Вальтер Беньямін здійснив спробу виявлення «чистого» насилля, залишаючи поза увагою його фізичні та морально-психологічні аспекти. Насилля в суспільному бутті, за Вальтером Беньяміном, реалізується через опозицію «міфічне – божественне» насилля, з яких функціонально перше спрямоване, ґрунтуючись на владному принципі, на встановлення права через самоутвердження (насилля заради насилля), а друге – на його знищення через самообмеження на принципі справедливості, тобто через відмову від пошуку нових об'єктів. На основі розрізнення насилля залежно від історичної значимості цілей, які мають бути ним досягненні, Вальтер Беньямін аналізує легітимізацію насилля за умов відсутності значимих цілей правом на протест та військовим правом.

Ключові слова: насилля, «міфічне насилля», «божественне насилля».

Аннотация

Слюсар В. Н. **Вальтер Беньямин о насилии как социальном феномене.** – Статья.

В статье проанализированы особенности определения содержания понятия «насилие» и сущностных характеристик этого социального феномена в философском наследии Вальтера Беньямина, в частности в трудах «К критике насилия», «Художественное произведение в эпоху своей технической воспроизводимости», «О языке вообще и о языке человека». Выяснено, что Вальтер Беньямин совершил попытку обнаружения «чистого» насилия, оставляя без внимания

его физические и морально-психологические аспекты. Насилие в общественном бытие, согласно Вальтеру Беньямину, реализуется через оппозицию «мифическое – божественное», из которой функционально первое направлено, основываясь на властном принципе, на установление права через самоутверждение (насилие ради насилия), а второе – на его уничтожение через самоограничение на принципе справедливости, то есть путем отказа от поиска новых объектов. На основе различения насилия в зависимости от исторической значимости достигаемых им целей Вальтер Беньямин анализирует легитимизацию насилия при отсутствии значимых целей правом на протест и военным правом.

Ключевые слова: насилие, «мифическое насилие», «божественное насилие».

Summary

Slyusar V. M. **Walter Benjamin about violence as a social phenomenon.** – Article.

The paper analyzes the features of the definition of concept of “violence” and the essential characteristics of this social phenomenon in the philosophical legacy of Walter Benjamin, particularly in the works “Critique of Violence”, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility”, “The language in general and about the language of man”. It was found that Walter Benjamin attempted to identify “pure” violence, leaving aside its physical, moral and psychological aspects. The violence in social life, by Walter Benjamin, is realized through opposition “mythical – divine” violence of which first is functionally directed, based on authoritative principle, to establish law through self-affirmation (violence for violence) and the second – at its destruction through self-restraint on the principle of justice, i. e. through rejection of finding new objects. On the basis of distinguishing of violence depending on historical importance of goals to be achieved by it, Walter Benjamin analyzes legitimization of violence in the absence of meaningful goals by the right to protest and military law.

Key words: violence, “mythical violence”, “divine violence”.

УДК 165.243:303

А. П. Сторожук
аспірант кафедри філософії та методології науки
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

СМИСЛ У КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ РОЗУМІННЯ: ПОСТНЕКЛАСИЧНИЙ ПОГЛЯД

Вирішення проблем смислу слугує методологічною основою вивчення інших теоретично та практично важливих аспектів мови, її моделювання (наприклад, для вирішення комплексу практичних завдань, пов'язаних із її математизацією й машинізацією).

Метою статті є дослідження проблеми смислу як процесу розуміння.

Ця мета конкретизується в таких завданнях:

– розглянути різні інтерпретації феномена смислу;

– визначити різницю між текстом та твором;

– проаналізувати синергетичний підхід, що стосується проблеми виникнення смислу;

– встановити основні положення синергетики.

Саме методологічна, теоретична та прикладна значимість проблематики смислу, що пов'язана із з'ясуванням складних проблем комунікації й пізнання, робить особливо актуальним вивчення семантичного аспекту природної мови. Тут смисл розглядається як частина концептуальних систем носіїв мови.

Семантична проблематика мови таким чином є складовою проблематики аналізу концептуальних систем. У свій час ідею континуальності смислу висловив А. Уайтхед. Аналіз смислу мовних виразів об'єднує сьогодні зусилля лінгвістів, логіків, філософів. Теорія смислу розглядається як теорія семантичних властивостей і відношень. Проблема смислу, яка полягає у вказуванні критеріїв осмислення мовних виразів, у виявленні співвідношення осмисленого і безглуздого, осмисленого і істинного або хибного, осмисленого і граматично правильного, розглядається як гносеологічна проблема.

У філософії мова йде про пояснення смислу, оскільки таким чином встановлюються причини того, що відбувається, та у свою чергу досягається розуміння. У ситуації абсурду на нашій землі може жити лише людина. Саме А. Адлер вказує на те, що «люди живуть у світі смислів, які керують їх дією» [1]. Ще один дослідник В. Франкл показав, що «ми прагнемо насамперед до пошуку й реалізації смислу» [14].

У дослідження смислу значний внесок зробили такі логіки, як К. Льюїс, А. Уайтхед, Г. Фреге, Я. Хінтікка, А. Чьорч, які наголошували на розумінні смислу як форми слова або висловлювання. Проблема вияву смислу є однією з головних та актуальних у мовознавстві та філософії.

Серед багатьох досліджень варто виокремити ті, у яких смисл розглядається як процес розуміння, у якому здійснюється смислоутворення. Це праці таких дослідників, як В. фон Гумбольдт, А. Потебня, К. Фосслер, Т. Дрідзе, А. Лурій.

Смисл як філософську категорію можна визначити як метаорієнтир, згідно з яким вибудовується стратегія людського буття. В. Петрушенко зазначає: «Проблема розуміння смислу, прояснення його змісту та вихідних окреслень постала в останні роки проблемою міждисциплінарною, тобто її вивчає низка наук: культурологія, психологія, логіка, епістемологія, лінгвістика, семіотика, наукознавство та ін.» [10, с. 12].

У XIX ст. склалися передумови для психологічної й логічної інтерпретацій феномену смислу, які стали альтернативними способами постановки й розв'язання цієї традиційної для філософії проблеми. Так, у філософії емпіризму смисл асоціювався зі змістом чуттєвого досвіду, у якому відбивається світ за межами свідомості. У раціоналізмі Нового часу смисл пов'язувався з трансцендентною реальністю, яка зводилася до духовної субстанції (Бога) чи до глибин людської свідомості. Філософія позитивізму успадкувала традицію емпіризму в розв'язанні проблеми смислу. Смисл визначався як загальнозначущий ментальний зміст знаків мови, які співвіднесені зі спостережуваною реальністю. У свою чергу не пов'язані з чуттєвими даними психічні зміст проголошувалися безглуздими або нерозв'язними. На початку XX ст. в різних напрямах європейської епістемології розгорнулися суперечки про уникнення психологізму й потребу в емпіричному обґрунтуванні науки, де провідну роль відіграла проблема смислу.

У привілейованому становищі серед усіх наук (стосовно права займатися проблемою смислу) опинилася логіка та лінгвістика, які розглядають проблему розрізнення понять «смисл» і «значення». При цьому якщо слово розглядається як носій певного значення й відправляє нас до денотата – множини предметів або явищ, які позначаються цим словом, викликають думку, то смисл, пов'язаний із самим способом, за допомогою якого виокремлюють таку множину предметів або явищ шляхом вказівки на притаманні для них властивості, тобто через порівняння слова як окремого, часткового з певною цілісністю або горизонтом, тим, що, за висловом А. Ахутіна, «завжди вже наперед визначено, уже мається на увазі в будь-якому розумінні речей, у будь-якому до них ставленні. У кожній речі вже мається на увазі світ, у якому вона існує, буття, яким вона є. Речі існують у світі, проте світ не

© А. П. Сторожук, 2015

є річчю – речі, кажемо ми, існують у горизонті світу» [2, с. 163]. Особливість філософського погляду на світ полягає в поєднанні суб'єктивної людської позиції із загальнолюдськими, надособистісними ціннісними настановами, у яких об'єктивується уявлення про Благо – платонівський ідеал Істини, Добра та Краси. «Пояснюючий і смислотворчий потенціал знання помітно зростає, коли в ньому наявні етичні, естетичні, релігійно-метафізичні ціннісні потенції» [9, с. 305].

«Смисл» можна визначити, з одного боку, як загальнозначущу думку про щось, тобто те, що можна виразити в думці без розрізнення цінного і нецінного (оскільки негативна оцінка, як і оцінка позитивна, може отримати форму загальнозначущої думки), а з іншого – як позитивну й загальнозначущу цінність [8, с. 159]. Такою безумовною й загально визнаною цінністю була й залишається цінність людського життя. Наукове пізнання, яке орієнтується на таку цінність, визначається в межах відповідних духовних координат – інтелектуальної (істина й облуда), моральної (добро і зло), естетичної (прекрасне і потворне). Такий підхід передбачає розуміння смислу не як наперед заданої настанови, а як актуалізованого потенціалу взаємодії людини зі світом у діалозі «Я» з «Іншим», з іманентним і трансцендентним, дійсним і можливим, наявним та ідеальним.

Осмислення передбачає завжди відсторонений погляд, ніби з боку, на відстані. Щоб зрозуміти смисл слова, потрібне речення, щоб зрозуміти смисл речення – текст. Фундаментом осмислення є контекст – ширше поле смислів.

Варто звернути увагу на різницю між текстом та твором.

В останні роки наші уявлення про мову та про літературний твір отримали певні зміни. Ці зміни пов'язані насамперед із новими досягненнями таких дисциплін, як антропологія, лінгвістика, психоаналіз тощо. Отже, на противагу твору виникла потреба в новому об'єкті, і цим об'єктом є текст. Французький філософ Р. Барт формулює основні положення, або, так би мовити, головні пропозиції, на перетині яких розміщено текст. Розглянемо ці положення.

По-перше, французький дослідник не розглядає текст як кількісну категорію й не намагається розмежувати твір від тексту. На його думку, більшість творінь сучасної літератури не є текстами. І він показує тут відмінність: «Твір є матеріальним фрагментом, що займає певну частину книжкового простору, а текст – поле методологічних змагань. Твір може вміститися на долоні, текст знаходить притулок у мові, існує тільки в дискурсі» [3, с. 415]. Цим Р. Барт хотів показати те, що текст відчувається лише в процесі праці, тобто текст має рухатись крізь щось, а саме крізь твір, крізь сукупність творів.

По-друге, текст робить проблематичною будь-яку класифікацію (це одна з його «соціальних» функцій), оскільки він завжди передбачає пізнання меж. Тобто текст є тим, що перебуває на межі мовної зрозумілості.

По-третє, на думку Р. Барта, текст пізнається через відношення до знаку, тобто твір функціонує як знак. Твір малосимволічний, тоді як текст є символічним. Відтак твір, зрозумілий, сприйнятий у всій своїй символічній природі, і є текстом. Таким чином, у тексті є структура, проте немає об'єднувального центру, відсутня закритість.

По-четверте, як відомо, смисл є багатозначним поняттям, у свою чергу тексту також притаманна багатозначність. Зокрема, у ньому здійснюється допустима множинність смислу (саме така множинність, що не підлягає усуненню, а не та, що є тільки припущенням), а не просто декілька смислів. Варто відмітити, що в тексті немає співіснування смислів і значень, тобто текст їх перетинає, рухається крізь них, у ньому відбувається розщеплення всіх смислів. Тобто текст не піддається плюралістичному тлумаченню. Відповідно, ми можемо побачити, що множинність тексту викликана не двозначністю елементів його змісту, а зумовлена багатолінійністю означників, із яких він складається. Текст протилежний твору за своєю текстурою, множинністю, що може спричинити глибокі зміни в прочитанні.

По-п'яте, твір має автора, якого вважають господарем свого твору. Що стосується тексту, то в ньому відсутній запис про автора. Текст можна розділити, що у свою чергу не можна зробити з твором.

Отже, ці положення не обов'язково мають стати моментами теорії тексту. Це пояснюється тим, що теорія тексту не вичерпується метамовним викладом, тому що текст – це такий соціальний простір, у якому не сховається жодна мова й жодний суб'єкт, який промовляє.

Такі об'єкти, як мова, смисл, текст, розуміння є складними системами. Постнекласичні дослідницькі підходи розглядають такі системи як здатні до самоорганізації. Серед таких підходів значні можливості має синергетичний підхід. Він дозволяє розглядати поведінку складних систем як нелінійну. У термінах синергетики складні системи розглядаються як відкриті, що існують у нелінійному та нерівноважному середовищі, які у свою чергу володіють ієрархічними рівнями структурної організації.

Вивченням відкритих нерівноважних систем, як уже відомо, займається синергетика. Синергетика виникла на стику фізики й хімії в 70-ті рр. XX ст., а потім набула статусу міждисциплінарного підходу. Основоположниками синергетики є В. Пригожин і Г. Хакен. Синергетика (термін походить від грец. sinergia – співпраця, взаємодія) – інтердисциплінарний науковий напрям, що

складається з багатьох елементів, які взаємодіють між собою складним чином (Г. Хакен). Також своє визначення синергетики наводить Я. Свірський: «Синергетика – спільна дія, що породжує індивідуальні результати, які здатні самовідображатися один в одному, створюючи «колективний фантазм» у позитивному сенсі цього словосполучення» [12, с. 72].

Так би мовити синергетичний ефект перший пройшов критику й рефлексію у фізиці нелінійних коливальних систем (Г. Хакен), у нерівноважній термодинаміці (І. Пригожин) і самоорганізації біологічних макромолекул (М. Ейген), із часом він закріпив свої позиції в гуманітарних наукових сферах і контекстах (В. Аршинов, В. Стьопін, Ю. Данилов, Л. Киященко, В. Розін).

Розгляд складних систем у контексті їх розвитку здійснюється в межах ідеї самоорганізації. Поняття самоорганізації є одним із базових у синергетиці. У процесі самоорганізації з менш впорядкованих і хаотичних станів матерії довільно виникають більш впорядковані.

На основі принципів самоорганізації пояснюється виникнення порядку з хаосу, а також перехід від одного рівня організації до іншого. З погляду синергетики процеси виникнення макроскопічних упорядкованих просторово-часових структур у складних нелінійних системах можуть відбуватися спонтанно поблизу особливих точок, далеких від рівноважних станів, що мають назву точок біфуркації, навколо яких поведінка системи стає неусталеною. У цих точках складна система під дією незначних впливів (флуктуацій) може різко змінити свій стан.

У науковому просторі XX–XXI ст. синергетика розуміється як:

– картина світу;

– методологія;

– наука [5].

У межах статті варто уточнити значення основних термінів синергетики.

Отже, дисипативність системи – стійкий стан системи в нерівноважному середовищі під впливом дисипації – процесів розсіювання енергії, перетворення її в менш організовані форми [7, с. 226]. Один із засновників і керівників Санкт-Петербурзької наукової школи соціальної сенергетики В. Бранський вважає, що дисипативні системи відрізняються такими властивостями, як відкритість, нестійкість і нелінійність [4, с. 123].

Відкритість системи – обмін енергією або інформацією з навколишнім середовищем, що передбачає наявність їх джерел [7, с. 227].

Нестійкість системи – чутливість системи до хаотичних флуктуацій (тимчасове відхилення якоїсь величини від стану стабільної нерівноваги [6, с. 19]) на мікрорівні. Стан системи може різко змінюватися під впливом флуктуацій [7, с. 227].

Нелінійність системи – здатність системи еволюціонувати не одним, а декількома різними шляхами, а в момент біфуркації (точки розгалуження; точки, у якій проявляється неоднозначність процесів [7, с. 226]) упорядковувати всі існуючі рівні. Еволюція системи відбувається під впливом атракторів (елементів, які «притягують і спрямовують усі процеси організації й відбору в системі» [11, с. 49]).

Структурованість системи – наявність у системі еволюціонуючих структур, здатних до росту, ускладнення й схильних до розпаду [7, с. 228].

Гомеостаз – це підтримка програми функціонування системи, її внутрішніх характеристик у межах, що дозволяють їй прямувати до своєї мети.

Насамкінець, ієрархічність системи – гетерогенність системи, об'єднання підсистем другого, третього й інших порядків, внутрішнє різноманіття системи, її гнучкість і динамічність [13, с. 307].

Більшість реальних процесів у природі має незворотній характер, фактор часу грає істотну роль для їх опису. Однак довгий час фізика вивчала тільки оборотні процеси. У класичній механіці досить було поставити систему координат і швидкість рухомого тіла, щоб визначити характер його руху. За допомогою математичних обчислень, знаючи початкові умови, можна було визначити положення тіла в будь-який момент як у минулому, так і теперішньому чи майбутньому.

Уперше фактор часу був врахований під час опису теплових процесів у термодинаміці. У науку було введено поняття ентропії – міри неорганізованості. Однак розуміння незворотності процесів у термодинаміці, пов'язаних із підвищенням ентропії, дезорганізацією й руйнуванням системи, конфліктувало з явищами самоорганізації й ускладнення систем, які спостерігалися в живій природі. Усупереч законам зростання ентропії еволюція живих систем призводила до їх ускладнення й підвищення ступеня самоорганізації. Остаточно протиріччя фізичних і біологічних уявлень було усвідомлено в кінці XIX ст. після створення еволюційної теорії Ч. Дарвіна.

Конфлікт фізичних і біологічних уявлень вдалося вирішити після того, як наука звернулася до поняття відкритої системи. У закритих системах, які розглядалися класичної фізикою як природні, не відбувається обміну енергією й речовиною із зовнішнім світом. У замкнутих системах вектор перебігу процесів спрямований від впорядкованості через рівновагу до хаосу. Такі системи прагнуть до стану максимальної невпорядкованості. Основними характеристиками процесів у замкнутих системах є рівновага й лінійність. Відкриті системи, навпаки, обмінюються енергією, речовиною й інформацією із зовнішнім світом. У таких системах за певних умов можуть спонтанно виникати нові впорядковані структури, що підвищують ступінь

самоорганізації системи. Ключ до розуміння процесів самоорганізації був знайдений у взаємодії системи з навколишнім середовищем. Основними характеристиками процесів у відкритих системах є нерівновага й нелінійність.

Синергетика досліджує механізми виникнення нових структур через руйнування старих. Синергетичні системи функціонують відповідно до принципу позитивного зворотного зв'язку. Теоретичною основою синергетики виступає термодинаміка нелінійних систем, або нерівноважна термодинаміка. Вихідним принципом синергетичної концепції є відмінність процесів у відкритих і закритих системах. На відміну від класичної науки, що розглядала закриті системи як абсолютний тип упорядкованості світу, синергетика як предмет вивчення обирає відкриті системи. На думку її творців, саме відкриті системи є універсальними, а процеси, що в них відбуваються, сприяють самоорганізації світу. Поки система перебуває в стані термодинамічної рівноваги, усі її елементи поводяться незалежно один від одного й на створення впорядкованих структур не здатні. У певний момент поведінка відкритої системи стає неоднозначною. У точці біфуркації змінюється роль зовнішніх для системи впливів: мізерно малий вплив призводить до значних і навіть непередбачуваних наслідків. Між системою й середовищем встановлюється відношення позитивного зворотного зв'язку, тобто система починає впливати на навколишнє середовище таким чином, що формує умови, що сприяють змінам у ній самій. Тобто система протистоїть руйнівним впливам середовища, змінюючи умови свого існування.

Під впливом енергетичних взаємодій із навколишнім середовищем у відкритих системах виникають так звані ефекти узгодження й кооперації, коли різні елементи починають діяти в унісон. Як наслідок, відбуваються процеси впорядкування, виникнення з хаосу нових структур. Після виникнення нова структура, яку називають дисипативною, включається в подальший процес самоорганізації матерії. Дисипативні структури виникають завдяки розсіюванню (дисипації) енергії, яку використовує системи, і отриманню нової енергії з навколишнього середовища. Дисипативна структура немовби «витягує» порядок із навколишнього середовища, підвищуючи власну внутрішню впорядкованість та збільшуючи хаос і безлад у зовнішньому світі. Таким чином, зовнішні взаємодії виявляються фактором внутрішньої самоорганізації систем, які у свою чергу сприяють самоорганізації інших систем тощо. Взаємодія системи із середовищем виявляється істотною умовою її еволюції. Процеси самоорганізації характеризуються нелінійністю, наявністю зворотних зв'язків, які відкривають великі можливості керуючого впливу.

Однозначно спрогнозувати майбутнє відкритої нерівноважної системи неможливо. Таким чином, основну роль у процесах самоорганізації відіграють випадкові фактори. Уявлення про об'єктивність випадкових факторів стає фундаментальним принципом сучасної науки. Синергетичний підхід дозволяє відповісти на питання стосовно того, чому всупереч дії закону ентропії світ демонструє високий ступінь організованості й порядку. Хаос розуміється як особливий вид регулярної нерегулярності й більше не розглядається як руйнівний стан. Таким чином, розвиток і самоорганізація систем здійснюються через хаотичність і нестійкість. Синергетика стверджує, що закони самоорганізації діють на всіх рівнях матерії, тому синергетичний підхід дозволяє подолати розрив між живою й неживою природою та пояснити походження життя через самоорганізацію неорганічних систем. Творець нової концепції В. Пригожин вважає, що синергетичний погляд на світ змінює наше уявлення про випадковості й необхідності, незворотність матеріальних процесів, трансформує звичне уявлення про час, дозволяє інакше зрозуміти характер і сутність ентропійних процесів.

Розглянемо синергетичний підхід, який є достатньо продуктивним під час дослідження проблеми виникнення нового смислу. З точки зору Г. Хакена, самозародження смислу пов'язане з виникненням нових системних якостей у складноорганізованих динамічних системах. Процес зародження смислу, на думку Г. Хакена, стає можливим під час виникнення особливого виду інформаційного середовища, існування якого підтримується окремими частинами системи. Ці частини, вступаючи у взаємодію, зумовлюють виникнення нової системної якості, а саме можливості когерентної, кооперативної діяльності. Це інформаційне середовище й поставляє їм конкретну інформацію, а саме яким чином можлива підтримка колективної, кооперативної діяльності. Колективна поведінка виявляється найбільш вигідною для всієї складно організованої системи. Система може переходити в різні стани, їй необхідна інформація про те, як здійснювати вибір. Вибір поведінки системи може бути зумовлений генетичною інформацією, впливом навколишнього середовища. Корисність інформації або її даремність перевіряється тільки шляхом взаємодії з навколишнім середовищем [15, с. 45–54].

Отже, Г. Хакен описує феномен внутрішньосистемної (генетичної) інформації, яка є продуктом її власної життєдіяльності. Також він наголошує на тому, що інформаційний відбір є функцією не самої системи, а результатом її взаємодії із зовнішнім середовищем. Тобто основною функцією інформації є побудова певної нематеріальної моделі стану системи, яка у випадку її реалізації дає можливість визначити інформацію, яка її спонукала, як наділену смислом. Результатом процесу інформаційної взаємодії системи та зовнішнього середовища стає множина образів майбутнього системи.

Системність смислу, вираженого поняттям, проявляється в декількох планах. Те, що зазвичай вважається смислом поняття (його зміст), – це значення (інформація про світ); це лише компонент смислу. Інформація стає смислом лише тоді, якщо вона включається в деяку цілісну ситуацію комунікації, у «життєвий світ» людини, що припускає обов'язкову участь у ньому ціннісних орієнтацій, цілей, принципів, універсальних смислів – констант культури тощо.

Підсумовуючи наведене вище, можна зробити такі **висновки.**

Складність оточуючого людину світу неминуче призводить до ускладнення комунікативних завдань, провокує індивідуалізацію й множинність смислу, що вважаємо вірним і для концептуальної структури наукового тексту.

Комунікативна множинність смислу, багатовимірність його характеристик потребує відповідних методологій для створення цілісної картини. Такі методології окреслюються з позицій постнекласики. Зокрема, ідеться про синергетичний підхід. Методологія синергетики дозволяє уявити смисли як складні, здатні до самоорганізації, людиновимірні системи з нелінійною поведінкою, а отже, представити процес виникнення смислів.

Методологія синергетики може бути основою міждисциплінарного дослідження смислу, концептуалізуючи весь спектр його наукових, методологічних і філософських визначень у комплексну картину.

Література

1. Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии / А. Адлер. – М. : Прогресс, 1995. – 296 с.

2. Ахутин А. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура») / А. Ахутин. – М. : Наука, 1988. – 208 с.

3. Барт Р. От произведения к тексту / Р. Барт // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт ; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. Косикова. – М. : Прогресс, 1989. – С. 415.

4. Бранский В. Искусство и философия / В. Бранский. – Калининград : Янтарный сказ, 1999. – 704 с.

5. Буданов В. Синергетическая методология / В. Буданов // Вопросы философии. – 2006. – № 5. – С. 79–94.

6. Дебердеева Т. Синергетический подход в познании социально-исторических явлений : дисс. … канд. филос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия» / Т. Дебердеева ; Институт философии Российской академии наук. – М., 2003. – 154 с.

7. Князева Е. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем / Е. Князева, С. Курдюмов. – М. : Наука, 1994. – 236 с.

8. Марчук М. Смисл і цінність / М. Марчук // Науковий вісник Чернівецького університету. Серія «Філософія». – 1998. – Вип. 35. – С. 157–162.

9. Марчук М. Ціннісні потенції знання / М. Марчук. – Чернівці : Рута, 2001. – 319 с.

10. Петрушенко В. Експлікація поняття смислу (Філософсько-культурологічний аспект) / В. Петрушенко // Проблема смислу у філософії та культурі російського Срібного віку : матеріали міжнародної наукової конференції (м. Дрогобич, 15–17 травня 2008 р.) / ред. кол. : В. Возняк (гол. ред.), В. Лямонченко, В. Мовчан. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008. – Вип. 14. – С. 10–26.

11. Пихтовникова Л. Синергетический метод для исследования дискурса в прагмастилистическом аспекте / Л. Пихтовникова // Вестник ХНУ. – 2009. – № 848. – С. 48–52.

12. Свирский Я. Синергетика смысла, или смысл синергетики / Я. Свирский // Онтология и эпистемология синергетики. – М. : ИФ РАН, 1997. – С. 78.

13. Семенець О. Синергетика поетичного слова / О. Семенець. – Кіровоград : Імекс ЛДТ, 2004. – 338 с.

14. Франкл В. Человек в поисках смысла : сборник / В. Франкл ; пер. с англ. и нем. Д. Леонтьева, М. Папуша, Е. Эйдмана. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.

15. Хакен Г. Информация и самоорганизация: макроскопический подход к сложным системам / Г. Хакен. – пер. с англ. – М. : Мир, 1991. – 240 с.

Анотація

Сторожук А. П. **Смисл у контексті проблеми розуміння: постнекласичний погляд.** – Стаття.

У статті досліджено синергетичний підхід, який є продуктивним під час дослідження проблеми виникнення смислу. Процес зародження смислу стає можливим під час виникнення особливого виду інформаційного середовища, існування якого підтримується окремими частинами системи. Мова йде про пояснення смислу, оскільки таким чином встановлюються причини того, що відбувається, та у свою чергу досягається розуміння. Виявлено, як текст співвідноситься з твором: текст відчувається лише в процесі праці, тобто текст має рухатися крізь щось, а саме крізь твір, крізь сукупність творів. Розкрито основні положення синергетики. Синергетичний підхід дозволяє відповісти на питання стосовно того, чому всупереч дії закону ентропії світ демонструє високий ступінь організованості й порядку. Синергетика є нині найбільш загальною теорією самоорганізації й вивчає закономірності цих явищ у всіх типах матеріальних систем.

Ключові слова: смисл, розуміння, текст, твір, синергетика, самоорганізація.

Аннотация

Сторожук А. П. **Смысл в контексте проблемы понимания: постнеклассический взгляд.** – Статья.

В статье исследован синергетический подход, который является продуктивным при исследовании проблемы возникновения смысла. Процесс возникновения смысла становится возможным при возникновении особого вида информационной среды, существование которой поддерживается отдельными частями системы. Речь идет об объяснении смысла, поскольку таким образом устанавливаются причины того, что происходит, и в свою очередь достигается понимание. Выявлено, как текст соотносится с произведением: текст ощущается только в процессе труда, то есть текст должен двигаться сквозь что-то, а именно сквозь произведение, сквозь совокупность произведений. Раскрыты основные положения синергетики. Синергетический подход позволяет ответить на вопрос о том, почему вопреки действию закона энтропии мир демонстрирует высокую степень организованности и порядка. Синергетика является наиболее общей на данный момент теорией самоорганизации и изучает закономерности этих явлений во всех типах материальных систем.

Ключевые слова: смысл, понимание, текст, произведение, синергетика, самоорганизация.

Summary

Storozhuk A. P. **Sense in context of understanding: post-non-classical look.** – Article.

The article investigated the synergistic approach, which is productive in the study of the emergence of. The conception of sense is possible due to the emergence of a special kind of information environment, the existence of which is supported by the individual parts of the system. We are talking about the explanation of the sense, because in this way we understand the causes of what is happening and understanding is reached. Revealed how the text relates to the work. Namely, the text is only in the process of labour, i.e. the text should move through something, namely through the work, through a combination of compositions. The main provisions of synergetics are described. Synergetic approach allows us to answer the question: why is contrary to the law of entropy the world demonstrates a high degree of organization and order? Synergetics is the most common theory of self-organization at the moment and it is exploring patterns of these phenomena in all types of material systems.

Key words: sense, understanding, text, work, synergetics, self-organization.

УДК 140.8:165.9:316.74

Г. Ю. Суріна
старший викладач кафедри філософії
Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського,
кандидат філософських наук

МІФОЛОГІЗАЦІЯ БУДЕННОЇ ПОЛІТИЧНОЇ СВІДОМОСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІУМІ

Постановка проблеми. Формування адекватної політичної свідомості на всіх рівнях суб'єктів соціально-політичної активності є однією із центральних проблем у процесі переходу від тоталітарної до демократичної соціально-політичної системи на етапі становлення правової держави й громадянського суспільства в Україні. Питання про сутність, функції, місце й роль міфу в масовій свідомості, зокрема політичній, залишається дискусійним. Міфотворчість властива амбівалентному сьогоденню, тому що буденну масову свідомість (не тільки політичну) прагнуть як деміфологізувати, так і цілеспрямовано атакувати різноманітними новітніми міфами.

Під масовою свідомістю сьогодні зазвичай розуміють шаблонну, деперсоналізовану свідомість пересічних громадян розвинутого індустріального суспільства, яка формується під впливом ЗМІ та стереотипів масової культури.

Під політичною свідомістю розуміється особливий політизований сегмент масової свідомості, який умовно можна поділити на буденну політичну свідомість й теоретико-ідеологізовану політичну свідомість [5, с. 37].

Буденна політична свідомість має низку специфічних рис: змістовна дифузність, розмитість, суперечливість, уривчастість, несистематизованість, часто підвищена емоційність, стихійність становлення й розвитку під впливом побутових уявлень і суджень у межах так званого «життєвого здорового глузду».

Теоретико-ідеологізована політична свідомість базується на чітких уявленнях і визначеннях, що являють собою досить цілісну раціональну систему поглядів і суджень, які пояснюють оточуючу політичну дійсність у межах тієї чи іншої ідеологічної концепції.

Крім раціональної складової, у політиці велику роль відіграє те, що зазвичай називають ірраціональним або несвідомим. Під сильним впливом ірраціонального колективного несвідомого знаходиться саме буденна політична свідомість, що й постає причиною вищеозначених її рис. Колективне несвідоме витісняє із психічного комплексу логіку, раціональність, здатність керувати собою й ситуацією, проте робить людину придатною для маніпуляцій іззовні. Тому буденна політична свідомість схильна оперувати й керуватися не стільки знаковими моделями, скільки перцептивними категоріями – образами, віруваннями, міфами.

Розуміючи ці обставини, носії раціональної теоретико-ідеологізованої свідомості, політики й політтехнологи різних рівнів часто використовують у техніках маніпулювання масовою буденною свідомістю новітню міфотворчість. Під міфотворчістю розуміється здатність міфологічного мислення до утворення й оновлення міфів. У сучасному соціумі, зокрема українському, чітко простежується тенденція підвищення ролі політичної міфотворчості та зростання інтересу до різних проявів міфологічного в політичній свідомості.

