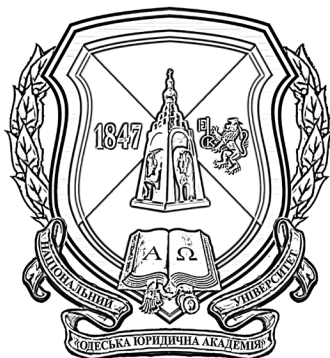


МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Национальний університет
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»



АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 5

Одеса
2015

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

Наукова рада:

Голова Ради – *С.В. Ківалов*, д-р юрид. наук, професор, академік НАПрН України, академік НАПН України (Одеса, Україна)
В.С. Бакіров – д-р соціол. наук, академік НАН України, член-кореспондент НАПН України, академік АН ВШ України (Харків, Україна)
А.Є. Конверський – д-р філос. наук, професор, академік НАН України (Київ, Україна)
О.С. Токовенко – д-р філос. наук, професор (Дніпропетровськ, Україна)
В.О. Туляков – д-р юрид. наук, професор, член-кореспондент НАПрН України (Одеса, Україна)
В.Ф. Цєвих – д-р політ. наук, професор (Київ, Україна)

Редакційна колегія:

М.В. Афанасьєва – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)
К.М. Вітман – д-р політ. наук, професор (Одеса, Україна)
Е.А. Гансова – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
І.В. Голубович – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
О.М. Дікова-Фаворська – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)
П. Длугош – д-р соціол. наук, професор (Ржешов, Польща)
В.М. Др'омін – 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)
Л.І. Кормич – д-р істор. наук, професор (Одеса, Україна)
П.В. Кутуєв – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)
С.В. Куцєпал – д-р філос. наук, професор (Полтава, Україна)
С.А. Крилова – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)
О.В. Лісієнко – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)
І.М. Меліков – д-р філос. наук, професор (Москва, Російська Федерація)
С. Мінева – д-р філософії, професор (Софія, Болгарія)
Д. Мірчев – д-р філос. наук, професор (Софія, Болгарія)
В.М. Онищук – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)
Т.В. Розова – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
Є.Л. Стрельцов – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)
Н.В. Хамітов – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)
В.В. Чепак – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)
І.В. Шамша – канд. філос. наук (Одеса, Україна) – відповідальний секретар
І.В. Шапошникова – д-р соціол. наук, професор (Херсон, Україна)
С.А. Шудло – д-р соціол. наук, професор (Дрогобич, Україна)
Д.В. Яковлев – д-р політ. наук, професор (Одеса, Україна) – головний редактор

Рекомендовано до друку та поширення через мережу Internet вченою радою Національного університету «Одеська юридична академія» 08.07.2015 р. (протокол № 8)

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

УДК 001:165.6

Л. В. Абизова

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук
Донбаського державного педагогічного університету

ЛОГІКО-ТЕОРЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ НАУКИ В КОНТЕКСТІ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Наукове пізнання розвивається в контексті історичного розвитку людства, формуючи духовний світ людини, культури і практики суспільства, тому, щоб зрозуміти його динаміку, треба розглядати структури й форми мислення та пізнання в контексті соціокультурних процесів. Наука органічно вплетена в прогрес людства, будучи його ланкою й рушійною силою. Рух наукової думки зумовлений суспільно-історичною практикою, але разом із тим він має власну «ритміку», свої стадії, які пов'язані з цією практикою не прямолінійно й однозначно, а через складну систему опосередкованих елементів.

За словами послідовника К. Поппера постпозитивіста І. Лакатоса, філософія науки без історії науки – порожня, історія науки без філософії науки – сліпа. Історія науки є однією із ключових проблем як сучасного наукознавства, так і неklasичної епістемології [6]. Радикальна зміна уявлень про матерію, рух, простір, космос і мікrokосмос, основні процеси життєдіяльності й розвитку органічного світу зумовлюють розуміння науки як динамічного цілого та інтерес до аналізу історії науки, з'ясування причин, закономірностей і тенденцій її розвитку. Наука є конкретно-історичним явищем, яке проходить низку якісно-своєрідних етапів свого розвитку. Питання про періодизацію історії науки залишається дискусійним і активно дискутується у вітчизняній та зарубіжній літературі. Відповідаючи на питання про час виникнення науки і становлення наукового знання, відомий російський методолог науки В. Стьопін зауважує, що «в історії формування й розвитку науки можна виокремити дві стадії, які відповідають двом різним методам побудови знання та двом формам прогнозування результатів діяльності. Перша стадія характеризує науку в латентному стані (переднауку), друга – науку як уже сформовану самодостатню сферу» [6, с. 54]. Керуючись зазначеним методологічним принципом, проаналізуємо логіко-теоретичні проблеми розвитку наукового знання.

Метою дослідження є з'ясування факторів, умов і сутності процесу формування й зміни наукових теорій, еволюція структури науки та її методів, зміна стилю наукового мислення, мови науки й самого поняття «наука». Предметом дослідження є процес генези науки, специфіка наукового пізнання і своєрідність його формування.

Орієнтація на науку традиційно мала місце у філософії позитивізму. Постпозитивізм акцент епістемологічного інтересу переносить на історію науки, процес виникнення, розвитку та зміни наукових ідей і теорій. Динаміка й моделі розвитку наукового знання були предметом вивчення у працях К. Поппера, Т. Куна, С. Тулміна, П. Фейєрабенда. У сучасній західній філософії проблема зростання й розвитку знання особливо яскраво представлена в такій течії, як еволюційна (генетична) епістемологія. Еволюційна епістемологія – це напрям у західній філософсько-гносеологічній думці, основна мета якого – виявлення генези та етапів розвитку пізнання, його форм і механізмів в еволюційному спрямуванні, а також побудова на цій основі теорії еволюції науки. Еволюційна епістемологія прагнула створити узагальнену теорію розвитку науки, поклавши в основу поєднання принципу історизму й основ загальної теорії органічної

еволюції, поширюючи еволюційний підхід на гносеологічну проблему. Представники еволюційної епістемології реконструювали розвиток науково-теоретичного знання, застосовуючи еволюційні моделі. Проблема генези та сучасного стану науки в філософському дискурсі пострадянського простору еволюціонувала від компаративних студій до фундаментальних праць В. Стьопіна, Л. Мікешеної, П. Гайденко, С. Кримського й ін.

Тривалий час в історії науки панувала хронологічна констатація досягнень тієї чи іншої науки без спроб розкрити логіку розвитку науки, умови й фактори її руху або, що, по суті, те саме, описування розвитку науки в біографічному плані дій учених, своєрідна «хроніка в особах». З часом стали з'являтися роботи, у яких аналізувався розвиток ідей і проблем в тій чи іншій галузі знань, що дало змогу, за влучною характеристикою А. Ейнштейна, подати історію науки не як драму людей, а як драму ідей. У розвитку науки при цьому вбачили лише пряму, незворотну ходу людського розуму. Особистість ученого, соціальний ґрунт розвитку науки залишалися поза увагою.

На зміну суто хронікальному дослідженню розвитку науки прийшли дослідження соціальної історії науки – розвитку її галузей у зв'язку з розвитком суспільства, зміною соціальних функцій науки, її місця та ролі в історії суспільства, взаємодії науки на різних етапах її розвитку з економікою, політикою, культурою, процесу професіоналізації й інституціалізації наукової діяльності. За цих умов наука все більше проникалася духом соціального та соціологічного дослідження.

З часом два зазначені підходи до вивчення історії науки (хронологічний і соціологічний) були доповнені підходом епістемологічним, який передбачав включення в орбіту історико-наукового аналізу внутрішніх закономірностей розвитку наукового знання та логіко-теоретичних проблем розвитку науки, більша частина яких до того або зовсім не розглядалася, або лише в загальній формі у філософському контексті.

Дослідження й періодизація історії науки передбачає виокремлення в часі певних послідовних етапів її існування. Проте спершу треба відповісти на питання: де й коли виникає наука? Якщо мова йде про дослідження витоків науки, то постає ще одна проблема: що вважати наукою – досвід, знання, особливим чином організований вид людської діяльності чи соціальний інститут?

На думку С. Кримського, науку можна охарактеризувати як виробництво та систематизацію знань про закономірності всіх явищ і процесів засобами теоретичного обґрунтування, емпіричного випробування й перевірки пізнавальних результатів з метою розкриття їхнього об'єктивного змісту (істинності, достовірності, інтерсуб'єктивності) [3, с. 8]. Якщо дотримуватися зазначеного тлумачення феномена науки, можна зробити висновок, що наука «являє собою складну систему гносеологічних процесів, ідеалів, підходів, низку онтологічних уявлень разом із механізмами її соціальної організації» [1, с. 130].

Із часів античності мала місце фактична тотожність понять «філософія», «знання», «наука». У межах філософії формувалися «знання про перші роди суцього», про природні явища і життя людей, основи логічних (Аристотель) і математичних (Піфагор) знань. Саме в

доби античності закладаються основи історії, геометрії, географії, астрономії. У Новий час з'являється математичний аналіз, аналітична геометрія. Соціологія та електродинаміка заявляють про себе у XIX ст., а XX ст. породжує політологію, кібернетику, молекулярну генетику, математичну лінгвістику, нейрофізіологію, XXI ст. – нанонауки, геноміку, біоінформатику тощо. Означений процес засвідчує, що проблема виникнення науки та її розвитку не така вже й однозначна і має дискусійний характер.

Досить довго наукове знання перебувало в ембріональному стані. Передумови науки створювалися давніми цивілізаціями Єгипту, Індії, Китаю, які накопичили величезний досвід практичних знань, подарувавши людству календар, астрономічні обчислення, таємниці мистецтва бальзамування, і які лише зараз відкриваються науковцям, озброєним новітніми технологіями наукового пошуку. Нові господарчі види діяльності зумовили практичне оволодіння багатьма природними закономірностями та їх розуміння. Будівництво іригаційних систем, великих міст, палаців, храмів, розвиток ремесел та інтенсивне землеробство, безумовно, вимагали великого досвіду і знань. Для їхнього закріплення й передавання необхідно була спеціальна термінологія, понятійний апарат, що стало однією з передумов практичного розвитку певних галузей знань. Раціональний підхід до явищ природи, пов'язаний із конкретною трудовою діяльністю, створив засади формування низки майбутніх наукових дисциплін: математики, геометрії, механіки, астрономії. Проте більшість істориків науки наполягають на тому, що східні цивілізації створювали знання, які мали суто прикладний характер і обслуговували практичні потреби, інколи будучи способами культової ритуальної практики, що не дало їм змоги набути статусу науковості.

Кардинально іншого характеру зміст і форми пізнавальної діяльності набували в контексті давньогрецької культури та філософії. А. Уайтхед наполягав на тому, що тільки давньогрецька філософія, заклавши основи точного теоретичного аналізу кожної конкретної ситуації, пошуку й обґрунтування першопричин, закономірностей та істини, створила основи формування сучасної європейської науки [7]. Давньогрецька філософія стала першою в історії людства спробою раціонального осягнення світу. Грецька наука з моменту її зародження була теоретичною, спрямованою на отримання знань шляхом логічних міркувань. Античність відкриває для усвідомлення один із основних засобів будь-якого наукового пізнання – поняття. Щоправда, у стародавній Індії можна зустріти зародки логіки, але ніде, окрім Греції, не було усвідомлення значення понять. Значення поняття було відкрито Сократом, щоб сперечатися про предмет. Не слово, а категорія стає інструментом пізнання. Філософія стародавньої Греції заклала основи раціоналізму європейської культури й, відповідно, науки. Греки перетворили докази геометрії в систему знань, безвідносно до їхнього практичного використання. Поняття «логос», «категорія», «теорема», «лема», «аксіома», які становлять базу наукового раціоналізму, мають грецьке походження. Аристотель є творцем правил побудови наукових систем, формулюючи закони логіки і стверджуючи, що в пізнанні треба ґрунтуватися на деяких очевидних твердженнях, які приймаються без доказів (аксіоми), і дотримуватися правил, що гарантують формальну правильність висновків. Діяльність Аристотеля – це не лише вершина античного філософського мислення, вона також була вагомим внеском практично в усі відомі на той час сфери знань: були створені нові наукові напрями, визначені предмет і методи окремих наук. Назви наукових праць і трактатів Аристотеля переконують нас в існуванні особливого роду науки античного світу: «Фізика», «Метеорологія», «Про виник-

нення тварин», «Про пояснення», «Риторика», «Нікомахова етика» тощо.

Доба середньовіччя, зосереджуючи увагу в контексті ідей теоцентризму і креаціонізму на релігії та містици як джерелах істини, відсуває на задній план систему раціональних доказів, виступаючи своєрідним гальмом у процесі розвитку науки. Не закони, а провидіння визнавалися основою буття, вони ж було предметом теології, а не науки. Згідно з К. Тертуліаном, між вірою та розумом немає жодних точок дотику, наукові пошуки стають зайвими, оскільки відоме Євангеліє – єдине авторитетне джерело пізнання Бога, а разом із тим і будь-якого знання, тому що Бог визначає все в житті людини. Визнання домінування ірраціонально-вольових факторів над раціонально-логічними пояснює догмат про первинність віри над розумом. Схоластика також проголошувала лише одну істину, не допускаючи різниці між наукою та теологією, між філософією і теологією. Першим захисником раціоналізації теології став «перший батько схоластики» Еріугена, проголошуючи тезу про те, що між одкровенням і розумом суперечність відсутня. Церква, прямо й опосередковано контролюючи духовне й культурне життя, боролася з еретичними течіями, до яких прирівнювалася наука. Природознавство в його натурфілософській формі спрямовувалося на читання «книги буття», будучи додатковим засобом доказу божественної мудрості. Природні явища для такої науки були «шифрами», розуміння яких забезпечувало залучення до ідеальної основи світобудови. Англійський філософ-номіналіст У. Оккам формулює правило пізнання (так зване «лезо Оккама»), яке вимагає видалення з процесу пізнання понять, що не підлягають досвідній перевірці або інтуїтивному знанню й формулюється так: не примножуй сутності без необхідності. Залучають на увагу «двійники» тодішньої науки – магія, алхімія, астрологія, які саме й були орієнтовані на практику, але при цьому залишалися абсолютно неспроможними перетворитися на теорію та виробничі технології. Середньовічні маги й алхіміки заклали основи діяльності практиків-експериментаторів, а не теоретиків-концептуалістів. У межах середньовічної організації цей вид діяльності обслуговував матеріальні потреби суспільства, залишаючись чимось майже ганебним, порівняно з війною, управлінням і культом.

Приблизно з VIII ст. дисонансом католицькому духу середньовічної Європи стали досягнення у сфері медицини, математики, фізики та астрономії арабського Сходу. У Багдаді зосереджувалися вчені й перекладачі, переписувачі з різних країн, тут було перекладено праці Евкліда, Аристотеля, Архімеда. Видатні мислителі арабського середньовіччя успадкували традиції єгиптян і вавілонян, перейняли у греків прийоми раціонального мислення, майже впритул підійшли до створення хімії, оптики, основ тригонометрії, здобули славу лікарів, але, залишаючись у межах східної традиції, демонстрували зосередження на домінуванні прикладів і завдань практичного змісту.

Процес становлення науки потребував постійної опори на факти, послідовної раціоналізації, домінування певного типу мислення. Усього цього не було в належному обсязі ні в добу античності, ні в епоху середньовіччя.

Наука (насамперед у формі експериментально-математичного природознавства) починається на межі XV–XVI ст. Центром природничих і математичних досліджень знову стає Європа. Революційною подією в історії науки стали вчення М. Коперника, І. Кеплера та Г. Галілея. Н. Коперник кинув виклик церковним авторитетам у питаннях природи своєю геліоцентричною теорією. І. Кеплер математично обґрунтував теорію закономірності руху планет. Галілео Галілей, геніальний фізик та астроном доби Ренесансу, шляхом експериментальних досліджень

зробив низку відкриттів і сформулював наукові закони. За допомогою власноруч сконструйованого телескопа він відкрив чотири супутники Юпітера, з'ясував, що Чумацький Шлях є складною системою зірок, а поверхня місяця має кратери. Новаторство Г. Галілея було зумовлено відходом ученого від старих традицій природознавства, закладених ще Аристотелем. Він сформулював таку ідею: книга природи написана математичною мовою, тому, щоб її прочитати, потрібна математика. Природні процеси можна виміряти й обчислити, відповідно, точними методами можна встановити закони їх просторових і часових відношень, зафіксувати й обчислити універсальну динамічність руху математичними та геометричними способами. При цьому необхідно розкласти все на найпростіші елементи, а потім знову раціональним математичним способом реконструювати. Експериментально обґрунтована єдність індукції та дедукції створила підґрунтя механіки. І. Ньютон розробив класичну механіку як систему знань про механічний рух тіл, чітко відмежував науку від натурфілософії, розкритикувавши останню, закликаючи: фізико, бійся метафізики! «Біблією» нової науки стали «Математичні начала натуральної філософії» І. Ньютона.