Аналіз досліджень і публікацій. Рефлексії сучасної міфотворчості сприяли праці Р. Барта, К. Леві-Строса, М. Хоркхаймера, Т. Адорно, Г. Блюменберга, О. Маркварда та інших. Зв'язок міфу й політики аналізували Е. Кассирер, Т. Манн, Р. Нібур, Ж. Сорель, М. Еліаде. Серед українських дослідників із цієї теми актуальними є концептуальні підходи С.Б. Кримського, А.В. Білокобильського, М.Ю. Савельєвої, О.П. Полисаєва, С.М. Гатальської, Е.А. Донченко, О.С. Александрової, С.Ю. Гуцола та інших.

Узагальнюючи висновки з праць вищеназваних дослідників, можна виділити характерні риси міфу, спільні як для давнього класичного, так і сучасного некласичного його функціонування в буденній масовій свідомості, зокрема політичній:

– міф дозволяє спростити реальність і звести багатоманітність існуючих протиріч до найпростішої формули боротьби добра та зла, носіями яких є герої та антигерої. У міфі світ зрозумілий і повністю пізнаний; усе розставлено по місцях; завжди є відповідь стосовно того, що добре, що погано;

– усі найважливіші мотиви міфу будуються навколо осі «ми – вони», де ми – це життя, безпека; вони – смерть, загроза. Міф описує світ дій, зусиль, боротьби, тому викладається переважно в термінах дії. Дуже поширеними є архаїчні міфологеми боротьби космосу-порядку й хаосу-безладу, міфологема героя-рятівника.

– міф доповнює, видозмінює або зовсім змінює реальність. Він надає реальності сенсу, освячує, втаємничує дійсність, розширює горизонти видимості, наділяє правами й могутністю. Він оперує образами, тому легко запам'ятовується, упізнається, впливає більше на почуття, ніж на розум.

Сучасність насичена міфом, як і минуле. Р. Барт доводив здатність міфу розгортати смисли й організовувати соціальні взаємини. Створити міф, згідно із вченням Р. Барта, означає створити

© Г. Ю. Суріна, 2015

й зафіксувати систему значень. Самостійне життя цієї системи, «непроникної та впертої», може створювати серйозну конкуренцію «реальності», тому що міф – це семіологічна система, яка претендує на те, щоб стати системою фактів [1, с. 101].

Проблема ролі міфу в житті сучасного суспільства, зокрема українського, постає інтегративною, міждисциплінарною, у ній залишається ще дуже багато невирішених питань. Триває дискусія щодо адекватності перенесення на сучасне політичне життя процедур архаїчної міфотворчості, щодо можливості зведення концепцій міфогенезису до технології «виробництва» міфів, щодо конкретних виявів новітніх міфів з українською специфікою тощо.

Отже, **метою** статті є аналіз деяких соціально-філософських аспектів сучасної політичної міфології, що впливають на формування ціннісних і смислових орієнтацій буденної політичної свідомості в сучасному суспільстві, зокрема українському. Для реалізації мети поставлено такі завдання: проаналізувати спільні й відмінні риси політичного й архаїчного міфів, процеси сучасної міфотворчості як штучної маніпулятивної техніки; психологічні причини впливу неоміфологічних наративів на буденну політичну свідомість у контексті загальної теорії міфогенезису. Також потрібно розглянути деякі особливості функціонування неоміфологічних конструктів у Україні.

Політичними міфами можна вважати особливий тип міфологічних наративів, завдяки яким у колективній пам'яті народу формується й зберігається його соціально-політичний досвід. Сучасний політичний неоміф стає елементом буденної політичної свідомості, тому що ірраціонально-почуттєве сприйняття політичної реальності витісняє й заміщає собою раціонально-логічне її розуміння [4].

Крім спільних рис класичного й сучасного розуміння міфу, між ними існують й істотні відмінності. Коли йдеться про сучасні міфи, мають на увазі не літературний жанр або художню форму, а спосіб мислення, структуру світорозуміння та інтерпретації. В основу такого розуміння міфу покладена ідея про те, що люди реагують не стільки на об'єктивну реальність, скільки на модель світу, яку самі створюють та активно використовують [2].

Маючи спільну глибинну сутність, сучасні міфи відрізняються від архаїчних своєю ґенезою та прагматикою. Міфи новітнього часу мають новітню прагматику, чітко сформовану під певне угрупування всупереч іншому угрупуванню. Міфологія XX ст. сповнена ідеологією; вона не містить навіть зародків онтології, гносеології, етики чи естетики, як у класичних міфах, а транслює переважно ідеологічні конструкти. Неоміфологічний наратив постає засобом обслуговування ідеології, перетворюючим фабулу різноманітних подій у завершений міфологічний сюжет.

Нескінченні паралельні й суперечливі самовиправдальні наративи вдосталь пропонуються нашій увазі завдяки ЗМІ, кінематографу, підручникам історії, політичним трибунам. Їх місія – впливати на свідомість, проте вони відкриті будь-яким корективам і самі піддаються впливам, набираючи сили або занепадаючи [7].

У сучасній політиці міф є необхідним елементом політичної боротьби за легітимізацію й утримання влади. Будь-яка політична сила, яка претендує на суспільний вплив, приділяє багато уваги міфологічній складовій свого іміджу. Міфологічний ресурс за його ефективного використання може стати значною підмогою загальному інструментарію політичного домінування.

Однією з умов створення політичних міфів є конструювання загроз: без загрози існуванню «наших» міф просто неможливий. Ця загроза формує потребу в герої. Загроза й герой конструюються штучно. Завдяки їх утворенню міф конкретизує й робить зрозумілими програмні символи, цінності й образи, призначені підтримувати певний політичний порядок.

Отже, можна виділити певні показники, які відрізняють сучасний політичний міф від класичного традиційного:

– у традиційних міфах об'єктом міфологізації є боги, культурні герої чи предки, у політичних міфах – реальні люди, події сучасності або недавнього минулого;

– класичний міф успадковується традицією «з глибини віків», політичний міф штучно створюється відповідно до планів і потреб певної політичної групи та її лідерів. При цьому новітні міфи спираються не тільки на емоції, а й на наукові розробки, призначені надати їм правдоподібності й квазінауковості;

– традиційні міфи розповсюджувалися в усній формі – «з уст в уста», а політичні розповсюджуються за допомогою ЗМІ, пліток.

Таким чином, політичний міф – це розроблений у ході політичного процесу текст, який несе в собі певну соціальну інформацію, специфічно її подає, надає їй особливого статусу й семантичного відтінку. Сконструйований таким чином наратив містить у собі «власну правду», тобто відображає соціальну дійсність винятково на свою користь.

Проте розуміння процесу міфотворчості як суто маніпулятивної техніки штучного конструювання міфологічних наративів є надзвичайно вузьким, воно не відображає всього об'єму й багатоплановості механізмів впливу на буденну політичну свідомість. На сьогодні проблему міфовиробництва потрібно представити як проблему переходу від фрагментарних «технік» міфоконструювання до загальної теорії міфоґенези з акцентуванням на її

соціокультурній детермінації. Така теорія потребує системного підходу з урахуванням природних засад, традиційних передумов міфогенезису, а також сукупності факторів, що сприяють виникненню й розповсюдженню неоміфологічних конструктів у масовій свідомості постінформаційного суспільства.

С.Ю. Гуцол дослідив психологічні особливості неоміфологічного наративу як фактору функціонування буденної політичної свідомості, а також виділив психологічні аспекти сучасного політичного міфу в контексті загальної теорії міфоґенези (ми поділяємо його думку) [6]:

– архаїчний міф, основу якого складають архетипи колективного несвідомого, є базисом, стійкою основою політичного міфу для його наступних модифікацій. Інакше кажучи, для ефективного впливу на людську психіку міфи повинні резонувати з існуючими стереотипами колективної пам'яті. Сучасний історичний контекст буття держав і державних утворень, їх географічний, політичний, економічний вектор можуть набувати сакральних смислів і перетворюватись у змістовні знаки й символи, на які здатна реагувати буденна політична свідомість, лише за умов наявності комунікативно-трансляційної структури, інваріантна сутність якої закодована в архетипах колективного несвідомого. Спирання на архетип забезпечує життєздатність сучасного політичного міфу та його функціональну силу;

– унаслідок того, що політичний міф базується на архетипі й пов'язаний із глибинними базовими потребами людини, він стає емоційно насиченим носієм ціннісних категорій і «спусковим гачком» для політичної активності. Діяльна цінність потенціалу політичного міфу така, що в людині начебто прориває ться енергетичний потік, на фон якого архетип накладає образи, предмети, дії; людина навіть готова віддавати життя. Саме ціннісно-смисловий потенціал політичного міфу дозволяє йому конкурувати з попереднім міфологічним наративом, потенціал якого вже вичерпано, підміняти й витісняти його. Саме завдяки архетипу здійснюється поєднання між бажаним і належним у неоміфологічних наративах: спочатку це відбувається в ідеальних міфологічно-метафоричних категоріях, потім у конкретних політичних діях, які постають із міфологічних метафор.

Отже, для політичного неоміфу характерна наявність смислових домінант, що стають начебто центрами тяжіння, навколо яких розгортається тканина актуального наратологічного оповідання (конкретного політика, конкретної проблеми, події тощо). Такі домінанти мають силу, що генерує певну ідеологічну модальність політичного міфу, визначають напрям його розгортання.

Тобто з психологічних позицій у політичному неоміфологічному наративі можна умовно виділити ембріональний позачасовий рівень архетипу (згідно з уявленнями про колективне несвідоме К. Юнга) і рівень більш пізніх міфогенних нашарувань, які залежать від реальних історичних умов на певному відрізку часу. На другому рівні здійснюється перекодування несвідомих елементів у змістовні, оповідальні, емоційно насичені конструкції, які приймають форму трансформованих міфологічних утворень, стереотипів (політичних гасел, мовних кліше). На позачасових архетипічних образах, актуалізуючись у просторі сучасності, позначається людська індивідуальність, риси історичної епохи, драматизм політичних колізій тощо. Отже, виокремлюються такі два рівні трансляції міфологічного повідомлення: інваріант (архетип) і трансформи (новітні міфологічні утворення).

Актуалізація архетипічних опозиційних моделей свідомості забезпечує ефект «зараження» та зумовлює поведінкову активність індивідів. При цьому міфологічна логіка не визнає безособової об'єктивної причини події чи явища, на їх місці завжди є конкретна особа чи група осіб. Специфіка міфологічних текстів така, що міфи без імен майже не існують, а новітня міфологія різко підвищує конотацію імені, при цьому майже розпорошує денотат. Політичний імідж лідерів завжди конструюється за схемою міфу.

Узагальнюючи деяку важливу істину, неоміф набуває глибоко символічного значення. Він транслює одночасно систему тлумачень та етичний код поведінки. Його істина зовсім не абстрактна, а є провідним принципом життя окремої спільноти, причому вираженим простими доступними поняттями, що надає політичному міфу міцний інтегруючий потенціал.

Такий потенціал ґрунтується на архетипічному наборі: картина світу (концепція Істини), точка відліку часу (сакральний початок часу), образ майбутнього (золотого віку), опозиція «ми – вони» (з позицій боротьби добра і зла). Завданням політичного міфу є відновлення «істинної» соціальної картини світу через продукування глобальної ідеї (національної ідеї), яка консолідує спільні сили для виходу з кризового стану (через всезагальну віру в чудо). Онтологічні канони буття завжди консолідують індивідів, тим самим детермінуючи процеси формування й функціонування соціальних інститутів. Сакральна онтологія легітимізує публічну владу й публічну організацію суспільства в цілому. Тому сучасний неоміф стає найпопулярнішим засобом мобілізації великих мас населення. Такий неоміф потребує обов'язкової символіки й церемоніалу (прапора, гімну, гасел, ритуалу клятви), фактично зливаючись з ідеологією.

Проте політичній неоміф завжди є неповним і вразливим, тому що ніколи не ототожнюється з

міфом абсолютним. Він або не має для цього достатніх інваріантних архетипічних засад, або не знаходить актуальних для конкретної ситуації стереотипів, або інваріантний і трансформний рівень не стикуються між собою [4].

У Новий час європейська культура, породивши «громадянське суспільство», замінила сакральний принцип колективної свободи профанною індивідуальною свободою, побудованою на освяченому фундаменті приватної власності. Таким чином, новий політичний міф сформувався як результат складної взаємодії в індивідуальній і масовій свідомості архетипічних засад разом із раціональною інтерпретацією політичної актуальної реальності. Одного разу створений міфологічний наратив здатен змінити психологічний портрет нації та стати важливим інструментом реалізації ідей амбітних політиків.

В Україні віра в політику, політиків та їх месіанські ролі набула в останні роки набагато більше значення, ніж раніше. Після падіння Берлінської стіни поляки, угорці, чехи та словаки досить вдало намагалися консолідуватися за допомогою новітнього міфу про «євроінтеграцію» (інваріантом для якого є архетипи «золотий вік», «єдність»). Для України ж цей шлях виявився майже нездоланним. Заклик до єдності з Європою шляхом пошуку з нею загальнодержавної ідентичності не для всіх наших громадян виявився енергетичним магнітом, активуючим діяльність у цьому напрямі. Не став він також і стимулом для українських політичних еліт дотримуватися букви закону на шляху досягнення ефективного управління й подолання корупції.

Після більш 20 років перехідного періоду буденна політична свідомість українського суспільства, спираючись на національні архетипи колективної ідентичності, набула більш високого рівня схильності до масового гіпнозу й маніпулювання, ніж у попередню радянську добу. На сьогодні вразлива до політичних маніпуляцій Україна залишається благодатним ґрунтом для експериментального вирощування нових соціальних конструкцій.

Нові міфи українського суспільства не з'являються спонтанно, тому що одна з функцій влади – надавати людям заспокійливих ілюзій (інваріант «золотого віку») разом із надією та провідною метою існування держави. Якщо влада не виконує цієї своєї функції, не створює позитивний мобілізуючий міф, або не дооформлює вже існуючий, вона втрачає спочатку «владу над умами й серцями», а згодом політичну легітимність.

Для утримання «влади над умами й серцями» буденної свідомості суспільства споживання політичні еліти України затверджують такі кліше: міф про демократію, про вільний ринок і конкуренцію, про середній клас, про стабільність, про «свободу вибору товарів у супермаркеті» й багато інших. Проте всі ці міфи є зовнішніми, привнесеними до України. Увесь перехідний період країна намагалася виробити власний всеукраїнський, об'єднуючий, резонуючий із національним архетипом міф, створення якого подавалося як «пошуки національної ідеї», проте зробити цього також не змогла, тому що в різних регіонах України «резонують» дуже різні за змістом історично-ментальні стереотипи.

Центральне місце серед міфологічних наративів належить «міфу про головного героя», який призначений культивувати довіру й захоплення людей його діями. Герой наближається до запланованої мети, досягає її, обов'язково долаючи заради цього нелюдські труднощі й перешкоди. Таке міфологічне оповідання призначене викликати сильні емоції: співчуття й любов до героя й ненависть до його ворогів. Героїчний міф повинен складатися з трьох частин: ідеальне минуле героя; актуальна сучасність; націленість у майбутнє, яке герой провіщає.

Т.С. Гузенкова проаналізувала із цих позицій штучний образ Ю.В. Тимошенко, сконструйований нею самою за допомогою іміджмейкерів і політтехнологів:

– ідеальне минуле політичної героїні складали міфи про просте походження й бідність [3, с. 195], міфи про чесний бізнес [3, с. 199], міф про доленосне рішення [3, с. 203], міф про особливе призначення [3, с. 205];

– актуальну сучасність складав міф про «ідеального політика» з власною просторово-часовою системою соціально-політичних відносин [3, с. 209]. Політична риторика в цілому пронизана дихотомічними побудовами: «я – не я», «ми – вони», «свої – чужі», «добро – зло». На «своїх» тримається Україна, вони демонструють впевненість у завтрашньому дні й розуміння того, що треба робити, а також абсолютну перевагу над «чужими», які названі Ю.В. Тимошенко поіменно [3, с. 221]. Присутній «міф про Голгофу»: згідно із законами жанру герой переживає важкі випробування (несправедливе сидіння за ґратами);

– націленість у майбутнє декларувалася гучними програмними слоганами, які маркували соціально-політичні утопії: «український прорив», «українське чудо», «прекрасна Україна» [3, с. 226].

Подібна міфологічна конструкція викликає потребу в утворенні контрміфу, завданням якого є позбавлення міфу опонентів привабливості, демонізувати їх головного героя, так само як він демонізує своїх опонентів. Контрміф призначений розвінчувати, викривати міф засобом створення іншого міфу – «міфу навпаки», міфу-альтернативи (пригадаймо: «ТАК» – короткий слоган Помаранчевої революції 2004 року, «НЕ ТАК» –

контрслоган її опонентів). Тогочасному тимошенківському міфу, на думку Т.С. Гузенкової, притаманні однорідність, цілісність, послідовність, наступальний характер (використання заборонених прийомів: кепкування над інтелектом, рівнем освіти та професіоналізмом опонентів). Міф регіоналів був більш стриманим плодом колективної праці. В.Ф. Янукович виступав його транслятором, а не автором. У міфі регіоналів часто вживалися слова: надійність, правдивість, працьовитість, чесність, патріотизм, прагматизм, професіоналізм, далекоглядність, миролюбність. «Свої» регіоналів працювали в шахтах, на заводах, створювали головні багатства країни, були здатні на компроміси заради загальної справи. «Чужі» – брехливі, необов'язкові, непрофесіонали, не держать слова, продажні, націоналісти.

Протилежним щодо створення міфу та контрміфу є поняття деміфологізація. Її завданням є виявлення й пояснення неспроможності будь-яких міфів узагалі, логічний, науковий аналіз соціальних міфів та утопій, розкриття справжнього змісту будь-яких міфологічних вигадок. Деміфологізувати головного героя – позбавити його ореолу святості, всемогутності, безгрішності, виключності, показати людям його справжнє обличчя. Звільнення свідомості від міфів може здійснюватися по-різному: шляхом наукового аналізу, за допомогою раціоналізації буденної свідомості, через сатиру й пародію. Так, тимошенківській міф дуже важко піддавався деміфологізації раціональністю саме внаслідок його надзвичайної емоційної сили [3, с. 250]. Проте сильною виявилася сміхова «десакралізація» образу Ю.В. Тимошенко («95 квартал», плітки, анекдоти, карикатури). Значний простір для сміхової десакралізації надавав зовнішній вигляд Ю.В. Тимошенко, яка ввела у велику політику «експансію тілесності», «гру тілом», маркерами чого виступали її здоровий вигляд, зовнішня привабливість, моложавість, натуральність, «перформанси» в народних костюмах та інші засоби.

Мережева дискусія, що відбулася з приводу міфологізації масової свідомості українського суспільства ще в 2008 році, зумовила виникнення таких думок у фахівців, які й досі є актуальними [8]:

– міф про політичного героя в Україні не спрацює. Українець, на відміну від інших народів, завжди підозрілий у відношенні до влади, особливо зараз. Тому культ героя лише частково здатен вплинути на буденну політичну свідомість. В Україні немає жодного історичного героя минулого чи сучасного, якого протиборчі сили не піддали б жорсткій деструкції. Політику, який прагне стати об'єднуючим національним лідером, потрібно надзвичайно уважно аналізувати власний харизматично-психологічний потенціал. Навіть якщо він досягне успіху, він буде швидше короткоплинним і потребуватиме міцної політтехнологічної активності (В.С. Небоженко).

– новий український міф повинен творитися не завдяки міфологемі відродження минулого, а через спрямування в майбутнє. Національна ідея повинна виходити з консенсусу політиків, зі згоди політичних еліт між собою й із народом, інакше протилежні політичні сили будуть і далі розламувати суспільство. Національна ідеологія має проживатися як екзистенція, особистий сенс буття, тому основою міфотворчості сьогодні вже не може залишатися радянське минуле чи австро-угорське минуле, навіть міфи про козацтво вже не актуальні, тому що жоден міф про минуле не об'єднає нас, адже сучасні громадяни України мають дуже різне минуле, різні цінності й свята. Для спрямування в майбутнє потрібно зрозуміти, що європейський вибір України – це не вибір багатства й демократії, а насамперед вибір власної відповідальності за себе та свою країну (Н.А. Амельченко);

– державний міф повинен існувати, погано, коли його немає. Існує принаймні два шляхи його вироблення в Україні: шлях радикальних перетворень у бік національної держави, який пропонує О.Я. Тягнибок та інші націонал-радикали; шлях європеїзації й модернізації культури за єврозразком. Обидва шляхи потребують нових героїв, відповідних домінуючих сенсоутворюючих ідей, незважаючи на цілком зрозумілий скепсис людей щодо політики (В.В. Підгорна).

Висновки. У буденній політичній свідомості, зокрема українській, відбуваються явища, які свідчать про перенесення на фон сучасного політичного життя процедур архаїчної міфотворчості. Концепти новітніх політичних міфів, вироблених носіями теоретико-ідеологізованої політичної свідомості, мають вплив на ціннісні та смислові орієнтації буденної політичної свідомості. Неоміфологічні наративи впливають на буденну політичну свідомість, тому що містять у собі дві складові: інваріантний архетип і трансформні новітні міфологічні утворення, які резонують з архетипами колективної історичної пам'яті. Україна досі знаходиться в процесі пошуку всенаціонального архетипу, тому питання впливу сучасної міфотворчості на масову свідомість, зокрема буденну політичну свідомість, залишається в українському контексті дуже полемічним, гострим і актуальним. Перспективним напрямом подальших досліджень може бути аналіз особливостей буденної політичної свідомості, порівняння міфологічної й наративної складової сучасної ідеології, загальнотеоретичний і конкретно-практичний аналіз виявів політичної міфології на теренах України.

Література

1. Барт Р. Война языков. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт ; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М. : Прогресс, 1994. – 616 с.

2. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.

3. Гузенкова Т.С. Антропология власти. Юлия Тимошенко / Т.С. Гузенкова. – М. : Издательство «ФИВ», 2010. – 384 с.

4. Гуцол С.Ю. Неомифологический нарратив как фактор функционирования политической культуры постинформационного общества / С.Ю. Гуцол // Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Серія «Філософія. Психологія. Педагогіка». – 2010. – Вип. 1. – С. 91–99.

5. Ольшанский Д.В. Основы политической психологии / Д.В. Ольшанский. – Екатеринбург : Деловая книга, 2001. – 496 с.

6. Суріна Г.Ю. Соціально-філософський аналіз архетипів космогонічних міфологем : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Г.Ю. Суріна ; Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова. – К., 2013. – 22 с.

7. Шатин Ю.В. Исторический нарратив и мифология XX столетия / Ю.В. Шатин // Критика и семиотика. – Новосибирск, 2002. – Вып. 5. – С. 100–108.

8. Диалог: возрождение традиций интеллектуального общения [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://dialogs.org.ua/ru/dialog/page81-1318.html.

Анотація

Суріна Г. Ю. **Міфологізація буденної політичної свідомості в українському суспільстві.** – Стаття.

У статті розглядаються деякі соціально-філософські аспекти сучасної політичної міфології, які впливають на формування ціннісних і смислових орієнтацій буденної політичної свідомості в українському соціумі. Аналізуються спільні й відмінні риси політичного й архаїчного міфів; завдання й функції політичного міфу; процеси сучасної міфотворчості як маніпулятивної техніки штучного утворення міфів; психологічні причини впливу неоміфологічних наративів на буденну політичну свідомість у контексті загальної теорії міфогенезису. Розглянуто деякі особливості проявів неоміфологічних конструктів в Україні в процесі пошуку національної ідеї. Більш детально проаналізовано конкретні вияви українського «героїчного» міфу.

Ключові слова: політичний міф, архаїчний міф, міфотворчість, неоміфологічний наратив, масова свідомість, буденна політична свідомість, українське суспільство.

Аннотация

Сурина А. Ю. **Мифологизация повседневного политического сознания в украинском обществе.** – Статья.

В статье рассматриваются некоторые социально-философские аспекты современной политической мифологии, которые влияют на формирование ценностных и смысловых ориентаций будничного политического сознания в украинском социуме. Анализируются общие и отличительные черты политического и архаического мифов; задачи и функции политического мифа; процессы современного мифотворчества как манипулятивной техники искусственного образования мифов; психологические причины влияния неомифологических нарративов на обычное политическое сознание в контексте общей теории мифогенезису. Рассмотрены некоторые особенности проявлений неомифологических конструктов в Украине в процессе поиска национальной идеи. Более детально проанализированы конкретные проявления украинского «героического» мифа.

Ключевые слова: политический миф, архаичный миф, мифотворчество, неомифологичний нарратив, массовое сознание, обыденное политическое сознание, украинское общество.

Summary

Surina A. J. **Mythologization of everyday political consciousness in Ukrainian society.** – Article.

The article deals with some sociological-philosophical aspects of modern political mythology which influence on the formation of axiological and notional orientation of everyday political consciousness in Ukrainian society. The article analysis common and distinctive features of political and archaic myths; problems and functions of political myth; modern mythogenesis processes as the way of manipulative techniques of artificial creation of myths; psychological reasons of neo-mythological narrative's influence on the everyday political consciousness in the context of general theory of mythogenesis. In the search for consolidated national idea, certain peculiarities of neo-mythological constructs' manifestation in Ukraine are considered in the article. Concrete manifestations of Ukrainian "heroic myth" are analyzed in more details.

Key words: political myth, archaic myth, mythogenesis, neo-mythological narrative, collective consciousness, everyday political consciousness, Ukrainian society.

УДК 122:316.4.62

Ю. В. Сюсель
викладач кафедри соціології
Інституту соціології, психології та соціальних комунікацій
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

СОЦІАЛЬНА КАУЗАЛЬНА АТРИБУЦІЯ ПРОЦЕСУ ЕТНІЧНОГО СПОЖИВАННЯ

Постановка проблеми. Потреба філософського осмислення каузальності процесу етнічного споживання актуалізується у зв'язку з постмодерністськими змінами якості суспільства споживання. Ці зміни презентують нову («респоживацьку») філософію. Різноманітні періоди розвитку споживацьких практик населення супроводжують спроби їх теоретичного осмислення в межах дисциплінарного й міждисциплінарного наукового знання. Останнім часом у зв'язку з поширенням категоризації соціальних об'єктів за умов міжкультурної взаємодії для опису соціальних і культурних відмінностей споживання науковці дедалі частіше використовують поняття етнічного споживання.

Важливість розгляду категорії каузальності як однієї з найважливіших філософських категорій у контексті етнічного споживання стає зрозумілою, якщо розглядати споживача як носія національної мови й культури, який у процесі споживання виражає свій національний менталітет. Культурологічна значущість концепту каузальності полягає в тому, що він характеризує споживача з точки зору його культурних особливостей.

Каузальна атрибуція в етнічному споживанні полягає в приписуванні значущих ознак, властивостей, елементів, функціональних характеристик (атрибутів) товарам чи послугам, які є важливими для споживача.

Причинно-наслідкові зв'язки мають свої особливості на рівні мислення як окремого індивіда, так і спільноти людей, об'єднаних за етнічною ознакою. Кожен споживач використовує набір каузальних схем, певних атрибутивних моделей, які містять причинно-наслідкові уявлення й очікування споживача. Наукова проблема цього дослідження полягає в наявності дефіциту розробок наукових теорій дослідження етнічного споживання з філософської точки зору у вітчизняному науковому просторі. **Мета статті** – виявити сутність етнічного споживання в контексті теорії соціальної каузальної атрибуції.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Поняття етнічного споживання деякою мірою розглядали відомі дослідники. Проте воно досі не є чітко концептуалізованим. Теоретичний аналіз показав, що велику увагу дослідженню етнічного споживання приділяли зарубіжні науковці. С. Кім, М. Ларош, Д. Стейман, М. Томюк, Є.Хіршмантаінші[13,с.102–110;15,с.125–151;16, с. 143–167; 18, с. 361–371] вивчають вплив етнічності на прийняття рішення про купівлю нових продуктів, рівень доступності інформації для споживача, ситуативність етнічного споживання, ефективність етнічної реклами, споживання етнічної їжі й етнічної специфіки розваг. Учені також розглядають такі новопоняття, як етнопозиціонування, етнопросування, етноімідж та етнобрендінг.

М. Годельє, Г. Маккракен, К. Рапай, М. Фізерстоун [4; 9; 12; 17] розкривають наявність культурного контексту в будь-яких споживчих процесах і присутність певного культурного значення в споживчих товарах.

Монографії з етносоціології Г. Гарфінкеля, В. Євтуха, А. Кардинера, М. Мід присвячені особливостям вияву етнічних чинників у функціонуванні й розвитку соціальних систем. М. Анг, Дж. Вісман, Ш. Кервін Кофі, М. Русанов, Е. Хурст [11, с. 224–231; 14, с. 425–467; 19, с. 89–114; 20, с. 93–112] досліджують наявність впливу культури на застосування демонстративного споживання для репрезентації етнічної ідентичності під час вивчення національних меншин та емігрантів.

Особливу увагу дослідники приділяють теорії каузальної атрибуції (основоположники Г. Келлі, Л. Росс, Ф. Хайдер), тому що ця теорія аналізує й пояснює споживчу поведінку в контексті соціального сприйняття. Атрибуцію в споживанні вивчають Р. Голдсміт, Д. Канеман, А. Тверскі. Атрибуцію в межах міжособистісного взаєморозуміння досліджує український учений Є. Головаха.

Виклад основного матеріалу. Приступаючи до реалізації поставленої мети, логічно спочатку уточнити термін «етнічне споживання». Безумовно, кожна етнічна спільнота виокремлюється з-поміж інших своєю споживчою поведінкою, що фіксує її специфічні етнічні риси. Аналіз наукової літератури свідчить, що етнічне споживання можна розглядати як: 1) споживчу діяльність (процес і його результати), пов'язану з акторами того чи іншого етнічного походження та спрямовану на задоволення їх соціальних, культурних потреб як етнічної (національної) спільноти; 2) етнічно маркований процес, який полягає в споживанні з метою встановлення етнічної ідентичності; 3) концепцію споживання, яка зберігається в культурницькій традиції тієї чи іншої етнічної спільноти й становить її складову частину.

Етнічне споживання – це термін, яким позначається, з одного боку, споживання, що харак-

© Ю. В. Сюсель, 2015

терне для представників етнічних спільнот, а з іншого – культивування традиційних споживчих практик, які властиві тій чи іншій етнічній спільноті або її частині, розташованій в іноетнічному довкіллі [7].

Етнічне споживання включає в себе три компоненти: 1) когнітивний (знання про етнокультурні й етнопсихологічні особливості свого народу); 2) емоційно-ціннісний (етнокультурні й етнопсихологічні потреби, мотиви, інтереси); 3) регулятивний (споживча поведінка та споживчі практики) [10].

Не можна недооцінювати вплив споживання на формування етнічної ідентичності. Першою формою етнічної ідентичності в житті людей було усвідомлення спорідненості по крові, спільності походження, пізніше значними етнодиференціюючими ознаками стали мова, релігія, культура, споживання, а значить, і етнічне споживання. Важливо, що самовідображення етнічної групи, супроводжуючись переживаннями етнодиференціюючих ознак, що змінюються, виявляється в низці форм споживчої поведінки, безпосередньо пов'язаних з етнічною ідентичністю.

Поділ соціального простору на «своїх» та «чужих» має вигляд символічної дистанції (інший одяг, традиції, вірування, різні мови). Тобто самоідентифікація через усвідомлення причетності до одного етносу («ми») і відчуження через ідентифікацію тих, хто до «нас» не належить, є головними інструментами конструювання етнічного споживання. Отже, етнічне споживання є символічним засобом об'єднання з одними й дистанціювання від інших.

Таким чином, етнічне споживання ми розуміємо як артефакти та результати інкорпорації відповідних ідентичностей етнічних спільнот у схемах споживчої поведінки та споживчих практик, які закріплені в патернах соціальної поведінки та дозволяють адепту відповідної етнічної спільноти підтримувати відповідний спосіб життя.

Розрізняють три аспекти етнічного споживання як соціального процесу: 1) атрибутивний аспект (проявляється у формах сукупності певних культурних характеристик спільнот), 2) інтеракційний аспект (міжгрупова взаємодія), 3) суб'єктивно-символічний аспект (досягнення індивідуальної й колективної ідентичності) [1, с. 153–177].

Розглянемо детально кожен з аспектів етнічного споживання, що дозволить з'ясувати його сутність у контексті теорії соціальної каузальної атрибуції.

Атрибутивний аспект етнічного споживання проявляється в трансляції та підтриманні культурних традицій, ритуалів, значень. Це відбувається через використання етнічного символу як знакового чи образного засобу вираження етнічної належності, який містить закодовано-змістовну інформацію про те чи інше явище. Коди етнічного символу зрозумілі для представників однієї й тієї ж етнічної спільноти; вони не завжди розшифровуються вихідцями з інших спільнот [5].

Дослідники відзначають значущий для споживацтва аспект етнічності, який насамперед пов'язаний із розвитком етнічного бізнесу [7], що культивує в споживачів прагнення споживати символи етнічної приналежності (етнічна кухня, елементи традиційного одягу, предмети повсякденного вжитку, елементи духовної культури тощо). Ж. Бодрійяр вказує, що для сучасного споживання характерне «звільнення від природної символіки й перехід до поліморфності», у результаті чого набуває високого рівня символічна абстракція [3, с. 44]. Автор також підкреслює, що споживчі товари естетизуються, а значить, віртуалізуються й знаходять знаково-символічну форму [2, с. 23]. Прикладом є етнодизайн як специфічний напрям у предметному та графічному дизайні, коли споживчим товарам надається образ етнічних об'єктів. У цьому випадку символіка має не природний аспект, а експлікує національні ідеї, етнічну культуру, а товари стають соціальним і політичним перформансом.

Етнічний символ, що має риси знакової структури, є необхідним елементом виконання соціальної ролі, без якої взаємодія є неможливою. Споживаючи етнічні символи, представник певного етносу репрезентує соціальні статус і роль у просторі, виступаючи візуалізацією соціально-групової й макросоціальної ідентичності. Тому доцільно розглянути статусно-рольовий фасад споживача як атрибут етнічного споживання.

Статусно-рольовий фасад споживача. У сучасному суспільстві етнічний статус презентується через споживчі продукти, які одночасно позначають культурну приналежність чи відмінність, та їх демонстративне використання. Досягнення статусу та престижу, що визначають соціальне визнання й оцінку індивіда в суспільстві, – дві антропологічні властивості потреб і рушійні сили споживчої поведінки. Оскільки роль і статус є складовими соціальної структури суспільства, яка складається з різних етнічних спільнот, то в кожна з них має свої набори символізацій, які роблять представників цієї спільноти впізнаваними одне для одного та для інших груп. Відповідно, споживча поведінка представника певної етнічної спільноти задля взаємодії із собі подібними та представниками інших соціальних спільнот має містити набори впізнаваних символів, які утворюють статусно-рольовий фасад.

Статусно-рольовий фасад є необхідним для відповідності очікуванням, що дає можливість отримування відповідного капіталу від виконання ролі й гарантування соціальної безпеки. Статусно-рольовий фасад утворює набір споживчих маркерів

групи, за яким представник цієї групи набуває відповідної ідентичності та стає впізнаваним як для собі подібних, так і для представників інших груп. Статусно-рольовому фасаду відповідає певним чином організована споживча поведінка, яка є необхідною для участі в соціальних спектаклях (перформативах, споживчих соціопрактиках). Тривала участь у соціальному спектаклі сприяє формуванню споживчих ознак тієї ідентичності, яка є репрезентованою в статусно-рольовому фасаді, тобто відбувається інтерналізація етнічної ідентичності на рівні соціально-рольової моделі самоідентифікації.

Отже, споживчі інтенції етносоціальних суб'єктів (індивідів і спільнот) можуть експлікуватися в споживчій поведінці, яка дозволяє віднести індивіда до тієї чи іншої етнічної спільноти та визначає статус тієї чи іншої спільноти у взаємодії. Зрозуміло, що споживчі практики стають ознакою соціокультурного стилю етноспільноти й поєднуються з іншими атрибутами її статусно-рольових фасадів.

Символічний інтеракціонізм, розглядаючи символічну взаємодію як комунікативний процес, сприяв розвитку концепції етнічного споживання як одного з полів міжкультурної взаємодії представників певних етносів, у чому й проявляється **інтеракційний аспект** етнічного споживання. Як з'ясувалося, можна визначити певні типи етнічного споживання в контексті сприйняття міжкультурної взаємодії. На увагу заслуговують підходи західних дослідників міжкультурної комунікації щодо етнічного споживання, які пропонують моделі сприйняття міжкультурних відмінностей, що відображені у формах споживчої поведінки: етноцентристська та етнорелятивна [1, с. 153–177].

Етноцентристська модель включає типи етнічного споживання, які заперечують культурні відмінності, спрямовані на витіснення культурної різноманітності із соціального простору та полягають у споживанні моноетнічних продуктів. Оскільки цей процес супроводжується неприйняттям іншокультурних цінностей і норм поведінки, зрештою, це призводить до порушення прав носіїв певних культурних традицій щодо їх спадкоємності. Установка на захист власного культурного поля хоча й передбачає наявність інших культурних традицій, проте не позбавлена відчуття загрози. Причому культурні відмінності тут тісно переплітаються із соціальними проблемами, зумовленими політичними чинниками та вираженими в проявах бінарного відношення «свої – чужі».

Етнорелятивна модель, навпаки, спрямована на прийняття міжкультурних відмінностей, адаптації до інших культур та інтеграції до полікультурного простору. У цьому випадку споживач приймає культурне розмаїття, тим самим демонструючи поліетнічне споживання як відмову від одновимірності сприйняття, а відповідно, і готовність до засвоєння нових форм етнічних продуктів.

Суб'єктивно-символічний аспект етнічного споживання спрямований на усвідомлення індивідом своєї належності до етнічної групи, що спонукає індивіда оволодівати різними видами споживчої діяльності, засвоювати та втілювати споживчі норми й цінності. Розглянемо етнічний імідж та етнічний стереотип.

Етнічний імідж (етноімідж). За допомогою етнічного споживання представники етнічних груп позиціонують себе як «свої» або «чужі». Таким чином формується певний «етнічний імідж» певного етносу.

Імідж – «образ» людини, групи, який відображає те, як людину сприймають інші. Таким чином, етноімідж відображає образ представника певної етнічної спільноти, створений за допомогою етнічних і культурних символів, та забезпечує його сприйняття в процесі міжкультурної взаємодії. Використовуючи структуру іміджу дослідниці О. Посипанової [8], ми виділяємо елементи етноіміджу, перераховані нижче.

Особистісна основа етноіміджу – базовий компонент, який не змінюється, тобто етнічна приналежність, із якою людина народилася.

Візуальна складова етноіміджу – характеристика зовнішнього вигляду, що включає базовий компонент (колір шкіри, розріз очей, фігура, повнота, статура) та змінюваний компонент (макіяж, візаж, одяг, зачіска, аксесуари). Важливо, що представники кожного етносу мають свій особливий візуальний набір, зумовлений генетичним і культурним кодом.

Вербальна складова етноіміджу – особливості мови: стиль, мовні звороти, інтонація, тембр, манера мови, культура спілкування.

Поведінкова складова етноіміджу – невербальне спілкування (манери, пози, міміка, жести), стиль споживання, відповідність споживчої поведінки культурі споживання, зокрема культурі харчування.

Контекстна складова етноіміджу – етноіміджі інших людей, із якими контактує або пов'язаний представник певного етносу, міжкультурна взаємодія, події, у контексті яких складається етноімідж.

Соціально-психологічна складова етноіміджу – етнічні стереотипи й установки в сприйнятті етнічних спільнот, комунікаційний вплив (вербалізація етноіміджу іншими людьми, реклама, PR, тематизація етнічності в ЗМІ). Ця складова має найбільш значущий вплив на формування етноіміджу.

Таким чином, етнічне споживання продукту, що має певні культурні й етнічні атрибути, транслює відповідні культурні й етнічні установки, цінності, формуючи образ споживача, а отже, презентуючи його етноімідж.

Етнічний стереотип. До розгляду етнічного споживання та його каузальної атрибуції дослідники часто залучають етнічні стереотипи. Через соціальні (ауто) стереотипи, які є рутинізаціями та габітуалізаціями відповідних стилів споживання в повсякденному досвіді, етнос та етнічність справляють зворотній вплив на споживання.

Етнічні стереотипи є суттю механізму традицій, на основі яких існує етнічна культура та відбувається регулювання етнічного споживання. Етнічні стереотипи формуються поступово, шляхом накопичення й відбору соціального досвіду. Етнічні стереотипи є кодом етнічної культури. Щоправда, у сучасній культурі етнічне кодування вже не так чітко виражене, як, скажімо, це було в традиційній культурі. Це можна пояснити тим, що система кодування стає дедалі більш завуальованою, проникаючи в глибинні сфери психіки й духовної культури. Причому будь-яке порушення системи етнокультурних кодів може позначитися на цінностях етносу.

Етнічний стереотип є невід'ємним компонентом буденної свідомості, адже він виконує важливу функцію, визначаючи споживчу поведінку людини й допомагаючи орієнтуватися в незвичайній обстановці та зберегти високу самооцінку. Етнічний стереотип через обмеженість інформаційного поля може виявитися хибним і формувати помилкові знання людей про етнічні спільноти. У стереотипі споживчої поведінки етносу виділяють дві частини: статичну (унікальна для кожної етнічної системи) і динамічну (залежить від фази розвитку етногенезу й може піддаватись певним трансформаціям) [6].

Традиційне візуальне сприйняття поведінкових етнічних стереотипів набуває особливого значення для збереження власної «етнічності» в іноетнічному середовищі, оскільки в цих умовах об'єктивно обмежений обсяг «власної» етнокультурної інформації.

Висновки. Отже, у зв'язку з поглибленням комунікативно-символічної функції споживання й залежністю споживання від етнічних чинників, що домінують у певному суспільстві, актуалізувалися пошуки філософського осмислення процесу етнічного споживання. Етнічне споживання має такі характеристики: 1) етнічне споживання належить до соціокультурних етноідентифікаційних практик, що відображають етнічний розвиток спільноти; 2) етнічне споживання спрямоване на збереження етнічної своєрідності на рівні етнічних символів, етноіміджу, етнічних стереотипів тощо.

Етнічне споживання як соціальний процес має три аспекти: атрибутивний, інтеракційний і суб'єктивно-символічний. Атрибутивний аспект етнічного споживання проявляється в трансляції й підтриманні культурних традицій, ритуалів, значень через використання етнічних символів, що формують статусно-рольовий фасад споживача. Інтеракційний аспект етнічного споживання розкритий у концепції етнічного споживання як одного з полів міжкультурної взаємодії (етноцентристська й етнорелятивна моделі). Суб'єктивно-символічний аспект етнічного споживання спрямований на усвідомлення індивідом своєї належності до етнічної групи, що спонукає індивіда оволодівати різними видами споживчої діяльності, засвоювати та втілювати споживчі норми й цінності, забезпечуючи етнічну ідентифікацію.

Очевидно, що в суспільстві споживання поширюються прояви етнічного символізму й візуального етнічного символізму споживчих практик, дослідження яких потребує подальшого вивчення через призму філософії споживання.

Література

1. Аза Л. Тематизація етнічності у засобах масової інформації / Л. Аза // Медіа. Демократія. Культура / за ред. Н. Костенко, А. Ручки. – К. : Інститут соціології НАН України, 2008. – С. 153–177.

2. Бодрийяр Ж. Америка / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. Д. Калугин. – СПб. : Владимир Даль, 2000. – 204 с.

3. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. – М. : Рудомино, 2001. – 218 с.

4. Годелье М. Загадка дара / М. Годелье. – М. : Издательская фирма «Восточная литература», 2007. – 295 с.

5. Етнічний символ / В. Євтух // Етноенциклопедія-online. Науково-освітній проект [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://ethnoencyclopedia.info.

6. Етнічний стереотип / В. Євтух // Етноенциклопедія-online. Науково-освітній проект [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://ethnoencyclopedia.info.

7. Євтух В. Етнічність : [енциклопедичний довідник] / В. Євтух ; Нац. пед. ун-т імені М. П. Драгоманова, Центр етноглобалістики. – К. : Фенікс, 2012. – 396 с.

8. Посыпанова О. Структура имиджа индивида / О. Посыпанова // Ежегодник РПО : материалы III Всероссийского съезда психологов (г. Санкт-Петербург, 25–28 июня 2003 г.) : в 8 т. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2003– . – Т. 6. – 2003. – С. 423–424. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://бизнес-психологи.рф/26.

9. Рапай К. Культурный код: как мы живем, что покупаем и почему / К. Рапай ; пер. с англ. У. Саламатова. – М. : Альпина Бизнес Букс, 2008. – 167 с.

10. Шмигин И. Философия потребления. Потребитель, производство и маркетинг / И. Шмигин. – Х. : Гуманитарный центр, 2009. – 304 с.

11. Chen J. Assessing conspicuous consumption behavior in a multicultural society: a mediation approach of acculturation dimentions on Chinese ethnic identification / J. Chen, M. Aung, L. Zhou, V. Kanetkar // Asia Pacific Advances in Consumer Research. – 2005. – № 6. – P. 224–231.

12. Featherstone M. Consumer Culture and Postmodernism / M. Featherstone. – London : Sage, 1994. – 165 p.

13. Hirschman E. American Jewish Ethnicity: Its Relationship to Some Selected Aspects of Consumer Behavior / E. Hirschman // Journal of Marketing. – 1981. – № 45(3). – P. 102–110.

14. Kerwin Kofi Ch. Conspicuous Consumption and Race / Ch. Kerwin Kofi, E. Hurst, N. Roussanov // The Quarterly Journal of Economics. – 2009. – № 124(2). – P. 425–467.

15. Laroche M. Italian Ethnic Identity and Its Relative Impact on the Consumption of Convenience and Traditional Foods / M. Laroche, C. Kim, M. Tomiuk // Journal of Consumer Marketing. – 1998. – № 15(2). – P. 125–151.

16. Laroche M. Similarities in Italian and Greek Multidimensional Ethnic Identity: Some Implications for Food Consumption / M. Laroche, C. Kim, M. Tomiuk, D. Belisle // Canadian Journal of Administrative Sciences. – 2005. – № 22(2). – P. 143–167.

17. McCracken Gr. Culture and Consuption: A Theoretical Account of the Structure and Movement of the Cultural Meaning of Consumer Goods / Gr. McCracken // The Journal of Consumer Research. – 1986. – Vol. 13. – № 1. – P. 71–84.

18. Stayman D. Situational Ethnicity and Consumer Behavior / D. Stayman, R. Deshpande // Journal of Consumer Research. – 1989. – № 16(3). – P. 361–371.

19. Wisman J. Household Saving, Class Identity and Conspicuous Consumption / J. Wisman // Journal of Economic Issues. – 2009. – № 63(1). – P. 89–114.

20. Xu J. Ethnic Identity, Socialization Factors and Culture-Specific Consumption Behavior / J. Xu, S. Shim, S. Lotz, D. Almeida // Psychology and Marketing. – 2004. – № 21(2). – P. 93–112.

Анотація

Сюсель Ю. В. **Соціальна каузальна атрибуція процесу етнічного споживання.** – Стаття.

У статті здійснено філософське осмислення сутності етнічного споживання в контексті теорії соціальної каузальної атрибуції. Розглянуто три аспекти етнічного споживання як соціального процесу. Атрибутивний аспект етнічного споживання проявляється в трансляції й підтриманні культурних традицій, ритуалів через використання етнічних символів, що формують статусно-рольовий фасад. Інтеракційний аспект розкритий у концепції етнічного споживання як одного з полів міжкультурної взаємодії. Суб'єктивно-символічний аспект етнічного споживання спрямований на усвідомлення індивідом своєї належності до етнічної групи, що спонукає індивіда оволодівати різними видами споживчої діяльності, засвоювати та втілювати споживчі норми й цінності, забезпечуючи етнічну ідентифікацію.

Ключові слова: етнічне споживання, каузальна атрибуція, етнічний символ, етноімідж, етнічний стереотип.

Аннотация

Сюсель Ю. В. **Социальная каузальная атрибуция процесса этнического потребления.** – Статья.

В статье осуществлено философское осмысление сущности этнического потребления в контексте теории социальной каузальной атрибуции. Рассмотрены три аспекта этнического потребления как социального процесса. Атрибутивный аспект этнического потребления проявляется в трансляции и поддержании культурных традиций, ритуалов, используя этнические символы, которые формируют статусно-ролевой фасад. Интеракционный аспект раскрыт в концепции этнического потребления как одного из полей межкультурного взаимодействия. Субъективно-символический аспект этнического потребления направлен на осознание индивидом своей принадлежности к этнической группе, что побуждает индивида овладевать различными видами потребительской деятельности, усваивать и воплощать потребительские нормы и ценности, обеспечивая этническую идентификацию.

Ключевые слова: этническое потребление, каузальная атрибуция, этнический символ, етноимидж, этнический стереотип.

Summary

Syusel Yu. V. **Social causal attribution of the process of ethnic consumption.** – Article.

The article provides a philosophical understanding of the nature of the ethnic consumption in the context of the theory of social causal attribution. Three aspects of ethnic consumption as a social process. Attributive aspect of ethnic consumption is shown in the transmission and maintenance of cultural traditions, rituals, through the use of ethnic symbols that form of status-role facade. And interactive aspect of ethnic consumption discovered the concept of ethnic consumption as one of the fields of intercultural interaction. Subjectively symbolic aspect aimed at understanding the individual of his belonging to an ethnic group that encourages the individual to master various types of consumer activity, learn and implement consumer norms and values, ensuring ethnic identification.

Key words: ethnic consumption, causal attribution, ethnic symbol, ethnic image, ethnic stereotype.

УДК 378.6.046

С. О. Терепищий
доцент кафедри соціальної філософії та філософії освіти
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова,
кандидат філософських наук, доцент

ІДЕАЛИ ГЛОБАЛЬНОЇ ТА ЛОКАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У СФЕРІ ВИЩОЇ ОСВІТИ

Сучасний світовий соціум знаходиться на біфуркаційній стадії розвитку. Пришвидшення економічних циклів, інтеграція соціальних і політичних структур, геометричне збільшення кількості кризових ситуацій – усі ці факти вказують на приближення якісної інновації в усіх галузях людських відносин. У сучасну перехідну епоху, яку з 80-х років минулого століття прийнято іменувати періодом глобалізації, виникає широкий спектр можливостей для тих галузей людського знання й виробництва, що раніше були традиційними або допоміжними.

В умовах діалектичного поєднання глобального й локального трансформується також сучасна вища освіта. Педагогічно-науковий сектор, що виробляє один із найпотужніших ресурсів інформаційного капіталізму – знання, отримує набагато вагомішу роль у структурі суспільства, ніж 50 років тому. Освіта стає центральним об'єктом не лише середньо- та довгострокової перспективи економічного розвитку. Унаслідок скорочення часу між виходом і впровадженням товару у виробництво й через інтелектуалізацію сучасної праці, інтенсифікацію інформаційної місткості економіки навчання та наука займають провідне місце в передових галузях сучасної системи суспільних відносин.

Сучасна освіта України перебуває на стадії глибинного реформування: прийняття Закону України «Про вищу освіту» та доповнення змісту освіти в сучасних вітчизняних університетах стають поштовхом для міркувань щодо місця українського випускника у своїй державі та світі загалом. Як наслідок, виявляється *досить актуальним* розглянути сучасну вищу освіту в контексті її адаптації під впливом глобалізаційних викликів. Зокрема, у цьому дослідженні ми ставимо *за мету* проаналізувати зіткнення локальних і глобальних ідентичностей у межах суб'єктів педагогічно-наукової діяльності.

Глобалізація як соціальний процес інтеграції й уніфікації світового співтовариства вже достатньо описана в науковій літературі кінця XX та початку XXI століть. Уперше цей термін був використаний у суто економічному контексті: у 1983 році професор Гарвардського університету Т. Левітт опублікував працю «Глобалізація ринків», у якій це поняття описувало тенденцію сучасної економіки до трансдержавного інтегрування. Економічне походження глобалізації не є випадковим, адже вона є яскравим атрибутом сучасного капіталізму, корені якого криються в ліберальній комерціалізації всіх сфер людського життя.

Німецький дослідник З. Бауман був одним із перших дослідників, які поширили категорію глобалізації на всі сфери соціального буття людини. З. Бауман підкреслював негативний вплив соціальної уніфікації, загострення несправедливості в суспільстві, появу неявної експлуатації та збільшення прірви між багатими й бідними, що підтверджує статистика [1; 9]. Співвітчизник З. Баумана У. Бек був менш радикальним у своїх поглядах, проте також відзначав негативні наслідки глобалізації для нижчого та середнього класів, яка супроводжувалася геометричним збагаченням невеликої групи населення нашої планети. У. Бек підкреслює, що епоха глобалізації – це час, коли політика виходить за межі національної держави та, видозмінюючись, потрапляє в усі сфери соціальних відносин [2; 3].

Англійська школа глобалістики є найбільш нейтральною в питанні етичної оцінки глобалізаційних наслідків. Зокрема, відомий британський дослідник Р. Робертсон для зруйнування стереотипного інтерпретування глобалізації як прихованого економічного та політичного космополітизму вводить термін глокалізації та акцентує увагу на поєднанні загального й локального в соціальних метаморфозах сучасності [13]. Його колега, відомий соціолог Е. Гіденс в роботі «Вислизаючий світ: як глобалізація змінює наше життя» наголошує на тому, що глобалізація – це не лише загально наукове явище, а й реалія, з якою ми стикаємося в буденному житті, причому не лише на рівні брендової торгівлі, світових новин чи реклами: «Глобалізація стосується не тільки того, що знаходиться «десь там» й не пов'язане із життям конкретної людини. Це явище перебуває в «безпосередній близькості» від нас, впливаючи на найбільш інтимні й особисті аспекти нашого життя» [4, с. 29].

Проте яке смислове наповнення мають соціогуманітарні дослідження, присвячені глобалізації? Для чого осмислювати суть цього процесу з точки зору філософії, етики, філософії освіти? Щодо цього відомий французький філософ Ж. Дерріда у своєму виступі «Глобалізація, світ, космополітизм» досить слушно підкреслив, що головним завдання гуманітарія у сфері глоба-

© С. О. Терепищий, 2015

лістики має стати «контроль над здійсненням дійсної універсалізації, яка «звільняє саму себе від своїх власних коренів чи історичних, географічних, національно-державних обмежень і водночас, що поза всякою прихильністю (а прихильність є актом віри), найкращим чином зберігає пам'ять про цю спадщину й бореться проти проявів нерівності й гегемонії, гомо-гегемонізації» [5, с. 130].

Надзвичайно актуальними для нашого дослідження є думки відомого німецького мислителя Ю. Габермаса, який відмічає, що в глобалізації присутня чи не найбільша небезпека зіткнення різних суб'єктивностей, що має стати прецедентом для реформування демократії: «Становлення «полікультурного громадянства» вимагає такої політики й таких законів, які вщент потрясуть те, що стало вторинною натурою національної основи держави – громадянської солідарності» [8, с. 119]. Ю. Габермасу вдалося помітити одну з головних проблем соціальної адаптації, що виникає, супроводжуючи глобалізаційний процес, а саме глибокий взаємозв'язок ідентичностей індивідів, що зумовлює нові виклики людській толерантності та здатності до співіснування.

Ідентичність як соціально-філософське поняття стосується суб'єктивності людини, не є однозначним у своїй інтерпретації та трактується частіше як процес, ніж результат. Тобто ідентичність в реально існуючому вимірі треба розуміти як безперервний процес ідентифікації. Полісемантичність терміну «ідентичність» ґрунтується на зіткненні в бутті людини двох протилежних необхідностей: з одного боку, особистість у буденних інтерпретаціях і сприйманнях повинна відштовхуватися від сталого суб'єкта (психічна норма), а з іншого – з огляду на різноманіття часових переживань і нахилів вона просто не може вичерпатися одним конкретним Его зі сталими атрибутами. З точки зору логіки розуміння ідентичності є близьким до поняття «тотожний», тобто в чомусь відповідний, подібний до іншого. У психологічно-особистісному тлумаченні ідентичність – це здатність індивіда бути тотожним деяким сталим уявленням про себе та постійно співвідносити себе з ним. Як зазначає видатний французький філософ П. Рікьор, поняття ідентичності супроводжується специфічної двозначністю: «Латинські слова «idem» та «ipse», накладаючись один на одного, мають різні значення. Відповідно до першого з них «idem», «ідентичний» – це синонім до «найвищою мірою подібний», «аналогічний». «Такий самий» («ті ж»), або «один і той же», містить у собі якусь форму незмінності в часі. Їх протилежністю є слова «різний», «змінний». У другому значенні, у сенсі «ipse», термін «ідентичний» пов'язаний із поняттям самості («ipseite»), себе самого. Індивід тотожний самому собі. Протилежністю тут можуть служити слова «інший», «інакший» [7]. Саме тому ідентичність особистості треба сприймати як діалектичний процес, у якому стикаються сталість власного «Я» та здатність змінюватися в ході життєдіяльності й зовнішнього впливу. Сталість ідентичності є чимось на кшталт ілюзорної необхідності здорової свідомості, яка вимагає точки опори, щоб мати можливість аналізувати ту сукупність феноменів, яку вона зустрічає. Проте варто зауважити, що ідентичність – це те, що тримається сталим незалежно від часових змін: фізіологічних (зміна віку, набуття інвалідності, привабливість чи огидність тіла) або психічних (депресія, фрустрація, рефлексія, стрес та інші). Оскільки ідентичність – це своєрідне відчуття *авторства сприймання,* то одним із головних її фундаментів є конституювання *присутності та приналежності.*

У сучасній вищій освіті в епоху глобалізації ідентичність суб'єктів навчання зазнає суттєвих змін. Однією з вагомих ознак такої трансформації є загострення конфлікту між колективною й індивідуальною ідентичністю в сучасному мультикультурному світі. Геометричне збільшення комунікаційного поля, зумовлене технічним прогресом, інтенсифікацією міграції та свободою пересування робітників, туристів та студентів, стає наслідком зіткнення ортодоксальної ідентичності особистості з нетиповим для неї суб'єктом саморозуміння. Якщо раніше національність ідентичність в етнічній інтерпретації була фундаментом колективного самоусвідомлення народу та ставилася за домінантну, то в сучасній ситуації індивідуальна ідентичність усе частіше конфліктує зі швидкозмінною ідентичністю мас. У вищій освіті це можна спостерігати на прикладі втрати національної орієнтації університетів, поступового зникнення статевої детермінації професій, індивідуалізації навчальних планів, змісту освіти тощо.

Було наївно вважати, що ідентичність не може комбінувати в собі протилежні ознаки, групові приналежності, вподобання тощо. Американський дослідник проблеми ідентичності в сучасній освіті Н. Грант слушно підкреслює багату джерельну базу ідентичності педагогічного суб'єкта: «Способи народів визначення себе змінюються в часі й місці. Ми всі є композитами; це цілком нормально, щоб бути одночасно (скажімо) провінціалом, ортодоксом, шотландцем, британцем, європейцем, вільним пресвітеріанином, націоналістом, учителем початкових класів, орнітологом і будь-ким іншим, а також партнером, знайомим, другом і сусідом ідентифікованих осіб» [11, с. 10]. Важливо розуміти, що освітня політика – це один з останніх дієвих важелів впливу суспільства на творення ідентичності

нових поколінь. У цьому контексті надзвичайно актуальним стає інтерпретація взаємодії між національним і світовим громадянством, моральністю, відповідальністю тощо.

Сучасна епоха, особливо на теренах Європейського Союзу, – це місце наступу «гостьових» культур на народи-господарі. «Це природно, що система освіти відображає норми приймаючого суспільства, у межах якого меншини повинні функціонувати, а тому потрібно переймати достатньо мовних елементів і звичаїв, щоб мати можливість отримати певний статус. Для них питання полягає в ступені необхідної адаптації тією мірою, у якій їх власна культура може бути збережена. Для шкіл та інших закладів освіти питання полягає в тому, наскільки вони повинні перейматися культурними відмінностями, скільки відмінностей вони можуть прийняти й чи повинні вони прагнути асимілювати меншини або заохочувати їх зберігати та розвивати свою власну культуру або щось посереднє» [11, с. 24]. Н. Гранд слушно підкреслює, що освіта стоїть перед складним питанням вибору ідентичності меншин, які із сучасним темпом зростання в більшості розвинутих країн світу можуть перетворитися (або вже перетворилися) у полікультурну більшість.

Освіта – це один із головних політичних важелів у питанні регулювання національної, культурної, гендерної й соціально-класової ідентичності. У полікультурних країнах, зокрема США, внесення змін до навчальних планів початкової школи є надзвичайно складним і серйозним питанням. Оскільки для країни, де більшість населення є нащадками емігрантів, є очевидною важливість формування ідентичності в умовах міжкультурного діалогу.

Реальними політичними наслідками зіткнення глобальної й локальної ідентичності в сучасному суспільстві є поступова втрата або ж ослаблення конкретними державами контролю над формуванням національної ідентичності. Спроба втрутитися в процес утворення національного саморозуміння, як правило, конфліктує з економічними й політичними інтересами урядів. Американський дослідник процесів глобалізації в освіті М. Керной зазначив: «Глобалізація змушує держави-нації все більше зосереджуватися на якості стимуляторів економічного зростання для своїх національних економік, а не на якості захисників національної ідентичності або національного проекту» [10, с. 20]. Такі взаємозв'язки відображаються й у сфері сучасної освіти: просування мобільності студентства, направлене на розширення ринків праці та покращення «збуту» університетами своїх випускників, фактично є протилежним напрямком розвитку порівняно з концепцією національного вищого закладу, яка існувала в XIX столітті. Усе більше акцентів у реформуванні падогогічно-наукового сектора держав стають орієнтованими на короткострокову й середньострокову прибутковість, університети стають схожими на підприємства з виробництва послуг, що формують особливу «ринкову» ідентичність сучасної особистості. «*Ринкова» ідентичність* – це своєрідний спосіб саморозуміння людини інформаційної епохи; її специфікою є те, що вона здатна вільно адаптуватися до глобальних і локальних вимог, традицій та цінностей, подекуди навіть поєднуючи протилежні ознаки. Наприклад, іноземні студенти, які навчаються в США та є вихідцями з країн постсоціалістичного сектору, можуть із захопленням сприймати досягнення ліберальної економіки, спостерігаючи розвиток країни, у якій вони навчаються, проте водночас бути радикальними противниками лібералізму із суто лівими поглядами, віддаючи перевагу типовим переконанням своїх співвітчизників.

Саме ринок поєднує в собі вимогу наявності ознак локальної та глобальної ідентичностей. Адже лише така вільна адаптація дозволяє швидко використовувати переваги локальних ресурсів (купівельних, трудових, матеріальних) і глобальних комунікацій. Освіта, орієнтована на випуск успішних студентів, завжди бути тяжіти до формування відповідного «серединного» самосприйняття. «Глобалізація обов'язково змінює умови формування ідентичності. Люди в будь-якому суспільстві мають декілька ідентичностей» [10, с. 76]. В умовах доречності науково-технічних знань ідентичність студентства повинна формуватися відповідно до ідеалів епохи. Сучасне суспільство містить велику кількість міфологем, що утворюють головні прагнення ідентичності – її стратегічні персони: відомий програміст, успішний бюрократ, біржовий брокер тощо. Усі ці соціальні шаблони вдалої кар'єри не є просто трудовим вибором: засоби масової інформації формують з окремих професій цілі культи способів життя, що відображається на психологічних виборах молоді.