Ситуація суттєво змінюється у XVI–XVII ст. у зв'язку з буржуазними революціями. Історичною віхою в цьому процесі варто вважати появу відомої Французької енциклопедії. Поступово натурфілософія «перетворювалася» в дійове природознавство, у досвідну науку, почали складатися обставини, які згодом поєднали науку та виробництво, перетворюючи науку у виробничу силу капіталістичного виробництва. Усе більше усвідомлюється практична цінність науки (пригадаймо слова Ф. Бекона: «Знання – це сила»). Паралельно відбувалося зародження науки як соціального інституту, про що свідчить виникнення у 1662 р. Лондонського королівського товариства дослідників природи та в 1666 р. – Паризької академії наук. За статутом Лондонського королівського товариства, санкціонованого вищою владою короля, метою діяльності його членів було поглиблення природничих знань за допомогою експериментів без втручання в теологію, метафізику, мораль, риторику й логіку. Відбулося, по суті, офіційне розмежування сфер, у яких продовжували домінувати церква і традиції, та сфери, куди церква не повинна була втручатися. Уперше були сформульовані певні наукові норми й вимоги їх дотримання, існування науки у формі природознавства було вперше нормативно закріплено, з XVII ст. розпочинається поступ науки в суспільстві, заняття наукою перестає бути аматорством і формою проведення дозвілля, з'являється нова соціальна роль дослідника, експериментатора, природознавця. Канули в Лету ті часи, коли наука була справою вчених-одинаків, які працювали в домашніх лабораторіях із саморобними приладами. На рубежі XVII–XIX ст. мав місце перехід від класичної науки, орієнтованої переважно на вивчення механічних і фізичних явищ, до дисциплінарно організованої науки. Поява біології, хімії, геології та інших наук сприяла привнесенню ідеї розвитку в механістичне пояснення світу. З часом, особливо на початку XIX ст., суспільне значення й роль науки в розвитку виробництва ставали все більш відчутними. Тому не випадково XIX ст. ознаменоване низкою технічних винаходів, а саме: паровоз Стефенсона (1814 р.), перша карта погоди (1846 р.), парохід Фултона (1819 р.), залізниця Стоктон – Харлінгтон (1825 р.), магнітно-голковий телеграф (1833 р.), електромотор Якобі (1834 р.), револьвер Кольта (1835 р.), телефон (1860 р.) тощо. Технічні новинки цієї епохи передбачали природничі основи, до речі, вони слідували саме за науковими відкриттями з відносно незначною перервою в часі, наприклад, якщо електромагнітний телеграф з'явився у 1833 р., то його наукова основа – роботи Ампера й Ерстеда – була опублікована у 1820 р. Відбувалося «приземлення»

науки, розвивалися її контакти з виробництвом. Звичною справою стає використання результатів науки в технології, як наслідок, відокремлення від науки досить масової професії інженера, яка втілювала органічний зв'язок природничого знання й виробничої діяльності. Щоправда, реформатори техніки кінця XVIII ст. – початку XIX ст. були переважно практиками, а не вченими, тим не менше виробництво почало використовувати наукові досягнення. XX ст. стало епохою прогресуючого індустріалізму, практикою освоєння космосу, атомної енергії. Наука стала планетарним фактором. У суспільному житті сформувалася нова світоглядна установка й новий образ світу.

Отже, розвиток наукового знання – складний діалектичний процес, який має певні якісно відмінні етапи. Його можна розглядати як рух від міфу до логосу, від логосу до переднауки, від переднауки до науки, від класичної науки до некласичної та постнекласичної, від незнання до знання, від неповного знання до знання поглибленого й вичерпного. Кожному етапу розвитку науки відповідала певна система ідеалів, норм і методів наукового дослідження, певний стиль мислення, своєрідний понятійний апарат тощо. У процесі генези науки сформувалися загальні нормативно-ціннісні засади наукової діяльності і принципи наукового дослідження, утвердилася їх автономія. Наука перетворилася в потужний соціальний інститут, перед нею відкрилися безмежні перспективи, сформувалася професійна наукова спільнота, а статус і престиж учених постійно підвищувався.

Наука, звільнившись від релігії та вийшовши з-під опіки філософії, продукує нові теоретико-методологічні засади й нові фундаментальні ідеї. Нині ми є свідками формування та розвитку Великої науки з її потужним науково-технічним персоналом, індустріальною базою, особливим суспільно-політичним статусом і безмежними перспективами біоінженерного перетворення людської природи, які потребують вивчення. Сучасна наука поєднує об'єктивний світ людини із фізичними параметрами Всесвіту, сприяючи пошуку нового типу раціональності, створюючи наукоємне майбутнє. Наука XXI ст. розкриває багато таємниць буття, є основою інструментально-прагматичних дій і водночас породжує екзистенційно-світоглядні проблеми. Наука все частіше стає предметом спеціального дослідження в межах філософії та історії науки, соціології науки, наукознавства. Філософська теорія розвитку науки через багатогранність проблеми продовжує привертати до себе увагу вчених і звучати актуально.

Література

1. Барвинский А.А. Функциональная роль науки / А.А. Барвинский // Наука и образование: современные трансформации : [монография] / Ин-т философии им. Г.С. Сковороды НАН Украины. – К. : Изд. ПАРАПАН, 2008. – с. 127–148.
2. Канке В.А. Основные философские направления и концепции науки. Итоги XX столетия / В.А. Канке. – М. : Логос, 2000. – 320 с.
3. Кримський С. Наука як феномен цивілізації / С. Кримський // Вісник Національної академії наук України. – 2003. – № 3. – С. 7–20.
4. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая / В.А. Лекторский. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
5. Пуанкаре А. О науке / А. Пуанкаре. – М. : Наука, 1983. – 560 с.
6. Степин В.С. Теоретическое знание / В.С. Степин. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.
7. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии / А.Н. Уайтхед ; пер. с англ. ; общ. ред. и вступ. ст. М.А. Кисселя. – М. : Прогресс, 1990. – 720 с.

Анотація

Абизова Л. В. Логико-теоретичні проблеми розвитку науки в контексті соціокультурних трансформацій. – Стаття.

У статті історія науки інтерпретується як одна з ключових проблем сучасного наукознавства й неklasичної епістемології. Хронологічний і соціологічний аналіз доповнено епістемологічним підходом, який передбачає включення в орбіту історико-наукового пошуку внутрішніх закономірностей розвитку наукового знання. Увага акцентується на дослідженні соціальної історії науки, її місця й ролі в історії суспільства, взаємодії науки на різних етапах її розвитку з економікою, політикою, культурою. Аналізується процес професіоналізації та інституціалізації наукової діяльності, еволюція структури науки і її методів, зміна стилю наукового мислення. З'ясовано, що наука певної історичної доби ґрунтується на відповідному типі раціональності, поданому у співвідношенні «суб'єкт – засоби дослідження – об'єкт», зумовлюючи спосіб пояснення світу.

Ключові слова: наука, метод, раціональність, епістемологія, інституціалізація.

Аннотация

Абизова Л. В. Логико-теоретические проблемы развития науки в контексте социокультурных трансформаций. – Статья.

В статье история науки интерпретируется как одна из ключевых проблем современного науковедения и неклассической эпистемологии. Хронологический и социологический анализ дополнен эпистемологическим подходом, который предусматривает включение в орбиту историко-научного поиска внутренних закономерностей развития научного знания. Внимание акцентируется на исследова-

нии социальной истории науки, ее места и роли в истории общества, взаимодействия науки на разных этапах ее развития с экономикой, политикой, культурой. Анализируется процесс профессионализации и институциализации научной деятельности, эволюция структуры науки и ее методов, смена стиля научного мышления. Установлено, что наука определенного исторического периода базируется на соответствующем типе рациональности, представленном в системе «субъект – средства исследования – объект», обуславливая способ объяснения мира.

Ключевые слова: наука, метод, рациональность, эпистемология, институциализация.

Summary

Abyzova L. V. Logical and theoretical problems of science in the context of social transformation. – Article.

The history of science is interpreted as one of the key problems of the modern science studies and non-classical epistemology. A chronological and sociological analysis is supplemented with epistemological approach, which involves incorporating the internal laws of development of scientific knowledge in the orbit of historical and scientific research. Attention is focused on the study of the social history of science, its place and role in the history of society, interaction between science at various stages of development and economy, politics, culture. We analyze the process of professionalization and institutionalization of scientific activity, the structure of evolution of science and its methods, the change of scientific thinking style. It was found that the science of certain historical era is based on the appropriate type of rationality presented at a ratio of „subject – means of study – object”, causing way of explaining the world.

Key words: science, science studies, rationality, epistemology, institutionalization.

УДК 140.8.130.1

Г. О. Арсентьєва
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Запорізького національного технічного університету

СТРУКТУРА Й ЕЛЕМЕНТИ ФЕНОМЕНА СПІЛКУВАННЯ

Говорячи про актуальність проведеного автором дослідження, варто зазначити, що досі залишається проблемою сутнісна визначеність феномена спілкування. У зв'язку з цим відсутнє уявлення про механізм його перебігу, немає чітких критеріїв виокремлення його елементів і структурних параметрів, шляхів, методів і техніки його досягнення, а отже, і його практичного використання.

У соціальній філософії сформувалися три основні напрями з проблем сутності спілкування: до першого на пряму належать дослідники, які затверджують інформаційний статус спілкування, тобто воно розуміється як комунікація; до другого напрямку – група авторів, котрі розглядають спілкування як форму й засіб вияву суспільних відносин; прихильники третього напрямку визначають спілкування як діяльність. Автор статті у своїх поглядах на спілкування поділяє точку зору представників третього напрямку, тобто є послідовником діяльнісного підходу в розробленні теорії спілкування й у багатьох аспектах поділяє позицію таких учених, як М. Дьомін, В. Швирьов, М. Каган, В. Сагатовський, Г. Батіщев [1–5], і під спілкуванням розуміє таку спільну діяльність людей, в основі якої лежить міжсуб'єктна взаємодія. Невираженою частиною цієї загальної проблеми є питання щодо визначення елементів і структурних параметрів спілкування.

Мета статті полягає в пошуку й теоретичному обґрунтуванні структурної моделі спілкування, виявленні його елементів, їхніх атрибутивних особливостей і шляхів практичного застосування. Автор статті має на меті дати характеристику діалогічного зв'язку учасників спілкування, визначити умови протікання діалогу, уточнити необхідні й достатні ознаки виникнення якості суб'єктності в людини, з'ясувати особливості «розуміння» в системі спілкування.

Завдання статті:

1. Дослідити понятійно-категоріальний апарат і на його основі вивести дефініцію феномена спілкування, характеристику його основних рис. Розглянути спілкування як процес, який розвивається за своїми законами.

2. З'ясувати механізм протікання феномена спілкування як процесу.

3. Визначити шляхи практичного застосування.

За відправну точку аналізу пропонуємо таке визначення спілкування: спілкування – це такий вид сумісної діяльності, між учасниками якої відбувається суб'єкт-суб'єктна взаємодія, у якій партнери однаково активні та розглядають один одного як мету, а не як засіб. Більш детально познайомитися з цим глумаченням спілкування можна в попередніх публікаціях автора [6]. Головною відмінною рисою спілкування, що визначає всі інші його характерні ознаки, є діалогічний (міжсуб'єктний) зв'язок його учасників, діалог, що розуміється в його буттєвому, онтологічному змісті.

«Діалог – сутічка різних розумів, різних істин, несхожих культурних позицій, що становлять єдиний розум, єдину істину й загальну культуру» [7, с. 137]. Це визначення гуманістичного діалогу, сформульоване Л. Баткіним, можна прийняти за загальне визначення діалогу як такого, що має відмінність від обміну монологами. «Саме в синтезі найповнішою мірою просвічує стисла структура діалогу», тому «немає нічого більш монолітного, ніж

платонівський діалог»: у ньому немає синтезу, точку зору автора висловлює один Сократ, і вона не змінюється в процесі суперечки, а його партнери – «тільки слухачі, учні, хлопчики для биття» [7, с. 175].

Діалог потребує допустити існування іншої матриці, іншого типу мислення, іншої логіки. У протилежному випадку, замість діалогу, вийде монолог або нічого не вийде.

Об'єктом можна розпоряджатися на свій розсуд, на те він і об'єкт, але продуктивний діалог можливий, коли до іншого ставляться як до рівного собі, як до особливого світу, що живе за своїми законами. У світі об'єктивності взагалі неможливий діалог, хтось буде диктувати комусь свою волю й ні з ким поговорити «по душах». Діалогічний зв'язок за суттю своєю і є зв'язок «Я» і «Ти», але, на відміну від класиків екзистенціалізму, персоналізму й феноменології, зв'язок цей розуміється нами завжди як опосередкований зв'язком «Я – Воно». Крім того, міжсуб'єктні відносини («Я – Ти») є підсистемою суб'єкт-об'єктного («Я – Воно»).

Діалог як симетричний зв'язок учасників спілкування потребує дотримання певних умов і правил. Розглянемо загальні вимоги до ведення діалогу.

1. Діалог неможливий без єдиної мови. При цьому важлива не стільки загальна знакова форма, скільки її семантика, тобто значення, якими оперують учасники діалогу. Відступи від цієї умови ведуть до плутанини, учасники діалогу перестають розуміти один одного, і діалог вироджується в логомахію, тобто суперечку, у якій ті, хто сперечаються, не погоджуються один з одним, тому що вихідні висловлювання мають різний зміст, хоча може бути, що вони тотожні із синтаксичного погляду [8, с. 183]. Єдина мова – найважливіша вихідна умова порозуміння.

2. Діалог можливий лише за наявності загального предмета обговорення. Він передбачає таке: а) об'єднання учасників загальними знаннями, довірою та порозумінням в оцінюванні деякого стану справ і водночас б) наявність пунктів розбіжності в цьому знанні й розумінні різних, іноді суперечливих, суджень щодо однієї й тієї самої ситуації. Важко уявити діалог між людьми, котрі мають абсолютно однакове розуміння суті обговорюваного. Необхідно вихідне, хоча б незначне розходження в цьому розумінні.

3. Необхідною умовою діалогу є наявність бажання й потреби в спілкуванні між його учасниками.

4. Якісний діалог – це не бій, а співробітництво, чимось схоже на гармонійний і красивий танок. Співробітництво в діалозі передбачає вміння слухати й чути іншу людину, підніматися вище за власну думку, бачити її збоку. Неодмінна умова співробітництва в діалозі – надавати перевагу уважному пізнавальному слуханню перед говорінням. Її виконання надійно забезпечує зворотній зв'язок між учасниками. Відсутність цього руйнує діалог, перетворює його в монолог, загрожує порозумінню.

5. Взаємне визнання свободи учасників спілкування – найважливіша умова діалогу. Більш докладно воно буде розглянуте нами, коли мова йтиме про атрибутивні властивості суб'єктів спілкування.

Перераховані умови протікання діалогу, сам діалогічний зв'язок зумовлюють розуміння суб'єктів. Очевидно,

що розуміння як процес і як його результат є необхідним компонентом спілкування. На сьогодні відзначається недостатня розробленість самого феномена розуміння. Вивчення його у вітчизняній філософії, наприклад, з усією серйозністю розпочалося тільки в 80-і рр. ХХ ст. До цього в більшості випадків воно вважалося не самостійним об'єктом аналізу, а побічним компонентом пізнавальної діяльності [9].

Розуміння являє собою центральний і найбільш істотний момент взаємодії суб'єктів. Необхідною умовою розуміння є визнання за іншим суб'єктом його власної логіки, самоцінності й необхідності. Зрозуміти іншого – означає відокремити його, персоніфікувати, прийняти як наявний у власній цілості й необхідності. Водночас розуміння зумовлює розширення бачення світу самим суб'єктом, розширення основ існування останнього [10].