Ще більшого значення в питанні формування ідентичності в мультикультурному світі відіграє освіта в контексті світових міграційних процесів. «Освіта створює простір, у якому біженець може позбутися ярликів «екзотичний» або «іноземець», він стає «студентом». Біженці часто говорять про те, як вони розглядалися іншими як відмінні, що викликало відчуття неспокою та тривоги, яке спрямовувалося на них від вчителів протягом перших кількох місяців після переселення. Із часом, коли вони довше навчалися та більше інтегрувалися в університетський простір, вони вже не описували насторожене ставлення однокласників і вчителі. Будучи побаче-

ними, вони вже виступали як студенти, а не як біженці» [12, с. 16]. Здатність освіти асимілювати культури, створювати умови для виникнення толерантності та діалогу є однією з вагомих допоміжних функцій у сучасному глобалізаційному світі.

В зв'язку з вищезазначеним варто вказати на існування в межах суб'єктів сучасної освіти двох діалектично пов'язаних ідентичностей. *Глобальна ідентичність* відображає причетність індивіда до спільного користування історичними й ресурсними надбаннями людства, у тому числі вказуючи на наростаючу здатність особистості пристосовуватися до міжнаціональних умов існування. Поняття локальної ідентичності досить влучно було описане українським соціологом Л. Овчінніковою: «*Локальна ідентичність* є такою суб'єктивною «соціально-географічною» реальністю, що має конкретні, об'єктивні засади, а саме територію та специфічні міжособистісні зв'язки між членами спільноти. Тобто локальна ідентичність – це почуття зв'язку з певним «місцем» фізичного простору й ідентифікація з ним, що формується під впливом колективного й індивідуального досвіду, уявлень щодо місця та місцевої (локальної) спільноти» [6, с. 136]. Одним із найбільш ефективних засобів припинення конфлікту між локальною та глобальною ідентичністю є здобуття освіти в межах сучасних вищих навчальних закладів західного типу. «Ідеальна людина», яка є метою в межах європейсько-американської навчальної системи, – це громадянин, що вдало поєднує ознаки соціального та приватного Его, тобто персони та особистості. Як наслідок, дуальність ідентичності стає одним з атрибутів вестернізації країн, що розвиваються, особливо в епоху глобалізації.

Отже, у межах нашого дослідження було проаналізовано зв'язок між локальною та глобальною ідентичністю в контексті сучасної вищої школи. Спираючись на класиків світової глобалістики, ми визначали глобалізацію як процес світової культурної, економічної й соціальної інтеграції й уніфікації.

Було наголошено на збільшенні ролі освіти в контексті сучасних тенденцій, зокрема скороченні часу між виходом і впровадженням товару у виробництво через інтелектуалізацію сучасної праці, інтенсифікацію інформаційної місткості економіки. Водночас глобалізація створює умови для зіткнення різних суб'єктивностей, що викликає необхідність адаптування індивідів до полікультурного діалогу. Така позитивна комунікація з досить високою вірогідністю здатна виникнути в межах освітнього простору, адже під егідою навчання й науки різні за своєю спрямованістю ідентичності об'єднуються для досягнення єдиної мети, якою є знання, успіх, професіоналізм.

Було вказано на полісемантичність самого поняття ідентичності, яке поєднує в собі ознаки сталості та змінності самосприймання. У сучасному західному суспільстві поступово збільшується значення індивідуальної ідентичності порівняно з колективною. У межах освіти це можна спостерігати на прикладі втрати національної орієнтації університетів, поступового зникнення статевої детермінації професій, індивідуалізації навчальних планів, змісту освіти тощо.

Базуючись на дослідженнях М. Керноя, було розкрито концепт ринкової ідентичності. «Ринкова» ідентичність – це спосіб саморозуміння, що має високу здатність до адаптації, є сензитивним до комунікаційних новоутворень і володіє дуальною системою ідентифікації (глобальною та локальною).

Література

1. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман ; пер. с англ. М. Коробочкина. – М. : Издательство «Весь мир», 2004. – 188 с.

2. Бек У. Общество риска: на пути к другому модерну / У. Бек ; пер. с нем. А. Григорьева. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 358 с.

3. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию. / У. Бек ; пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 303 с.

4. Гиденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гиденс ; пер. с англ. Е. Коробочкина. – М. : Весь мир, 2004. – 120 с.

5. Деррида Ж. Глобализация. Мир. Космополитизм / Ж. Деррида // «Космополис». – 2004. – № 2(8). – С. 125–140.

6. Овчиннікова Л. Значущість і прояви локальної ідентичності студентської молоді / Л. Овчиннікова // Українське студентство у пошуках ідентичності : [монографія] / за ред. В. Арбеніної, Л. Сокурянської. – Х. : ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2012. – С. 136–149.

7. Рикер П. Повествовательная идентичность / П. Рикер ; пер. с фр. В. Тимофеев [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://read24.ru/pdf/priker-povestvovatelnaya-identichnost.html.

8. Хабермас Ю. Постнациональная констелляция и будущее демократии / Ю. Хабермас // Логос. – 2003. – № 4–5(39). – С. 105–152.

9. Bauman Z. Society Under Siege. / Z. Bauman. – London : Routledge, 2003. – 256 с.

10. Carnoy M. Globalization and educational reform: what planners need to know / M. Carnoy. – Paris : Unesco, 1999. – 99 p.

11. Grant N. Some Problems of Identity and Education: A Comparative Examination of Multicultural Education / N. Grant // Comparative Education. – 1997. – Vol. 33. – № 1 – P. 9–28.

12. Mosselson J. Conflict, Education and Identity / J. Mosselson // C & E Conflict & Education. – 2011. – Vol. 20. – № 1 – P. 14–34.

13. Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture (Theory, Culture & Society Series) / R. Robertson. – London : SAGE Publications, 1992. – 310 p.

Анотація

Терепищий С. О. **Ідеали глобальної та локальної ідентичності у сфері вищої освіти.** – Стаття.

Статтю присвячено висвітленню проблеми взаємодії ідеалів глобальної й локальної ідентичності у сфері вищої освіти. Базуючись на дослідженнях класиків світової глобалістики (Р. Робертсона, З. Баумана, У. Бека та інших), зроблена спроба віднайти зв'язок між збільшенням значення приватної ідентичності в західній культурі й індивідуалізацією навчання в сучасних університетах Європи та Америки. На основі доведення діалектичної єдності сталого та змінного саморозуміння людини здійснюється спроба розкрити сутність новітньої «ринкової» ідентичності. Остання описується як плюралістична й адаптивна функція сучасної соціалізації, що приховує наростаюче розмивання кордонів між розумінням глобального та локального.

Ключові слова: глобалізація, ідентичність, глобальне, локальне, ринкова ідентичність, освітній простір.

Аннотация

Терепищий С. А. **Идеалы глобальной и локальной идентичности в сфере высшего образования.** – Статья.

Статья посвящена проблеме взаимодействия идеалов глобальной и локальной идентичности в сфере высшего образования. Основываясь на исследованиях классиков мировой глобалистики (Р. Робертсона, С. Баумана, У. Бека и других), сделана попытка найти связь между увеличением значения локальной идентичности в западной культуре и индивидуализацией обучения в современных университетах Европы и Америки. На основе доказательства диалектического единства устойчивого и переменного понимания человека осуществляется попытка раскрыть сущность новой «рыночной» идентичности. Последняя описывается как плюралистическая и адаптивная функция современной социализации, которая скрывает нарастающее размывание границ между пониманием глобального и локального.

Ключевые слова: глобализация, идентичность, глобальное, локальное, рыночная идентичность, образовательное пространство.

Summary

Terepishchyi S. O. **The ideals of global and local identity in higher education.** – Article.

The article is devoted to the problem of interaction between the ideals of global and local identity in higher education. Based on studies of the classics of world globalization (R. Robertson, Z. Bauman, U. Beck and others) the author tries to find a connection between the growing importance of private identity growth in Western culture and individualized training in modern universities in Europe and America. On the basis of proof dialectical unity and sustainable self-understanding, there is an attempt reveal the essence of the modern "market" identity. The last is described as pluralistic and adaptive function of modern socialization that hides growing blurring of boundaries between global and local understanding.

Key words: globalization, identity, global, local, market identity, educational space.

УДК 316.4.066:65.011.3

Т. А. Удовицька
доцент кафедри соціології
Харківського гуманітарного університету
«Народна українська академія»,
кандидат історичних наук

РИЗИК ЯК ХАРАКТЕРИСТИКА СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА: СПЕЦИФІКА, МОЖЛИВОСТІ, ПРОТИРІЧЧЯ НАУКОВОГО ОСМИСЛЕННЯ

Постановка проблеми. Під час аналізу парадигм розвитку сучасного суспільства дослідники схиляються до твердження про те, що наукові дослідження суспільного розвитку характеризуються ризикологічним поворотом у соціологічному знанні. Ризики все більше стають явищем, причиною, наслідком соціальних змін і процесів, характеристикою соціальної реальності. Через це особливого значення набуває наука, наукові дослідження всіх аспектів виникнення й функціонування ризиків.

Основною проблемою аналізу цієї статті є визначення протиріч між науковими, теоретичними підходами до вивчення ризиків і можливостями застосування цих знань на практиці їх оптимізації.

Стан дослідження. Аналізу ступеня наукового вивчення ризиків присвячено достатньо робіт, серед яких можна назвати сучасних російських соціологів С.О. Кравченка, В.І. Зубкова, О.М. Яницького, польського соціолога П. Штомпку, у дослідженнях яких осмислюються основні погляди теоретиків ризикологічної парадигми Е. Гідденса, Н. Лумана та автора теорії «суспільства ризиків» У. Бека. Водночас практичний інтерес має необхідність аналізу взаємозв'язку теоретичних наукових досліджень із реальною практикою запобігання й пом'якшення ризиків усіх рівнів: від глобальних до локальних, а в деяких випадках навіть приватних, що обумовлює актуальність вивчення цього аспекту ризикологічної концепції. Дослідження у вигляді постановки проблеми необхідне для розуміння можливостей сучасної науки формулювати такі теоретичні положення та припущення щодо виникнення й функціонування ризиків, які б виводили сучасних практиків у їх діяльності на конкретні дії з оптимізації ризиків.

Метою статті є аналіз сучасних поглядів на сутність визначення поняття «ризик» та визначення особливостей можливості застосування наукових знань (на прикладі розміркувань щодо цього питання німецького дослідника У. Бєка) щодо прогнозування виникнення та наслідків ризиків як складової характеристики сучасного суспільства.

Виклад основного матеріалу. З того часу, як учені усвідомили складну, динамічну, багатолику природу ризику, збільшується, відповідно, і розмаїття теоретико-методологічного інструментарію його вивчення. Ризик став предметом багатьох наук. Проте якщо окремі типи ризиків у конкретних сферах життєдіяльності вивчаються фахівцями відповідних напрямів наукового знання, то складні за структурою та функціями ризики, глоболокальні ризики, інтерференція ризиків (накладення один на одного наслідків технологічних, економічних, соціальних, політичних, екологічних, медичних та інших ризикогенних чинників) досліджуються фактично лише соціологами-ризикологами, які наполягають на проведенні якісних, культурних вимірювань нових ризиків. У них найважливішими складовими є вивчення латентних наслідків ризику, чинника соціальної відповідальності за них, оскільки нині все частіше представникам багатьох професій – політикам, дипломатам, енергетикам, хімікам, біологам, медикам та іншим – часом необхідно ухвалювати вельми ризикові рішення й дії, які обіцяють прориви до інновацій, за першого наближення несуть очевидні блага, проте вони ж, якщо вийдуть за допустиму межу саморегуляції тієї чи іншої складної системи, можуть призвести до втрати керованості над інноваційними процесами й катастрофічних соціальних наслідків у вигляді ризиків і небезпек [5, с. 304].

Аналіз робіт провідних фахівців у галузі ризикології, насамперед основоположника теорії «суспільства ризиків» У. Бека, дозволяє говорити про специфічну роль науки й наукових знань у виявленні й дослідженні ризиків і досить цікавих протиріччях між їх теоретичними осмисленнями та практикою застосування отриманих знань. Така специфіка обумовлена складністю визначення ризику як такого.

Наукове осмислення ризиків зумовило формування декількох підходів до визначення їх суті. Згідно з першим ризик розуміється як специфічний процес вибору альтернатив, варіантів дій у ситуації невизначеності; вибір дії, результат якої визначається випадком.

У другій групі визначень ризик розкривається через безпосередню дію (діяльність суб'єкта), сподіваючись на позитивний результат; дія в неясній, невизначеній обстановці; дія за наявності небезпеки, загрози.

© Т. А. Удовицька, 2015

У третій групі визначень особливий акцент робиться на вірогідності негативного характеру наслідків якихось подій: вірогідність помилки або неуспіху в ситуації з кількома альтернативами; збиток, пов'язаний із реалізацією рішення; можливість небажаних наслідків через дії випадкових чинників; подія, настання якої містить можливість певних збитків [2, с. 88].

Відомий російський соціолог С.О. Кравченко визначає соціальний ризик «як виникнення ситуації з невизначеністю, заснованою на дихотомії реальної дійсності та можливості, як вірогідності настання об'єктивно несприятливого наслідку для соціальних акторів (індивідуальних або колективних), так і вірогідності отримання вигод і благ, що суб'єктивно сприймається акторами в контексті певних ціннісних координат, на підставі чого здійснюється вибір альтернативи дії» [3, с. 39].

Виходячи із цих визначень, можемо стверджувати, що специфіка формування й функціонування ризику як такого полягає в тому, що теоретичні, навіть науково обґрунтовані припущення про можливість його виникнення, не можуть бути слушними, доки цей ризик не виявиться з усіма його проблемами й наслідками. Сучасні ризики існують передусім у формі знань про них або у вигляді явного їх виявлення й функціонування. Таким чином, практична оцінка ризику, яка можлива в більшості випадків лише після його виявлення, принципово відрізняється від наукової тим, що наукові припущення про його виникнення не завжди підтверджуються реальною практикою. І навпаки, ризики можуть виникати й виявлятися незалежно від того, обґрунтовано це науково чи ні.

До перших досліджень ролі науки й наукових знань у вивченні ризиків, безумовно, належить робота класика теорії ризиків У. Бека «Суспільство ризику. На шляху до іншого модерну». Вона фактично вся пронизана спробою зіставити виникнення ризиків, їх функціонування та наукові знання про них [1]. У своїй роботі У. Бек заперечує правомірність позиції природничо-наукового знання як абсолютного («наука знає краще»). Він також відкидає претензію на «істину в останній інстанції». Сучасна наука, на його думку, особливо в частині суспільних знань, певним чином ангажована та ізольована від думок та оцінок, циркулюючих у широкому соціальному середовищі. Тому «велика наука» як соціальний інститут є, на його думку, одним із головних виробників ризиків. І в цьому полягає одне з головних протиріч практики функціонування ризиків і можливості їх наукового дослідження.

Німецький соціолог відмовляється також від принципу нейтральності, прийнятого в соціології знання, вважаючи, що соціальні науки мають узяти на себе не лише дослідницькі, а й політичні завдання. На його думку, у суспільстві ризику навіть помірно-об'єктивістська оцінка наслідків ризику включає політику, етику й мораль. Політизування соціального пізнання означає концентрацію дослідника на соціально-політичному контексті, що зумовлює ризики (політичних процесах, конфліктах, ціннісних відмінностях та ін.). При цьому відзначимо, що У. Бек основну увагу зосередив на ризиках екологічного порядку, а також на ризиках, зумовлених процесами модернізації. Наукові ж дослідження ризиків соціальних базуються також на фундаментальних роботах Е. Гідденса, Н. Лумана та ін. [5, с. 80].

Аналізуючи екологічні ризики, У. Бек так визначає їх специфіку: «Багато ризиків нового типу (радіаційне або хімічне зараження, шкідливі речовини в їжі, цивілізаційні хвороби) абсолютно не піддаються безпосередньому чуттєвому сприйняттю людини. На передній план виходять небезпеки, яких люди, до них схильні, часто не бачать і не відчувають; небезпеки, які позначаться вже не за життя цих людей, а на їх нащадках; у будь-якому випадку це такі небезпеки, для виявлення та інтерпретації яких потрібні «сприймаючі органи» науки – теорія, експерименти, вимірювальні інструменти» [1, с. 30]. На його думку, непрофесіонали повинні мати однакові права з наукою у визначенні ризику й ухваленні рішень щодойого усунення (пом'якшення, компенсації). Оскільки йдеться про масові соціальні процеси – сприйняття й оцінку ризику та формування на цій основі політичних програм, соціологія набуває великої ролі в системі взаємодії «наука – масове суспільство». Ця роль полягає в критичній і мобілізуючій дії, спрямованій на зміну парадигми соціального пізнання, на створення основи для соціальної критики науки та форм її взаємодії із суспільством. Соціолог наполягає на демократизації науки, на її більшій увазі до потреб різних соціальних груп і прошарків, на праві непрофесіоналів бути «цивільними експертами» й носіями локального знання, необхідного для обчислення ризику в конкретних умовах місця й часу.

Як вважає У. Бек, колишні наукові методології, засновані на примусовій каузальності, більш не є задовільними. Якщо під час аналізу ризиків ставка робиться на виявлення жорстких причинно-наслідкових зв'язків, то непередбаченими наслідками цього може бути акумуляція сучасних ризиків. «Учені наполягають на «добротності» своєї роботи, тримають на високому рівні теоретико-методологічне існування. Саме тому постає своєрідна аналогія «спілкування» з ризиками. Уміння наполягати на недоведеності причинних взаємозв'язків цілком личить ученому й навіть гідне похвали. Проте для схильних до ризику такий підхід обертається своєю протилежністю: він призводить до накопичення ризиків» [3, с. 94].

У. Бек наводить ще один приклад, що свідчить про суперечність наукового знання, про можливі ризики та практику їх виникнення й функціонування. Учений пише: «Дослідження надійності реакторів обмежуються оцінкою певних ризиків, що піддаються кількісному аналізу на прикладі вірогідних аварій. Розміри ризику із самого початку зводяться до проблеми технічної керованості. Проте в публічних дискусіях відіграють роль такі особливості ризику, які ученими зовсім не досліджуються, наприклад поширення атомної зброї, протиріччя між людським організмом (помилки, неспроможність) і безпекою, довгостроковість і безповоротність ухвалених технологічних рішень, що ставлять під загрозу життя майбутніх поколінь. Іншими словами, у дискусіях про ризики оголюються тріщини та розриви між науковою й соціальною раціональністю в поводженні із цивілізаційними потенціалами ризику» [1, с. 34].

Таким чином, наукові знання про ризики індустріального розвитку мають бути співвіднесені із соціальними очікуваннями й оцінними горизонтами тією мірою, у якій соціальна полеміка та сприйняття ризиків залежать від наукових аргументів. Трохи змінивши відомий вислів, У. Бек стверджує: «Науковий раціоналізм без соціального – порожній, соціальний без наукового – сліпий» [1, с. 35]. Крім цього, як теоретик концепції «суспільства ризиків» учений справедливо робить висновок про те, що в суспільстві ризику життєві ситуації та вироблення знань безпосередньо пов'язані й переплетені між собою. У. Бек розкриває ще одне протиріччя між ризиками та знанням про них. Він зазначає, що відмінність між (раціональною) науковою констатацією ризиків і (ірраціональним) їх сприйняттям ставить із ніг на голову роль наукової й соціальної раціональності в осмисленні цивілізаційних ризиків. Воно містить у собі фальсифікацію історії. Усе те, що ми знаємо сьогодні про ризики й небезпеки науково-технічної цивілізації, затвердилося в боротьбі з масованим запереченням загрози, із часто запеклим опором «науково-технічної раціональності», відзначеною самовдоволено-обмеженою вірою в прогрес.

Виходячи із цього, дослідник робить невтішний висновок про те, що наукове дослідження ризиків завжди слідує за критикою соціального середовища, прогресу й культури індустріальної системи [1, с. 70]. При цьому всім тим, хто займається цими проблемами, необхідно спробувати знайти відповіді на питання про те, які систематичні помилки та джерела помилок закладено в науковому осмисленні ризиків, що виявляються лише під час їх соціального сприйняття? І навпаки, якою мірою сприйняття ризиків залежить від наукової раціональності?

І в цьому сенсі У. Бек справедливо зазначає: «Моя теза полягає в такому: джерело науково-технічного скепсису лежить не в «ірраціоналізмі» критиків, а в неспроможності науково-технічної раціональності перед обличчям ризиків, що зростають, і цивілізаційних небезпек пізнати їх до їх настання». Ця неспроможність, на його думку, постає із системного інституційно-методичного підходу науки до ризиків. Науки є такими, якими їх роблять. Орієнтовані на вузьку спеціалізацію, що відчужено утримуються від перевірки практикою, вони абсолютно не в змозі адекватно реагувати на цивілізаційні ризики, оскільки надзвичайно причетні до їх виникнення та зростання. Більше того, ніхто не може знати про ризики все, доки знання не буде отримано дослідним шляхом [1, с. 88].

Проте цей «дослідний» шлях найбільш небезпечний, оскільки ризик, що вже «de facto» настав, таїть у собі численні проблеми й результати, які деколи бувають безповоротними. Учені, які беруть на себе сміливість прогнозувати ризики, фактично ізольовані від використання своїх результатів, тут у них відсутня будь-яка можливість впливу. Це означає, що цих учених не можна змусити відповідати за фактичні наслідки результатів, отриманих ними з аналітичних позицій теоретичним шляхом [1, с. 264]. Зрештою, У. Бек доходить висновку про те, що не неспроможність, а успішність наук скинула їх із трону. Можна навіть сказати, що чим успішніше діяли науки в цьому сторіччі, тим швидше та ґрунтовніше релятивувалися їх початкові претензії на значущість.

У цьому сенсі науковий розвиток другої половини XX століття переживає докорінні зміни, насамперед у своєму науково-теоретичному й соціальному саморозумінні, у методичних основах наукового пізнання та їх прикладній співвіднесеності. Сучасні споживачі наукових послуг і знань платять не за визнані або розкриті помилки, не за фальсифіковані гіпотези, не за зростання хитромудрих сумнівів у собі, а за реальні «знання», тим самим пом'якшуючи «суспільство ризиків» «суспільством знання» у всьому його позитивному прояві.

Об'єктивний вміст ризику та його інтерпретації у свідомості людей перебувають у постійній зміні. Їх суть детермінована культурним простором (включаючи локальний і глобальний контекст), часом, сферою життєдіяльності людей. Проте основним є те, що сутність ризику істотно змінюється в контексті модернізацій соціуму, здійснюваних порівняно в короткий історичний період, коли спостерігається різке зростання нових «випадкових» небезпек, що є, як правило, результатами ненавмисних наслідків колективних дій людей, що більш-менш сплановані [5, с. 302].

Не менш цікавий погляд на характеристики ризику представлено в роботі П. Штомпки, присвяченій соціальним змінам [7]. Відомий польський соціолог зазначає те, що «феномен ризику» сучасності відрізняється від усього того, що спостерігалося раніше, та визначає такі його риси:

1) універсалізація ризику, тобто можливість глобальних лих, які загрожують усім, незалежно від класу, етнічної приналежності, ставлення до влади тощо;

2) глобалізація ризику, який набуває надзвичайного розмаху, зачіпаючи великі маси людей;

3) інституціалізація ризику, тобто поява організацій, що приймають його як принцип власної дії;

4) виникнення або посилення ризику внаслідок ненавмисного побічного ефекту, або ефекту бумеранга, людських дій [7, с. 70].

Не враховувати цих характеристик у практиці сучасної діяльності просто неможливо, оскільки їх ігнорування не дасть повної картини дії в умовах все зростаючої невизначеності й динамізму соціальних змін і подій.

Незважаючи на всі проблеми й протиріччя наукового осмислення ризиків, останнім часом дуже багато спроб надати ризикам наукового обґрунтування.

У сучасній соціології ризику значною мірою сформувалися основні наукові напрями вивчення цього феномена.

Перший напрям – це дослідження сприйняття ризиків та їх соціальне конструювання в контексті конкретної культури. Автори цієї методології дослідження ризиків М. Дуглас та А. Вілдавський створюють культурно-символічну теорію ризиків. У 1983 р. вони публікують роботу «Ризик і культура», у якій стверджується, що ризик має соціальний, культурний та історичний контекст. Відповідно, сприйняття ризиків та їх соціальне конструювання, здійснювані через призму культури світосприйняття людей, різниться від країни до країни та від соціальної групи до групи [3, с. 90].

Другий напрям – вивчення природи ризиків, що ускладнюється, з акцентом на аналізі рефлективності соціуму, виявленні ненавмисних наслідків модернізації, наукових та технологічних підходах. Цей напрям представляють Е. Гідденс, У. Бек, Н. Луман, С. Лаш та інші соціологи [3, с. 93].

Третій напрям – вивчення ризиків, їх наслідків у контексті раціоналізації суспільства, поява плюралізму типів раціональності.

Четвертий напрям – теорії, що інтерпретують ризикову поведінку різних соціальних і культурних груп, що досліджують поведінку людей у контексті виробництва, розподілу й споживання ризиків, роблячи особливий акцент на аналізі ризикогенного соціуму – людей, що вважаються групами ризику. Предметом їх вивчення є також солідарності ризику, як виробники ризиків, так і їх випадкові споживачі [3, с. 98].

Сучасні дослідники вважають, що подальші наукові дослідження ризику доцільно спрямувати на вирішення принаймні трьох завдань: установлення, опис і прогнозування ризиків; розробка ефективних методів аналізу ризиків; забезпечення науковими даними комунікацій про ризик.

Висновки. Найважливішим завданням, що стоїть перед сучасною наукою, насамперед соціологічною, є подальше уточнення поняття «ризик», оскільки від того, що саме буде названо ризиком, залежить визначення:

– можливих причин подій, їх наслідків і тимчасових меж, правил підрахунку прибутку й можливого збитку в ситуації ризику;

– груп людей або організацій, які можуть відчувати наслідки ризику й, зокрема, мають право претендувати на відшкодування збитку;

– представників, організацій, професійних або інших груп, які законним чином займатимуться експертизою конкретного ризику, спостереженням за ним, інформуванням громадськості;

– способів державного втручання (заборони, стимули, розпорядження) у ситуації, які можуть бути «ризиковими»;

– напрямів та обсягів державних і приватних інвестицій для запобігання ризикам або ліквідації їх наслідків;

– стратегії підприємств, інших організацій щодо вживання різних профілактичних або оптимізаційних заходів із запобігання ризикам;

– альтернатив поведінки людей (втеча, зміна способу життя, протест тощо) у ситуації ризику [2, с. 233].

У будь-якому випадку визнання ризиків як реальності нашої сучасності – уже велика наукова перемога, оскільки знання про них дозволяє бути готовим ухвалювати адекватні рішення в разі їх появи, тим самим пом'якшуючи їх наслідки.

Література

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек. – М. : Прогресс-традиция, 2000. – 381 с.

2. Зубков В.И. Социологическая теория риска / В.И. Зубков. – М. : Академический проект, 2009. – 379 с.

3. Кравченко С.А. Риски в нелинейном глоболокальном социуме / С.А. Кравченко. – М. : Анкил, 2009. – 221 с.

4. Кравченко С.А. Социология риска: полипарадигмальний подход / С.А. Кравченко, С.А. Красиков. – М. : Анкил, 2004. – 385 с.

5. Кравченко С.А. Динамика социологического воображения: всемирная культура инновационного мышления / С.А. Кравченко. – М. : Анкил, 2010. – 392 с.

6. Кривошеїн В.В. Ризик як соціальне явище / В.В. Кривошеїн // Грані. – 2012. – № 6(86). – С. 80–84.

7. Штомпка П. Социология социальных изменений / П. Штомпка ; пер. с англ. А.С. Дмитриева. – М. : Аспект Пресс, 1996. – 288 с.

Анотація

Удовицька Т. А. **Ризик як характеристика сучасного суспільства: специфіка, можливості, протиріччя наукового осмислення.** – Стаття.

У статті висвітлено основні підходи щодо визначення суті соціальних ризиків, проаналізовано протиріччя їх наукового пізнання у взаємозв'язку з практикою їх виникнення й функціонування, визначено існуючі напрями їх наукових досліджень, найбільш актуальні проблеми й завдання щодо подальшого вивчення ризику як соціального феномена. На підставі робіт теоретиків ризикології й «суспільства ризиків», насамперед У. Бека, показана проблемність застосування наукових знань до практики оптимізації ризиків, прогнозування наслідків їх виникнення, що актуалізує подальший пошук методів і напрямів їх соціологічного вивчення.

Ключові слова: соціальні ризики, соціологічна теорія ризику, наукове пізнання.

Аннотация

Удовицкая Т. А. **Риск как характеристика современного общества: специфика, возможности, противоречия научного осмысления.** – Статья.

В статье освещаются основные подходы к определению сущности социальных рисков, анализируются противоречия их научного познания во взаимосвязи с практикой их возникновения и функционирования, обозначаются существующие направления их научных исследований, определяются наиболее актуальные проблемы и задачи дальнейшего изучения риска как социального феномена. На основании работ теоретиков рискологии и «общества рисков», в первую очередь У. Бэка, показана проблемность применения научных знаний к практике оптимизации рисков, прогнозирования последствий их возникновения, что актуализирует дельнейший поиск методов и направлений их социологического изучения.

Ключевые слова: социальные риски, социологическая теория риска, научное познание.

Summary

Udovitskaya T. A. **Risk as a characteristic of modern society: specificity, possibilities, contradictions in scientific understanding.** – Article.

The article deals with the main approaches to the definition of social risks essence. The contradictions of their scientific cognition interrelating with the practice of social risks appearance and functioning are analyzed. The existing dire ctions of their scientific research are emphasized and the most important problems and tasks of further investigation of a risk as a social phenomenon are determined. Based on the works of theorists riskology and "risk society", first and foremost U. buck, illustrates the problem of applying scientific knowledge to the practice of risk management, forecasting the consequences of their occurrence that actualizes a further search methods and areas of sociological study.

Key words: social risks, sociological theory of risks, scientific cognition.

УДК 130.1

Е. В. Ходус
доцент кафедры социологии
Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара,
кандидат социологических наук

«ИДЕЯ СУБЪЕКТА» КАК ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ И ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА: К ВОПРОСУ ВАРИАТИВНОСТИ ФОРМ СОВРЕМЕННОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Постановка проблемы. Проблематика субъекта/субъектности/персональности – одна из ведущих в блоке «онтологических задач», решаемых социальной философией, даже в тех ее версиях, которые изначально претендовали на приоритетность групповых сил, коллективных фактов в отношении индивидуального микропорядка. Иными словами, социально-философский дискурс, несмотря на его подверженность ветрам академической моды, господство той или иной доминирующей методологии, всегда был «несвободен» от проблематики субъекта. В контексте «герменевтики субъекта» сама философия и социальная теория может быть представлена в перспективе «рождения субъекта» (идея, концептуализированная в рамках теоретической ситуации, которая характеризуется как «модерн») – «смерти субъекта», «системы без актора» (идея, ставшая одной из определяющих для постструктуралистской и деконструктивистской критики) – нового «возвращения субъекта», позиция которого картируется все больше в терминах самопрезентации, самоменеджмента, «кажимости Я», «явления без сущности». При этом мы исходим из того, что аналитическая экспликация «идеи субъекта», его «рождения/смерти/возвращения» возможна исключительно с учетом конкретного состояния общества и культуры, рождающего подобные наррации.

Цель исследования – показать социокультурную контекстуальность «субъектной» модели социальной реальности. Ведущей темой статьи является попытка ответить на вопрос о том, «смерть» какого субъекта констатирует современный научный дискурс и одновременно о «возвращении» какого субъекта провозглашает.