В акті розуміння суб'єкти вступають у діалогічні відносини. Діалогічність результату розуміння полягає в створенні нової логіки їхніх смислів, що об'єднують суб'єктів і водночас зберігають самостійність їхнього існування. Порушення рівноправності єдиних міркувань суб'єктів призводить до перекрученого, неадекватного розуміння. За нав'язування логіки одного суб'єкта відбувається створення ілюзорної яви іншого суб'єкта, він підпадає під стереотипні уявлення, втрачає свою специфіку.

Розуміння іншого суб'єкта відбувається як реконструкція його бачення світу, розкриття його значущої позиції. Результатом розуміння іншого суб'єкта стає формування логіки, що об'єднує вихідні позиції обох суб'єктів при збереженні їхньої індивідуально-особистісної забарвленості.

Діалог може бути формою зв'язку тільки суб'єктів і висловлювати всі ті риси, що відрізняють суб'єкта від об'єкта.

Вихідною характеристикою суб'єкта, головною ознакою, що відрізняє його від об'єкта, є **активність**, що розуміється як породження соціальної енергії, у якій би конкретній формі вона не висловлювалася. Дія ж кожного з партнерів спілкування являє собою подвійно спрямовану активність.

Об'єкт постає предметом прикладання активності суб'єкта.

Але все ж активність – це лише перша необхідна ознака, але недостатня, щоб виникла якість суб'єктності. Так, наприклад, існують такі види спільної діяльності людей, коли учасники можуть бути носіями активності й не бути суб'єктами, оскільки детермінанти цієї активності породжуються не в них самих, а в зовнішніх імпульсах, в інших учасників спільної діяльності.

Щоб активність стала атрибутом суб'єкта, вона повинна бути **вільною активністю, опосередкованою цілепокладанням і самосвідомістю** її носія.

Аргументуємо зазначене. **Свобода** активності полягає в самозумовленості, самопричиновості **вибору** цілей, способів і засобів її реалізації. Як наслідок цього є непередбачуваність вибору. Відсутність або втрата цієї спроможності скидає людину з позиції суб'єкта на позицію об'єкта.

За словами М. Бердяєва, «свобода протистоїть об'єктивності, тому що свобода завжди в суб'єкті, а не в об'єкті» [11, с. 173]. Е. Муньє підкреслював, що Я сприймаю «іншого» як об'єкта, коли поводжуся так, немов його немає, або використовую його як джерело інформації, як підручний засіб, або коли безапеляційно вношу його в каталог. Говорити про «іншого» як про суб'єкт, як про конкретне буття – означає визнавати, що Я не можу ні обмежити його визначеними межами, ні класифікувати, це значить надавати йому кредит.

Свобода є цілепокладаючою, виборною активністю суб'єкта. Володіння свободою – це володіння спроможністю доволі обирати напрям свого руху. **Цілепокладання та самосвідомість** являють собою усвідомлення активності (цілепокладання як звернення свідомості зовні: спрямованість і засіб дії суб'єкта; самосвідомість як спрямування свідомості всередину: самоспостереження, самоаналіз, самоконтроль тощо). Розглядаючи питання про свободу людини, необхідно виділити два основних боки у змісті свободної діяльності – свободу вибору й свободний вибір. Це принципово важливе питання. Річ у тому, що свобода вибору (можливість діяти за власною, а не вимушеною волею) як необхідний компонент справжньої свободи обов'язково повинна передбачати свободний вибір, тобто хочу роблю вибір, хочу ні. Отже, людина свободна, коли в неї є свобода вибору і свободний вибір. Але, зробивши вибір, вона сама обмежує свою свободу (відмовившись від того, чого не обрала). Коли людина сама себе обмежує, вона залишається свободною, а коли її обмежує у виборі хтось інший, не свободна.

Як наслідок **усвідомленої вільної активності** є результативна властивість суб'єкта, котрий завершує його характеристику, – його унікальність, неповторність, непередбачуваність у своїй життєдіяльності.

Унікальність є особлива, гранична форма одиничного, яка означає його **неповторність і незамінність**.

Отут пролягає ще одна із найважливіших демаркаційних ліній, що відокремлюють суб'єкта від об'єкта. Останній – що б і хто б не виступав у його ролі – або взагалі не є унікальним, або втрачає унікальність у цій ситуації, якщо й володіє нею в принципі.

Ще однією характеристикою суб'єкта є та цінність, яка приписується йому іншою людиною або ним самим. Людина ж, яка поставлена в позицію об'єкта, прирівнюється тим самим до інших об'єктів і розглядається в тих своїх якостях, що роблять її взаємозамінною в межах тієї або іншої групи або всього людства.

Онтологія світу діалогічності виявляє, по-перше, унікальність і неповторність кожної людини, її нетотожність і невиведеність ні від якої із форм загальності; по-друге, усвідомлення самою людиною одиничності свого місця в Бутті; по-третє, у цьому світі не діє закон загального заміщення.

Людина без прагнення до своєї абсолютної унікальності не може спілкуватися з іншою людиною, бо в противному разі вона буде просто пізнавати цю людину, тобто вбирати її в себе, асимілювати, і від власного «Я» нічого не залишиться.

Жодна інстанція, жодний авторитет, жодна норма над спілкуванням не владні, воно завжди так само унікально, як і його учасники.

Ставлення до іншого як до суб'єкта передбачає сприйняття унікальності партнера, переживання його цінності й надання йому свободи. Відсутність цих чинників перетворює спілкування в інший вид соціальної взаємодії.

Ті якості суб'єкта, що ми виділили як його сутнісні властивості, характерні для суб'єкта будь-якої діяльності. Що ж стосується спілкування, то воно передбачає, що його учасники **розуміють** один одного саме як людей, з тими ознаками, що ми визначили як атрибутивні властивості суб'єкта. Особливістю розуміння в спілкуванні є не те, що воно все прояснює й виявляє, а те, що воно є взаємним розумінням один одного як суб'єктів зі всіма їхніми атрибутивними властивостями. При цьому в досвіді «розуміння» саме несхожість стає цінністю. Результатом такого «розуміння» є досягнення спільності за збереження неповторної індивідуальності кожним.

Діалог може бути формою зв'язку тільки суб'єктів із їхнім взаємним визначенням себе в цій якості. А це

значить бачення в собі й в іншому свободної унікальної людини. Основна умова діалогу – це суміщення свободи та рівності його учасників. Результатом такого «розуміння» є не лише досягнення спільності за збереження неповторної індивідуальності кожним, раціональне оброблення «переживання» суб'єктами один одного. Суб'єкт-суб'єктна взаємодія надає можливість жити й іншій людині як у собі або знаходити в іншій людині позитивне та безумовне заповнення свого ества. Істинне з'єднання передбачає істинну роздільність тих, хто з'єднується, тобто таку, через яку вони не виключають, а взаємно передбачають один одного. І якою б важливою не була б роль структури в зумовленості природи спілкування, найперше значення належить усе-таки елементам спілкування. Елементи визначають сам характер зв'язку всередині системи. Інакше кажучи, природа елементів зумовлює структуру їхнього взаємозв'язку. Одні елементи детермінують одну структуру, інші – іншу.

Отже, специфіка, якість системи феномена спілкування визначається, по-перше, елементами (у нашому випадку суб'єктами спілкування), по-друге, структурою, тобто їх зв'язком, взаємодією, а вона за своєю суттю може бути лише діалогом. Необхідними умовами протікання спілкування є існування потреби в спілкуванні в його учасників, взаємне визначення свободи, рівності й цінності один одного, наявність загального предмета спілкування, єдина семантика, якою оперують учасники.

Міжсуб'єктна взаємодія аж ніяк не є «безоб'єктною», як здається деяким противникам такого розуміння людського спілкування. Оскільки суб'єкт і об'єкт – поняття співвідносні, використання одного з них без іншого взагалі неправомірно. Говорячи про міжсуб'єктні відносини, ми передбачаємо їх опосередкованість об'єктом. Спілкування є таким лише до тих пір, поки суб'єкт зберігає свою суб'єктність у взаєминах з іншим суб'єктом, а цей останній орієнтується на свого партнера по спільній діяльності, тобто як на суб'єкта, а не як на об'єкт.

Людина є суб'єктом настільки, наскільки володіє свідомістю й самосвідомістю, що детермінують вільний вибір цілей і необхідних для їх здійснення дій.

Людина ж, поставлена в позицію об'єкта, прирівнюється тим самим до інших об'єктів і береться в тих своїх якостях, які роблять її взаємозамінною з іншими людьми в межах тієї чи іншої групи або всього людства.

Автор статті не претендує на вичерпний розгляд теми й вважає, що подальшого глибокого розроблення вимагають такі питання: з'ясування шляхів реалізації конструктивного спілкування як засобу оптимізації трансформаційних процесів сучасного українського суспільства; спілкування як засіб досягнення консенсусу; спілкування як діалогічний засіб організації дискурсу тощо.

Література

1. Демин М.В. Природа деятельности / М.В. Демин. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1984. – 168 с.
2. Каган М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений / М.С. Каган. – М. : Политиздат, 1988. – 319 с.
3. Швырев В.С. Проблема разработки понятия деятельности как философской категории / В.С. Швырев // Деятельность: теории, методология, проблемы / под. ред. И.Т. Касавина. – М. : Политиздат, 1990. – 337 с. – С. 9–20.
4. Сагатовский В.Н. Категориальный контекст деятельностного подхода / В.Н. Сагатовский // Деятельность: теории, методология, проблемы / под ред. И.Т. Касавина. – М. : Политиздат, 1990. – 337 с. – С. 70–82.

5. Батищев Г.С. Единство деятельности и общения / Г.С. Батищев // Принципы материалистической диалектики как теории познания. – М. : Наука, 1984. – С. 194–210.

6. Арсентьева Г.О. Спілкування як сумісна діяльність людей: соціально-філософський аналіз : дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Г.О. Арсентьева. – Запоріжжя, 2001. – 170 с.

7. Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления / Л.М. Баткин. – М. : Наука, 1978. – 270 с.

8. Береков В.Ф. Логика : [учеб. пособ. для вузов] / В.Ф. Береков. – Минск : ТетраСистемс, 1997. – 416 с.

9. Бокосhev Ж. Предмет общения и понимание / Ж. Бокосhev // Общение в свете теории отражения. – Фрунзе : Илим, 1980. – С. 125–127.

10. Терешкин А.Ф. Понимание как диалогический процесс / А.Ф. Терешкин // Труды научн.-теорет. конф. «Человек в мире диалога», 30 окт. – 1 ноября 1990 г. – Ленинград, 1990. – С. 110–113.

11. Berdiayev N. De la servage et de la liberte de l'homme / N. Berdiayev. – Paris, 1939. – 174 p.

Анотація

Арсентьева Г. О. Структура й елементи феномена спілкування. – Стаття.

У статті подано соціально-філософський аналіз спілкування. Характеристику феномена спілкування автор пов'язує з такими загальнофілософськими поняттями, як зв'язок, відносини, взаємодія та їх відбиття в соціально-філософському знанні. Виокремлено елементи і структурні параметри спілкування, які надають можливість відрізнити цей феномен у системі людської діяльності. Виявлено атрибутивні особливості суб'єкта й об'єкта спілкування. Особливу увагу приділено характеристиці суб'єкт-суб'єктної взаємодії, оскільки саме вона визначає всі інші особливості спілкування. Також аналізується категорія розуміння, яке в системі спілкування відрізняється від розуміння в гносеологічному сенсі та є взаємним розумінням учасників спілкування як суб'єктів з усіма їхніми атрибутивними особливостями.

Ключові слова: феномен спілкування, суб'єкти спілкування, об'єкт спілкування, суб'єкт-об'єктний зв'язок, суб'єкт-суб'єктний зв'язок.

Аннотация

Арсентьева Г. А. Структура и элементы феномена общения. – Статья.

В статье представлен социально-философский анализ общения. Характеристику феномена общения автор связывает с такими общеполитическими понятиями, как связь, отношение, взаимодействие и их преломление в социально-философском знании. Вычленены элементы и структурные параметры общения, которые дают возможность отличить этот феномен в системе человеческой деятельности. Выявлены атрибутивные особенности субъекта и объекта общения. Особое внимание уделено характеристике субъект-субъектного взаимодействия, поскольку именно оно определяет все остальные особенности общения. Также анализируется категория понимания, которое в системе общения отличается от понимания в гносеологическом смысле и есть взаимным пониманием участников общения как субъектов со всеми их атрибутивными особенностями.

Ключевые слова: феномен общения, субъекты общения, объект общения, субъект-объектная связь, субъект-субъектная связь.

Summary

Arsentjeva G. A. Structure and elements of communication phenomenon. – Article.

The article written by Arsentjeva G.A. represents social and philosophical communication analysis. The author connects the characteristic of communication phenomenon with such philosophical concepts as connection, relationship, interaction and their interpretations in social and philosophical knowledge. Elements and communication structural parameters which enable to differ this phenomenon in the system of human activity are set apart. Special attention is paid to the description of the subject and subject relationship,

as exactly this one defines all other peculiarities of the communication. The article also analyses the category of understanding. In the communication system it differs from epistemological understanding and is similar to participants' mutual understanding, as subjects with all their attribute peculiarities. The article defines the main conditions of the communication process: participants' communication necessity; mutual admission of freedom, equality and value of each other; presence of the general communication object; united semantics, which is used by participants.

Key words: communication phenomenon, subjects of the communication, communication object, subject and object relationship, subject and subject relationship.

УДК 140.8.130.1

Г. О. Арсентьєва

кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії
Запорізького національного технічного університету

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ КОМУНІКАЦІЇ І СПІЛКУВАННЯ

Теорія спілкування ще не створена, вона перебуває вже не один десяток років лише на стадії свого становлення. Низка питань розроблена недостатньо. І досі дискусійним залишається питання щодо сутності спілкування.

Для уточнення властивих спілкуванню зв'язків і відносин, а також законів його розвитку зробимо порівняльну характеристику спілкування з іншим видом сумісної діяльності – комунікацією. Необхідність цього аналізу зумовлена зовнішньою схожістю цих феноменів за їх різного внутрішнього змісту. Є сенс також приділити цьому увагу у зв'язку з точкою зору, яка затверджує інформаційний статус спілкування, тобто вважає, що спілкування й комунікація – одне й те саме [1–3].

Вивчення й порівняння різних позицій із проблеми сутності спілкування засвідчили, що в соціальній філософії сформувалися три основні напрями: до першого напряму належать дослідники, котрі затверджують інформаційний статус спілкування, тобто воно розуміється як комунікація; до другого напряму – група авторів, котрі розглядають спілкування як форму й засіб вияву суспільних відносин; прихильники третього напряму визначають спілкування як діяльність. Автор статті у своїх поглядах на спілкування поділяє точку зору представників третього напряму, тобто є послідовником діяльнісного підходу в розробленні теорії спілкування й у багатьох аспектах поділяє позицію таких учених, як М. Дьомін, В. Швирьов, М. Каган, В. Сагатовський, Г. Батіщев [1–5], і під спілкуванням розуміє таку спільну діяльність людей, в основі якої лежить міжсуб'єктна взаємодія, у якій партнери однаково активні й розглядають один одного як мету, а не як засіб.

«Комунікація» і «спілкування» дуже близькі за своїм змістом поняття, насамперед тому, що і «спілкування», і «комунікація» являють собою сумісну діяльність, в основі якої лежить соціальна взаємодія. У цьому полягає їхня схожість. Соціальна взаємодія, яка міститься в сумісній діяльності, – це така дія осіб, соціальних спільнот, «за якою систематично здійснюється їхній вплив один на одного, реалізується соціальна дія кожного з партнерів, досягається пристосування дій одного до дій іншого, спільність у розумінні ситуації, змісту дій і визначеного ступеня солідарності між ними» [9, с. 11].

У двох головних відношеннях різняться спілкування й комунікація. Перше складається з того, що спілкування має практичний, матеріальний, духовний, інформаційний і практично-духовний характер, тоді як комунікація (якщо не мати іншого значення цього терміна, коли він уживається в множинному числі й означає шляхи сполучення, засоби зв'язку) є суто інформаційним процесом – передавання тих або інших повідомлень.

Друге відношення, у якому різняться «спілкування» й «комунікація», – характер самого зв'язку суб'єктів, що вступають у взаємодію.