Изложение основных результатов. Оформление «идеи субъекта» как субъекта социального действия было непосредственно связано с общим историческим процессом становления и утверждения модерна с его эмансипационными, радикально освободительными установками. Сама мысль модерна является в той или иной форме размышлением о социальном субъекте и субъективности. В данном случае «субъект» – это не просто эвристическое понятие, он содержит коннотацию нового опыта мира. Модерн обозначал мир, создаваемый заново посредством активного и сознательного вмешательства акторов, а также новое ощущение «Я», вытекавшее из такого активного вмешательства. В модерновом обществе мир конституируется как создание человека, и такой опыт рождает ощущение свободы и возможностей, но рождает также и базисное чувство беспокойства относительно открытого будущего. Как отмечает А. Турен, мир модерна во все большей степени соотносился с «субъектом, который есть свобода». Это означает, что в качестве принципа блага утверждается контроль, который индивид способен осуществлять над своими действиями, над ситуацией, воспринимать свои действия как часть собственной личной жизни, то есть он – единственный автор своей жизни, он может все предусмотреть, спланировать, он целерационален. Его тело, сознание, психика, его желания освобождаются из-под религиозного, кланового контроля.

Как мы видим, логика модерновой культуры конституирует соответствующий тип субъективности как способности, обеспечивающей человеку возможность осуществлять самоуправление, самосозидание («self-made-man») в контексте своего бытия. В таком контексте «субъект – это воля действовать и быть признанным в качестве актора» [1, с. 57]. При этом, как правило, таковым субъектом признавался «супериндивид» – социальная группа, организация, класс, нация, которые объявлялись носителями единой определенности в метабиографическом пространстве истории. В этом и состоит главный парадокс модернового субъекта: он автономен, однако это автономия, выполняющая закон, это подчиненная автономия, это «сверхсоциализированный» индивид, для которого при успешной социализации индивидуальность не играет в социальном процессе значимой роли. Появление такого субъекта – следствие логики рационализации, определяющей суть модерновой культуры; именно рационализация превращает общество, включая и субъекта, в «объекты тотального администрирования». Речь идет о развитии системы общественных институтов, расширении и дифференциации сфер их компетенции, унификации индивидов в отношении институтов, репрессивных практиках, выстроенных на логике контроля (все это суть тенденции, интенсивно проявляющейся в модерне). Такое принудительное регулирование жизненного мира субъекта

© Е. В. Ходус, 2015

принимает форму колонизации (в терминологии Ю. Хабермаса), которая бюрократизирует социальные отношения и сводит индивидов к инструментально ориентированным особям. С точки зрения Ю. Хабермаса, системные императивы предоставляют субъекту четыре роли: публичные роли жителя (гражданина) и получателя социальной помощи и частные роли служащего и потребителя [2, с. 159]. Другими словами, субъект становится клеточкой в матрице социальной детерминации, более того, сама идея субъекта является социальным конструктом, формируемым социальными дискурсами.

Такова аксиоматика модерновой культуры, наделившей субъекта автономией и индивидуальностью, которая вместе с тем открыта для различных форм социального детерминизма как распространения тотальных форм, что приводит к возникновению новых зависимостей, «исчезновению личности», появлению «системы без акторов», персонализации (в значении опустошения) и, наконец, «смерти индивидуального Я», растворяющегося в лингвистических конструкциях и конгломератах социальных отношений. Все большая формализация всех социальных сфер, особенно заметная в больших городах, приводит к обезличиванию, анонимности жизненной среды, которая теперь воспринимается как опасная и враждебная. Еще Г. Зиммель указывал, что города, «объективируя культуру», уменьшают шансы продемонстрировать индивидуальность [3]. Т. Адорно говорил о том же эффекте, связанном с высоким уровнем стандартизации в современном обществе массового потребления. Индивиды, составляющие массовое общество, отличаются более слабым «Я», неспособным на независимость, социальную солидарность, их отличает ослабленная эмоциональная привязанность к другим при одновременном стремлении к конформному поведению. При этом такое «нарциссическое Я» оказывается необычайно восприимчивым, особенно внушаемым и легко попадает под влияние рекламы, авторитетных лидеров [4]. Слабое «Я» (нарциссические индивиды) могут быть легко объединены в эрзацные формы коллективности, лишенные реальной солидарности. Крайним примером подобной деформации социальных отношений может быть ситуация, описанная Ж. Бодрийаром в термине «инерция социального». Условием такой рецепции становится тот факт, что именно масса, а не индивид является основной характеристикой современности. Масса является явлением в высшей степени имманентным, обращенным внутрь себя. Масса – это «черная дыра, куда проваливается все социальное» [5, с. 53]. Масса поглощает и уничтожает все: индивида, смысл, социальное, знание, культуру, власть. У массы нет имени, это «молчаливое большинство», которое не может иметь какой-либо репрезентации. Погруженные в свое молчание массы больше не являются субъектом, они не входят в сферу артикуляции и представления. Масса избегает схем освобождения, таким образом, она защищается от «Я», от проявлений индивидуальности.

Отмеченная особенность современной действительности в контексте постструктуралистской критики вылилась в пресловутый тезис о «смерти субъекта» как полном отказе от гуманистический представлений об индивиде как существе не только автономном, но также рациональном, сознательном и едином [6, с. 8–9, 33]. По существу постмодернистский тезис о «смерти субъекта», провозглашенный М. Фуко, – это скорее метафора, лишенная реальной критичности, но имеющая, на наш взгляд, важное значение в аспекте иного прочтения природы и потенциала субъективности, возникающей на руинах модернового ее толкования.

Еще раз подчеркнем, что тематизация «смерти субъекта» и одновременно рождения нового опыта субъективности, всесторонне артикулированная в работах К. Леви-Стросса, Р. Барта, М. Фуко, Ж. Дерриды, Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Бодрийара, вписана в более широкую исследовательскую полемику относительно изменении природы «социального». По словам Б. Латура, общество, рассматриваемое сквозь призму о «конце социального» в качестве центральной категории, не может быть представлено как нечто единое, неподвижное, центральный факт. Все более отчетливой сегодня становится тенденция разложения нормативных конструкций на всех уровнях: от предельно локального до глобального. Не случайны в этой связи и наблюдаемые в настоящее время изменения в теоретическом ландшафте социологии. Достаточно вспомнить популярные ныне темы будней (повседневности), телесности, эмоций и прочее, ставшие предметом научных изысканий. В новейшей социологии растет внимание к четырем «И»: индивидуализация, идентичность, идентификация, интимность [7, с. 16]. Восприятие на практике процессов индивидуализации, дифференциации, плюрализации сделало устаревшим концепт целостности общества. Его заменяют теперь категории «сеть» (Б. Латур), «первичная социальность» (А. Кайе), «практика социальных акторов» (Э. Гидденс, П. Бурдье).

Таким образом, очевидно, что жанровые и методологические особенности современного социально-теоретического дискурса реабилитировали идею субъекта. Но возникает вопрос: о какой субъективности идет речь? Такие качества современной культуры, как снятие дуальных оппози-

ций, включая субъектно-объектные, отсутствие единичного, вариативная множественность всего, включая и самоидентификацию субъекта, реализуют определенную мощную тенденцию, а именно формирование нового образа человека, обладающего специфической «постмодернистской чувственностью» – особым, плюралистичным отношением к миру, избегающим излишнего обобщения и диктата тотализирующих истин. В таком контексте субъект как «автономия, выполняющая закон», как «тотальный человек», имеющий цель, обладающий жестко центрированным мышлением, в котором четко выделяется магистральная линия ценностей, субъект как цельное существо, избегающее несанкционированных «соскальзываний», определенно мертв. Именно это и имел в виду М. Фуко, возвестив о «смерти субъекта». Модерновый индивид, описанный философской классикой, наделенный безупречным разумом, располагающий стойкой человеческой природой, действительно в наши дни «исчерпан». Мысль М. Фуко получила дальнейшую интерпретации. Так Ж.-Л. Нанси, отвечая на вопрос «Что такое быть человеком?», констатирует: «...сегодня то время, когда ответ должен звучать так: быть человеком это <...> не располагать никакой сущностью. Нет такой сущности человека, посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом этот «человек» должен жить, иметь свои права, свою политику, новую этику. Ибо для нас такая сущность просто исчезла» [8, с. 268].

Все сказанное выше свидетельствует о том, что современного субъекта можно обозначить как существо, осознающее собственную разнородность. Говоря терминами интерпретирующей аналитики М. Фуко, «Я» есть продукт определенной совокупности пересекающихся и налагающихся дискурсов и практик, «Я» есть мозаичное образование, изменяющееся под действием как социальных условий, так и бессознательных импульсов [9]. Речь идет о понимании современного типа субъективности в форме множества небольших непрерывных серий социальных образований без центрального субъекта. Как оказалось, «Я» не только не является «сущностью» и «центром», напротив, «Я» подвижно, изменчиво, многопрофильно. Самость личности не только контекстуальная, но и дистрибутивна, то есть, распределена внутри и между разными социально-коммуникативными контекстами, соответственно, самость обладает множеством ликов, публично позиционируя себя различными способами в разных обстоятельствах. В таком контексте субъект становится расчлененным и фрагментарным. Постмодернизм ставит в центр анализа лишенного цента субъекта. То есть единый, абсолютный субъект заменяется существующими полиморфными, спонтанно возникающими формами субъективности. Новый тип субъекта как агента (в терминологии Э. Гидденса) в значении творческого начала человеческой деятельности, возможности выстроить себя как личность, способную сформулировать свой выбор и сопротивляться господствующим логикам, создает и делает возможным саморефлексивный дискурс. Следуя логике Э. Гидденса, современная личность как «рефлексивный проект» основывается на самостоятельном выборе идентичности и жизненного стиля, который осуществляется из большого количества вариантов. Эти варианты предлагаются экспертами в медицине, диетологии, психологии, финансах и репрезентируются через каналы СМК, информируя о моде, моделях поведения, актуальных телесных практиках, жизненных ориентирах [10, с. 98].

Итак, актуальное культурное состояние формирует особый потенциал субъективности, проблематизируя саму возможность целостности индивида, которая задается, согласно Э. Гоффману ,через проекции: Я есть Я + Я есть Мы (Ты) + Я есть тело. Последнее обстоятельство важно подчеркнуть.

Проблематизация модуса «Я есть Я» – социальный эффект кризиса идентичности, которая, по меткому выражению З. Баумана, становится «длящейся проблемностью» в том смысле, что жизнь в мире «разорванном», мозаичном, подвижном не менее сложна, чем в однозначно детерминированном, и столь же малопривлекательна, поскольку порождает проблему сложной интерпретации как на уровне отдельного индивида, так и общества в целом. В сложившейся ситуации культурного полистилизма индивиды столкнулись с обременительной свободой конструирования своих идентичностей, которые становятся все более интимными, требующими напряженной рефлексивной работы и выстраиваются по принципу инсценирования [11]. Инсценирование – по своей сути игровой процесс, то есть допускаются неоднократные, быстрые смены внешнего облика, стереотипов общения, планов на будущее. Однако если я стараюсь быть кем-то, я перестаю быть собой. Между прочим, играизированный габитус постсоветского индивида дает о себе знать и на уровне речевых практик, в бытовании, особенно в молодежной среде, речевого оборота «как бы» («как бы» пришел, «как бы» испугался). «Как бы» – это особая форма восприятия социальной реальности с акцентом на необязательность, условность, иллюзорность мира. Это слово имеет четкую игровую доминанту.

Если говорить о проекции «Я есть Мы (Ты)», то она также проблематична, поскольку совре-

менный индивид-нарцисс (нарциссизм в этом случае мы рассматриваем как практику, при которой «Я» выступает в качестве объекта по отношению к самому себе) – предельный индивидуалист. Не случайно Р. Сеннет называет наше время эпохой «слабых связей», а З. Бауман говорит о «краткосрочной ментальности». Новые реалии рождают новый социальный тип – «непринадлежащего индивида» – человека, не связанного с социальной общностью (национальной, профессиональной, политической, религиозной), хотя и стремящегося воссоединиться с другими людьми, но не ценой нового подчинения общности. Этот новый индивидуализм является следствием современного опыта индивидуализации; он не имеет ничего общего с его прежней формой – индивидуализмом как стилем личной жизни, основанным на возможности индивидуального выбора между различающимися реальностями и идентичностями (при этом стремление к большей самодостаточности вовсе не отменяло потребности в групповом достоинстве). Риторика же нового индивидуализма ориентирует на «самореализацию», «самосовершенствование», «веру в свои силы», «повышение самооценки», собственный «жизненный проект, оказываясь при этом весьма условно совместимой с сильной гражданской позицией.

Напротив, форма современного индивидуализма обычно предполагает, что люди извлекают дивиденды из современных свобод (право на свободу и личную неприкосновенность, свободу от любых вмешательств в частную жизнь, свободу самовыражения, свободу выбора) ценой потери тех преимуществ, которые они имели, будучи включенными в сообщества. Такая «исключенность» современных индивидов проявляется и в особенностях их идентификационных практик, которые все больше «приватизируются» приватной сферой, определяющей индивидуальную идентичность так же, как ранее ее определяли большие социальные образования – публичную сферу, социальные структуры общества, институты, большие сообщества (класс, этничность, гендер). В этом смысле «уход в приватность» вполне можно расценивать как своеобразное проявление социального инфантилизма. Как бы то ни было, современное понятие индивидуализма непосредственно связано со «свертыванием» социальных принципов, «бегством от общества», например, в среду индустрии зрелищ или уже упомянутое нами приватное пространство.

Думается, что с учетом охарактеризованных выше тенденций наиболее актуальная практика самореализации, вернее самопрезентации современного человека, реализуется непосредственно в проекции «Я есть тело». В современных условиях «субъект как тело» становится своеобразной формой личностного высказывания, когда тело, репрезентованное в имидже, «Я-образе», маске служит для того, чтобы полнее проявить и утвердить индивидуальность. Ведь жизнь в атмосфере большого города с его гипертрофированной формой объективной культуры все больше подчинена официальным установкам, которые размывают эту самую индивидуальность. Другим существенным фактором, меняющим жизненный мир субъекта в указанной проекции, оказались деятельность СМИ и распространение новых электронных технологий. Небывалое информационно-визуальное давление на весь ментальный комплекс человека изменило его восприимчивость, он оказался втянутым в игровое поле конструирования впечатлений. Чтобы спасти и сохранить индивидуальность в таких условиях, человек обречен аффицировать крайнее ее выражение и преувеличивать оригинальность. В таком контексте тело начинает играть все большую роль в различных проявлениях общественной жизни.

Специалисты в области социально-гуманитарного выдвигают различные гипотезы, пытающиеся осмыслить всплеск интереса к телу в современном мире [12]. В этом отношении интересно мнение Ж. Липовецки, считающего, что индивид перед лицом социального вакуума пытается найти в себе то, что ожидал получить от общества – общение, и «партнерами» по диалогу может стать домашнее животное, какая-то вещь, и собственное тело. Тело становиться предметом любви и капиталом, который необходимо преумножать. Так, профессиональная карьера, помимо наличия диплома и опыта подразумевает способность человека представить себя, выглядеть соответствующим образом, создать о себе необходимое впечатление. Такое повсеместное сползание «иметь» в «казаться», по мнению Г. Дебора, отражает ценностную картину социальной жизни, которую он описывает с помощью метафоры «представление, спектакль, где господствует культ видимости» [13]. В итоге «эра формы» (так определяет актуальное культурное состояние Ж. Бодрийар) конституирует культуру нарциссизма и, как следствие, эстетизацию «Я». Эстетизированное «Я» работает не над собой, а с собой; предпочитает не деятельность, а делание себя, не отношения, а презентации, не взаимопонимание, а управление впечатлениями [14, с. 21].

В условиях современной культуры, которая делает все, чтобы помочь человеку выразить себя с помощью своего тела, лучше почувствовать себя в своем теле, разблокировать эмоции, эстетические практики самоконструирования, детально описанные в работах Р. Рорти, Р. Шу-

стермана, Дж. Абрамса, действительно становятся господствующей формой субъективности. Согласно Р. Рорти необходимость «эстетической жизни» вытекает из децентрализации, множественности «Я» [15]. Поскольку нельзя говорить о «природе» человека (которая может быть «открыта» и которой можно было бы следовать), единственным способом поисков должной, «благой» жизни является жизнетворчество по образцу создания произведения искусства. Идея М. Фуко о превращении своего «Я» в произведение искусства тем самым получает неожиданное воплощение. Главной характеристикой «эстетической жизни», с точки зрения Р. Рорти, является ее радикальная новизна, постоянный поиск лучших форм воплощения своего «Я», поскольку, только изменяя самого себя, можно насладиться жизнью. В такой ситуации вопрос субъектности современного человека – это вопрос предельной индивидуализированности (на фоне крайне затруднительной возможности индивидуалистичности) его существования.

Выводы. Таким образом, обобщая вышесказанное, заметим, что состояние современного социально-философского дискурса относительно проблематики субъекта и субъектности отличается определенной амбивалентностью. Идентификация аутентичных тем и сюжетов, репрезентирующих актуальный научный канон, дает все основания утверждать, что социальный субъект имеет здесь двойной статус: с одной стороны, «субъект умер», а с другой – «все не так страшно. Субъект возвращается». Такая позиция противоречива, но вместе с тем она не исключает ни тенденции «свертывания» социальных принципов, которую мы переживаем в настоящее время, ни тенденции приватизации публичного пространства за счет формирования локальных культурных сред – мелье (по терминологии П. Бурдье) – как результата крайнего выражения индивидуализации. Скорее эти две позиции дополняют друг друга в поисках единого подхода, в рамках которого возможно адекватное объяснение изменения природы современной субъективности в траектории движения от цельного модернового субъекта, озабоченного обладанием предметами, к «постмодернистскому» децентрированному субъекту, выстраивающему свой жизненный мир в регистре желания, а не разума.

Литература

1. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии / А. Турен. – М. : Научный мир, 1998. – 204 с.

2. Хабермас Ю. Отношение между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма / Ю. Хабермас // Теоретическая социология. Антология : в 2 ч. / пер. с англ., фр., нем., ит., общ. ред. С.П. Баньковской. – М. : Книжный дом «Университет», 2002– . – Ч. 2. – 2002. – С. 154–163.

3. Simmel G. Die Gro st dte und das Geistesleben / G. Simmel // Simmel G. Aufs tze und Abhandlungen 1901–1908 : 8 Bd. / G. Simmel. – Frankfurt/M. : Suhrkamp, 1995– . – Bd. 7. – 1995. – S. 116–131.

4. Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. – М. : Медиум ; СПб. : Ювента, 1997. – 312 с.

5. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 2000. – 96 с.

6. Соколов Б.Г. Маргинальный дискурс Деррида / Б.Г. Соколов. – СПб. : Санкт-Петербургский университет, 1996. – 120 с.

7. Мальковская И.А. Метаморфозы субъектности в современном мире / И.А. Мальковская // Социологические исследования. – 2008. – № 5. – С. 16–25.

8. Нанси Жан Люк // Современная западная философия : [словарь] / сост. В.С. Малахов, В.П. Филатов. – М. : ТОН ; Острожье, 1998. – С. 244–246.

9. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.

10. Giddens A. Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modern Age / A. Giddens. – Stanford : Stanford University Press, 1991. – 264 p.

11. Ионин Л. Социология культуры: путь в новое тысячелетие / Л. Ионин. – М. : Логос, 2000. – 432 с.

12. Травайо И. Социология телесных практик / И. Травайо // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11 «Социология». – М., 2001. – № 4. – С. 5–28.

13. Дебор Г. Общество спектакля / Г. Дебор. – М. : Логос, 2000. – 457 с.

14. Мальковская И.А. Метаморфозы субъектности в современном мире / И.А. Мальковская // Социологические исследования. – 2008. – № 5. – С. 16–25.

15. Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст: Сборник / отв. ред. А.В. Рубцов ; сост. А.А. Сыродеева. – М. : Фонд «Традиция», 1997. – 286 с.

Аннотация

Ходус Е. В. **«Идея субъекта» как эпистемологическая и онтологическая проблема: к вопросу вариативности форм современной субъективности.** – Статья.

В статье фокус исследовательского интереса сосредоточен на содержании современного социально-философского дискурса в отношении проблематики субъекта. Ведущей темой статьи является попытка ответить на вопрос о том, «смерть» какого субъекта констатирует социальная теория и одновременно о «возвращении» какого субъекта провозглашает. Акцент делается на социокультурной контекстуальности, определяющей содержание и формы проявления потенциала современного опыта субъективности. Актуальные практики субъективации рассматриваются в рамках более широкого спектра влияний и тенденций, которые составляют своеобразие «эпохи модерна» и ситуации (пост) современности. Отмечается, что изменение природы современной субъективности происходит в траектории движения от цельного модернового субъекта, озабоченного обладанием предметами, к «постмодернистскому» децентрированному субъекту, выстраивающему свой жизненный мир в регистре желания, а не разума.

Ключевые слова: субъектность, проблема самости, модерн, постмодерн, идентичность.

Анотація

Ходус Е. В. **«Ідея суб'єкта» як епістемологічна й онтологічна проблема: до питання варіативності форм сучасної суб'єктивності.** – Стаття.

У статті фокус дослідницького інтересу зосереджений на змісті сучасного соціально-філософського дискурсу стосовно проблематики суб'єкта. Провідною темою статті є спроба відповісти на питання щодо того, «смерть» якого суб'єкта констатує соціальна теорія та водночас «повернення» якого суб'єкта проголошує. Акцент робиться на соціокультурній контекстуальності, яка визначає зміст і форми прояву потенціалу сучасного досвіду суб'єктивності. Актуальні практики суб'єктивації розглядаються в межах більш широкого спектру впливів і тенденцій, які є своєрідністю «доби модерну» й ситуації (пост)сучасності. Зазначається, що зміна природи сучасної суб'єктивності відбувається в траєкторії руху від цільного модерного суб'єкта, стурбованого володінням предметами, до «постмодерністського» децентрованого суб'єкта, який вибудовує свій життєвий світ у регістрі різноманітних бажань, а не розуму.

Ключові слова: суб'єктність, проблема самості, модерн, постмодерн, ідентичність.

Summary

Khodus H. V. **«The idea of the actor» as an epistemological and ontological problem: to the question of the variability of the forms of modern subjectivity.** – Article.

In the article the focus of research interest focuses on the content of contemporary social and philosophical discourse concerning issues of the actor. The leading topic of the article is an attempt to answer the question – "death" what the actor says social theory and, simultaneously, about the "return" of any entity proclaims? The emphasis is on social and cultural contextuality, which defines the content and form of manifestation of the potential of the modern experience of subjectivity. Current practices of subjectivation are considered within a broader spectrum of influences and trends that make up the uniqueness of "era of modernity" and the situation of (post)modernity. It is noted that the changing nature of modern subjectivity occurs in the trajectory of the whole modern actor who is concerned about the possession subjects to the "postmodern" decentered actor, which builds their life-world in the register of desire, not mind.

Key words: subjectivity, problem of the self, modernism, postmodernism, identity.

УДК 140.8(091) (477):60

О. Ю. Чурсінова
старший викладач кафедри філософії
Національного університету «Львівська політехніка»,
кандидат філософських наук

ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ ТЕХНІКИ УКРАЇНСЬКИМИ МИСЛИТЕЛЯМИ XIX – ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ

Постановка проблеми. Осмислення феномену техніки й науково-технічного поступу у філософському дискурсі України протягом століть відбувалося доволі повільно. Натомість у XIX столітті ми спостерігаємо неабияку цікавість до техніки та впливу її на життя спільноти й окремої людини. Феномену науково-технічного поступу у своїх творах приділяли значну увагу українські мислителі XIX – початку XX століття. Їхні думки щодо ролі науки й техніки в суспільстві в багатьох випадках виявилися співзвучними нашому сьогоденню, проте ця тема не знайшла достатнього відображення в існуючій літературі. Названі обставини достатньою мірою свідчать про **актуальність** теми статті.

Метою дослідження є заповнення виявленої прогалини шляхом аналізу ідей видатних українських філософів і діячів культури XIX – початку XX століття щодо розвитку науки й техніки та їх ролі в житті людства.

Оскільки автор, реалізовуючи мету, звертається до праць українських мислителів та письменників XIX – початку XX століття, то **окреслення досліджуваної проблеми й огляд джерел** подається під час розгортання її змістової частини.

Виклад основного матеріалу. На думку видатного мислителя, представника української суспільно-політичної й філософської думки XIX століття М. Драгоманова, підґрунтям суспільного прогресу мають бути науково-технічні досягнення й удосконалення політичного устрою шляхом реформ. Мислитель ніколи не сприймав прогрес як автоматичний природний процес, не ототожнював його з технічними досягненнями й нагромадженням матеріальних благ. За його уявленнями прогрес є за своєю суттю досягненням вищого ступеня духовної культури й соціальної справедливості. Він наводить вельми цікаве та прагматичне виправдання ідеї прогресу. Віра в прогрес, вважає М. Драгоманов, дає змогу людям прагнути до вдосконалення умов життя як здійсненої цілі й не дозволяє фаталістично примиритися з наявним становищем. Оскільки люди борються за краще, то можливо досягнути справжнього прогресу.

М. Драгоманов зазначав: «Тільки віра в прогрес рятує людину від песимізму й відчаю, від мізантропії та навчає міряти часи й обличчя однією міркою відносної досконалості. Тільки з визнанням ідеї прогресу визнання відомої правильності й законовідповідності в історичних явищах знайшло собі тверду основу» [3, с. 36–37].

Відомий український мислитель, публіцист С. Подолинський у своїй праці «Ремесла і фабрики в Україні» відзначає зростаючий поступ технічного розвитку в сільському господарстві та промисловості Заходу, однак особливу увагу приділяє ситуації в Україні. Для нього характерний антропологічний підхід до феномену техніки. Він відзначає: «У тих землях, де зразу заводилося багато машин, наприклад в Англії, Саксонії, Бельгії, та навіть і в Московській і Владимірській губерніях, ціна робітникам через машини завжди зменшувалася, бо машина з якимись двадцятьма чоловіками справить стільки роботи, скільки перед тим і сто робітників ледве чи зробили б. Через те останні вісімдесят чоловік мусять шукати іншої роботи, мусять наймативсь дешевше, а як часом, то лишаються без жадного заробітку» [7].

С. Подолинський відзначає негативні наслідки поширення машинного виробництва в Україні: руйнування дрібних сільських господарств, зубожіння селян, поглиблення класового розшарування суспільства, зростання випадків каліцтва та смертей під час роботи на машинах, відсутність компенсацій робітникам у разі нещасних випадків.

Порівнюючи стан справ у країнах Заходу та в Україні, учений підкреслює недостатнє усвідомлення українцями свого становища, слабку організацію в обороні своїх прав. В Англії робітники, як зазначає С. Подолинський, більш вільні й освічені, тому своїми бунтами, розбиванням машин змусили господарів відшкодовувати збитки, хоч і не завжди адекватно. Українці ж через те, що не звикли ще до машин, а більшою мірою через відсталість і неосвіченість зазнають лиха й не отримують ніякого відшкодування.

С. Подолинський змальовує безрадісні картини становища робітників заводів в Україні XIX ст.: важкі умови праці та просто жахливі умови побуту, відсутність елементарної санітарії й медичної допомоги. Відношення робітників і господарів відбуваються через посередників-орендарів, які є додатковим прошарком, що значно посилює експлуатацію. С. Подолинський зазначає: «Тепер же найбільше млинів знаходиться в оренді, а

© О. Ю. Чурсінова, 2015

від цього для українського народу є два дуже великі лиха. Перше – це те, що орендарі по звичаю своєму більше вміють шахрувати, ніж господарювати, ніколи не держать млинів і гребель у порядку, через що вони далеко менш виробляють, як би можна було, і страшенно швидко руйнують самий млин» [7]. Як бачимо, тут підкреслено негативні риси посередництва в структурі ієрархії експлуатації раннього капіталістичного ладу, що формувався в тодішній Україні.

Загалом, аналізуючи позицію С. Подолинського щодо технічного розвитку в Україні, можемо відзначити його песимістичні оцінки перспектив технічного поступу. Це ґрунтується на антропологічному та класовому підході, властивому йому як представнику близької до народу інтелігенції та вченому-соціологу. Водночас він констатує й визнає неминучість все більшого поширення техніки на теренах України. Його звернення до досвіду робітників Заходу дає можливість йому неявно, проте відчутно вказувати на майбутню адаптацію людей до машинного виробництва, однак за умови зростання самосвідомості й колективної організації в справі захисту своїх прав. Адже, як зазначає С. Подолинський, люди розуміють, що як користь, так і лихо походять «не від самих машин, а від людей, які коло них працюють, то звісно, що машина, хоч як хитро вона зроблена, все ж таки сама, без людей, ніколи нічого до ладу не доведе» [7].

М. Коцюбинський – великий письменник-гуманіст, виразник дум і прагнень народних – посідає одне з провідних місць в історії української культури. Психологічна новела «Intermezzo» – це найбільш характерний імпресіоністичний твір М. Коцюбинського.

Сюжетом «Intermezzo» є подорож ліричного героя, який втікає від людей, втомлений тіснявою, багатолюдністю й засміченістю міста. В «Intermezzo» місто як втілення науково-технічного поступу протиставлене селу з його величною, чарівною й вічною природою.

Людська спільнота постає в уяві автора як звір із багатьма головами, що безупинно й невблаганно переслідує його всюди. Про наслідки науково-технічного прогресу письменник говорить із відразою й острахом. У тексті міститься відверте звинувачення на адресу технічної діяльності людини. «Се ти, – з відчаєм дорікає М. Коцюбинський, – одягла землю в камінь й залізо, се ти через вікна будинків – тисячі чорних ротів – вічно дихаєш смородом. Ти бичуєш святу тишу землі скреготом фабрик, громом коліс, брудниш повітря пилом та димом, ревеш від болю, з радості, злості» [5]. Творці техніки, люди, самі стають машиноподібною силою, яка пригнічує життя, прагне як вампір висмоктати кров, забрати собі в жертву розум, волю, серце. Немає жодної свободи для особистості, неможливо будувати життя за власною волею, адже цей звір своїми незліченними «треба», «мусиш» робить існування сповненим розпачу, нестерпним.

Існування в місті позбавлене сенсу, життя стиснуте вузькими стінами, просякнуте відчуттям жаху. Це втілено в образі диких коней, що шалено мчать з усіх міських вулиць. З міста дуже хочеться вирватися, проте зробити це важко. Герой «Intermezzo» втікає з міста поїздом. Поїзд сприймається амбівалентно: як засіб втечі від залізно-кам'яних лещат міста й водночас як технічний виріб із заліза, що «тряслось та лящало». Героєві здавалося, що місто витягує в поле свою залізну руку й не пускає його. Йому важко повірити, що він зможе нарешті звільнитись від цього зойку й «надаремне клацати буде кістками залізна рука» [5].

У селі герой твору гостро відчуває зв'язок із землею, близькість до неї, спілкується з птахами, собаками. У його душі знаходить вдячний відгук спокій рівнини, синя дрімота далеких просторів. Натомість у містах земля, одягнена в камінь і залізо, є недоступною.

Образи «Intermezzo» наштовхують читача на філософські роздуми. Місто постає як втілення технічного прогресу, жаху та бруду, як символ цивілізації, ворожої всім виявам свободи, краси й душевної гармонії, джерелом яких є природа. У цьому невеличкому творі виразно спостерігається один із підходів до феномену техніки, характерних для українських мислителів початку XX ст., – антропологічний. Це особливо стосується письменників, які інтуїтивно відчували загрози й небезпеки життю людини та природи, іманентно наявні в технічних пристроях.

Цікавими з позицій філософії техніки є роздуми видатного діяча УНР, письменника й публіциста В. Винниченка. Перебуваючи в центрі Європи, він на собі відчув кризу тогочасного суспільства. У творах митця виразно лунає антропологічний підхід до цивілізації. Найголовніша проблема, яку порушує мислитель у зв'язку зі зростаючими темпами виробництва й виникненням «одномірного суспільства», – це відчуження людини. Головним чинником порятунку людини в технічному середовищі, на думку В. Винниченка, як і представників західноєвропейського екзистенціалізму (Г. Марселя, Х. Ортеґи-і-Ґассета, К. Ясперса та ін.), служить індивідуальне начало, що має протиставити свою унікальну екзистенцію техніці як явищу універсалізуючому, узагальненому, у якому втрачаються всі неповторні відмінності людського життя.

В. Винниченко уважно вдивлявся в сучасність, намагався проаналізувати феномен технічного й соціального прогресу. У цьому аспекті цікавим є його твір «Сонячна машина» [2]. У центрі роману

перебуває прагнення героїв подолати гострі проблеми, що постали перед людьми багатьох країн (тепер вони мають назву «глобальні проблеми сучасності»), засобами техніки, а також ті наслідки, які можуть бути спричинені впровадженням новітніх технічних винаходів.

Герой цього твору говорить: «Сонячна машина є такий апарат, який усуває зайвих посередників між людиною й сонцем у її годуванні, дає змогу людині годуватись самою рослиною – травою, листям, сіном, соломою. Сонячна машина всяку рослину, навіть соснові глиці, кропиву, бур'ян, колючки – все робить цілком придатним для вжитку людини.

Ідея ж така: як увільнити людину від залежності від її їжі, як звести боротьбу за фізичне існування до найменшого мінімуму. Цей апарат, дорогі мої панове, є визволення людини від теперішніх способів годування» [2, с. 227–230].

Наведений текст свідчить, що не тільки про розв'язання проблеми харчування йдеться в цьому романі. Головне – це пафос змін, соціально-політичних, економічних, соціальних зрушень. Під впливом Сонячної машини, за прогнозами героя твору, «старий лад одмирає. Але на його місце прийде новий, сонячний». Образ нового соціального устрою стає щораз більш реальним, втілюється в дійсність. «Каесем уже виробляє плани нового господарства, нового устрою без примусу, без насили, без каторги – новий, вільний, творчий лад! Уже призначені з'їзди, конгреси, вже відбувається перебудова психіки, ідеологій, світоглядів, філософій. Ніяких більше класів, партій, релігій, моралей, кайданів, перетик, злочинств і чеснот – нічого. Тільки Сонце, Праця й Наука!» [2, с. 382]. В устах натхненного технократа, який вважає, що знайшов універсальний рецепт спасіння людства, Сонячна машина набуває рис божественної сили, що передається в романі відповідними символами, словосполученнями: «трон Сонячної машини, яка «гордо палила тіні минулого», завдяки якій небо вже «не тінь Минулого», а омріяна щаслива доба – «велична реальність Дійсності» [2, с. 553].

Наведені уривки з роману свідчать про подвійність ставлення В. Винниченка до науково-технічного поступу. З одного боку, цілком виразним є гротеск, тобто автор демонструє сатирично перебільшені характеристики і самого приладу, і технократичного, утопічного оптимізму його винахідника й популяризатора. Водночас не можна сказати, що автор цілком скептично ставиться до описаної ним Сонячної машини, адже всі проблеми, які герої твору прагнуть розв'язати за допомогою цього технічного винаходу, реальні й болісні. Прогрес, на думку письменника, полягає не в запровадженні техніки, а в тому, щоб зменшити людські страждання та сприяти перевазі радощів.

Цілком у дусі екзистенційно-антропологічних настанов В. Винниченко заперечує ставлення до особи як до автоматичної машини, що наповнена голими принципами, натомість вважає окрему людину мікрокосмосом, яка живе в деякому середовищі й має невичерпний внутрішній світ. Письменник стверджує неможливість врятувати людство від катастрофи тільки засобами високорозвиненої техніки. Мислитель виступає проти фанатичного ствердження корисності науково-технічного прогресу, наділення його месіанським змістом [1, с. 16–17]. Роман В. Винниченка мав неабиякий резонанс. Були спроби пояснити основну ідею письменника як віру у вирішальне значення техніки для прогресу людства. При цьому Сонячна машина поставала символом науково-технічного прогресу. Однак така позиція спростовується вже самим розвитком подій роману. Адже не сам винахід привів до щасливого завершення історії. Це засвідчує картина розкладу суспільства відразу після його перемоги. І лише коли людство оновилося морально, воно зробило позитивним і апарат. Тобто не технічні новації спричиняють удосконалення людства, а навпаки: лише людина здатна облагородити технічні винаходи, надати їм по-справжньому гуманістичного спрямування й не дозволити техніці перетворитися на ворожу, ірраціональну силу. Саме духовний порив, що охопив людство, його цілеспрямоване прагнення діяти, працювати привело до створення нового суспільного ладу. Отже, В. Винниченко був налаштований ідеалістично. Свідомість, на його думку, визначає буття, а не навпаки [11].

У міркуваннях В. Винниченка щодо техніки й науково-технічного поступу можна вирізнити кілька аспектів. Це відображення дуже актуальних і тоді, і в наш час проблем: голоду, демографічної й екологічної кризи. У розв'язанні цих проблем спостерігаємо художнє передбачення майбутнього, адже використання сонячної енергії вже нині дає змогу в деяких країнах вирішувати енергетичні труднощі. Письменник вірить, що техніка допоможе людству. Водночас гротескно зображено схильність технократів до редукції. Тобто бажання розв'язувати за допомогою матеріальних чинників усі людські проблеми висміюється, постає необґрунтованою утопією. Мислитель явно скептично ставиться до популярної в ті часи ідеї, що технічні винаходи самі собою здатні створити справедливе, безкласове, щасливе суспільство. Лише духовні перетворення можуть привести до кращого майбутнього, лише вони здатні виробити ті критерії й ту міру, які зроблять техніку такою, що допомагає людині, а не спотворює її й не загрожує їй знищенням.

У наявній літературі привертають увагу також міркування видатного українського пись-

менника та громадського діяча М. Хвильового. Письменник розглядає три регіони світу: Європу, Росію й Україну, визнаючи за Європою технічні досягнення, проте розуміє під «Європою» не тільки це, а більшою мірою психологічну категорію, тип культурного чинника в історичному процесі, революційний метод [10, с. 588]. Говорячи «Європа», він має на увазі не «техніку» й не «пролетаріат», а «європейського інтелігента», до того ж цей інтелігент асоціюється в нього з Вюртемберґом, німецькою духовною культурою, доктором Фаустом як втіленням допитливого людського духу. Прогрес мислитель розглядає як «духовний азіатський ренесанс» [8]. Саме в цьому полягає центральна ідея роздумів М. Хвильового. Про те, що найбільше хвилювало його на початку XX століття, він пише так: «Психологічна Європа – ось та Європа, що на неї ми мусимо орієнтуватися!.. Саме вона й виведе наше мистецтво на великий і радісний тракт до світової мети» [4]. Розуміння М. Хвильовим перспектив науково-технічного прогресу містить цікаві передбачення. Мислитель зазначає: «Майбутнє не в обмашиненні життя, а в притягненні природи до машини» [9, с. 43]. Ідеться про те, що людство повинно створити техніку, яка наслідувала б принципи природи, а не перетворила себе на різновид механізму. У цьому напрямі нині працює чимало представників природничих, технічних і гуманітарних наук. Це біотехнології, нанотехнології, пошуки в галузі безвідходних технологій.

Висновки.

1. Українські мислителі XIX – початку XX століття приділили чимало уваги явищу науково-технічного поступу. Більшість із них, виходячи з антропологічних, гуманістичних або соціальних позицій, позитивно оцінювали його можливості, покладали на нього надії на покращення життя людей. Щоправда, зазвичай техніка в цих мислителів постає допоміжним, другорядним чинником стосовно людського буття. Це пояснюється, з одного боку, недостатнім розвитком науки й техніки в Україні тих часів, а з іншого – інтуїтивним відчуттям, мистецьким прозрінням цих видатних людей щодо загроз і небезпек, іманентно наявних у технічних пристроях, у машинах. Чутливість, спостережливість, прогностичний хист митця нерідко малюють загрози для майбутнього у вигляді механічних чудовиськ, бездушних механізмів, здатних нищити людську духовність та й людство фізично.

2. Оскільки в українському культурному просторі того часу панує гносеологічний і соціально-антропологічний оптимізм, віра в необмежені можливості творчого технічного генія людини, українські мислителі позитивно оцінюють західноєвропейську цивілізацію як носія передової техніки. Однак це була віра не стільки в саму техніку, скільки у творчий фаустівський дух, у можливості техніки розв'язати більшість проблем людства за умови моральних і духовних пріоритетів. Тогочасні українські мислителі були аж ніяк не технократами, не матеріалістами, у них духовне й моральне було основним і первинним; технічне, матеріальне – вторинним. Вони вважали, що техніку породжує людська свідомість, і лише в царині свідомості можливе визначення справжнього місця техніки в житті людини й суспільства.

Література

1. Бежнар Г. Екзистенційні мотиви в творчій спадщині В. Винниченка : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Г. Бежнар ; Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 2004. – 20 с.

2. Винниченко В. Сонячна машина / В. Винниченко. – К. : Дніпро, 1989. – 620 с.

3. Драгоманов М. Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит / М. Драгоманов. – К. : Университ. типография, 1869. – 160 с.

4. Кальник Є. Микола Хвильовий: Останній Романтик / Є. Кальник [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://kharkiv.dyvy.info/famous/416-hvyliovyi.

5. Коцюбинський М. Intermezzo / М. Коцюбинський [Електронний ресурс]. – Режим доступу : www.ukrcenter.com/...Коцюбинський/.../Intermezzo.

6. Куліш П. Зазивний лист до української інтеліґенції / П. Куліш // Куліш П. Твори : у 2 т. / П. Куліш. – К. : Наукова думка, 1998– . – Т. 1. – С. 400–412.

7. Подолинський С. Ремесла і фабрики на Україні / С. Подолинський [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://commons.com.ua/?p=10293.

8. Турчина Л. Роль України в теорії азіатського ренесансу М. Хвильового / Л. Турчина // Наук. пр. іст. ф-ту Запор. держ. ун-ту. – Запоріжжя : ЗНУ, 2006. – Вип. XX. – С. 226–230.

9. Хвильовий М. Санаторійна зона. Повісті, оповідання, роман / М. Хвильовий ; передм., прим. М. Жулинського. – Х. : Фоліо, 2010. – 506 с.

10. Хвильовий М. Україна чи Малоросія / М. Хвильовий // Хвильовий М. Твори : у 2 т. / М. Хвильовий. – К. : Дніпро, 1990– . – Т. 2. – 1990. – С. 576–622.

11. Цимбал Т. «Сонячна машина» В. Винниченка в контексті еволюції / Т. Цимбал [Електронний ресурс]. – Режим доступу : www.ktf.franko.lviv.ua/~vivat/book2.html.

Анотація

Чурсінова О. Ю. **Осмислення феномену техніки українськими мислителями XIX – початку XX століття.** – Стаття.

У статті розглянуто ідеї видатних українських філософів і діячів культури XIX – початку XX століття щодо науки й техніки та їх ролі в житті людства. Автор доходить висновку, що осмислення феномену техніки в українській філософській і світоглядній думці цього періоду відбувалося в контексті антропологічних, гуманістичних, соціальних позицій; техніка розглядалася як другорядний чинник у житті людини й суспільства. Це частково пояснюється інтуїтивним відчуттям або мистецьким прозрінням щодо загроз і небезпек, іманентно наявних у технічних пристроях і машинах.

Ключові слова: техніка, феномен техніки, наука, науково-технічний поступ.

Аннотация

Чурсинова О. Ю. **Осмысление феномена техники украинскими мыслителями XIX – начала XX века.** – Статья.

В статье рассмотрены идеи выдающихся украинских философов и деятелей культуры XIX – начала XX века относительно науки и техники и их роли в жизни человечества. Автор приходит к выводу, что осмысление феномена техники в украинской философской и мировоззренческой мысли этого периода происходило в контексте антропологических, гуманистических, социальных позиций; техника рассматривалась как второстепенный фактор в жизни человека и общества. Это частично объясняется интуитивным ощущением или художественным прозрением относительно угроз и опасностей, имманентно имеющихся в технических устройствах и машинах.

Ключевые слова: техника, феномен техники, наука, научно-технический прогресс.

Summary

Chursinova O. Yu. **Interpretation of the phenomenon of technique by the Ukrainian thinkers XIX – early XX century.** – Article.

In the article the ideas of prominent Ukrainian philosophers and cultural figures of XIX – early XX century concerning science and technique and their role in life of humanity are considered. The author concludes that the understanding of the phenomenon of technique in Ukrainian philosophical and ideological thought of this period occurred in the context of anthropological, humanistic, social positions; technique was seen as secondary factor in human life and society. This is partially explained by intuitive feeling or artistic revelation on threats and dangers inherently existing in technical devices and machines.

Key words: technique, phenomenon of technique, science, scientific and technological progress.

УДК 284.2+1(091)

А. В. Шаповал
аспірант кафедри релігієзнавства і теології
Національного університету «Острозька академія»

КРИТИКА РАННІХ ПРОТЕСТАНТІВ В УКРАЇНСЬКІЙ ПОЛЕМІЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ XVI СТ.

Постановка проблеми. Будь-який тип світогляду включає в себе два функціональні різновиди: перший – консервативний, який орієнтується на встановлений досвід через традицію, другий – реформаційний, що розглядає попередній як застарілий, недостатньо гнучкий, такий, що потребує змін. Другий тип світогляду намагається адаптувати особистість до вимог часу. Очевидно, що початки такого поділу були закладені ще в добу античності. Тому можна припустити, що дійсну історію кожного філософського чи релігійного вчення або ж політичного руху можна поділити на два напрями: консервативний, що пов'язаний із намаганням зафіксувати традицію й досвід, а також реформаційний, спрямований на намагання переосмислити традицію новими засобами. Такою виступає полемічна традиція, що розгорнулася серед православних слов'ян у XVI ст. Основними об'єктами для критики виступали католицький і ранньопротестантський світогляди. Запропонована стаття розглядає критику лютеранського вчення православними полемістами. Проблемою полемічної літератури проти лютеран займалися М. Грушевський [2], В. Борисов [1], М. Дмитрієв [3], П. Кралюк [5], Г. Флоровський [10]. Актуальність цієї статті полягає в необхідності наукових пошуків щодо проблеми критичного аналізу ранньопротестантських рухів на території сучасної України в XVI ст.

Метою статті є огляд світоглядних основ православних кліриків, що займалися критикою лютеран та соцініан, які були представленні в українському культурному середовищі XVI ст.

Виклад основного матеріалу. В окресленому дослідженні спробуємо проаналізувати полемічні тексти православного клірика Артемія (бл. 1507–1575 рр.), так званий литовський період та анонімний текст «Писання проти лютерів», який, на думку М. Грушевського, виник саме під впливом текстів Артемія [2, с. 67].

На жаль, невідомі місце, точна дата народження, справжнє ім'я православного клірика Артемія. Єдина інформація про його біографію, яка нам доступна, – це те, що його засудили за «єресь» на церковному соборі й відправили на Соловки, звідки йому вдалося втекти у Велике князівство Литовське. З літературної спадщини збереглося 14 послань [1]. Нас цікавлять його послання, які написані у вигляді критики на вчення лютеран і соцініан.

За свій «литовський» період життя Артемій написав 9 послань. Безумовно, ці послання можна назвати апологетичними [1]. Перше з них – це «Послання «до лютеранських вчителів», що ставлять десятислів'я вище Євангелія, заперечуючи храми, ікони, хресне знамення, монашество, сповідь та інші таїнства, а також навернення в цю єресь православних» [1]. Цей текст не заперечує всі пункти лютеранського вчення, хоча тут Артемій ототожнює всіх ранніх протестантів, не розрізняючи лютеран від соцініан чи кальвіністів. Цей текст критикує лише обрядову сторону лютеранського богослужбового життя. Основний акцент Артемій робить на застереження православних християн, щоб ті не піддалися новочасній єресі.

Артемій все ж намагається провести полеміку, критикуючи «лютерів» на основі Священного письма, які, на думку православного клірика, самі собі суперечать. Текст цього послання дуже емоційний і насичений риторичними зворотами. Автор ввічливо звертається до своїх опонентів під час критики. Саме в цьому посланні можна віднайти таку тезу: «...неподобно естъ христианомъ убивати еретичествующихъ, якоже творятъ ненаучении, но паче кротостию наказывати противящаяся и молитися о нихъ, да дастъ имъ Богъ покаание въ разуме истинны възникнути отъ диавольския сети» [1]. Артемій демонструє свою толерантність до чужого світогляду. Незважаючи на загубленість і приреченість душ «лютерів», Артемій не закликає до насилля над тими, хто піддався новій єресі, апелюючи до загальнохристиянської любові, яку він також аналізує в цьому посланні. Використовуючи аналіз загально-християнських чеснот, він порівнює розуміння поняття любові, добра і зла, правдивості, які прийняті в православних, і того, чому навчають «лютеранські учителі». Цим порівнянням про природу чеснот Артемій наближається до центральної тези свого послання, що характеризує його загальний погляд на будь-яку єресь: «Душевный же блудъ – всяка ересь и нечестіе» [1]. Такий блуд трапляється з тими людьми, особливо православними християнами, які відійшли від заповідей Божих через свою гордість. Така зміна своєї віри не йде на користь, а лише приносить «развращение слышащим» [1].

Основний акцент православний клірик робить на тому, щоб нагадати православним християнам про їх унікальність і глибину традиції: «1) блажени нищіи духомъ яко тъхъ естъ царство небесное; 2) блажени плачющеся, яко ии наслъдятъ землю; 4) блажени алчущеи и жаждущеи правды, яко тъ насытятся; 5) блажени милостивіи, яко тъ поми-

© А. В. Шаповал, 2015

ловани будутъ; 6) блажени чистіи сердцем, яко Бога узрятъ; 7) блажени миротворци, яко тъ сынове Божіи нарекутся; 8) блажени изгнаны правды ради, яко тъхъ естъ царство небесное; 9) блажени есте егда поносятъ вамъ и ижденутъ вы и рекутъ всякъ золъ глаголъ на васъ, лжуще имени моего ради. 10) радуйтеся и веселитеся, яко мзда ваша многа на небесъх». Артемій апелює до того, що православна традиція є істиною у вигляду своєрідного закону, що був «положи намъ архіерей, и [и] же не по закону заповъди плотцкія пришедый, но по силъ жизни безконечныя...» [1]. «Не бывайте мудри о себъ» [1] – такий висновок робить Артемій, коли намагається протиставити традиційний світогляд реформаторському. Щоб підкріпити авторитет своїх слів, православний мислитель цитує Василія Великого: «...не достоитъ кому своимъ произволеніемъ приходити на проповъдь» [1].

Наступний текст, який також був спрямований на критику раннього протестантизму, – це послання «До князя Черторисского», яке Артемій написав за проханням князя Чарторийського як відповідь від імені цього ж князя лютеранам. У цьому посланні Артемій робить акцент на тому ж самому, що й у попередньому посланні. Основна критика зосереджена на тлумаченні 10 заповідей, хресного знамення, шанування ікон. Цей текст також витримано в толерантному дусі, риторика якого не закликає до насилля: «Не подобаетъ же дивитися намъ о невежествующихъ и заблудшихъ, но паче молитися о нихъ; еда дастъ имъ Богъ покаание въ разумъ истинны възникнути имъ отъ диавольскиа сети, не отъ своего же разума, но отъ самъхъ божественыхъ писаній святыхъ...» [1].

Третє послання «литовського періоду» також було виконано на замовлення, проте вже не князя, а звичайного віленського поміщика, – «Того же послание до Ивана Зарецкого. Вопрос о заколении агнца, яко то есть вещь» [1]. У цьому тексті здійснено детальний аналіз унікальності літургії, шанування ікон і святих. Це були центральні проблеми в порозумінні між ранніми протестантами та православними, як і між католиками та протестантами. У своїх міркування про «заколением агнца» Артемій аналізує питання про святі дари, які є невід'ємною частиною православного вчення: «А еже о заколении агньца, имже божественыя страсти Христовы Божия священници на божественомъ жрътвениц образуютъ со всяцемъ благогов ньствомъ и чистотою сръдечною – святохулници же, по своему ругательскому разуму, знову Христа закалати глаголютъ» [1]. В. Борисенко вважає, що було ще одне послання Артемія до цього ж самого адресата, проте воно, на жаль, не збереглося. Точна дата цих послань також не відома.

Четверте послання Артемія, на думку П. Кралюка, було до князя А. Курбського [5, с. 49]. У цьому посланні православний клірик часто використовує ті ж самі звороти, як і в посланні до «до князя Черторисского». У тексті послання важко знайти точного адресата, проте деякі моменти характеризуються цього князя як людину, що «многажды, овъгда словъмъ, иногда же посланиемъ» просив православного мислителя написати для нього твір, який би «слово отвещателно на възражение къзни диаволскиа, рекше Лютерскиа ереси» [1].

Цікавим є той факт, що в цьому посланні Артемій називає свого адресата «твое величество». Цей текст зберігся без закінчення. У ньому здійснено опис основних шляхів для позбавлення гріха, а саме сповіді та покаяння: «Несть бо грехъ непращаемъ, разве безъ покаяния. Ни едина же добродетель выше покаяння <...> Писано бо есть, яко никто же святъ отъ скверны <...> Очисти бо насъ собою [Христос] люди изрядны, да будемъ ревнителе добрым деломъ, а не злымъ» [1]. Далі Артемій продовжує свої роздуми про те, що віра без діянь не є ефективною. Тому добрі вчинки також є запорукою спасіння людини. Необхідність людини користуватися дарами, що були дані Богом, також сприяє порятунку людської душі. Також тут варто зазначити, що в цьому фрагменті послання Артемій робить досить цікавий філософський висновок: процес пізнання людського буття на Землі є безкінечним, оскільки людина як творіння Боже є безкінечним задумом, який у свою чергу постійно перебуває в стані становлення й ніколи не завершується як остаточний факт. Тому для християнина притаманно сповідатися й користуватися Божими дарами, які ведуть до постійного розвитку особистості, на відміну від «лютерів», які добровільно відмовляються від Божих дарів і покаяння, тим самим вони відмовляються від можливості власного розвитку.

Наступні послання «Автору Катихисии», «До Симона еритика Будного» були адресовані Симону Будному [3, с. 361]. Симон Будний був досить впливовим релігійним діячем Польщі в XVI ст. Г. Флоровский характеризує його так: «...впливовий кальвініст, який пізніше став соцініанским міністром, що належав до лівого радикального польського аріанства, яких зачисляли до «нон-адоранців», в онові їхнього вчення був біблійний критицизм із початками деїзму» [10, с. 315].

У посланнях Артемій закликає Симона Будного відмовитися від єретичних поглядів, використовуючи характерну для його послань аргументацію. Також православний мислитель береться захищати традиційні християнські положення, які заперечуються єретиками (хресне знамення, шанування ікон, святих), критикуючи вчення про спасіння людини тільки вірою. У вченні протестантів Артемій знаходить десять невідповідностей, які роблять протестантське

вчення єретичним, оскільки ці помилки спотворюють принципи віри в Ісуса Христа й авторитет Святого Письма: «Пръвее бо приаша ересь Назарейскую, котории сына Божиа исповедуютъ такъ, якоже и мы, а держатъ по Моусеову закону. Второе – глаголемыхъ Пепузинъ, котории приемлютъ ветхии и новыи заветъ, якоже и православнии, толкуютъ же противъ ересемъ своимъ. Третия въ нихъ ересь Ариева, которыи, не улучивъ епископъства, многи клеветы на церковь въздвиже...Не подобаетъ бо, рече, приношению быти за умръшая, ни постити въ среду и въ пятокъ, ниже святую 40-ницу и Пасху съ иными праздники възбрани; мнишеское пострижение отмещутъ; мясоедение же всяко приемлютъ <...> Четвертая въ нихъ ересь глаголемых непоклонителей (то есть нон-адоранцев – А. Ш.), которыи непоклоняхуся по преданию церковному <...> Пятая въ нихъ ересь глаголемых претыкателей <...> Шестая въ нихъ ересь нарицаемыхъ лжесказателей, иже некиа главы божественных писаний ветхаго же и новаго завета ложно сказующе, и къ своему домышлению сие ухитряюще, безстудно паче и много известнымъ и непорочнымъ сказаниемъ церковнымъ противятся <...> Седмая въ нихъ ересь глаголемыхъ Петианъ, котории повелеваютъ въ общихъ житияхъ сущимъ комуждо якоже самъ хочетъ жити и естественнымъ страстемъ не противитися <...> Осмая ересь в нихъ глаголемыъ Тасконъдругос <...> иже разумъ божественнаго крещениа отмещутъ, инакше напротивъ церковныхъ предании вымышляюще <...> Девятая ересь в нихъ – Евномиа еретика <...> Десятая же въ нихъ ересь Пелагиа и Келестина, иже <...> единомыслени же Несторию суемудренному <...> Сиа вся ереси и ина многа <...> обновити начинают своими науками Люториане» [1]. Якщо уважно прослідкувати логіку цього послання, у ньому можна знайти досить прогресивні для православного мислителя думки, які пізніше він висловив у своїй критиці щодо антитринітаріїв. Автор цих послань детально вивчав проповіді Будного, тому міг їх легко критикувати й коментувати з позиції ерудованого вченого: «Потомъ, паки изъясняючи мудрование ваше, а значнеи писали есте въ тыхъ же книжкахъ другии конець тако: «Богу единому слава съ Сыномъ и Святымъ духомъ». Сице бо исповедающе, на пути погибели сташа. Разлучивъ бо естества божественнаго единство, извещалъ еси смертныа глаголы богохулныхъ ересей» [1].

Артемій займався активним викриттям соцініан, які, на його думку, були дійсно небезпечними ворогами для православного християнства. Одна з головних причин цього така: соцініани заперечували основний догмат Трійці, тоді як лютерани його визнавали. Одним із типових прикладів, який дуже часто наводиться в історіографіях, є перехід із православ'я Козьми Колодинського в табір соцініан. Його вктивна діяльність припадає на кінець XVI ст. [6, с. 445].

Одне з послань Артемія стосується проповіді у Вітебську, яку здійснив Козьма в 1564 р. У тексті є рядки «...все войско бывшее тогда, и сам великий гетман, и княжата, и панове велиции», тобто там були присутні представники військової знаті Радзивилів та Ходкевичів, які збиралися вирушати на битву з московським військом біля річки Уле. Проте С. Будний на той момент ще не був офіційно в рядах антитринітаріїв, він приєднався до них лише після смерті Радзивіла, який помер у 1565 р.

Із джерел відомо, що було ще три послання до С. Будного, які написав Артемій, проте вони, на жаль, не збереглися. Православний клірик С. Будного називає своїм братом, однак лише в гуманістичному сенсі (як людина поважає іншу людину в традиції християнства) «для общаго человеком прирожениа» [6, с. 466]. Проте цей зв'язок може надмірно захопити можливостями людського розуму, які відводять людину від християнства. Як наслідок, вона опиняється не в тих межах, де можна називати один одного братами. Така людина вже не є християнином, бо вона піддалася «зловерию лжеименного разума» [1].

Артемій був типовим представником аскетичної традиції. Для нього найважливіше зберегти себе задля Христа. Лише через стилістику жанру йому доводилося обговорювати християнську обрядовість. Хоча насправді православний мислитель був дуже далеким від дійсної практики православної обрядовості. Для нього християнство – це насамперед діяння Христа в кожній людині. Людина повинна здійснити аскетичний подвиг для того, щоб наблизитися до Христа, тобто до Бога. Найбільш цитовані Артемієм Отці церкви – це Ісаак Сирін, Василій Великий, Іоанн Дамаскін [7, с. 104].

Саме завдяки тому, що в Київській духовній академії було віднайдено рукопис, на якому стояло ім'я «Артемий Острожский старец», і це послання призначалося С. Будному, було встановлено авторство ще низки інших послань, які теж були написані Артемієм. У цьому уривку було описано та прокоментовано хресне знамення.

М. Грушевський [2], М. Дмітрієв [3] відзначають, що послання Артемія, які він писав на Волині, мали істотний вплив на подальшу полемічну практику православних із лютеранами та соцініанами. Хоча, на нашу думку, послання православного клірика слугували скоріше зразком форми викладу полемічної літератури, яку варто подавати проти протестантів. Артемій сформував схему й чіткий набір аргументів, які були майстерно поєднані й подані як чіткі контраргументи проти богослов'я лютеран і раціоналістичних доказів соцініан.

Чітких запозичень в Артемія в тексті «Писання проти лютерів» не прослідковується. Проте набір аргументів досить логічний, як і в посланнях Артемія. Наприклад, український текст містить такі розділи: «Про поклоніння святим іконам», «Про свічки», «Про пости та м'ясоїдство», «Про науку». Така ж тематика послань притаманна текстам Артемія. Аргументація дещо відрізняється, особливо в розділах про піст та про свічки, проте основна тенденція залишається однаковою. Фактично все різниться лише в деталях. Наприклад, український текст містить багато посилань до Старого Завіту, як і в аргументах Артемія, український богослов використовує образи та принципи давньоєврейського богослужбового життя: «Мовимо ми від Письма, так учить нас апостол духовні слова духовним подавати, бо всі відають, що то здавна було і є встановлено: до церкви свічки носити, почавши від Старого Заповіту аж дотепер. Проте з прикладу, окрім писання, кажемо за Соломоном: «Незлобивий усякому слову віру йме» і «Дводушна людина, говорить, неуправна є в усіх путях своїх». Тобто коли будь-яке хлопченя принесе батькові своєму колись певну річ, яка є не потрібна й нікчемна, а він тією річчю грався, то батько його, хоча й ні до чого вона, бажаючи порадувати й звеселити свого сина, втішаючи його, аби не плакав, подячно ту річ од нього прийма й відпускає його з похвалою та усміхом. Так чинить і Бог, подібно творячи: приймає ж бо принесене від чистого серця не як річ, котрої він потребує, а доглядаючи старанності через те принесення, і сповнює прохання його. І Каїн дари також Богу приносив, а що не від справедливого серця, на того приноса Бог не зважив, а на дари брата його Авеля доглянув. Чому? Бо з правдивого умислу любовно або догідно приніс» [8]. Або ж текст, який аналогічно присутній і в текстах Артемія, який описує приклади теофанії, коли Бог являється людині як видимий феномен, який може слугувати для його фіксації в іконографії: «Звичай же був у Старому Заповіті чесно пошановувати божественне й поклонятися, але не боготворячи речей, а видимою честю пошановувати невидимого Бога. І на славу свою повелів Мойсей із видимих речей створити скинію за образом, показаним йому на горі, і кіот Заповіту, у якому й законні скрижалі були та інші речі в пам'ять його чудес, і все це пошановувалося, і поклонялися тому. А коли сказав: «Не роби собі і всякої подоби», то добре сказав: що мали малювати, не бачивши Бога? Іллі з'являвсь у бурі та млі: чи ж вітер мали малювати, чи млу? Мойсею при купині вогняно з'явився: що ж мали малювати, чи вогонь, а чи куща? І при задньому камені себе явив у миг ока, то чи ж мали б малювати тінь? Але нам заднє й переднє явив у зупільності свого олюднення. Відтак святих праотців, перед законом і в законі праведних, пророків осяяних не писали образів, і то для того, аби родоначальників не обоготворили і не поклонялися їм, як самому Богу» [8].

Отже, ми можемо зробити висновок, що полемічні тексти у вигляді послань, які приписують Артемію, слугували для української богословської думки зразком полемічної літератури, яка набувала широкого вжитку через активне розповсюдження нових християнських рухів. Зазвичай, зберігаючи основну аргументацію та критикуючи світоглядні позиції ранніх протестантів, православні релігійні діячі використовували приклади зі Старого Завіту, який більшою мірою був ігнорований лютеранами та социніанами. На думку М. Дмітрієва [3, с. 367], І. Федоров використовував «Послання проти лютерів» як зразок у передмові свого «Апостола», який був опублікований у Львові в 1574 р. Для нас більш важливим є те, що тексти всіх послань були чітко аргументованими й поданими в гуманістичному дусі, без жорстких риторичних форм і без нав'язливих аргументів. У цих посланнях прослідковується неоднозначна позиція до протестантизму як такого, проте завжди засуджувався відхід від традиційного тлумачення уставлених християнських традицій, що було неприпустимо для православного духовенства та звичайних прихожан. Тексти послань не критикують ранньопротестантські вчення, а лише заперечують їх, базуючись на Старому Заповіті та вченні Отців церкви, оскільки це було основою всього богослужбового життя православної церкви. Таким чином, на основі критики ритуальної практики можна прослідкувати зіткнення двох протилежних світоглядів, один із яких є традиційним, а інший – новаторським, який представляв нові віяння європейської Реформації.