Комунікація є інформаційним зв'язком суб'єкта з тим або іншим об'єктом – людиною, твариною, машиною. Вона полягає в тому, що суб'єкт передає якусь інформацію (знання, ідеї, ділові повідомлення, фактичні відомості, указівки, розпорядження тощо), яку одержувач повинен прийняти, зрозуміти, і, відповідно до цього, поводити себе. Одержувач інформації і є в подібних випадках об'єктом, тому що відправник дивиться на нього як на пасивний (не в енергетичному сенсі, а в сенсі суто

інформаційному) приймач, добре настроений, який точно й надійно працює. У принципі не має значення, є таким приймачем людина, тварина або технічний устрій, і там, де можна замінити першого останнім, це й робиться (скажімо, в автоматично діючих космічних лабораторіях або саморегулюючих технічних системах). У цій ситуації активність приймача спрямована або на підвищення «коефіцієнта корисної дії» самого засобу засвоєння інформації, або є «шумом», тобто викривленням переданого повідомлення (тому в найбільш відповідальних випадках, скажімо, армійських, одержувач має повторити отриману вказівку, розпорядження або відомості, у звичайних же умовах перевіркою того, як точно й повно одержувач засвоїв передану йому інформацію, є єспит) [10, с. 146]. Очевидно, що тільки відправник є в цьому комунікативному ланцюзі суб'єктом, а одержувач повідомлення є тут лише як об'єкт.

Радикально інший стан виникає тоді, коли відправник інформації бачить у її одержувачі суб'єкта, а не об'єкта, тому що в цьому випадку він виходить із того, що ця інформація адресується такій системі, яка є індивідуально своєрідною, активною, відповідно до своєї унікальної природи, тому повинна переробити одержану інформацію, стаючи партнером її відправника в їхній загальній справі – спільному опрацюванні інформації, яка матиме результат. Інакше кажучи, у спілкуванні немає відправника й одержувача повідомлення – є співрозмовники, співучасники спільної справи. Тут обидва учасники процесу спілкування рівні, обидва активні та не просто обмінюються інформацією (або діяльністю, до чого зводить спілкування Л. Буєва) [11, с. 110], а орієнтуються на те, що партнер – не простий адресат або слухняний виконавець, а й вільний інтерпретатор, співавтор інформації, яка спільно опрацьовувалася й об'єднувала їх обох.

У комунікації ми маємо справу з процесом односпрямованим, передавання повідомлення має монологічну структуру, інформація йде тільки в один бік і за законами, установленими теорією комунікації, кількість інформації зменшується в ході її прямування від відправника до одержувача [5, с. 146].

У спілкуванні інформація циркулює між партнерами, оскільки вони однаково активні, і тому інформація не зменшується, а збільшується, збагачується, розширюється в процесі своєї циркуляції.

У комунікації повідомлення імперсонально, тому що воно звернено до будь-якого адресата, має безособовий характер, типу «сума двох суміжних кутів...» (наукове повідомлення); «виступити в похід у певний час...» (повідомлення-наказ); «під час умикання газового опалення необхідно...» (повідомлення-інструкція) тощо. Тому воно отримує монологічну форму, що посилається всім (у граничному випадку як заклик: «Усім, усім, усім!»), тобто одержувачам як об'єктам. Спілкування ж є інформаційним контактом двох осіб, кожна з яких звертається саме до цього партнера як до свого єдиного слухача й інтерпретатора своєї сповіді, орієнтованої як за змістом, так і за формою саме на цього й тільки на цього (або цих) партнера спілкування, до цього партнера й ні до кого іншого, тому що суб'єкт є завжди унікальним. Тому інформація, адресована цим унікальним суб'єктом іншому унікальному суб'єктові, – особлива, унікальна інформація – сповідь. Мета такого сповідального послання – дати іншому певні знання

про себе самого, про те, що ніхто, крім тебе, знати не може, що тому розкриває твоє щире «я». Водночас таке послання розраховане не на його просте засвоєння, запам'ятовування або виконання, як це мало місце під час передавання повідомлень, а на відповідну сповідь, відповідне визнання, відповідне саморозкриття. Тому результат спілкування є радикально відмінним від результату простої комунікації: остання збільшує кількість інформації в одержувача повідомлення й нічого не змінює у відправника.

У спілкуванні кожне повідомлення розраховане на його інтерпретацію співрозмовником і повернення в такому відбитому, збагаченому, інтерпретованому вигляді для аналогічного подальшого опрацювання іншим партнером.

Спілкування ніяк не може бути прирівняним ні до передавання повідомлень, ні навіть до обміну повідомленнями (або інформацією), як воно дуже часто визначається в нашій філософській психологічній літературі. Спілкування – це процес утворення нового змістовного знання, загального для людей, котрі спілкуються, яке народжує їхню спільність (або підвищує ступінь цієї спільності). Спілкування є передусім двоедність, яка утворює рівнозначні онтологічні процеси співбуття, що йдуть завжди рука об руку, у взаємному переплетенні та взаємному проникненні один в одного.

Спілкування ніколи не принесе буттєву багатомірність і конкретне багатство співбуття в жертву «світу знаків». У комунікацію людина вступає не інакше, як частково, фрагментарно, функціонально-вибірково, відділяючи щось від себе для повідомлення іншому, а решту затримуючи в собі поза зверненістю до нього. У цьому значенні всяка, навіть найточніша й слушна у своїх межах інформація, далеко не зовсім щиросердна тут, бо щира тільки вся повнота буття, розкрита безумовно. У комунікацію включається лише вкрай збідніле, змертвіле й профільтоване відлуння від присутності людини, від звучання мелодії її всежиттєвої спрямованості... Комунікативна інформація або мляво нейтралізована, або забарвлена ситуативними емоціями. Комунікатор – це одна із соціальних ролейових масок, які одягає на себе людина, перебуваючи в полоні або зовнішнього ритуалізму й розпорядку, або своїх емоційних реакцій. Частковість комунікатора має своїм логічним продовженням не меншу частковість, яку очікують в адресаті. Повідомлення робиться без розрахунку, без надії на повноту розуміння. Комунікативні навички перетворюються в мистецтво маскування й відсутність реальної спільності, що ще значно гірше, утомлено-зле небажання її: шукати, до неї прагнути, ставати гідним її. Нікому себе не адресуючи, людина відсутня також і всередині самої себе, умертвляє себе душевно й духовно – за фізичної видимості життя, спустошується.

На противагу комунікації з її завідомою частковістю, людина вступає в спілкування в усій своїй єдиній і неділимій усталеній цілісності, нічого не залишаючи в собі не втягнутим у зверненість: тут адресується не щось від себе й замість себе, а людина всю себе адресує, тут людина не повідомляє щось, а являє саму себе, не тлумачить, не наставляє, а розкриває правду. Тут вона не запитує про щось, а саму себе ставить під питання – проблематизує себе як можливого для іншого. Тут вона нічого не вимагає, нічого нікому не нав'язує, не проектує на іншого своє мірило, а, навпаки, розкрита назустріч парадоксальній інаковості мірила іншого, очікує несподіваного.

Людина одвічно ніколи не має в самій собі того самого внутрішнього Я. Спілкування допомагає відшукати саму себе більш справжню, ніж ту, кого вона первісно в собі застала. Людині не дарована повнота, не дано їй відразу й одвічно бути повністю самою собою, їй не вистачає самої своєї сутності в її важливих компонентах, їй не вистачає самої себе як справжньої, такої, що відбулась, людини. Завдання віднайти себе виникає саме зі свободи, з бажан-

ня зустріти в інших і через інших щось таке, що не менше, а, мабуть, більше достойне увійти всередину і створити оновлене й доповнене Я, ніж те неповне Я, яке людина в собі застала. Це оновлене й доповнене Я і є кращим даром, який кожний із нас може й повинен отримати завдяки спілкуванню [11, с. 108]. Саме в спілкуванні відбувається взаємне творення особистостями одна одної, бо ж, як підкреслював К. Ясперс, тільки зв'язок двох самостійних самостей надає можливість кожній із них зрозуміти власне буття, інакше можна не просто втратити себе, а через втрату іншого зрадити себе [12, с. 132–148].

У спілкуванні відбувається «домінантність на всіх Інших». Людина не саму себе підносить у Мірило всіх Речей і не людство, а відкриває в інших усе нові й нові Мірила для себе. Вона не саму себе ставить в аксіологічний центр і не людство, бо ніхто не може займати такого центру, ніхто із суб'єктів не є вершиною, а припускає всіх інших одвічно домінантно на них, на їхнє дійсне буття [13, с. 128].

Комунікація є процесом односпрямованим, інформація тече тільки в один бік (другий лише інформує, що її засвоїв), і за законами, установленими теорією комунікації, кількість інформації зменшується під час її руху від відправника до одержувача (наприклад, під час слухання лекції). У спілкуванні ж інформація циркулює між партнерами, оскільки вони однаково активні, і тому інформація не зменшується, а збільшується, збагачується, розширюється за рахунок того, що в спілкуванні метою є не обмін інформацією й не підпорядкування одного опонента іншому, а спільний пошук якоїсь спільної позиції, через що зіткнення й боротьба думок стають діалогом, а його учасники – партнерами. У діалозі кожне повідомлення розраховане на його інтерпретацію співрозмовником і повернення в такому відбитому, збагаченому, інтерпретованому вигляді для подальшого аналогічного оброблення іншим партнером. Спілкування – це єдиний і нероздільний процес циркуляції інформації, а не обмін інформацією. Коли б переваги, наприклад, наукового спілкування вичерпувалися обміном і накопиченням ідей, говорити про його творчу сутність було б безглуздо. Істинний прогрес полягає в тому, що в головах дослідників, які пройшли школу спілкування, зіткнення ідей породжує принципово нові продукти. Перед нами феномен творчого синтезу. У таких сферах духовного виробництва, як наука, мистецтво, політика, релігія, педагогіка, а також у таких ситуаціях міжособистісного спілкування, як життя сім'ї, дружня бесіда, зустріч із родичами тощо, що становлять значну частину повноцінного людського життя, спілкування є найпершою необхідністю, тому що тільки воно, а не комунікація здатне формувати згуртовані і творчі сукупні суб'єкти – спільності, сім'ї, колективи. А це є запорукою стабільності суспільства. У сучасних умовах особливого значення набувають пошуки компромісів у міждержавних, регіональних і міжнаціональних конфліктах. Тому важливість і значимість набуває вивчення такої соціальної взаємодії, як спілкування. Вивчивши його, можна розумно керувати й регулювати багатьма соціальними процесами, оптимізуючи їх.

Отже, ми відділяємо комунікацію як процес передавання інформації суб'єктом певному об'єктові (людині, комп'ютеру або технічному устрою) від спілкування як такої діяльності, під час якої кожен її учасник звертається до іншого як до суб'єкта, рівного собі, як до вільної, унікальної істоти.

Спільне між цими двома феноменами полягає в тому, що і спілкування, і комунікація є сумісною діяльністю людей. Різними ж є взаємодія їхніх учасників. У комунікації – це обмін монологами, а у спілкуванні – діалог як двоспівмований єдиний процес.

У статті ми вказали лише напрям пошуку, його ключові моменти, охарактеризувавши соціальну технологію спілкування лише в загальних рисах. Глибокий філософський аналіз цього явища ще попереду. Триває пошук механізмів цієї соціальної взаємодії, її руйнівних сил, їх структури, як вони змінюються і як їх можна знову скласти, щоб повторити їх, щоб викликати феномен цей знову, а коли ми це зробимо, то ми його самі вже зможемо викликати, змінювати тощо. Головною відмінною рисою спілкування, що визначає всі інші його характерні ознаки, є діалогічний (міжсуб'єктний) зв'язок його учасників, діалог, що розуміється в його буттєвому, онтологічному змісті як сутічка різних розумів, різних істин, несхожих культурних позицій, що становлять єдиний розум, єдину істину й загальну культуру. Діалог потребує допустити існування іншої матриці, іншого типу мислення, іншої логіки. У протилежному випадку, замість діалогу, вийде монолог або нічого не вийде.

Об'єктом можна розпоряджатися на свій розсуд, на те він і об'єкт, але продуктивний діалог можливий, коли до іншого ставляться як до рівного собі, як до особливого світу, що живе за своїми законами. У світі об'єктивності взагалі неможливий діалог, хтось буде диктувати комусь свою волю й ні з ким поговорити «по душах».

Отже, головне, чим спілкування відрізняється від комунікації, – це суб'єкт-суб'єктна взаємодія її учасників, тоді як у комунікації обидва партнери є засобами стосовно певної мети, що знаходиться поза ними. Для комунікації характерним є такий вид корелятивного зв'язку елементів, як субординація, тобто підпорядкованість і співпідпорядкованість, що вказує на особливе, специфічне місце, неоднакове значення елементів у цілісній системі. У спілкуванні ж переважають зв'язки координації – визначеної узгодженості елементів.

Подальшого глибокого розроблення вимагають такі питання: тенденції розвитку, соціальні перспективи феномена спілкування; соціально-філософський аналіз функціональних можливостей спілкування; «розуміння» в системі «спілкування»; аналіз усього спектра застосування спілкування в соціальній практиці: духовній, економічній, соціальній і політичній сферах.

Розглянута проблема потребує подальшого розроблення, бо, тільки знаючи сутність і специфіку феноменів спілкування й комунікації, ми зможемо спрогнозувати перспективи їхнього подальшого розвитку. Мова має йти не про те, щоб осмислювати людську діяльність як спілкування чи комунікацію, а про те, щоб чітко зрозуміти, де й коли найбільш ефективна комунікація, монолог, а де й коли оптимальне спілкування, діалогічне ставлення й до іншого як до суб'єкта, і до себе як до суб'єкта теж.

Література

1. Родионов Б.А. Коммуникация как социальное явление / Б.А. Родионов. – Ростов-на-Дону : Изд-во Рост. ун-та, 1984. – 140 с.
2. Соковнин В.М. О природе человеческого общения / В.М. Соковнин. – Фрунзе : Илим, 1973. – 107 с.
3. Брудный А.А. Мир общения / А.А. Брудный, Э.Д. Шакуров. – Фрунзе : Илим, 1977. – 70 с.
4. Демин М.В. Природа деятельности / М.В. Демин. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1984. – 168 с.
5. Каган М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений / М.С. Каган. – М. : Политиздат, 1988. – 319 с.
6. Швырев В.С. Проблема разработки понятия деятельности как философской категории / В.С. Швырев // Деятельность: теории, методология, проблемы / под ред. И.Т. Касавина. – М. : Политиздат, 1990. – 337 с.
7. Сагатовский В.Н. Категориальный контекст деятельностного подхода / В.Н. Сагатовский // Деятель-

ность: теории, методология, проблемы / под ред. И.Т. Касавина. – М. : Политиздат, 1990. – 337 с.

8. Батищев Г.С. Единство деятельности и общения / Г.С. Батищев // Принципы материалистической диалектики как теории познания. – М. : Наука, 1984. – 210 с.

9. Социология : [учеб. пособ. для студ. вузов]. – Х. : ИМП Рубикон, 1996. – 687 с.

10. Буева Л.П. Человек: деятельность и общение / Л.П. Буева. – М. : Мысль, 1978. – 215 с.

11. Батищев Г.С. Найти и обрести себя / Г.С. Батищев // Вопросы философии. – 1995. – № 3. – С. 103–109.

12. Ясперс К. Коммуникация / К. Ясперс // Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії / Л.А. Ситниченко. – К. : Наукова думка, 1996. – 112 с.

13. Батищев Г.С. Особенности культуры глубинного общения / Г.С. Батищев // Вопросы философии. – 1995. – № 3. – С. 109–129.

Анотація

Арсентьева Г. О. Порівняльний аналіз комунікації і спілкування. – Стаття.

У статті методом порівняльного аналізу розглянуто феномен спілкування в порівнянні з феноменом комунікація. Знайдено загальні та відмінні ознаки цих феноменів, у результаті чого автор статті доходить висновку, що схожі на перший погляд такі феномени, як спілкування і комунікація, мають абсолютно різний внутрішній зміст і характеристики. Виявлено головний критерій відмінності комунікації і спілкування: різний вид зв'язку між їхніми учасниками: у комунікації – це суб'єкт-об'єктна взаємодія з таким видом корелятивного зв'язку елементів, як субординація, а в спілкуванні – міжсуб'єктна взаємодія зі зв'язком координації між її елементами. З'ясовано відмінні риси цих двох видів зв'язку. Виявлено й інші відмінності між комунікацією та спілкуванням, насамперед різні цілі, способи діяльності і ступінь активності учасників у спілкуванні й комунікації. Також визначено відмінні особливості суб'єктів і об'єктів у комунікації та спілкуванні. Розкрито різні умови й правила протікання комунікації і спілкування, діалогу й обміну монологами.

Ключові слова: спілкування, комунікація, діалог, зв'язок субординації, зв'язок координації.