Література

1. Борисенко В. Апологетические послания старца Артемия / В. Борисенко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.historicus.ru/561.

2. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні / М. Грушевський ; ред. Д. Куликовський ; Ukrainian Evangelical alliance of North America. – 2 вид., удоскон. – Вінніпеґ ; Мюнхен ; Детройт : Б. в., 1962. – 160 с.

3. Дмитриев М. Православие и реформация: реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. / М. Дмитриев. – М. : Издательство Московского университета, 1990. – 135 с.

4. Колодний А. Історія релігії в Україні / А. Колодний, П. Яроцький. – К. : Знання, 1999. – 735 с.

5. Кралюк П. Ян Лятос: ренесансна філософія та наука на Українських землях / П. Кралюк, М. Якубович. – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2011. – 144 с.

6. Любащенко В. Історія протестантизму в Україні / В. Любащенко. – вид. 2-е. – К. : Поліс, 1996. – 350 с.

7. Нічик В. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.) / В. Нічик, В. Литвинов, Я. Стратій. – К. : Наукова думка, 1990. – 381 с.

8. Списаніє против люторов о поклонению святых икон [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://litopys.org.ua/old14_16/old14_12.htm.

9. Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія : у 2 ч. / відп. ред. В. Нічик ; Ін-т філософії НАН України. – К. : Наукова думка, 1995– . – Ч. 2. – 1995. – 431 с.

10. Флоровський Г. Пути руського богословия / Г. Флоровский. – Минск : Харвест, 2006. – 607 с.

Анотація

Шаповал А. В. **Критика ранніх протестантів в українській полемічній літературі XVI ст.** – Стаття.

У статті розглянуто православну полеміку з ранніми протестантами на території сучасної України. В основу дослідження було взято полемічні тексти Артемія та анонімний текст «Писання проти лютерів», які, на нашу думку, чітко окреслюють основну аргументацію православного духовенства, яке не сприймало реформаційних рухів. Акцентовано на послідовності й поступальності процесу розвитку інтелектуальної думки Артемія щодо проблеми протестантизму. Основна увага в статті приділяється критиці руху соцініан та його очільнику Семену Будному. Проаналізовано автентично український текст «Писання проти лютерів», який є основним джерелом для дослідження критики українського православного духовенства лютеран. Також було проведено порівняльний аналіз текстів Артемія з анонімним автором, виявлено вплив послань Артемія на подальшу полемічну практику православних кліриків проти лютеран та соцініан. Винесено на розгляд основні цитати Артемія щодо проблеми православного духовенства та його полеміки з представниками протестантизму. Засудження неосвіченості українських церковників було виправданим кроком, на чому наголошено в статті. Також здійснено загальний огляд усього корпусу полемічних текстів, які були написані Артемієм та авторами, що потрапили під його вплив.

Ключові слова: соцініани, лютерани, полемічна література, Артемій.

Аннотация

Шаповал А. В. **Критика ранних протестантов в украинской полемической литературе XVI в.** – Статья.

В статье рассмотрена православная полемика с ранними протестантами на территории современной Украины. В основу исследования были взяты полемические тексты Артемия и анонимный текст «Писания против лютеров», которые, по нашему мнению, четко очерчивают основную аргументацию православного духовенства, не воспринимавшего реформаторских движений. Акцентировано на последовательности и поступательности процесса развития интеллектуальной мысли Артемия касательно проблемы протестантизма. Основное внимание в статье уделяется критике движения социниан и его руководителю Сымону Будному. Проанализирован аутентичный украинский текст «Писания против лютеров», который является основным источником для исследования критики украинского православного духовенства лютеран. Также был проведен сравнительный анализ текстов Артемия с анонимным автором, обнаружено четкое влияние посланий Артемия на дальнейшую полемическую практику православных клириков против лютеран и социниан. Вынесены на рассмотрение основные цитаты Артемия касательно проблемы православного духовенства и его полемики с представителями протестантизма. Осуждение необразованности украинских церковников было оправданным шагом, о чем отмечается в статье. Также осуществлено всеобщее обозрение всего корпуса полемических текстов, которые были написаны Артемием и авторами, попавшими под его влияние.

Ключевые слова: социниане, лютеране, полемическая литература, Артемий.

Summary

Shapoval A. V. **Criticism in early Ukrainian protestant polemical literature XVI century.** – Article.

This article is a review of the polemic among the early Protestants and the Orthodox on the current Ukrainian lands. As basement of the research, the polemic text of Artemius and the “The writings against the Lutherans” were taken. These texts, as we consider, describe the main line of argument of the Orthodox priesthood, who didn’t agree with the Reformation. In addition the emphasis of the current research was made on a sequence and gradual evolution of Artemius’s opinion about the case against Protestantism. This article is mainly devoted to critics of Socinianism and its leader Semen Budny. The authentic Ukrainian text “The writings against the Lutherans”, which is the main source of the investigation of the Ukrainian Orthodox priesthood’s critics of Lutheranism, is analysed. Also comparative analysis of Artemius’s and anonymous texts was held. We identified the clear influence of Artemius’ texts on the further polemic practice of the Orthodox clergy against Lutheranism and Socianism. The main quotes of Artemius about the case of the Orthodox clergy and its polemics against Protestantism were submitted for consideration. As it was highlighted in this article, conviction of the ignorance of the Ukrainian priesthood was a justified action. Finally, the overall review of the whole polemic text corpus, which was written by Artemius and other authors, was held.

Key words: sotsinians, Lutherans, polemical literature, Artemy.

УДК 316.334.37

І. В. Шапошникова
декан факультету психології, історії та соціології
Херсонського державного університету,
доктор соціологічних наук, доцент

ВПЛИВ СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ НА ПРОФЕСІОНАЛІЗАЦІЮ ВИПУСКНИКІВ ВИЩИХ ЗАКЛАДІВ ОСВІТИ

Сучасне суспільне життя характеризується багатоаспектністю й багатоваріантністю. При цьому всі багатоваріантні та багатоаспектні практики відбуваються в певному соціальному просторі. Таким простором є життєвий простір, окреслений певним колом практик. У сучасній науковій літературі питання життєвого простору хоч і є достатньо дослідженим, проте відсутнє єдине визначення цього поняття, що пояснюється специфікою практик агентів, які утворюють цей соціальний простір, що й визначає актуальність дослідження.

Мета статті – проаналізувати вплив соціального простору на професіоналізацію випускників вищих закладів освіти.

Для досягнення мети визначено такі завдання: виявити взаємозв'язок життєвого й соціального просторів і порівняти їх функції в процесі професійної підготовки студентів вищих закладів освіти.

Варто зазначити, що науковці аналізують життєвий простір як географічний, історичний, соціальний, культурний та глибинно-психічний чинник (Г. Батигін, П. Бурдьє, О. Злобіна, Дж. Колман, І. Мартинюк, П. Сорокін). Співвідношення простору і місця, локального і глобального, суспільного і особистого стає предметом дослідження академічної науки, виступаючи водночас орієнтиром для вирішення практичних завдань повсякденності. Соціологи звертають увагу на закономірності соціального простору, соціокультурні механізми його освоєння, інституціальні форми підтримки соціально-просторового порядку, розподіл просторового знання в просторових взаємодіях, різноманіття та єдність просторових практик.

У цьому контексті актуальною є проблема взаємозв'язку життєвого й соціального простору. Вважаємо, основна відмінність життєвого й соціального простору полягає в тому, що «життєвий простір» є вихідною категорією для формування «простору соціального». Життєвий простір є інтегрувальним показником біологічних і соціальних чинників впливу на окремого індивіда або соціальну групу. Як гносеологічна категорія проблема «життєвого простору» є відносно новою и недостатньо вивченою проблемою, що перебуває на перетині геополітичної теорії, екології, філософії, соціології і всіх їх напрямів та підрозділів [8].

З огляду на вищезазначене «життєвий простір» є середовищем фізичних умов буття (кліматичні умови, біологічне середовище тощо) і середовищем реалізації соціальних практик. Біологічні умови значною мірою впливають, проте не повною мірою визначають соціальні практики. Таким чином, для соціологічної характеристики життєвого простору необхідно розглядати соціальні практики в конкретних природничо-біологічних умовах. При цьому такий підхід для аналізу проблем професіоналізації у вітчизняних умовах є цілком виправданим, адже наявність певних природно-кліматичних ресурсів визначає специфіку трудової діяльності на певних територіях. У загальному вигляді модель зв'язку соціального та життєвого простору можна відобразити у вигляді рис. 1.

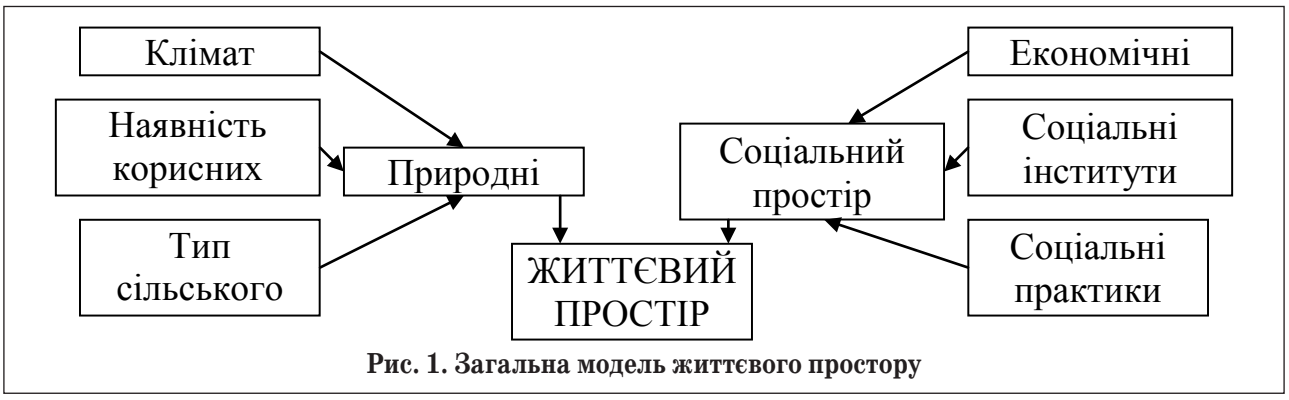

Рис. 1. Загальна модель життєвого простору

Особливої уваги питання соціального простору й механізмів, які його формують, заслуговує в контексті дослідження процесів професіоналізації, адже в такому випадку професіоналізація виступає одним із найбільш дієвих соціальних ліфтів, який забезпечує соціальний рух у межах соціального простору. Професіоналізація в цьому контексті дозволяє отримати певний соціальний

© І. В. Шапошнікова, 2015

статус, який у результаті призведе до переміщення індивіда в соціальному просторі.

Зв'язок соціального простору із соціальним статусом, місцем індивіда в суспільстві та групи окреслено П. Сорокіним: «1) соціальний простір – це народонаселення Землі; 2) соціальний стан – це сукупність його зв'язків з усіма групами населення, у середині кожної із цих груп, тобто із її членами; 3) стан людини в соціальному всесвіті визначається шляхом установлення цих взаємозв'язків; 4) сукупність таких груп, а також сукупність станів у межах кожної з них становлять систему координат, що дає змогу визначити соціальний стан будь-якого індивіда» [11, с. 299].

На нашу думку, П. Сорокін занадто широко розглядає соціальний простір, який у сучасному суспільстві є значно фрагментованим і структурованим [3].

Соціологи приділили достатню увагу й аналізу категорії «життєвий простір». Так, Г. Батигін визначав «життєвий простір особистості» як поле її життєдіяльності [1]. Загалом погоджуючись із запропонованим твердженням, вважаємо за необхідне уточнити, що категорія «поле» в розумінні, запропонованому П. Бурдьє, – багатомірний простір позицій, у якому будь-яка позиція має багатомірну систему координат, значення яких пов'язане з відповідними змінними [5, с. 60]. Таким чином, для аналізу феномену «життєвий простір» важливим є встановлення структурно-логічних механізмів взаємозв'язку соціального простору з природними умовами в межах життєвого простору людини. При цьому, розглядаючи одночасно категорії соціального й біологічного простору, варто уточнити специфіку розуміння цієї категорії в сучасному соціально-філософському дискурсі.

За визначенням, репрезентованим у філософському енциклопедичному словнику, «простір є формою буття матерії, що характеризує її протяжність, структурність, співіснування та взаємодію елементів у всіх матеріальних системах» [13]. Однак таке твердження унеможливлює аналіз простору соціального, який існує в іншій (позаматеріальній) формі.

«Соціальний простір» у соціологічному розумінні – абстрактний простір, сконструйований ансамблем просторів і полів (економічного, інтелектуального), які завдячують своєю структурою нерівномірному розподілу капіталів. Реалізований фізично соціальний простір уявляється як розподіл різноманітних видів благ і послуг у фізичному просторі, а також індивідуальних агентів і груп, локалізованих фізично. На думку П. Бурдьє, такий подвійний розподіл у просторі об'єктів як біологічних індивідів і благ визначає диференційовану цінність різних напрямів реалізованого соціального простору [3, с. 53–54]. Більш того, як справедливо зазначала автор О. Ісакова, у сучасному світі «відстані втрачають значення, адже оскільки не витрачається час на переміщення, то простір втрачає свою релевантність. Фізичний простір перестає бути значущим для суспільства» [9]. Не наполягаючи на вичерпності запропонованого підходу, можна констатувати, що сучасний життєвий простір дійсно значною мірою віртуалізувався. При цьому більшого значення набуває соціальний простір. Природні умови лише певною мірою можуть бути нівельовані соціальним середовищем, а відтак аналіз умов існування соціальних груп у специфічних життєвих умовах продовжує залишатися актуальним.

Американський соціолог Дж. Колман проблему простору пов'язував насамперед зі становленням громадянського суспільства в його сучасному розумінні: «Громадянське суспільство ідеалізоване як філософами, так і його членами, воно видається універсалістським та абстрактним «простором», що відкритий світу без меж, нескінченим горизонтом. Насправді для будь-якого суспільства, що реально існувало, фундаментальною є територія». На підставі зазначеного можемо стверджувати, що дослідження специфіки впливу на певні соціальні поля, які утворюють соціальний простір чинників територіально-біологічного характеру, є необхідною складовою аналізу життєвого простору. При цьому зовнішні чинники виступають для соціального простору такими, до яких соціальний простір через набуття певних навичок (норм, звичок тощо) має адаптуватися. Фактично ефективність адаптаційних практик індивіда (групи) пропонуємо розглядати через категорію «життєва компетентність».

Відповідно до досліджень Р. Льюіса, Г. Довженко, В. Подмаркова, Б. Слющинського, М. Фуко «компетентність» є здатністю людини розв'язувати життєві проблеми, що ґрунтується на знаннях, досвіді, цінностях. Власне, компетентною вважається людина життєздатна, авторитетна в тій чи іншій галузі. Однак це поняття може бути продуктивно використане стосовно життя як цілісності. У такому разі воно трансформується в поняття «життєва компетентність», тобто компетентність належить не до якоїсь зі сфер діяльності, а до життя загалом, до життєдіяльності, життєтворчості: мистецтво жити є втіленням життєвої компетентності особистості як режисера й актора своєї долі [7]. Базуючись на запропонованій логіці, ефективність адаптації до життєвого простору може розглядатися через адекватність соціальних практик акторів вимогам такого простору. Водночас практики мають відповідати певним логічним нормативним схемам, згідно з якими відбувається адаптація до життєвого простору.

Як зазначав П. Бурдьє, життєвий простір, насамперед помешкання, є переважним місцем об'єктивації схем, що виникають, за посеред-

ництва поділів та ієрархій, які встановлюються в ньому: речей, людей, практик. Ця система класифікації заучується й постійно підкріплює класифікаційні принципи, що лежать в основі культурного свавілля [4]. Пояснюючи процес формування життєвого простору, П. Бурдьє також наголошував на ролі в ньому біологічного індивіда: «Світ речей – цей вид книги, де кожен предмет метафорично розповідає про всіх інших; книга, за якою діти вчаться читати світ, і вона читається за участю всього тіла, у тому числі через рухи й пересування, які тією ж мірою формують простір речей, у якому самі формуються простором. Структури, які беруть участь у конструюванні світу речей, перебудовуються в процеси оперування світом речей, сконструйованих згідно з тими ж структурами» [4, с. 150]. Це дає підстави говорити про те, що габітус є результатом інтеракцій індивіда не тільки в соціальному просторі, а й у просторі життєвому, що автоматично робить габітус важливим елементом дослідження життєвого простору та процесів, що мають місце в ньому.

Щоправда, думку щодо важливості адаптації індивіда до сукупності зовнішніх факторів сформульовано ще Р. Спенсером, який підкреслював, що життя – безперервне пристосування внутрішніх відносин (організму) до зовнішніх (до середовища). Поза цього безперервного пристосування організм як деяка цілісна єдність не може зберігати свою цілісність, тобто життя [цит. за: 12].

Аналізуючи соціальні механізми цього процесу, П. Сорокін пропонував серед актів адаптації розрізняти акти подвійного роду за характером їх взаємозв'язку із середовищем та його стимулами: 1) спадкові, природжені, або безумовні, акти (= рефлекси = інстинкти = реакції), де взаємозв'язок між певними стимулами або обставинами існує разом з організмом, а не набутий (наприклад, взаємозв'язок у колі й відсмикування руки); 2) набуті, умовні акти (реакції, рефлекси), де взаємозв'язок між стимулом і певною формою реагування на нього сформовані, «прищеплені» індивіду протягом його особистого життя (наприклад, взаємозв'язок між стимулами у вигляді «хреста» й актом «хресного знамення», між баченням знайомого й реакцією знімання шапки тощо). Перші – результат філогенетичного розвитку, другі – онтогенетичного [11, с. 102]. При цьому П. Сорокін не звертав особливої уваги на специфіку «хресного знамення» залежно від соціальних умов перебування конкретного індивіда, а знімання шапки залежно від кліматичних умов життя певного соціуму. Фактично зазначені елементи є частиною габітусу.

На нашу думку, варто зазначити, що теорія П. Бурдьє пояснює «соціальний простір» насамперед як структуру соціальних позицій. Сконструйовано соціальний простір з огляду на принципи поділу й розподілу сукупності активних властивостей (індивідуальних і колективних) агентів. Ідеться про властивості, здатні надавати агентам силу та владу як здатність домагатися результатів [3].

Фактично рушійними силами є прагнення індивідів до отримання певних соціальних (класових) позицій. У цьому сенсі можна констатувати близькість із підходом П. Сорокіна, який соціальним простором вважав ієрархічну структуру суспільства [11]. При цьому П. Сорокін зазначав, що особи, які займають високі статусні позиції (політики), намагаються легітимізувати певну політику й розстановку сил, на яких вона заснована, через певне суспільне ухвалення. У суспільстві примодерну для цього використовувався Бог, у сучасному суспільстві – громадська думка [11, с. 218]. В останній тезі фактично розкрито механізми та форми, на яких будується соціальний простір у межах простору життєвого.

Інтегруючи теорії П. Бурдьє та теорію П. Сорокіна, фактично можна констатувати, що в процесі адаптації до життєвого простору відбувається «вибудовування» простору соціального, який за своїми властивостями має відповідати певним природним і біологічним умовам життєвого простору. У такому соціальному просторі відбувається створення власної внутрішньої структури. Така структура базується на ієрархії акторів. При цьому ієрархія (статусні позиції) підтримується («цементуються») через суспільну легітимацію (визнання певних статусних позицій). У свою чергу суспільна легітимація є результатом певної маніпулятивності суспільства колом зацікавлених акторів. Така маніпулятивність була характерною навіть для суспільства примодерну, у якому суспільна ієрархія закріплювалася релігійно, у суспільстві модерну – економічно, у суспільстві постмодерну – символічно. Фактично окреслена нами логіка являє собою модель життєвого простору сучасного суспільства.

Розглядаючи внутрішні соціальні механізми, за допомогою яких відбувається закріплення статусних позицій, варто звернутися до тези П. Бурдьє, який зазначав: «На відміну від ілюзій здорового глузду, диспозиції, що змушують вимагати або здійснювати ту чи іншу форму панування <…> повинні бути сконструйовані в ході тривалої роботи із соціалізації <…> Вираз «положення зобов'язує» означає, що аристократичний стан, вписаний у тіло аристократа у вигляді набору диспозицій, які сприймаються як природні (посадка голови, постава, хода, так званий аристократичний етос і т. п.), управляє аристократом поза будь-якими зовнішніми примусами…» [3, с. 246]. Відповідно, визначити стан людини або будь-якого соціального явища в соціальному просторі означає визначити їх ставлення до інших людей і соціальних явищ, узятих за певні «точки відліку». Сам же їх

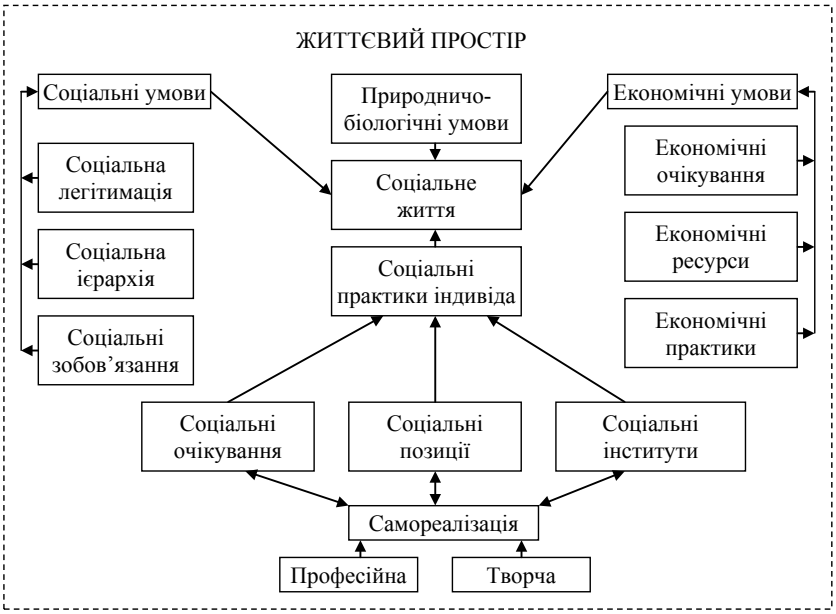

Рис. 2. Модель життєвого простору індивіда

вибір залежить від нас: ними можуть бути окремі люди, групи або сукупність груп [11, с. 298]. Повністю погоджуючись із наведеними твердженнями, вважаємо за необхідне наголосити на тому, що вибір «точок відліку» ускладнюється сучасними економічними та споживацькими практиками, які призводять до суспільної дезорієнтації й порушують структуру соціального, а через нього й життєвого простору.

З огляду на сучасний акцент щодо демонстрації певних позицій (без обов'язкової суспільної легітимації їх отримання) можна констатувати намагання викривити соціальний простір (а за неможливості також життєвий простір) конкретним індивідом із метою досягнення певних соціальних диспозицій. Фактично відбувається перетин простору соціального із психологічним простором. Останній досліджувався різними авторами. Говорячи про особистий простір і його диференціацію, К. Левін зазначав, що ступінь диференціації свідчить про ступінь розвитку особистості. Розвиток особистості описувався таким чином:

1) збільшення широти життєвого простору щодо а) того, що є частиною психологічного сьогодення; б) тимчасової перспективи в напрямі психологічного минулого та психологічного майбутнього; в) вимірювання реальності/ірреальності;

2) зростаюча диференціація кожного рівня життєвого простору на безліч соціальних зв'язків та сфер діяльності;

3) зростаюча організація життєвого простору;

4) зміна загальної рухливості або жорсткості життєвого простору.

Фактично К. Левін у запропонованому переліку описав наявність взаємозв'язку між психологічним, соціальним і життєвим простором, пропонуючи власне бачення чинників їх взаємозв'язку. Щоправда, ми не впевнені в справедливості думки К. Левіна про те, що чим суттєвіша диференціація, тим на більш високому щаблі розвитку знаходиться особистість [6]. Це ми пов'язуємо з тим, що «диференціація» – це розкладання цілого на частини, у той час як однією з базових ознак особистості є цілісність, тобто взаємоузгодженість базових якостей особистості (К. Юнг [14]) та відповідність їх нормам суспільства (А. Турен [15]). Як зазначав В. Бочелюк, особистісні якості краще прогнозують поведінку індивіда у випадку, коли немає сильного соціального тиску [2].

У контексті побудови сучасної моделі життєвого простору, на нашу думку, на увагу заслуговує також характеристика соціального простору, запропонована П. Сорокіним, відповідно до якої соціальний простір є багатовимірним, оскільки існує більше трьох варіантів групування людей за соціальними ознаками, які не збігаються один з одним (групування населення за приналежністю до держави, релігії, національності, професії, економічному статусу, політичним партіям, походженням, статтю, віком тощо). Осі диференціації населення за кожною із цих груп специфічні й не збігаються одна з одною. Очевидно, що соціальний простір багатовимірний, оскільки зв'язки різних видів є істотними параметрами системи суспільних координат, і чим складніше диференційовано населення, тим чисельніші ці параметри [11, с. 300]. Фактично, конструюючи модель життєвого простору, необхідно виходити з логіки багатовимірності простору соціального.

Визначаючи місце конкретного індивіда в процесі формування життєвого простору, необхідно зауважити, що в цьому випадку суттєве значення матимуть безпосереднє соціальне оточення індивіда й умови для його самореалізації, водночас власне процес самореалізації індивіда також значною мірою залежатиме від характеру життєвого (у тому числі соціального) простору.

Як зазначає Л. Аза, успішність процесу самореалізації людини та її самовизначення (у межах як власного життєвого простору , так і простору соціуму) залежать від того, наскільки продуктивно вона долає перешкоди, що виникають, створені як відкритим характером її буття, так і всім ходом її власної діяльності. У цьому сенсі акт пошуку й виявлення нових можливостей вбачається в соціокультурному бутті людини для набуття нею власної сутності [10].

Вважаємо, конфігурація моделі індивідуального життєвого простору індивіда значною мірою визначається соціальними практиками індивіда, які у свою чергу залежать від низки соціальних чинників. Узагальнений вигляд такої моделі нами наведено на рис. 2.

Запропонована модель не робить акцент на окремих соціокультурних складових особистості індивіда. Пропонуємо розглядати їх узагальнено – у вигляді блоків, що характеризують приналежність індивіда до певних соціальних інститутів, наявність певних соціальних позицій та існування в нього соціальних очікувань, сформованих соціокультурним полем. При цьому самореалізація (точніше, бачення індивідуальної траєкторії життєвого успіху) розглядається нами як продукт соціокультурного поля й індивідуальних психофізіологічних здібностей, які «викристалізовуються» в процесі соціального життя. У цьому випадку самореалізація може розглядатися як прагнення індивіда лишитися в межах соціокультурного поля або змінити її через зміну соціальних позицій чи приналежності до певних соціальних інститутів. Це може бути підтвердженням того, що професіоналізація студентів вищих закладів освіти відбувається завдяки й під впливом соціального простору, у якому перебуває особа, і цей простір взаємопов'язаний із життєвим простором, що підсилює можливості професійної та творчої самореалізації випускників.

Література

1. Батыгин Г. Концептуальная модель образа жизни и система показателей / Г. Батыгин // Общественные науки. – 1981. – № 2. – С. 14–22.

2. Бочелюк В. Соціально-психологічні особливості самореалізації особистості в сучасному суспільстві : [монографія] / В. Бочелюк. – Запоріжжя : КПУ, 2009. – 280 с.

3. Бурдье П. Социальное пространство и символическая власть / П. Бурдье. – М. : Socio-Logos, 1993. – 300 с.

4. Бурдье П. Практический смысл / П. Бурдье ; отв. ред., пер. и послесл. Н. Шматко ; пер. с фр. А. Бикбов, К. Вознесенская, С. Зенкин, Н. Шматко. – СПб. : Алетейя, 2001. – 562 с.

5. Бурдье П. Социология политики / П. Бурдье ; сост., общ. ред. и предисл. Н. Шматко. – пер. с фр. – М. : Socio-Logos, 1993. – 333 с.

6. Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і гол. ред. В. Бусел. – К. ; Ірпінь : Перун, 2002. – 1440 с.

7. Льюис Р. Частное высшее образование в странах с переходной экономикой: достижения, возможности и препятствия / Р. Льюис, Д. Гендель Дарвин, А. Демьянчук. – К. : Факт, 2007. – 176 с.

8. Життєві стратегії студентів НАУ: крізь призму соціології: [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.viche.info/journal/1671.

9. Исакова О. Социальная самоорганизация населения среднего города в современной России (на примере г. Новочеркасска) : автореф. дисс. ... канд. социол. наук : спец. 22.00.04 / О. Исакова ; Новочеркасский политехнический институт. – Новочеркасск, 2004. – 22 с.

10. Профессиональное самоопределение и трудовой путь молодежи / [Л. Аза, А. Вишняк, Е. Головаха и др. ; отв. ред. В. Оссовский ; Институт философии АН УССР. – К. : Наукова думка, 1987. – 303 с.

11. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.

12. Спенсер Г. Ассоциативная психология / Г. Спенсер // Спенсер Г. Основания психологии. Физиологическая психология / Г. Спенсер. – М. : ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998. – С. 560.

13. Философский словарь [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.philosophydic.ru/chestnost.

14. Юнг К. Архетипи і колективне несвідоме / К. Юнг. – Львів : Астролябія, 2012. – 588 с.

15. Alain Touraine / ed. by J. Clark, M. Diani. – London ; Washington : Falmer Press, l996. – 440 p.

Анотація

Шапошникова І. В. **Вплив соціального простору на професіоналізацію випускників вищих закладів освіти.** – Стаття.

У статті розглянуто питання професіоналізації випускників вищих закладів освіти та вплив на цей процес соціального простору. Автор простежує взаємозв'язок соціального й життєвого простору індивіда. Запропоновано загальну модель життєвого простору й модель життєвого простору індивіда, які рекомендується розглядати узагальнено – у вигляді блоків, що характеризують приналежність індивіда до певних соціальних інститутів, наявність певних соціальних позицій та існування в нього соціальних очікувань, сформованих соціокультурним полем. При цьому самореалізація (точніше, бачення індивідуальної траєкторії життєвого успіху) розглядається автором як продукт соціокультурного поля й індивідуальних психофізіологічних здібностей, які «викристалізовуються» в процесі соціального життя.

Ключові слова: професіоналізація, соціальний простір, життєвий простір, самореалізація, випускник вищого закладу освіти.

Аннотация

Шапошникова И. В. **Влияние социального пространства на профессионализацию выпускников высших учебных заведений.** – Статья.

В статье рассматриваются вопросы профессионализации выпускников высших учебных заведений и влияние на этот процесс социального пространства. Автор прослеживает взаимосвязь социального и жизненного пространства индивида. Предложено общую модель жизненного пространства и модель жизненного пространства индивида, которые предлагается рассматривать обобщенно – в виде блоков, характеризующих принадлежность индивида к определенным социальным институтам, наличие определенных социальных позиций и существование в нем социальных ожиданий, сформированных социокультурным полем. При этом самореализация (точнее, видение индивидуальной траектории жизненного успеха) рассматривается автором как продукт социокультурного поля и индивидуальных психофизиологических способностей, которые «выкристаллизовываются» в процессе социальной жизни.

Ключевые слова: профессионализация, социальное пространство, жизненное пространство, самореализация, выпускник высшего учебного заведения.