Аннотация

Арсентьева Г. А. Сравнительный анализ коммуникации и общения. – Статья.

В статье методом сравнительного анализа рассмотрен феномен общения в сравнении с феноменом коммуникации. Найдены общие и отличительные признаки этих феноменов, в результате чего автор статьи приходит к выводу, что похожие на первый взгляд такие феномены, как общение и коммуникация, имеют совершенно разный внутренний смысл и характеристики. Выявлен главный критерий различия коммуникации и общения: разный вид связи между их участниками: в коммуникации – это субъект-объектное взаимодействие с таким видом коррелятивной связи элементов, как субординация, а в общении – межсубъектное взаимодействие со связью координации между его элементами. Представлены отличительные особенности этих двух видов связи. Выявлены также и другие различия между коммуникацией и общением, прежде всего разные цели, способы деятельности и степень активности участников в общении и коммуникации. Также определены отличительные особенности субъектов и объектов в коммуникации и общении. Раскрыты различные условия и правила протекания коммуникации и общения, диалога и обмена монологами.

Ключевые слова: общение, коммуникация, диалог, связь субординации, связь координации

Summary

Arsentjeva G. A. Comparative analysis of communication and intercourse. – Article.

With the help of comparative analysis the article written by Arsentjeva G.A. studies intercourse phenomenon in comparison with communication phenomenon. Common and distinctive features of these phenomena are found. As a result the author of the article makes a conclusion that such similar at first sight phenomena such as intercourse and communication have completely different intrinsic meanings and characteristics. The author of the article reveals the main criterion of communication and intercourse distinction: different type of bonds between their participants. In the communication it is subject and object interaction with such

correlative elements connection as subordination and in the intercourse – intersubjective interaction with coordination connection between its elements. The article represents distinctive features of these connections. Other differences between communication and intercourse are also found. First of all there are different aims, work methods, participants` degrees of activity in the intercourse and communication processes. The article also defines distinctive features of subjects and objects in the communication and intercourse processes. Different conditions and rules of communication and intercourse processes, dialogues and exchange of monologues are expanded.

Key words: intercourse, communication, dialogue, subordination connection, coordination connection.

УДК 316.346.2

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

ANALYSIS OF ADVERTISEMENT GENDER IMAGES IN SOCIAL-ICONOGRAPHIC CONTEXT

A process of visualization of modern society appears itself in reproducing image practices of social presentations and in dominating visual means of mass-media (TV, Internet) and visual forms of culture (cinematograph, video, advertisement, etc.). This process attracts attention of modern sociologists, philosophers, culturologists and it initializes carrying out various investigations of social visibility. Research interest to TV-advertisement is explained by the fact that its images visualize latent social tendencies. Besides, advertisement is a powerful factor of influencing consciousness and unconsciousness of social actors forcing them to accept certain stereotype and non-stereotype models of social behavior. As it was genially mentioned by J. Baudrillard, the society looks at itself via advertising and it perceives its own images [2].

Effectiveness of visual advertisement influence on social actors is determined by the fact that visually represented content is considerably richer than verbal one; due to this, visual gender contents “submerge” deeper into human consciousness. Besides, multiple reproduction of visual images (which is the essence of advertisement practices) provides practically automatic acceptance of its senses. Since advertisement is a specific mirror of image hyper-reality that detects what gender images have been already accepted and fixed at everyday life level of modern humans, study of advertisement images is an important task. Our study of gender visibility in TV-advertisement will be carried out in the context of social constructivism that considers advertisement not only the mirror but also a factor of reproducing/breaching of gender stereotypes and as translator of certain models of masculinity and femininity [8; 24].

In visual theory of advertisement, social media-icons/images become a subject of analysis. These icons not only reproduce or copy existing models of social behavior, but also retrieve hidden sense correlations and symbolic meanings that are present in social gender field. Social images/icons are studied in social iconography which is a part of social visualistics. The term “iconography” can be interpreted as “image writing” or “imagetext” (the latter term has been used by T. Mitchell [21, p. 418]). Besides, this term can be treated maximally widely as a title for discipline dealing with image analytics. According to M. Sturken and L. Cartwright, an icon appears itself as a kind of image having universal symbolic meanings [26, p. 36]. So, the social icon is an image that appears in the area of social communications and has universal meanings for social actors. According to J. Berger, a social icon can be called as “publicity image” [4, p. 129] that appears in public socio-sphere (in the streets and transport, in supermarkets and offices, in mass-media, etc.). Hence, the social images are images that are translated from one human to another (from image creator to image recipient) and freely circulate in socio-cultural field. These images socialize humans and force them to reproduce their content in everyday life; they simultaneously reflect and support gender differences of social actors.

Our study of gender images in TV-advertisement deals with iconographic analysis of social icons that position certain models of gender behavior. The advertising images as a sort of social icons consist of iconograms understood as elementary visual units combined by sense connections. If

one uses terminology of E. Panofsky [23], then it is possible to differentiate two analysis levels of advertising images – social-iconographic and social-iconologic. Iconography deals with practices of codification of images translating certain senses (stereotype or non-stereotype). In opposite to iconography, the iconology concerns practices of understanding and interpreting latent and obvious senses contained in a certain video-(icon)-sequence. Respectively, our study has twofold composition: Section “Social Iconography” presents methodology of visual codification of gender-advertising iconograms whilst Section “Social Iconology” considers variants of structural interpretations of investigation results.

Social Iconography of Gender Images. The study “Gender Images in Ukrainian TV-Advertising” was carried out in 2014; as a result, video-recording and further content analysis¹ were performed for 603 clips of commercial advertising that was translated by leading Ukrainian TV channels “STB”, “1+1”, “Inter”. In processing the obtained video-materials, the method of iconographic content-analysis has been exploited. In contrast to semantic content analysis that is more efficient in situations of estimating *verbal* meanings of content units of texts, iconographic content analysis occurs to be more adequate in situations of interpreting the content of *visual* images (in our case – of visual images used in commercial advertisement). Using iconographic content analysis, we have carried out structural interpreting of the data with the purpose to detect latent and evident sociocultural meanings offered by an image [27, p. 84].

As analysis units, we have chosen iconograms, i. e., simplest video-images of gender models of behavior, that have been combined into larger categorical complex analysis (their description is presented below). Differentiation of gender images has been done based on two criteria. First, we have separated stereotype gender images such as “Male Breadwinner”, “Housewife”, “Caring Mother”, “Feminine Model”. Following L. Brannon, as gender stereotype we will mean “beliefs about the psychological traits and characteristics of, as well as the activities appropriate to, men or women” [6, p. 160]. As for many advertising researchers, most advertising images exploit gender stereotypes [11; 12; 14; 17; 18; 20; 24; 25]. “Most ad campaigns invoke gender identity, drawing their imagery primarily from the stereotyped iconography of masculinity and femininity” [24, p. 21–22]. Second, we have analyzed non-stereotype gender images as “Feminist”, “Androgyne”, “Passive Man”, “Man Professional”.

1. “*The Masculine Model*” (J. Baudrillard) present the stereotype image. For it, it is also possible to use another term employed in special literature – “Male Breadwinner”. This model exploits cultural stereotype that presents a man as successful carrier-maker who achieves a certain professional level due to persistent work and provides himself and/or his family by money, prestige, social status, etc. According to J. Baudrillard, the considered model deals with the image of successful man [1, p. 97] perfectly understanding what he wants from life: “If the man is a man, he will choose his wife among other objects/signs (his car, his wife, his eau de toilette)” [1, p. 98]. Specific features of this model relate to concept of “Masculine Domination” [5] and “Hegemonic Masculinity” that “was understood as the pattern of practice

(i. e., things done, not just a set of role expectations or an identity) that allowed men's dominance over women to continue" [9, p. 832]. This image can be presented in iconogram of prosperous businessman who wears an elegant suit, drives a expensive car or sits in an office of successful company.

1a. The image "**Man-sexual subject**" is a sub-kind of the more general image 1. In this image man appears as female hunter who behaves self-confidently, slightly forwardly, able to evaluate women and knowing his own cost as "hero-lover". Visuality of this model can be represented as the following iconograms: a) "macho" who has athlete body of "superman" (this type of men often appears in clips in seminude angles or as pumped up guy) that conquers women by super braveness (toreador or "secret agent"), super force (culturist or sportsman) and by magnetic gaze; b) "Don Juan" image, i. e. dominant, overbearing and aggressive man able to be a leader in any situation (in the office, in a company of friends) who attracts women by his super-successfulness, ambitiousness and non-conformism.

1b. This sub-type of the Model 1 concerns the case of "**Male Solidarity**" or purely male communication where women are completely absent (in this case, one sense aspect of traditional masculinity principle described by R. Brannon takes place: "No Sissy Stuff", a stigma is attached to feminine characteristics [7]). Visual occurrences of such focusing on purely male communication are most often presented in video-images of strong male friendship (where it imply that women are unable to have such a friendship); purely male style of recreation (e. g., fishing), truly male profession (e. g., miners or steel-maker) or purely male entertainment (football watching or conversation with beer drinking). Sometimes women are "allowed" to assist in such video context, however, they somewhat "are lost" in these male companies. Moreover, women that appear in such video context are perceived like men that practice style of behavior that can be socio-culturally marked as masculine.

2. The image "**Man Professional**" should be interpreted as non-stereotype because it stresses the value of not "vertical" carrier having the goal of obtaining prestigious status positions in society but of professional self-development and personal perfection. This image is represented in iconogram of male-expert that is able to present necessary arguments and provide fundamental proofs for expedience of undertaking certain decisions (e. g., concerning necessity to choose and buy certain advertised product or service).

3. The image "**Housewife**" is stereotype and it is often combined in advertising clips with another stereotype image of "Caring Mother". Sense closeness of these images is obvious: taking care over children, women often have to leave their job (at least, temporarily) and to become "housewives". Meanwhile, these two images are used in video-clips separately. Thus, it seems reasonable to analyze these video-images independently one from another.

The video-image "**Housewife**", as a rule, appears in a limited number of standard video-aspects: 1) a woman that washes clothes and carefully chooses a "proper" powder; 2) a woman that prepares food at her kitchen and carefully chooses a proper ration for members of her family; 3) a woman that buys goods or food and carefully analyzes their quality and cost; 4) a woman that cleans her house and attentively looks how easily and with a proper quality it is possible to provide "perfect cleaning" with a certain washing/cleaning mean.

4. The video-image "**Caring Mother**" appears in the following iconograms: 1) a young mother that tries to buy the best diapers for her baby, the best medicine or vitamins, etc.; 2) a mother "with experience" that attempts to provide her children by everything useful, ecologically clean and so on, that wants to bring up her daughters as "good housekeepers" and her sons as "future champions" in their field;

3) a master of pets (cats, dogs, etc.) that takes care over them as "care mother", that pampers them or is excited by her "favorite" (who substitutes children in her life).

5. The model "**Passive man**", in opposite to two previous ones, is not stereotype, culturally reproducible and massively replicable. This model deals with the role of a man who is an ideal habitant of "consumer society", who receives, consumes and absorbs various and different sort "signs" of social prestige. Video-image for such a model is usually represented in the following iconograms: 1) a young man who tries to become rich and successful not due to persistent work or "carrier achievements" (which is typical for "Masculine Model"), but due to "happy event" as getting a "winning" bottle of beer with prize on cap or as a result of similar action that offers unpredicted and undeserved "millions". Such a passive waiting for prizes or fortune gifts, huge desire to get satisfaction from life essential efforts from his side is the most distinctive characteristics of the model "Passive man" (it is symptomatic that in video-texts that try to attract attention of potential consumers to possible "gratis" prizes female images are practically not used); 2) a young man that has "sybarite" style of life, i.e. an adult child that permanently needs external care and protection, who is dreaming and enjoying leised life, who is permanently traveling and living in a peculiar area of non-sociality, idleness and timelessness (the effect of idleness and timelessness is often created in the clips by stylization to aristocratic behavior of foretime when a hero is put into refined environment of the end of XIX-th or beginning of the XX-th century); in this image texts, it is possible to notice some overtones of male homosexuality.

6. "**The Feminine Model**" (J. Baudrillard) represents a woman as "*a sexual object*", "a subject (thing) of desire", "soigne doll", where the main intention and sense of life for such a woman is to be liked by men and by herself ("in the feminine model, women are, much rather, enjoined to take pleasure themselves" [1, p. 98]). In this "Feminine Model", philosophy of consumerism, hedonism and narcissism is presented most intensively. This philosophy "prescribes" a woman to invest all her life resources (material, psychological, social) into her body, her face, her smile and, by this, to accumulate symbolic capital of female attractiveness and demand (according to popular opinion, females who are more attractive and beautiful can have a better carrier, establish social contacts easier and become richer).

Video-image of this model can be presented in the following iconograms: 1) a young beautiful "model" being seminude (in swimming suit, in sexy evening dress) or nude (in shower) advertises cosmetics, perfumery, crèmes, shampoo, hair-dye, fitness means, etc., and seductively demonstrates her legs, teeth, hair or some other parts (fragments) of her body. This iconogram, according to J. Baudrillard, approves religion of body (instead of religion of soul and spirit) and stresses cult of seduction, inveiglement, elegant depravity and narcissism; 2) a woman of middle age or a little bit older who actively fights against features of ageing with the purpose of "continuing herself" is the state of attractiveness (for men) and demand (also for men), such a woman tends to delay and postpone the moment of her falling out the "limits" of modern canons of femininity and seductiveness by any means.

Although the "Feminine Model" might appear in different concrete forms, in any case, logic of existential low-value, non-self-sufficiency of woman dominates in this model. A woman becomes socially demanded exclusively if the Man (absolutely primary and dominant) pays attention to her, retrieving her out a crowd by his hypercritical gaze. It is possible to agree with J. Baudrillard who has stated: "what is perpetuated in the feminine model is the derived value, the vicarious value. Women are only called on to gratify

Table 1

Distribution of gender images in advertising videos

№ of image	Image model	Number of clips	% wrt total number of clips	% wrt gender related clips	Rank
0	Neutral Model	268	44.4%	–	–
1	Male Breadwinner	18	2,9%	5,3%	9
1a	Man-sexual subject	36	5,97%	10,7%	6
1b	“Male Solidarity”	20	3,3%	5,9%	8
2	Man Professional	40	6,6%	11,9%	5
3	Housewife	49	8,1%	14,6%	4
4	Caring Mother	56	9,2%	16,7%	3
5	Passive Man	5	0,8%	1,5%	12
6	Feminine Model	126	20,9%	37,6%	1
6a	“No Man”	9	1,5%	2,7%	11
7	Feminist	61	10%	18,2%	2
8a	Man-androgyne	22	3,6%	6,5%	7
8b	Woman-androgyne	15	2,5%	4,5%	10

themselves in order the better to be able to enter as objects into the masculine competition. If a woman is beautiful – that is to say, if the woman is a woman – she will be chosen. Under cover of self-gratification, woman (the feminine model) is consigned to the performance of proxy “services”. She is not autonomously determined” [1, p. 98].

6a. The kind of “Feminine model” is image “No Men”, that substantively corresponds to the image “No Sissy Stuff”. The image “No Men” presents “purely feminine communication” without any participation and presence of men. Visually this image can be presented in the following scenes: shopping in which a group of women-friends participate; talks of girls in cafe or in sport-hall concerning intimate topics; discussion of everyday problems by a group of women that can be perceived by men as “unworthy” of their attention (the talks can be about gastronomy, cleaning means, cure courses, etc.).

7. The gender image “Feminist” can be considered as some anti-thesis to the earlier analyzed images of “Housewife” and “Woman-sexual object”. A woman-feminist is an active social actor who wishes to self-realize not in culturally-forecasted “home-family” environment but more in professional or social sphere. It is possible to mark some parallels between the image of “Man Professional” and the image “Feminist”: in both cases a man and a woman chose active life strategies of professional self-realization.

It is worth mentioning that the term “Feminist” in the context of this study gets a little bit specific meaning. Whilst traditionally it is used with relation to women who are members of feminist organizations and who adhere feminist ideology, actively and publicly protect their social rights, and protest against gender oppression, here we use an extended treating of this term. “Feminist” can be any woman that does not agree to execute the role of *only* housewife or *only* mother and who practices in her life various social roles – professional, social, religious, etc. Such a woman does not necessarily participate in social or political feminist movements and does not necessarily perceives herself and fights for her gender interests. She is a feminist at everyday-life level (although, of course, crossing of both plans in life practices of many women is possible).

This model can be represented in the following iconograms: 1) business-lady, top-manager presented in her mod-

ern office; 2) a woman-expert (pharmacologist, cosmetologist, teacher, doctor, etc.) who is a good specialist in a some work field and who proposes a motivated evaluation of some professional situation.

8. For the image “Androgyne”, combining the masculine and feminine characteristics in behavior of the same person is stressed [3]. In our study, this model get social meaning and is considered in two aspects: 8a) a man-androgyne who attempts to combine the culturally prescribed role of “careerist” with the role of “careful daddy” and “house-keeper”; 8b) a woman-androgyne that combines the roles of children up-bringer with the role of professionally demanded activist (the division of the model “androgyne” into two sub-types stems from necessity to consider dynamics of androgynisation of men and women in advertising field). Iconograms of the model “androgyne” in their meanings are similar to the iconograms of “Masculine Model”, “Housewife”, “Careful Mother” and “Feminist”. However, in the image “androgyne”, combining of meanings separately presented in the aforementioned models takes place.

The most typical iconograms of the model 8a (Man-Androgyne) are the following: 1) a man in the role of father that feeds or cures children or walks with them while his wife is at work; 2) animated superman (e. g., Mr Muscle) that carries out complicated cleaning work with magic speed liberating women from it.

An example of image for the model 8b (Woman-Androgyne) could be the following iconogram: a caring wife or mother that tries her best to make everyday life of her family members comfortable and happy but, at the same time, that pays certain attention to her personal development and professional realization.

O. Neutral model that either does not use any male or female images or men and women are presented in “zero” context of absence of any culturally marked stereotypes of gender behavior.

It is possible to present the following examples of iconograms for this model: 1) video image of some technology and process of some product manufacturing; 2) animated, gender-neutral representation of some verbal information; 3) use of printed texts with some photos; 4) video of cars or household appliances; 5) a man or a woman execute actions

that are free from gender-cultural meanings (e. g., eat or drink something, demonstrate efficiency of some medicine, pronounce some informative text).

Social Iconology of Gender Visuality. Let us carry out structural interpretation of results for the study “Gender Images in Ukrainian TV-Advertising” (presented in Table 1). Since in many advertising videos several images were used simultaneously, their sum expressed in percent is larger than 100.

As it is seen, almost half (44,4% or 268 clips) of analyzed clips can be referred to neutral: they either do not use male and female images (an example is advertising of beer with lemon “Chernigivske” Exotic beermix where a glass with leaking beer and lemon slices in it are shown) or the used male and female images relate not to gender but to sociocultural or person-behavioral connotation meanings. An example is advertising clip of mobile phone company Djuce where members of famous rock-band “Okean Elzy” took place. The model of free and non-conformist behavior is exploited where S. Vakarchuk and his musicians are running, overcoming barriers, ruining walls, and breaking metal chains. This behavior cannot be attributed to purely male or female since it mainly relates to free person irrespectively to gender.

Let us analyze the content of other 335 advertising video clips (55,6%) where stereotype and non-stereotype gender images were used. Analyzing them, we will simultaneously give % of videotexts of certain type with respect to total amount of the considered video clips (603 clips) and with respect to video clips where gender topics have been employed (335 clips).

The absolute “winner” among the gender images in advertising field is the “Feminine Model” – it has been used in 126 clips (20,9% with respect to total amount of video texts and 37,6% with respect to gender-related video texts) 2. It is interesting that the “Feminine Model” continues to be the leader (or among the leaders) for a long time: more than 40 years ago in the monograph “The Consumer Society” the outstanding French philosopher J. Baudrillard described the situation of this model dominating in advertising field of modern society. As for J. Baudrillard, the reason of the domination of the “Feminine Model” can be found in sense correspondence, in similarity of its content to general mood, to values and philosophy of “the consumer society”. The essence of the feminine model that appears itself in narcissism, in cultivating own body, in hedonic enjoyment by own beauty and style – all these are also the main messages of the modern society that promotes consumerism and increased interest to image marking. “What we are seeing very generally today is the extension of the feminine model to the whole field of consumption. What we have said of woman in their relationship to prestige values, and of their “proxy” status, goes, virtually and absolutely, for Homo Consumans in general – men and women together” [1, p. 99].

We would like to stress ambiguity of advertising slogans oriented on using “The Feminine Model”. For example, in the clips that advertise cosmetic products of the company Garnier, it is possible to hear the following advice to women: “Take care of yourself”. Note that “to take care of yourself” in the context of consumerism can be treated as “to take care over Your body, skin, and face”, i. e. to pay attention to external cosmetic “cover”. Another slogan of advertising the crème against wrinkles of the firm Olay “Love the skin you’re in» can be again interpreted in two ways. On one hand, these words deal with care of cr me creators over beauty of female skin (as well as hidden interest in commercial success). On the other hand, a secret message of consumerism can be read in this phrase: when somebody loves You, he/she loves Your skin and its smoothness but not exactly You. It is possible to present other “masterpieces” of advertising tricks, but, to our opinion, the presented examples are enough for illustrating peculiarities of contextual logic developed in the frame of the “Feminine model”.

The second place in the obtained rating of the most often met gender images in advertisement is occupied by non-stereotype but rapidly and actively developing image “Feminist” (61 clips, 10% with respect to total amount and 18,2% with respect to clips with gender models of behavior)3. The roles of feminists in advertising videos are played by successful women who have realized themselves in their professions (physicians, pharmacists, teachers, cosmetologists, etc.) or who reached social recognition (for instance, in the advertising of the cr me “Olay Total effects 7”, the main heroine is international expert in cosmetology Stephanie Tauch who gives competent estimation of “skin ageing symptoms” and means for fighting against them; similar role is played by Doctor of Biological Sciences, director of the Institute “Chistaya Liniya” (“Clean Line”) V. Pozolotina.

Meanwhile, it is worth mentioning one more fact: very often (21 cases out of 61, i. e. in practically each third clip) the image “Feminist” is used together with the “Feminine Model”. This can be considered as the sign of insufficient socio-cultural rootedness of the image “Feminist” for which there is a tendency to be unconsciously (or, maybe, consciously) supported by means of a more typical (accustomed) the “Feminine Model”. For example, heroines of clips who perform the roles of experts, as a rule, demonstrate their professional competence working with top-models which illustrate by their beauty this competence. There are also cases in advertising when superposition (or combining) of “Feminine Model” and “Feminist” in the same image is practiced. For instance, the advertising production of L’oreal or Schwarzkopf shows main heroines who are, mainly, famous actresses (for example, Julia Roberts) or top-models (for instance, Eva Longoria), who are symbols of female beauty and examples of professional self-realization simultaneously. Then one might have a certain doubt concerning hidden apologetics of “The Feminine Model” which is present in such video alliances and enforces a set of the following latent conclusions: just in the sphere of show-business, model business and movie industry (with are the most illustrative spheres of the consumer society) a woman can self-realize in the best manner; only beautiful women can expect for professional success; only such “feminists” (who reach social success by means of their beauty) are needed for consumer society.

At the same time, a positive aspect of such video-combinations can be marked as well. For example, Dru J.-M. puts forward “philosophy of Disruption” that explains effectiveness of advertising practices of distancing from the existing stereotypes and design of “new Vision” [10]. Dru J.-M. has used “disruption principle” with the purpose of reaching better effect of advertising, for more reliable and fast impact on consciousness and unconsciousness of customers. However, the principle of “breaching stereotypes” can be also employed in a wider social context. It is possible and desirable to “breach”, to “disrupt” not only stagnant advertising cliché, but also socio-behavioral and socio-cultural stereotypes that force people to act in a sample (non-creative) manner. It can be expedient to find a certain stagnant behavioral or mental context and then to try unhinging and deconstructing it moving in opposite direction; it can be also useful to develop non-stereotype, non-repressive models of gender behavior throwing away stereotype and repressive models. In the examples of advertising video-texts presented above, “Feminine” and “Feminist” models are combined and it is possible to notice the positive effect of realizing the ideas of “philosophy of Disruption”. Above we have supposed that “The Feminine Model” in the context of the described video-texts “pulls down” and simplifies the “Feminine model”. Now, vice versa, it becomes possible to conclude that the “Feminist” image

socially sublimates “The Feminine Model” demonstrating its relatedness and breaking stereotypes of its content.

The image “Caring mother” (56 clips, 9,2% with respect to all analyzed advertisements and 16,7% with respect to advertisements containing gender images)⁴ occupies the third rating position. As one can see, this image which is traditionally considered stereotype is met practically two times rarely than the “Feminine model”. To explain this phenomenon, let us use the method of structural interpretation proposed by P. Sztompka. “Such an interpretation assumes that observed and fixed (on photo or on video) social situations, phenomena and events are not random or chaotic but they are emanation of certain deep social structures hidden from direct observation” [27, p. 89]. Then, in this visual tendency, it is possible to see reflection of structural tendencies in marriage-family sphere of the modern society that appear themselves in increasing the number of abortions, decrease of birthrate, increase of amount of lonely living men and women, non-popularity of having many children, etc. This is also visual demonstration of mental settings constituted in the consumer society for which the “Feminine model” is more beneficial since it provides higher intensity and amount of consumption. Concerning the image of “Caring Mother”, propaganda of this model leads to diverting women (at least, for some period of time) from the process of intensive consumption and taking care over her external look. Certainly, this cannot be approved by managers of consumer society.

The fourth position (49 clips, 8,1% with respect to total amount of analyzed advertisements and 14,6% with respect to the advertisements that use gender models) is occupied by the image “Housewife”⁵. Taking into consideration the fact that just this image was traditionally considered as the most typical in advertisement field, we can state that there are certain structure-content changes in this sphere that appear themselves in obvious decreasing the percentage of advertising clips that use this image.

The fifth position in the rating of gender advertising images is occupied by non-stereotype image of the “Man Professional” (40 clips, 6,6% with respect to the total amount of the considered clips and 11,9% with respect to advertisements that use gender models). This image in its sense is symmetric to the image “Feminist”, but it slightly loses to it in percentage. Therefore, it is possible to state that in Ukrainian advertisement field the tendency of feminization appears more than masculinization of professional-career topic. It should also be noted that the image “Man Professional” has become more popular than the stereotype image “Male Breadwinner” (11,9% vs 5,3%, see data in Table 1).

The sixth position in our rating of gender images has been got by the image of the “Man-sexual subject” which is a special case of the stereotype “Masculine Model”. If all three variations of “The Masculine Model” (namely, “Male Breadwinner”, “Man-sexual subject”, and “Male Solidarity”, that occupy the ninth, sixth and eighth positions in the rating, respectively) are taken in aggregate, then the “Masculine Model” jumps to the second position and occurs to be just after the “Feminine model” and before the image “Feminist”. Really, then the “Masculine model” appears in 74 clips that constitutes 12,3% with respect to the total amount of the analyzed clips and 22% with respect to advertising clips that use gender models. It is worth paying attention to the following tendency in using the “Masculine Model”. The image “Man-sexual subject” has been often (20 out of 36 cases) used in combination with the “Feminine model” where in all of these clips the man dominates – he chooses and evaluates an “object” of his desire, leads the chosen woman where she accepts this with pleasure (since she has been noticed!) and obeys to the man. Concerning other remained

16 video-clips where the role of hero-macho is played solo, their main feature is that these clips show men who are well-groomed, narcissistic, taking care over them. Following J. Baudrillard, it is possible to say about such men that their style is close to the «Feminine model» of temptation and narcissism: “this is a sexually ambiguous, narcissistic model, but one much closer to the feminine model of self-indulgence than the demanding masculine one” [1, p. 99].

For the model “Male Solidarity” (3,3% with respect to the total amount of the considered clips and 5,9% with respect to gender-related advertising clips), slightly contemptuous attitude to life practices of women appears in such advertisements where women are refused in true friendship (real friendship is supposed to be prerogative of men), in real freedom and mutual support of collective members. As an example, we can briefly describe video-clip advertising Ukrainian beer “Slavutich”. The clip heroes are men that are sitting together and watching old video of their celebration of graduation from university. Men remember those years, are laughing and drinking the beer. Voice pronounces “This is the beer of the best friends. It is always with You when You remember the best moments of Your life. With the beer Slavutich You are getting real joy of communicating Your friends”.

The seventh and tenth positions are occupied by two variants of the model “Androgyne”: 8a relates to «Man-androgyne»⁶ (totally 22 clips, 3,6% with respect to the total amount of the analyzed clips and 6,5% with respect to gender-related ones) and 8b relates to “Woman-androgyne” (15 clips, i. e. 2,5% with respect to the total number and 4,5% with respect to the gender-related advertisements). In aggregate we have 6,1% to the total amount and 11% with respect to gender-related clips. As it can be seen, “Androgyne” image that combines masculine and feminine peculiarities of behavior and life style is not used in modern advertising so often compared to “Feminine” and “Masculine” models; this shows a certain delay of advertising production from changes in everyday life. Note that, according to opinions of some theoreticians [19], a typical tendency in modern society is androgynization of personality that presumes making closer the social-personal characteristics of men and women. However, this tendency has not yet invaded the advertising area where the image “Androgyne” occupies peripheral positions.

The position before last in the obtained rating is occupied by the image conditionally called “No Man” which is symmetric in its sense to the image “Male Solidarity” (there are only 9 such clips, i. e., 1,5% with respect to the total amount and 2,7% with respect to gender-related advertisements). The interpretation of this image is twofold. On one hand, it has certain relation to the “Feminine Model”, since, as a rule, the heroines of the clips where this image is exploited are soigne young women that coquettishly speak about their personal hygiene, perfecting their appearance, relations with men. Meanwhile, the presence of men in these clips is taboo since they should not know female secrets. On the contrary, for the “Feminine model”, the story lines are mainly oriented on perception by men that are direct heroes of action (even if they are absent at the screen) because women are involved into performance of self-representation just for getting interested male gaze.

The last, twelfth, position in the rating of gender images is occupied by the model “Passive Man”⁷ (only 5 clips, i.e. 0,8% with respect to the total amount and 1,5% with respect to gender-related advertisements). This model presents purely receptive, consumerly-passive attitude of men to life (in some sense, the image “Passive Man” is symmetric to the “Feminine Model” with its social “low value” (J. Baudrillard). In Ukrainian advertising field, this model occurred to be the least demanded that can be considered as

structural reflection of Ukrainian (and Slavic in general) negative attitude to the image of man-sponger.

Conclusions. Iconographic analysis of gender images of modern Ukrainian TV advertisement has allowed finding the following tendencies. It is possible to state that, in some sense, the advertisement activity moves behind the changes that take place in the society. For example, the process of person androgynization that is obviously observed in everyday social life is insufficiently represented in advertisement field. Meanwhile, there are directions where the advertisement outgoes the social life. In particular, our study has demonstrated high demand of the image "Feminist" which is slightly marginalized in post-Soviet countries. We can also conclude that Ukrainian TV-advertising is mainly oriented on the practice of reproducing but not "breaching" gender stereotypes (this is in agreement with the results of other studies [11; 12; 14; 17; 18; 20; 24; 25]). The mostly used models in the advertisement field are the stereotype images (the "Feminine Model", the "Masculine Model", "Housewife", "Caring mother") that, in aggregate, occupy about 5/6 of the total amount of gender-related part of advertisements (the non-stereotype images such as "Androgyne", "Feminist", and "Passive man" totally constitute about 1/6 from this amount, respectively). In gender-visual field of Ukrainian TV advertising, *female* images are presented considerably more (2/3 with respect to the total amount of gender-related advertising) than male (respectively, about 1/3). This is in agreement with Baudrillard's thesis about orientation of modern consumer society on reproducing female social practices [1, p.99].

The study carried out gives only a particular insight on the problem of gender visibility in TV advertising. Several directions of future research seem expedient.

It seems useful to check is there homological correspondence between visual preferences of advertising agents (what gender images are most often used by them in advertising clips) and visual likings of advertising image recipients. In this connection, one can assume that for modern western media-audience the images of "Feminist" and "Androgyne" can be preferred and more attractive compared to the images of "Feminine model" or "Male breadwinner". This can deal with intensive processes of feminization [13] and social-psychological androgynization of social actors that take place in western countries. In analysis of aforementioned correspondence, it seems reasonable to employ method of discursive interpretation developed by P. Sztompka [27]. Its advantage consists in ability to study influence of social actors discourse on their evaluation and further acceptance/rejection of certain visual images.