Summary

Shaposhnikova I. V. **The impact of social space on the professionalization of graduates of higher educational institutions.** – Article.

The article addresses the professionalization of graduates of higher educational institutions and the impact on the process of social space. The author traces the relationship of social and individual living space. The general pattern of living space and living space model of the individual, which is proposed to consider generalized in the form of blocks that characterize individual belonging to a certain social institutions, the presence of certain social position and being in his social expectations prevailing socio-cultural field. This self-realization (or rather the vision of individual trajectory of success in life) is regarded by the author as a product of social and cultural fields and individual physiological abilities which "crystallized" in the social life.

Key words: professionalization, social space, living space, self-realization, graduate higher education institution.

УДК 130.122/124.5

А. І. Яковенко
доцент кафедри світової філософії та естетики
Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля,
доктор філософських наук, доцент

КАФОЛІЧНІСТЬ ЯК САКРАЛЬНО-ТЕОЛОГІЧНИЙ КРЕАТИВ: ПАТРИСТИЧНИЙ АСПЕКТ

Постановка проблеми. Україна сьогодні проживає, можливо, один із найскладніших і найдинамічніших періодів своєї історії, який характеризується радикальною зміною ціннісних орієнтирів і суспільних ідеалів. Цей процес актуалізує пошуки духовних цінностей як творчої сили, без яких позитивні зміни в житті не можливі; викликає інтерес до ідейної національної спадщини: української духовної культури, релігійної філософії, вітчизняної духовної традиції.

Серед феноменів української духовної культури, у якому вбачаються основи майбутнього розвитку Україні, учені й суспільні діячі називають кафолічність. Її розглядають як фундамент нової української державності. Проблематика цього явища чітко відображена в дорученні Президента України «Щодо подолання морально-духовної кризи суспільства» від 08.07.2005 року № 1-1/657.

Аналіз останніх досліджень. Розробка концепції кафолічності набула своєї величі у святоотецьких творіннях греко-візантійського напряму Ірінея Ліонського, Опанаса Великого, Василя Великого, Григорія Богослова, Григорія Ніського, Іоана Златоуста, Іоана Дамаскина й була пов'язана з проблемою збагнення – пізнання таємниці Святої Трійці. Розгляд проблеми кафолічності у світлі української національної ідеї, аналіз філософських поглядів згаданих авторів і вживання їх ідей відповідно до умов українського мислення міститься в працях С. Вовканича, І. Дзюби, С. Довгаля, М. Жулинського, О. Забужко, Л. Лук'яненка, Д. Павличка, М. Поповича, В. Солдатенка.

Уся багатообразна філософсько-етична проблематика української національної ідеї в особливій кафолічно-креативній системі узагальнена в праці О. Забужко «Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період». Філософія національної ідеї розглядається як самостійна креативно-інтелектуальна течія, у якій проблема кафолічності відноситься до одного із сегментів системи національної свідомості, до питань про сутність і сенс національного буття [3].

Своєрідність інформації С. Довгаля в праці «Соборність з кубанцями» полягає в тому, що автор наполягає на позиції, що суть поняття «соборність» може бути встановлена лише за умови розумового залучення до онтологічного досвіду тієї духовної традиції, у межах якої це поняття було сформоване, тобто до церкви, і на території, яка зараз входить до меж канонічно-еклезіологічного впливу [2].

Християнський теолог Іоанн Дамаскін доводив, що послаблення претензій від тілесної природи людини дає більшу свободу рухів душі, як зазначає релігійний дослідник Х. Кин. Новозавітна особистість – незавершена, відкрита християнська система, здатна до сходження, вдосконалення й занепаду, проте вона повинна бути інтенційно спрямована на еклезіологічну кафолічность. Новозавітна філософія повинна бути знанням не тільки того, що є, а й того, що повинно бути, проектом потрібного. Вона має розкривати перспективу, бути знанням можливостей, оскільки вони передують дійсності. Християнське буття характеризується насамперед двоєдністю, єдністю абсолютного і відносного, духовного і матеріального [9].

Формування мети статті. Основна мета статті – на основі релігійно-філософського аналізу діалектичної системи «кафолічность – еклезіологія – свідомість» як явища культурно-релігійного в духовному житті суспільства надати експлікацію розвитку унікальної ідеї кафолічності як способу актуалізації людиною етично-духовних вимірів свого буття на основі християнсько-православної традиції.

Досягнення поставленої мети передбачає вирішення таких завдань:

– дослідити релігійно-теологічні, філософські засади кафолічності в православній еклезіології;

– показати оригінальність кафолічної свідомості як синтез богословської творчості, церковного досвіду, розуму й віри.

Виклад основного матеріалу. Основні типологічні межі соборності як цілісного феномену православної культури визначилися під впливом східної патристики. Візантійськими мислителями в процесі збагнення таємниці Святої Трійці теоретично була сконструйована ієрархічно ступінчаста онтологія, збудована за кафолічним (соборним) принципом, де в ролі організуючого духовно-етичного начала виступає «абсолютно сакральний Собор» – Свята Трійця. Невід'ємними складовими сегментами цієї онтології стає православна антропологія та гносеологія.

Наявність моменту кафолічності у візантійському типі мислення органічно та природно

© А. І. Яковенко, 2015

складає його специфіку. Християнський теолог Леонтій із Візантії знаходив своєрідність візантійського типу мислення в тому, що воно антираціональне, засноване на інтуїції. Систематичне понятійне пізнання є для візантійців нерівнозначним життєвій істині. Тому найбільш глибокі ідеї висловлено в літературі з філософії, яка умоглядно осягає життя.

Своєрідність візантійського мислення позначена й на християнській релігійній філософії. Суть візантійського онтологізму полягає в тому, що властиве відчуття приналежності свого буття до буття загального є одночасно об'єктивним, наднидивідуальним. Таке розуміння буття відображається на візантійській релігійності, яка найкраще відображає національний духовний склад. Візантійська норма буття – це буття в Богові, не прагнення до Бога, а розчинення в Богові. Завдяки такому прагненню візантійське мислення й духовне життя релігійні не тільки за внутрішньою суттю. Релігійність проникає у всі зовнішні сфери духовного життя, у тому числі й у життя. Згідно з християнським теологом Леонтієм із Візантії суспільне життя духовне, а не матеріальне. Це духовне виступає у формі онтологічної всеєдності Я і Ти, тобто кафолічності [8, с. 236–245].

Ми мислиться не як зовнішній, лише пізніше утворений синтез декількох Я, а як їхня первинна нерозкладна єдність, із лона якої спочатку виростає Я й завдяки якому можливе Ми. Ми є таке конкретне ціле, у якому не тільки можуть існувати його частини, невіддільні від нього, а яке й саме внутрішньо пронизує кожну частину й у кожній наявне повністю. Я у своїй своєрідності при цьому не заперечується, тільки у зв'язку із цілим й отримує цю своєрідність, свободу, насичується життєвими соками наднидивідуальною спільністю людства. Платон використовував таке порівняння: «Я подібно до листа на дереві, який зовні не стикається з іншим листям або стикається лише випадково, але внутрішньо, через з'єднання й суччя зі спільним коренем, зв'язаний, отже, з рештою всього листя й веде з ними спільне життя» [5, с. 63]. Ця кафолічність – ми як світогляд, органічний для Церкви, оскільки Церква – це та реальна духовна суть, навколо якої люди добровільно об'єднані в живу, внутрішню, духовну єдність. Кафолічність – це внутрішня гармонія між живою особистою душевністю й наднидивідуальною єдністю, здійснювана на релігійній основі. Метою суспільства, побудованого на соборних началах, за християнським теологом Леонтієм із Візантії, має бути повніше втілення Божественної правди в суспільстві на основі любові до ближнього [12, с. 165–173].

Християнсько-теологічна думка Максима Сповідника не зводиться до системи або доктрини, вона звернена на християнське осмислення історії, життя й стосунків між Богом і людиною. Під впливом святоотецької літератури християнський теолог доповнив категорію кафолічності поняттям «триєдність», уявляючи створене буття як віддзеркалення Божественної Троїстості (Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Святий Дух). Кожен момент світу по-своєму містить у собі ціле світу, яким є Бог. Бог присутній у всьому, у нескінченному різноманітті власних моментів, не приглушаючи їхнього власного значення. Світ становить процес пульсацій Абсолютного: розпад первинної всеєдності на множину та становлення єдності з наявної множинності. Церква – вищий суб'єкт, у якому найбільш повно реалізується всеєдине людство на тутешньому емпіричному світі. Вона виявляє себе в нижчих то однієї, то іншої грані. Проте в будь-якому разі кожен із суб'єктів історичної дії рівноцінний будь-якому іншому [18, с. 247–278].

Ідею кафолічності християнський теолог Святий Максим Сповідник убачає в житті особистості. Особистість – само собі тотожне Я – існує тільки в конкретних моментах, у конкретних актах життя. Кожен момент є весь Я і будь-яка їх сукупність – весь Я, проте кожен момент якісно відмінний від кожного іншого, тому життя є вічною новизною. Особистість є живою всеєдністю своїх моментів, вона індивідуальна для кожної людини, проте особистість – це не те саме, що індивідуальність. Індивідуальність єдина, одинична, виражена в характері й долі людини. В особистості людина розкривається з боку спільності з іншими людьми – особистість соціальна. Людина живе всередині суспільства, в історичному часі й фізичному просторі. Уся сфера життя особистості є сама особистість.

Індивідуальне Я є моментом – індивідуалізацією вищих, тобто таких, що мають наднидивідуальний об'єм Я, соціальних особистостей – сім'ї, народу, церкви, людства. Особистість людини актуальна в одному якомусь моменті, соціальні особистості або наднидивідуальні єдності актуальні тільки в конкретних людях, актуальні саме в складі свідомості кожної людини, оскільки вона переживає як своє життя цієї соціальної спільності, живе її інтересами, говорить від її особи [16, с. 254–298].

Індивідуальна відповідність індивідуальній людині Ісусові Христу має мету – кафолічне єднання з Ним у Його Особі. Релігія стає об'єктивною наднидивідуальною реальністю, хоча вона існує тільки в окремих індивідуумах, що є стосовно неї її конкретними моментами. Вона існує як єднальне начало й виражена в існуванні общини, народу, культури. Кожна релігія в цьому сенсі є соціальною особистістю, яка живе у своєму історичному часі, території, тоді як різні релігії,

по-різному ставлячись до Бога, є моментами релігії як такої, яка є всеєдністю всіх конкретних релігій. Християнська церква християнського теолога Святого Максима Сповідника посідає тут таке ж місце, як Ісус Христос серед людей [16, с. 127–153].

Кафолічність (соборність) у православній еклезіології означає досконалу повноту й цілісність її, що реалізовується через безліч складових її особистості за допомогою соборування, що зростають у ній до повноти й цілісності особистісного буття. Філософське значення розробки ідей кафолічного устрою церкви виражається в тому, що вона дає приклад побудови стосунків індивіда та спільноти, частини й цілого в органічній єдності цілісності й відмінності, рівності й ієрархії. Досягається це на основі співвіднесеності з якимсь третім, що розуміється як вище й правляче начало індивіда та спільноти. Основи людської кафолічності – у божественній триєдності. Особливість православного розуміння Святої Трійці полягає в тому, що Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Святий Дух об'єднані внутрішньою якнайглибшою єдністю, проте водночас ця єдність об'єднує різне.

З тих мислителів, які розвивали православне вчення про кафолічність, безперечний інтерес становлять погляди на кафолічність (соборність) християнського теолога Прокопія з Гази. Поза своєю суттю Бог існує як божественна енергія, що пронизує весь тварний світ. Створіння залучене до Бога через божественну енергію, тобто синергію. Через це все існує одне в іншому, створене входить в енергійну єдність, не втрачаючи при цьому своєї своєрідності. Отже, буття для християнського теолога Прокопія будується на принципах синергійної кафолічності [17, с. 157–183].

Антропологія християнського теолога Прокопія також по суті кафолічна. Мислитель розрізняє в людині особистість і людську природу. Люди володіють єдиною загальною природою в багатьох людських особистостях. Якщо людина замикається на егоїстичному Я, то відбувається зіставлення своєї природи з природами інших. Гармонійно особистість може розвиватися лише за відмови від своєї індивідуальної обмеженості, щоб знову знайти загальну й тим самим «реалізувати власну особистість» [7, с. 281].

Правильне розуміння співвідношення єдності в множині в людині може бути зрозуміле за теологічної герменевтики Євангелія. Богословські висновки повинні спиратися на містичний досвід. Прикладом такого богослов'я для християнського теолога Прокопія є східна патристика. Кожен теолог повинен вивчати її, проте вивчення має бути творчим. Подібний підхід християнський теолог Прокопій демонструє у своїй еклезіології. Теологічно-релігійний мислитель характеризує церкву як єдиний собор, як сукупність безлічі тварних іпостасей: «Людські особистості і є суть Іпостасі єдиної природи Церкви» [11, с. 173].

Християнський теолог Святий Іван Лістивичник поділяв думку християнського богослова Прокопія в тому, що треба поглиблено вивчати світ нестаріючого досвіду отців церкви. Християнський теолог Святий Іван Лістивичник радить сучасним богословам не забувати античної філософії. Забуття християнського еллінізму або патристики означає вихід із ритму кафолічності. Розвиток богослов'я християнський теолог Святий Іван Лістивичник розуміє як зростання в істині. Під час цього процесу відбувається не тільки накопичення інтелекту, а й вростання в кафолічность, вихід із суб'єктивності. Причетність ритму кафолічності робить теологію сучасною з урахуванням кращих християнських традицій. «Патристика, кафолічність, історизм, еллінізм – усе це пов'язані аспекти єдиного й нерозкладного завдання» [4, с. 209].

Християнський теолог Святий Іван Лістивичник застерігає від помилки, коли відбувається змішення церковності й народності, а саме народне життя сприймається як якась природна кафолічність. Справжня кафолічна свідомість не просто колективна свідомість. Кафолічна свідомість, будучи єдністю в множині, не розчиняє в собі індивідуальності й не стає тільки «пасивним медіумом родової свідомості» [1, с. 176]. Кафолічна свідомість об'єднує разом особисту богословську творчість, церковний досвід, розум і віру. Виражена кафолічна самосвідомість церкви, вміщуючи в себе всю повноту минулого, має історичний характер. Тільки через свою історичність богословська свідомість може бути кафолічною.

Християнський теолог Святий Іван Дамаскін пов'язує поняття кафолічності з православним розумінням Святої Трійці: Бог-Отець, Бог-Син і Бог-Святий Дух тісно поєднані, разом із тим ця єдність «об'єднує різне» [15, с. 215]. Акт народження кожної з іпостасей Трійці означає здатність жертвувати собою, де Я стає не Я, а Ти на основі любові. Кохане відмовляється від себе заради того, що любить. Я і Ти ою'єднуються в нову якість та утворюють єдине після розрізнення. Таким чином, християнський теолог Святий Іван Дамаскін підкреслює, що Божественні іпостасі, зберігаючи індивідуальні відмінності, водночас складають вищу форму єдності, засновану на любові. Пресвята Трійця є повнота й досконалість. Суть Бога відкрита в ній як єдиносуще Отця і Сина Святого Духа – як собор.

Для християнського теолога Івана Дамаскіна гармонійне поєднання багатоєдності й особистісного начала можливе тільки в церкві. Дійсна кафолічність для нього є церковністю. Тільки тут символ віри залишився незмінним, заснованим

на соборній свідомості церкви. Головне завдання церкви полягає в тому, щоб «людські багатоєдності здійснювалися за образом Божої єдиносуті, приходивши в Собор, представляли б дійсне тіло Христове» [10, с. 149].

Християнський теолог Святий Іван Дамаскін розуміє, що об'єднання людської сім'ї в Собор – завдання важке, яке вимагає величезних зусиль і багато часу. Кафолічна онтологія створює основу для того, щоб собори були органами соборного управління. Одна з проблем історичної церкви – поєднання соборного й ієрархічного начал. Розбіжність і несполучуваність цих двох начал стали, на думку християнського теолога, результатом відхилення від справжнього православного поняття «соборність» [13, с. 210]. Православне розуміння церкви як собору полягає в тому, що вона є одкровенням Божественної Трійці, досконалого по суті собору.

Кафолічність будується на синтезі ієрархічного й соборного начал. Ієрархизм виступає істотною якістю соборності. Кафолічна єдність – це не безособистісна рівність, а рівність, що зберігає унікальну якість кожного. Церква є ієрархічною, тому що вона кафолічна, і кафолічна тому, що ієрархічна. Православне розуміння кафолічності об'єднує людей в єдність у множині, у собор, де вони не перестають бути особистостями. Кафолічність є виходом із безвиході, у яку завели людей абсолютний індивідуалізм і абсолютний колективізм. Православне розуміння кафолічності може й повинно стати важливим принципом соціального життя, і тоді можливий прогрес.

Православ'я є напрямом християнства, який якнайповніше виразив принцип єдності в множині. Воно привело до відродження кафолічної еклезії, яка постає як церква у всьому єдина і цілісна, у якій часткове підпорядковане загальному, а загальне не пригнічує часткове, єдність не суперечить множині, а припускає її, де ієрархія не пригнічує часткове, єдність не суперечить множині.

Таким чином, ідея кафолічності виражає потребу людини в пошуках зв'язку та спорідненості всього сущого, його першооснови, уявлення про неповноцінність наявно-індивідуального буття. Вона пов'язана з проблемою розуміння людини, її фундаментальними особливостями, пошуками життєвих сенсів. У прагненні до гармонії людина відкриває вселенський простір, переростає самодостатність природного земного буття. Настроєність на всесвіт, зверненість до цілісної гармонії, до створення цінностей і вирішення духовних завдань відображає соборність. Кафолічність є одним зі способів вкорінення суб'єкта в соціальному світі. З його допомогою відбувається адаптація присутності людини у всесвіті й реалізація індивідуальних якостей особистості. [14, с. 187–195].

Основний онтологічний принцип кафолічності, досконалої єдності в множині, усі елементи якої тотожні між собою й тотожні в цілому, проте водночас не зливаються в невиразну й суцільну єдність, а утворюють особливий поліфонічний лад, розробляється в християнському світогляді як кафолічний принцип в лоні Церкви.

Гносеологія православної патристики, будучи розвитком її антропологічного вчення, акцентувала увагу на процесах самопізнання, самоспостереження й рефлексії. Візантійська гносеологія організувала пізнавальні принципи на основі синтезу ідеї абсолютної непізнаваності Божества й утвердження його іманентності світу через енергії, символи, речові прояви, через особистісне єднання з Богом.

У працях візантійських християнських учених була сформульована парадигма, у руслі якої здійснювалося кафолічне богопізнання й будували свої висновки християнські теологи й філософи, розвивали свої уявлення про кафолічність.

Можна сказати, що спільним для візантійської теологічно-філософської думки є підхід до таємниці Кафолічності-Трійці. Особливістю, що вплинула на православне розуміння кафолічності, було засвоєння теорії патристики. Тому кафолічну ідею Святої Трійці було усвідомлено теологічно-філософським шляхом та практичним вираженням соборних ідей у емпіричних формах еклезіологічного екзистенціалізму [6, с. 437–482].

Висновки. Важливий висновок нашого дослідження полягає в тому, що розуміння проблеми кафолічності (соборності) нерозривно пов'язане з антропологічною концепцією православ'я, основними характеристиками якої стали такі: обґрунтування духовності як граничної основи реального буття людини; духовно-етичне вдосконалення особистості; орієнтація на духовний подвиг в ім'я кафолічного ідеалу. Від святоотецької культурної традиції, у якій зафіксовано суперечність між духовною й плотською людиною, зміст антропологічної проблематики прийшов до розуміння людини як вселенської кафолічної істоти.

Література

1. Голубинский Ф. Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека / Ф. Голубинский. – СПб. : Типография М.М. Стасюлевича, 1894. – 352 с.

2. Довгаль С. Соборність з кубанцями / С. Довгаль // Україна молода. – 2013. – 17 січня. – С. 25–41.

3. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період / О. Забужко. – К. : Факт, 2006. – 156 с.

4. Малиновский Н. Православное догматическое богословие : [сочинения] : в 4 т. / Н. Малиновский. – СПб. : Изд. М. Пирожкова, 1904– . – Т. 1. – 1904. – 571 с.

5. Франк С. Духовные основы общества / С. Франк. – М. : Республика, 1992. – 511 с.

6. Bardenhewer O. Patrologie / O. Bardenhewer. – Br. 3 Aufl. – Freiburg, 1901 – 592 p.

7. Eisenhofer L. Procopius von Gaza / L. Eisenhfer. – Freiburg, 1897. – 481 p.

8. Ermoni V. De Leontio byzantino / V. Ermoni. – Paris, 1895. – 453 p.
9. Kihn H. Patrologie / H. Kihn. – Paderborn, 1904-1908. – 758 p.
10. Langen J. Johannes von Damaskus / J. Langen. – Gotha, 1879. – 517 p.
11. Lindl E. Die Oktateuchkatene des Prokop von Gaza / E. Lindl. – Munchen, 1902. – 457 p.
12. Loofs F. Leontius von Bysanz (Texte u. Untersuchungen) / F. Loofs. – Leipzig, 1887. – 539 p.
13. Lupton K. St. John of Damascus / K. Lupton. – London, 1884. – 581 p.
14. Perrier P. St. Jean of Damascus / P. Perrier. – Strasbourg, 1863. – 473 p.
15. Mohler J. Patrologie / J. Mohler. – Regensburg, 1840. – 494 p.
16. Preuss O. Ad Maximi Confessoris de Deo hominisque deificatione doctrinam ad-notationes / O. Preuss. – Schneeberg, 1894. – 543 p.
17. Seitz J. Die Schule von Gaza / J. Seitz. – Heidelberg, 1892. – 617 p.
18. Straubinger H. Die Christologie des hl. Maximus Confessor / H. Straubinger. – Bonn, 1906. – 485 p.

Анотація

Яковенко, А. І. **Кафолічність як сакрально-теологічний креатив: патристичний аспект.** – Стаття.

У статті обґрунтовується думка про те, що релігійно-теологічні, філософські ідеї кафолічності були пов'язані стрижньовою системно-індукційною складовою – кафолічною свідомістю, яка є синтезом богословської творчості, церковного досвіду, розуму й віри, аналізом православно-теологічного розуміння та вплив якої в українському суспільстві є актуальним. Наукове дослідження цих ідей, потреба зрозуміти базові духовні цінності минулого, можливість їх реального відродження й ефективного функціонування в сучасній життєвій ситуації українського суспільства є метою статті. Зміст цієї статті – експлікація сукупності істотних і відмітних християнських сегментальних якостей системи кафолічності як явища культурно-релігійного в духовному житті українського суспільства.

Ключові слова: християнство, кафолічность, Бог, Святе Письмо, любов.

Аннотация

Яковенко А. И. **Кафоличность как сакрально-теологический креатив: патристический аспект.** – Статья.

В статье обосновывается мысль о том, что религиозно-теологические идеи кафоличности были связаны стержневой системно-индукционной составляющей – кафоличным сознанием, предстающим как синтез богословского творчества, церковного опыта, разума и веры, анализ православно-теологического понимания, влияние которого в украинском обществе является актуальным. Научное исследование данных идей, потребность понять базовые духовные ценности прошлого, возможность их реального возрождения и функционирования в нынешней бытийной ситуации являются целью статьи. Содержание статьи – экспликация совокупности существенных и отличительных христианских сегментальных качеств системы кафоличности как явления культурно-религиозного в духовной жизни украинского общества.

Ключевые слова: христианство, кафоличность, Бог, Библия, любовь.

Summary

Yakovenko A. I. **Catholicity as sacral and theological creativity: patristic aspect.** – Article.

The author in the article gives arguments that the religious-theological ideas of catholicity were connected with the essential systematic-induction component – catholicity awareness which is a synthesis of the theological creativity, church experience, mind and faith, analysis of orthodox-theological comprehension which influence on the Ukrainian society is very important. The scientific research of the above-mentioned ideas, the necessity of understanding the basic spiritual values of the past, the possibility of their restoring and functioning in nowadays' reality are the aims of the article. The content of the article is the explication of the total essential and distinctive Christian segmental properties of the catholicity system as a phenomenon of cultural and religious components in the spiritual life of the Ukrainian society.

Key words: Christianity, catholicity, God, Bible, love.

НАШІ АВТОРИ

Батаєва К. В. – доцент кафедри соціології Харківського гуманітарного університету «Народна українська академія», доктор філософських наук, доцент;

Бевзюк Н. П. – доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова, кандидат історичних наук, доцент;

Бурий А. Р. – старший викладач кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук;

Видриган М. В. – доцент кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького, кандидат філософських наук;

Глушко Т. П. – докторант кафедри філософії Національного педагогічного університету, кандидат філософських наук, доцент;

Горбова І. О. – аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка;

Готинян-Журавльова В. В. – доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат філософських наук, доцент;

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

Дуденок В. І. – доцент кафедри філософії та всесвітньої історії Бердянського державного педагогічного університету, кандидат філософських наук, доцент;

Коган К. М. – аспірант Національного педагогічного університету імені Драгоманова;

Колісник О. В. – професор кафедри соціології Київського національного університету культури і мистецтв, доктор філософських наук, доцент;

Леонова Є. В. – аспірант Донецького національного університету;

Лісоколенко Т. В. – доцент кафедри філософії освіти Дніпропетровського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти, кандидат філософських наук, доцент;

Лісіцин В. В. – старший викладач кафедри філософії та суспільно-гуманітарних дисциплін Запорізького обласного інституту післядипломної педагогічної освіти, кандидат філософських наук;

Найдьонов О. Г. – докторант відділу соціальних проблем вищої освіти та виховання студентської молоді Інституту вищої освіти Національної академії педагогічних наук України, кандидат філософських наук, доцент;

Павловська О. В. – доцент кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат філософських наук;

Петренко Д. В. – докторант, доцент кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, кандидат філософських наук;

Поліхов О. Л. – аспірант кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького;

Попова Ю. В. – аспірант Одеського національного університету імені І. І. Мечникова;

Райхерт К. В. – доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат філософських наук;

Рожанська Н. В. – в.о. доцента кафедри соціології Чорноморського державного університету імені Петра Могили, кандидат соціологічних наук;

Самборська О. М. – здобувач кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, викладач Чернівецького юридичного інституту Національного університету «Одеська юридична академія»;

Сень А. О. – аспірант Київського національного університету імені Тараса Шевченка;

Сепетий Д. П. – доцент кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету, кандидат філософських наук, доцент;

Сірий Є. В. – старший науковий співробітник НДЧ факультету соціології Київського національного університету імені Тараса Шевченка, доктор соціологічних наук, доцент;

Скалацька О. В. – старший викладач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Одеського інституту фінансів Українського державного університету фінансів та міжнародної торгівлі, кандидат філософських наук;

Слюсар В. М. – докторант Житомирського державного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук, доцент;

Сторожук А. П. – аспірант Київського національного університету імені Тараса Шевченка;

Суріна Г. Ю. – старший викладач кафедри філософії Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського, кандидат філософських наук;

Сюсель Ю. В. – викладач кафедри соціології інституту соціології, психології та соціальних комунікацій Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова;

Терепищий С. О. – доцент кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат філософських наук, доцент;

Удовицька Т. А. – доцент кафедри соціології Харківськиого гуманітарного університету «Народна українська академія», кандидат історичних наук, доцент;

Ходус О. В. – доцент кафедри соціології, докторант кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара, кандидат соціологічних наук, доцент;

Чурсінова О. Ю. – старший викладач кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка», кандидат філософських наук;

Шаповал А. В. – аспірант Національного університету «Острозька академія»;

Шапошнікова І. В. – декан факультету психології, історії та соціології Херсонського державного університету, доктор соціологічних наук, професор;

Яковенко А. І. – професор кафедри філософії та політології Полтавського університету економіки і торгівлі, доктор філософських наук, професор.

ЗМІСТ

К. V. Bataeva
Female ageing visuality in Ukrainian TV advertisement 3

Н. П. Бевзюк
Религиозно-философская парадигма онтологии ценности 9

А. Р. Бурий
Методологія вивчення рецепції екзистенціалізму
в образах західноєвропейського кіномистецтва 16

М. В. Видриган
Філософський аналіз передумов виникнення феноменів «воля» та «свобода» в еллінів 21

Т. П. Глушко
Економічна нація як продуцент ефективної соціальної ідентичності 26

І. О. Горбова
Влада – інтелігенція – народ: особливості соціальних взаємовідносин 31

В. В. Готинян-Журавльова
Чи існує онтологічний взаємозв'язок
понять «класифікація» та «безеталонне вимірювання»? 35

М. Б. Дем'янюк
Античний дискурс у романі Дж. Джойса «Улісс» 40

В. И. Дуденок
Особенности формирования смысложизненных интенций в культуре 45

К. М. Коган
Соціальна мережа як комунікаційна система: погляд крізь призму
компаративістського аналізу основних соціологічних концепцій 50

О. В. Колісник
Феномен сміху в соціально-інформаційному просторі сьогодення 57

Є. В. Леонова
Постсучасність як тло феноменологізації екстремальності 62

Т. В. Лисоколенко
Игра в медиапространстве 67

В. В. Лісіцин
Освітня рівність та справедливість у дискурсі постмодерної філософії 72

О. Г. Найдьонов
Наслідки для соціально-гуманітарного пізнання
та суспільної життєдіяльності світорозуміння класичної науки 77

О. В. Павловська
Логіка як метод аналізу в сучасній філософській теології 84

Д. В. Петренко
Людина й техніка: стратегії філософського осмислення 89

О. Л. Полихов
Феномен музыки в этико-социальном контексте:
опыт философского осмысления 93

Ю. В. Попова
Роль линейных параметров в системно-параметрическом измерении форм выводного знания 100

К. В. Райхерт
О понятии «техно-анимизм» 106

Н. В. Рожанская
Социально-философские представления о судьбе человека
в античности: возникновение, развитие, научное изучение 111

Є. В. Сірий
Теоретико-методологічні засади дослідження представників великого бізнесу
як еліт-суб'єктів соціальної трансформації та їх соціальні заміри 116

О. М. Самборська
Реалізація прогностичної функції науки у фундаментальних наукових дослідженнях 123

А. О. Сень
Поняття «редескрипції» у творчості Р. Рорті 127

Д. П. Сепетий
Матеріалізм, феноменальне знання та інтроспекція 133

О. В. Скалацька
Інсценізація в просторі моди: філософський вимір 138

В. М. Слюсар
Вальтер Беньямін про насилля як соціальний феномен 143

А. П. Сторожук
Смисл у контексті проблеми розуміння: постнекласичний погляд 149

Г. Ю. Суріна
Міфологізація буденної політичної свідомості в українському соціумі 155

Ю. В. Сюсель
Соціальна каузальна атрибуція процесу етнічного споживання 161

С. О. Терепищий
Ідеали глобальної та локальної ідентичності у сфері вищої освіти 166

Т. А. Удовицька
Ризик як характеристика сучасного суспільства:
специфіка, можливості, протиріччя наукового осмислення 171

Е. В. Ходус
«Идея субъекта» как эпистемологическая и онтологическая проблема:
к вопросу вариативности форм современной субъективности 176

О. Ю. Чурсінова
Осмислення феномену техніки українськими мислителями
XIX – початку XX століття 182

А. В. Шаповал
Критика ранніх протестантів в українській полемічній літературі XVI ст. 187

І. В. Шапошникова
Вплив соціального простору на професіоналізацію випускників вищих закладів освіти 192

А. І. Яковенко
Кафолічність як сакрально-теологічний креатив: патристичний аспект 198

НОТАТКИ

Наукове видання

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 3

Виходить шість разів на рік

Українською, російською та англійською мовами

Коректор – О. Скрипченко
Комп'ютерна верстка – Н. Кузнєцова

Підписано до друку 20.03.2015 р. Формат 60x84/8. Обл.-вид. арк. 24,81, ум.-друк. арк. 24,18.
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 2003-15.

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