It is worth analyze factors that influence the character of media-audience perception of advertising gender visibility including the following:

1. *Values that dominate in a concrete society.* According to R. Inglehart [15], there are three value patterns – traditional, modernist, and postmodernist. Depending upon a value pattern dominating in concrete society, it is possible to formulate hypotheses concerning what visual gender images would be preferred and attractive for media-audience. For example, in societies with active process of value postmodernization (for instance, Scandinavian countries), images of active and self-confident men and women dealing with professional self-realization can occur to be more demanded compared to stereotype images representing "Masculine" and "Feminine" models. On the contrary, in societies with domination of traditional value pattern (with accent on values of family, health and traditional morality) such gender images as "Housewife", "Caring mother", "Male-breadwinner" can be more popular.

2. Besides value preferences, in the process of discourse analysis of media-audience visual preferences, *it is necessary*

to take into account consumerism-factor that takes place in most modern societies and influences behavior of social actors (consumerism-factor can be sometimes in contradiction with life values). Even in traditional societies some models as, e. g., the "Feminine model" which is the quintessence of consumer society can gain certain popularity.

3. Following P. Sztompka, one can expect that *there should be essential discrepancies in visual preferences of media-audience* depending upon visual culture (high/low, elite/popular), age, sex, profession, religion, nationality, education level, etc. Because of this, all these parameters have to be employed in methodology of sociological research intended on analysis of problems of media perception of gender images.

In any case, irrespectively to existence or absence of visual preferences of advertising agents and media audience, there exists necessity in carrying out regular sociological monitoring of gender visual content in advertising clips with the purpose of its optimization. Taking into account that advertising has an ability to construct certain models of behavior at mass level by exploiting and multiple repeating of typical visual images, it is desirable to recommend advertising agents to keep balance in using different gender images.

References

1. Baudrillard J. The Consumer Society : Myths and Structures / Baudrillard J. – London : Sage, 1998.
2. Baudrillard J. The System of Objects / Baudrillard J. – [transl. by J. Benedict]. – London : Verso, 1968.
3. Bem S. The measurement of psychological androgyny / Bem S. // Journal of Consulting and Clinical Psychology. – 1974. – № 42 (2). – Pp. 155–162.
4. Berger J. Ways of Seeing / J. Berger. – London : British Broadcasting Corporation and Pinguin Books, 1972.
5. Bourdieu P. Masculine domination / Bourdieu P. – [transl. by Richard Nice]. – Stanford : Stanford University Press, 2001.
6. Brannon L. Gender : Psychological Perspectives / L. Brannon. – United States Edition : Prentice Hall, 2007.
7. Brannon R. The male sex role : Our culture's blueprint for manhood and what it's done for us lately / R. Brannon // The Forty-Nine Percent Majority : The Male Sex Role Reading. – MA : Addison-Wesley, 1976.
8. Ganahl D.J. A content analysis of prime time commercials: a contextual framework of gender representation / D.J. Ganahl, T.J. Prinsen, S.B. Netzley // Sex Roles. – 2003. – № 49. – Pp. 545–551.
9. Connell R.W. Hegemonic Masculinity : Rethinking the Concept / R.W. Connell, J. Messerschmidt // Gender & Society. – 2005. – № 19. – Pp. 829–859.
10. Dru J.-M. Disruption : Overturning Conventions and Shaking Up the Marketplace / J.-M. Dru. – New York : Wiley and Sons, 1996.
11. Eisend M. A meta-analysis of gender roles in advertising / M. Eisend // Journal of the Academy of Marketing Science. – 2010. – № 38. – Pp. 418–440.
12. Elasmr M. The portrayal of women in U.S. prime-time television / M. Elasmr, K. Hasegawa, M. Brain // Journal of Broadcasting & Electronic Media. – 1999. – № 43. – Pp. 20–35.
13. England P. The Gender Revolution: Uneven and Stalled / P. England // Gender & Society. – 2010. – № 24. – Pp. 149–66.
14. Glascock J. Gender roles on prime-time network television: Demographics and behaviors / J. Glascock // Journal of Broadcasting & Electronic Media. – 2001. – № 45. – P. 656–670.
15. Inglehart R. Modernization and Postmodernization / R. Inglehart. – Princeton University Press, 1997.

16. Kellner D. Cultural studies, identity and politics between the modern and the postmodern / D. Kellner. – London and New York : Routledge, 1995.

17. Lafky S. Looking through gendered lenses: Female stereotyping in advertisements and gender role expectations / S. Lafky, M. Duffy // *Journalism & Mass Communication Quarterly*. – 1996. – № 73. – P. 379–388.

18. Lauzen M. Constructing gender stereotypes through social roles in prime-time television / M. Lauzen, D.M. Dozier, N. Horan // *Journal of Broadcasting and Electronic Media*. – 2008. – № 52. – P. 200–214.

19. Malinowska E. The Androgynization of the “City of Women” and its Region / E. Malinowska // *Acta Universitatis Lodziensis Folia Sociologica*. – 2012. – № 43. – P. 125–136.

20. Milner L.M. Gender sex-role portrayals in international television advertising over time: the Australian experience / L.M. Milner, B. Higgs // *Journal of Current Issues and Research in Advertising*. – 2004. – № 26. – P. 81–95.

21. Mitchell W.J.T. Picture theory : Essays on verbal and visual representation / W.J.T. Mitchell. – Chicago : The University of Chicago Press, 1994.

22. Neuman W.L. Social research methods : qualitative and quantitative approaches / W.L. Neuman. – Needham Heights, MA : Allyn & Bacon, 1997.

23. Panofsky E. Studies in Iconology : Humanistic Themes in the Art of the Renaissance / E. Panofsky. – Westview Press, 2010.

24. Schroeder J.E. Mirrors of Masculinity : Representation and Identity in Advertising Images / J.E. Schroeder, D. Zwick // *Consumption, Markets and Culture*. – 2004. – № 7 (1). – P. 21–52.

25. Signorielli N. Gender stereotypes in MTV commercials : The beat goes on / N. Signorielli, D. McLeod // *Journal of Broadcasting & Electronic Media*. – 1994. – № 38. – P. 91–102.

26. Sturken M. Practices of Looking : An Introduction in Visual Culture / M. Sturken, L. Cartwright. – Oxford ; New York : Oxford University Press, 2001.

27. Sztompka P. Visual sociology. Photography as a method of research / (Sztompka P. Vizualnaya sotsiologiya. Fotografiiya kak metod issledovaniya). – Moscow : Logos, 2007 (in Russian).

Summary

Bataeva K. V. Analysis of advertisement gender images in social-iconographic context. – Article.

The paper presents the results of iconographic content analysis of gender images for Ukrainian TV advertising. Iconographic methodology of codification of gender images used in advertising is employed and the structural interpretation of the study results is given. It is shown that the most popular gender images in advertising field are the “Feminine Model”, “Masculine model”, “Feminist”, “Caring mother”, and the image “Housewife”. Less popular are the

images “Man Professional”, “Androgyne”, “Passive Man”. It is concluded that the mostly used models in the advertisement field of Ukrainian TV are the stereotype images (the “Feminine Model”, the “Masculine Model”, “Housewife”, “Caring mother”) that, in aggregate, occupy about 5/6 of the total amount of gender-related advertisements. The non-stereotype images such as “Androgyne”, “Feminist”, and “Passive man” totally constitute about 1/6 from this amount, respectively. It is observed that female images are presented considerably more (2/3 with respect to the total amount of gender-related advertising) than male (respectively, about 1/3).

Key words: advertising, iconographic content-analysis, visuality, image, gender.

Анотація

Батаєва К. В. Аналіз рекламних гендер-іміджей у соціоіконографічному контексті. – Стаття.

У статті подано результати іконографічного контент-аналізу гендерної візуальності української ТВ-реклами. Виявлено, що найбільш популярними гендер-іміджами, які використовуються в рекламі, є образи «жіноча модель», «чоловіча модель», «феміністка», «турботлива мати» й «домогосподарка», тоді як найменш затребуваними є образи «чоловік-професіонал», «андрогін» і “passive man”. Найчастіше в рекламі використовуються стереотипні образи, котрі становлять близько 5/6 обсягу гендерно орієнтованих рекламних кліпів, тоді як не-стереотипні образи – близько 1/6 цього обсягу. Жіночі образи становлять 2/3 обсягу гендерно орієнтованих рекламних кліпів, тоді як чоловічі – близько 1/3 цього обсягу.

Ключові слова: реклама, іконографічний контент-аналіз, образ, візуальність, гендер.

Аннотация

Батаева Е. В. Анализ рекламных гендер-имиджей в социоиконографическом контексте. – Статья.

В статье представлены результаты иконографического контент-анализа гендерной визуальности украинской ТВ-рекламы. Выявлено, что наиболее популярными гендер-имиджами, которые используются в рекламе, являются образы «женская модель», «мужская модель», «феминистка», «заботливая мать» и «домохозяйка», тогда как наименее востребованными являются образы «мужчина-профессионал», «андрогин» и “passive man”. Показано, что чаще всего в рекламе используются стереотипные образы, которые составляют примерно 5/6 всего объема гендерно ориентированных рекламных клипов, тогда как не-стереотипные образы – примерно 1/6 этого объема. Женские образы составляют 2/3 объема гендерно ориентированных рекламных клипов, в то время как мужские – около 1/3 этого объема.

Ключевые слова: реклама, иконографический контент-анализ, образ, визуальность, гендер.

УДК 298.9

Т. Р. Беднарчик

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії та суспільних наук

Вінницького національного медичного університету імені М. І. Пирогова

ПЕРШІ ВИЯВИ УКРАЇНСЬКОЇ РІДНОВІРСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ У ХХ СТОЛІТТІ

Вивчення феномена неорелігій посідає одне з важливих місць у світовій філософській думці. Сучасне українське релігієзнавство досліджує вияви національної ідентичності в конфесійній діяльності як одну із пріоритетних тем. Українське рідновірство привертає увагу дослідників своїм різноманіттям виявів і патріотичним спрямуванням.

Наукова школа вивчення рідновірства сформована президентом Української асоціації релігієзнавців, керівником відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, доктором філософських наук, професором А. Колодним. Сучасним дослідникам добре відомо, що феномен українського рідновірства нараховує багато десятироків. Цей релігійний рух насамперед пов'язують із іменами ідеологів Рідної Української Віри (РУНВіри) – Левом Силенком (1921–2008) та Української Рідної Віри – Володимиром Шаяном (1908–1974). Через різні обставини вони інтерпретували власне сходження до Рідної Віри так, що опинялися в центрі сакральної історії зі статусом «першого просвітленого». В. Шаян переконував своїх послідовників, що сам навернувся до дохристиянських вірувань у 1934 р. після містичного «переживання». Його перші публікації з питань відродження давніх вірувань з'явилися в середині 1940-х рр. Цю концепцію підтримують такі відомі дослідники, як Г. Лозко [12, с. 99–105], О. Сморгжевська [15, с. 47]. Л. Силенко у власній сакральній історії вказує на рідного дідуся як на носія давнього нехристиянського релігійного світогляду. Віру в Дажбога він осмислив і сприйняв під час трагічних подій Другої світової війни, але відкрито проповідувати її почав значно пізніше, у 1964 р. Такий підхід визнає А. Колодний [10, с. 686–687], Т. Хміль [18, с. 41–46].

Науковцям відомо, що між Л. Силенком і В. Шаяном розгорнулася жорстка боротьба за першість у питанні «свідомого проголошення» Рідної Віри. Проте нові факти вказують, що вони обидва замовчували наявність української рідновірської релігійності в патріотичному середовищі 1910–1930 рр. Отже, питання про витоки рідновірського руху є сакральним моментом для віруючих і актуальним для фахових дослідників. Останніми роками дослідники української мемуаристики оприлюднили низку нових матеріалів про учасників Української національної революції 1917–1921 рр. і суспільно-політичних рухів 1920–1930 рр. Особливу увагу привертають приклади розриву з християнською традицією на фоні зростання національної свідомості, визнання значущості дохристиянського пласту історії й факти поважного ставлення та культового шанування давніх богів – Дажбога й Перуна.

Метою статті є оприлюднення нових даних про свідоме звернення до дохристиянської спадщини учасників українських патріотичних рухів першої половини ХХ ст., пошук ними нових форм духовності і проголошення ідей, які відповідають рідновірському світогляду. Також ми маємо на меті дослідити зв'язки між учасниками процесу й місце цього явища в європейському контексті.

Український рідновірський релігійний рух має різноманітні витоки. Глобальним поштовхом створення передумов для його появи стали криза української козацько-гетьманської державності та пошук нових духовних орієнтирів, який розпочала інтелігенція в ХІХ ст. М. Костомаров у «Книзі буття українського народу» спро-

бував викласти українську ідею з рисами месіанства, а у «Слов'янській міфології» охарактеризував давні вірування як розвинену систему, яка є близькою ведичній культурі. Т. Шевченко у своїй творчості вийшов за межі християнської моралі, піддав критиці католицизм і православ'я, підняв статус української нації до рівня найвищої духовної цінності, яка стала рівною Богу.

Антиклерикальна позиція І. Франка була широко відомою сучасникам. Повесть «Захар Беркут» (1882) демонструє повагу автора до дохристиянського минулого, а язичницька громада в ній постає як ідеал, який протистоїть феодалному суспільству. На розвиток українського рідновірського руху безпосередньо вплинула книга І. Франка «Сотворення Світа» (1904), яку було написано після ознайомлення із новішими результатами розкопок європейських археологічних експедицій на Близькому Сході. Він заперечив «божественне» походження біблійних текстів і заповітів.

Леся Українка, фактично, розірвала свій духовний зв'язок із християнством, розвинула ідею пошуку гармонії у зближенні з природою, в оперті на народний світогляд з елементами язичницького світосприйняття. У творі «Стародавня історія східних народів» (1890) Леся Українка ввела до обігу науково-популярну інформацію про вірогідне походження давніх народів аріїв із території Європи і про часткове їх переселення до Азії, Ірану та Індії, про подібність культур народів індоєвропейського кореня, слов'янських мов до санскриту і схожість культури слов'ян та індійських аріїв. Ця концепція Лесі Українки стала прологом до формування рідновірських світоглядних систем ХХ ст.

На початку ХХ ст. відбулись кардинальні зміни в житті українського народу. У 1917–1918 рр., унаслідок революційних подій, були зруйновані православна Російська та католицька Австро-Угорська імперії. Українська національна революція 1917–1921 рр. спричинила нову хвилю національного відродження. Героїчна боротьба за державність і загибель УНР та ЗУНР, незважаючи на докладені зусилля, окупація українських земель сусідніми державами спричинили появу українського націоналізму як нової форми світогляду. У релігійній сфері також відбулись вагомі зміни. Російська православна церква втратила свій монополітний статус. Створення Української автокефальної православної церкви та тенденції «обновленства» православ'я засвідчили потенційну готовність суспільства до релігійних реформ. Видатні представники українського «розстріляного відродження» 1920-х рр. демонстрували свою байдужість до релігії. Невдовзі народ пережив низку соціальних потрясінь – розкуркулення, голодомор, бідність, Другу світову війну, насилля гітлерівського та комуністичного тоталітарних режимів, активізацію й поразку нової хвилі Визвольних Змагань 1939–1950 рр. Серед віруючих-рідновірів була значна частка тих, кого особисто зачепили ці події. Таким був історичний фон формування українського рідновірського руху.

Ми маємо достовірні відомості про те, що серед інтелігенції та в патріотичному середовищі українських військових велася дискусія про цінність дохристиянської духовності. Видатний український скульптор і старшина Українських січових стрільців, діяч Союзу визволення України, старшина Сірожупанної дивізії УНР, уроджен-

нець Полтавщини Михайло Гаврилко (1882–1920) ще в 1913 р. під час знакового для історії України Другого українського студентського з'їзду, присвяченого 40-літтю творчості Івана Франка, відкрито виступив проти іноземних впливів в українській культурі та закликав до відновлення духовних цінностей дохристиянської релігії.

Наведемо ключові ідеї М. Гаврилка, які переказав його друг і свідок виступів Микола Голубець: «Греко-візантійські, римські, польські, московські, німецькі й бозна-які впливи викривили й покалічили українську душу... Тому – геть зі сміттям чужинецьких впливів, назад до позицій, з яких ми вийшли, отже – до культури наших прапредків, що мали своїх богів, свій погляд на світ і своє відношення до природи, свою етику й свою мораль... Гаврилко справді вжив фрази про поворот до поганства, й не тільки на студентському з'їзді говорив про Перуна й здоровий символізм старої української мітології» [8, с. 68].

Під час Першої світової війни М. Гаврилко в присутності підлеглих стрільців звертався до давніх богів із проханням про захист для його підрозділу. Він шанував «ясного і ласкавого Дажбога, що хранить від усякої напасти, і Перуна, що б'є громами всякого супостата ... міг зупинитися серед лісу, стати на пні дерева і голосно молитися до сил, що його оточують». До української культури М. Гаврилко увійшов як талановитий скульптор, який увіковічив пам'ять про Тараса Шевченка в численних пам'ятниках. Його особисті почуття досягнули рівня культового шанування «коханого Батька і спасителя нашого Тараса». Він також демонстрував свою прихильність до князя Святослава за його відданість вірі предків і героїчну войовничість [8, с. 14–15, 61]. М. Гаврилко був убитий чекістами у 1920 р. за активну участь у повстанському русі. Це завдало непоправимого удару по подальшому розвитку рідновірства.

М. Гаврилка й багатьох відомих українських інтелегентів поєднувала спільна діяльність у Союзі визволення України (далі – СВУ). Організація, заснована в 1914 р., відкрито закликала до боротьби за відновлення самостійної української держави. Провідниками СВУ були видатні науковці та просвітителі: А. Жук, Д. Донцов, В. Дорошенко, М. Залізник, О. Скоропис-Йолтуховський, професор С. Смаль-Стоцький, доктор М. Чайківський. Організація видавала часописи, збірники статей і різноманітну літературу з української тематики, організувала читання просвітницьких лекцій. На визволених від російської імперської влади землях, зокрема на Волині, утворювалися українські школи. Чи не найбільшим успіхом СВУ стала робота з українцями, котрі потрапили в полон до німців і австрійців як вояки російської армії. З початку організація направляла в табори вчителів, лекторів, надсилала бажаним українську літературу та пресу [5, с. 4–11]. Полонені намагалися організувати бібліотеки й різні товариства. З початком Національної революції вони систематично проголошували свою готовність служити в українських державних бойових частинах, формування яких почалося на початку 1918 р. Отже, українізовані, завдяки СВУ, табори для полонених ще до 1917 р. перетворилися на кузню національної свідомості для тисяч наддніпрянських українців. Саме там багато хто з них уперше прочитав «Кобзаря» і сприйняв його як свою головну духовну книгу [9, с. 34–45].

Той факт, що в оточенні М. Гаврилка йшлося про культове шанування давніх богів, підтверджується листами його друга, волинського просвітителя Марка Луцкевича (1882–1940): «Та, гадаю, Перун ще милостив – побачимось. Маю ще до тебе прохання, чи не пощастить з Відня, через Швейцарію, сповістити сестру, що мене Перун тутечка милує. Така адреса: Київ... Редакція часопису «Рілля». Ме. Луцкевич». В іншому листі до відомого діяча, голови президії СВУ Андрієві Жуку теж згадується Перун: «Бувайте здорові. Щастя Вам, Предавній Наш Перун, у

сії тяжкій праці...» [8, с. 371, 372]. Указані листи датуються груднем 1916 р.

Про те, що серед членів СВУ існувало шанобливе ставлення до дохристиянських богів, свідчить ще один факт. Західноукраїнський поет Василь Пачовський (1878–1942) співпрацював з цією організацією. Ще в 1913 р. він звернувся до давніх божеств у поетичній збірці «Ладі й Марені – терновий огонь мій». У поемі «Князь Ляборець» (1923) автор позитивно описує монотеїстичний культ Дажбога як основу духовності дохристиянських часів. Пізніше В. Шаян визнавав В. Пачовського одним із наставників формування його рідновірського світогляду. Його вразили образи, які ввів у культуру цей поет: «Храм дітей Сонця», «Бог Сонце», «Відродження Ордену» [19, с. 447]. Проте В. Шаян жодним чином не згадав про поему «Князь Ляборець» і її зміст, що, на нашу думку, зумовлено його протистояння із Л. Силенком, який, власне, проповідував культ Дажбога. Останньому згадки про В. Пачовського теж були не зручними, оскільки він представляв себе засновником ідеї повернення до культури Дажбога.

У 1918–1919 рр. у військах УНР виступав і набув популярності бандурист Василь Семець. Водночас у нього склалися дружні стосунки із М. Гаврилком. Ми не знаємо, чи обговорювали вони питання відновлення давньої релігії, проте привертає увагу той факт, що в 1970 р. В. Семець, будучи відомим у США виконавцем, відкрито підтримував культ Дажбога, який проповідував Л. Силенко [20, с. 72].

Ветеран Першої козацько-стрілецької дивізії (більше відомої як «Сіра чи Сірожупанна дивізія») Василь Падалка (1888–1977) залишив власне свідчення про поширене серед українських військових зацікавлення щодо давньої історії й релігії. В офіційному листі до редактора журналу «Відродження» та голови громади «Визнавців Української Віри» В. Гринька він розповів про книгу «Історія Оріанської Імперії», котра ніби знаходилася в похідній бібліотеці й обговорювалася старшинами його кола в період збройної боротьби та перебування в таборі для інтернованих (1917–1923). У ній йшлося про те, що давня «Оріанська Імперія» займала територію сучасної України, Сирії, Палестини, Іраку, Ірану й досягала Індії. Її володар Кий Перший сповідував віру в Дажбога та побудував на честь нього храм «Аркон» у Єрусалимі, який пізніше мусульмани перетворили на мечеть Аль-Аксу [13, с. 22]. В наш час ми не маємо незалежних даних про існування цієї книги. Можливо, що В. Падалка міфологізував зміст якоїсь науково-популярної брошури. Книги з історичної тематики масово видавалися після зняття цензури в 1917 р. Зокрема, згадана вище книга Лесі Українки «Стародавня історія східних народів» була видана 1918 р. в Катеринославі. У ній було розглянуто питання походження арійських народів на території Європи, їх часткового розселення в Азії та культурної єдності індоевропейських народів.

Основу старшинського складу Сірої дивізії під час її заснування в 1918 р. становили особи, котрі пройшли через згадані табори полонених. Дивізія протягом усіх Визвольних Змагань відзначалася особливо високим національним і бойовим духом, що було визнане сучасниками: «Сірі працювали і працюють яко націоналісти», були «найбільшими агітаторами за Самостійність України серед військових», це «родина національних романтиків» [9, с. 169, 333]. Відомо, що серед старшин постійно точилися дискусії про духовність і майбутнє України. Військові мали різноманітні ідеали, які їх надихали на боротьбу: національна справедливість у розумінні Тараса Шевченка, козацтво, лицарство, войовничі традиції давнього часу, Україна сприймалася як святиня. Також відзначимо, що в армії УНР критичне ставлення до Православної церкви було помітним явищем.

Інший відомий дивізійник, приятель В. Падалки, уродженець Кубані, підполковник армії УНР Василь Прохода

(1890–1971) пройшов важкий життєвий шлях, зокрема служба в царській армії, участь у Першій світовій війні, полон, війна за незалежність України (1918–1920), поранення, десять років у ГУЛАГі. Лише випадково в поважному віці він опинився у США. Відзначимо, що В. Прохода протягом усього життя визнавав існування містичних феноменів. Він не розірвав відносин із православною церквою, проте сформував індивідуальні філософські погляди, близькі до рідновірських. Крім важливих мемуарів, він написав філософський твір «Думки про Правду», який уважав головною справою свого життя. Там він закликав людей жити власним духовним життям і відкидати «чужі мудрості». Він прославляв Бога як «Одвічного і Безмежного Духа життя». У його «Молитві Українця» повністю відсутня християнська термінологія, а Бог-Творець постає як добра сила, яка опікується Україною та її народом. У «Молитві» він згадує князя Олега, Петра Калнишевського, Григорія Сковороду, Тараса Шевченка, Івана Франка і «всіх, віддавших життя за волю України» [9, с. 298, 397]. Ці заклики повністю співзвучні рідновірським ідеям 1960–1980 рр., які ширилися у громадах віруючих західної української діаспори.

Мемуаристика, присвячена життю українців в кінці XIX – на початку XX ст., свідчить про зниження авторитету Православної церкви серед молоді навіть без більшовицької пропаганди. Відомий український громадський діяч Павло Крат (1882–1952) ретельно занотував специфіку життя молоді людини на Полтавщині та свій розрив із християнством, незважаючи на певну власну релігійність. Опинившись у Канаді, він у 1913–1918 рр. видавав антирелігійний часопис «Кадило», де гостро критикував католицьку і православну церкви. За іронією долі пізніше під тиском родини П. Крат отримав теологічну освіту і став пастором пресвітеріанської церкви в Канаді, хоча й продовжив українознавчі дослідження [7, с. 123–127, 170–172].

У спогадах О. Храпачова (1889–1931), штабс-капітана царської армії (1917), старшини армії УНР (1918–1922), описані настрої в Чернігівській духовній семінарії (1904–1911): «Більшість семінаристів були безбожниками і до статутних суворих вимог семінарського життя ставилися неохоче, ... у Великій піст семінаристи, голодні через пісні обіди, під час уроків смажили на свічках (у вичищених коробочках з-під вакси) сало – навіть під час Закону Божого ... крали й церковне вино кагор ... Не любили діти й уроки біблійної історії, «із'ясненіє священново пісанія» та церковні співи». Після смерті батька (дяка) Олександра було запропоновано посісти його місце в епархії, на що він відповів: «Я атеїст, збираюся навчатися далі, а не служити церкві». Відзначимо, що, незважаючи на скандал, Правління семінарії надало можливість молодому чоловікові закінчити заклад [6, с. 93–94].

Вищезгаданий В. Прохода у своїх спогадах розповів про хорунжого Сірожупанної дивізії Семена Зубчика, який відкрито дискутував із полковим священником. Під час розмови про успіхи комуністичної пропаганди він жартівливо сказав: «А знаєте, панотче, ваша думка правдива. Лише одна біда: наші докази на них не впливають, а ви могли б справді їх переконати. Підіть до них і побийте всіх тих клятих большевиків словом Божим!». Звичайно, слова Божого було мало [9, с. 305].

Ми стверджуємо, що участь у Національній революції та війні за незалежність підштовхувала її учасників до пошуку нових форм духовності, як ми це бачимо на прикладі М. Гаврилка. Це стосується визнання містичної картини світу, відмінної від християнського вчення, знайомство з медитаційними практиками, звернення до міфологічних образів. У цьому контексті згадаємо кількох відомих осіб. Олександр Клізовський (1874–1942), автор «Основ світо розуміння Нової Епохи», був кадровим офіцером царської армії, брав участь у бойових діях, зазнав поранення, чотири роки провів у полоні. До теософії і східної філософії він

звернувся вже після цих надзвичайних подій [14, с. 5–6]. Усесвітньо відомі письменники Д. Толкін (1892–1973) та К. Льюїс (1898–1963) брали активну участь у Першій світовій війні. Д. Толкін почав роботу над своєю головною книгою із міфологічним сюжетом «Сильмариліон» під час лікування в госпіталі в 1917 р. К. Льюїс звернувся до літературної творчості відразу після війни (1919), водночас він заперечував цінність християнства, хоча повернувся до нього пізніше. Д. Толкін і К. Льюїс були друзями і співпрацювали в літературному об'єднанні «Інклінги». Багато зі створених ними персонажів не вписуються в християнське світо розуміння.

Про серйозність змін у свідомості вояка свідчить приклад січового стрільця Михайла Горбового (1896–1941). Він народився у простій селянській родині (м. Косів, Івано-Франківська обл.), у 1914 р. добровільно вступив до Гуцульської сотні Українських січових стрільців, чотири роки провів у діючій армії. У його щоденнику 1917–1918 рр. відчуються ноти глибоких духовних переживань. Водночас М. Горбовий занурився у вивчення йоги та езотеричних учень Індії. Ми констатуємо, що в кінці війни звичайний молодий чоловік звернувся до відмінної від християнства світоглядної концепції. І цей досвід він визнав повчальним і життєво важливим: «1 грудня говорили з п. Устияновичем у справі гіпнотизму і спиритизму і т. и., що мені додало надії і на будуче його не покидати, а тим більше займатися скільки лише можливо буде... 10 грудня вислав лист до п. Устияновича зі своїми спостереженнями із книги “Ezoteryczna wiedra Indyi”, а саме: що котрий чоловік на війні чи взагалі у своїм життю як не вб'є нікого для своєї забавки, хіба в останнім разі для своєї оборони, той може бути певний за своє життя... З книжки “Yoga” довідуюсь про хід думок. Як пішов на війну 1914 року, то мав сильну думку, що до дому не прийду аж по трьох роках. Так і сталося... Сих доводів аж надто вистачає як мені, так і другому, щоб переконатись про правдиві правила “Yogi”, а також що як чоловік сильно постановить, то і станеться, лиш треба мати сильну волю... І чи ви, люде, що рахуетесь за мудрих і дорослих, чи знаєте, якою має бути жінка, а тим більше дівчина?... А хто хоче знати, най прочитає декілька книжок з теозофії, як “Yogi”, “Ezoteryczna wiedra Indyi” і ин., і не пожалує» [4, с. 144–146]. Відзначимо, що в наступні роки М. Горбовий зайняв активну життєву позицію: служив в Українській галицькій армії, боровся з польським окупаційним режимом (за що кілька разів був ув'язнений), був організатором місцевої організації «Пласт». Ми не знаємо про його подальше ставлення до ведичної культури або варіантів українського рідновірства, проте вважаємо цей приклад зміни вояком своїх духовних цінностей показовим для свого часу.

Ще одним прикладом швидкого відновлення давніх традицій стало повернення козацької зачіски «оселедець» (більш правильна назва «чуприна»). Як відомо, у козацьких військах оселедець уважався ознакою досвідченого воїна. Із 1917 р. носіння цієї зачіски масово відродилося в армії УНР, вільному козацтві, серед повстанців-самостійників. Носіння оселедця було глибоко усвідомленим символом єдності із давньою традицією. Також це була публічна демонстрація своєї готовності померти за свої патріотичні переконання. І це не був вияв екзальтованих емоцій, оскільки кожен борець знав, що вороги не брали в полон живими козаків із оселедцем. Вояки усвідомлювали, що таку зачіску носив князь Святослав. Легендарний острів Хортиця у 1917–1920 рр. перетворився на своєрідну «Мекку» для українських військових. Отаман Ю. Божко відродив там «Запорізьку Січ», яка невдовзі перетворилася в один із найкращих підрозділів добровольців. Козацька традиція виявляла особливу пошану до характерництва (використання гіпнотичних, екстрасенсорних і магічних методів у військовій справі). Церква ж стояла осторонь цього феномена, уважаючи його «богопротивним».

Учасники збройної боротьби досить часто вказували на надзвичайні випадки передбачення майбутнього в умовах бойових дій. Важливо, що цей феномен було офіційно визнано талановитим українським командиром Яковом Гальчевським (1894–1943). Він, штабс-капітан царської армії (1917), полковник армії УНР (1922), у 1922–1925 рр. успішно керував загонами Подільської повстанської групи. У своїх спогадах він ретельно описує бойові дії, побут і звичай повстанців. Нашу увагу привертає епізод із визнанням ефективності особливої інтуїції, яка відповідає канонам козацького «характерництва»: «Вже світає. Я наказую козакам тримати коней в руках, виставляю варту й сам лягаю на горбочку в вікні подріматися. Ще добре не заснув, коли в півдрімлі бачу виразно трьох большевиків, з кілометр від нас. Вони ідуть на конях вперед, а за ними в 300–400 метрах решта большевицької кінноти, не менше полку. Бачу, як іде пил з-під копит. Щоб побачити, чи козаки держать коні в руках, я схоплююсь. Дивлюсь: дійсно, багато коней ходить самопас... А тут вже біжить вартовий із горбка. Питаю, що там. Каже – іде багато кінноти, і показує рукою. Дивлюсь у льорнету й бачу, здивований, цю саму картину, яку бачив у півсні: цих трьох большевиків попереду, ця сама довга колона кінноти, від якої несеться курява» [3, с. 267–268].

Також Я. Гальчевський надавав належне особливим здібностям своїх підлеглих: «Між інш. сот. Карабчевський мав надзвичайну інтуїцію. Він напр. казав мені завсіди, коли буде бій, а коли пройде день спокійно... Сотник Карабчевський прибув від Хмари до мене, напівсонного, і каже, що перед вечором ми ще будемо мати бій з червоними другий раз, але він передчуває, що ми большевикам дамо порядну «сипку». І дійсно, біля години 15-ї мої обсерватори оголошують наступ червоної кінноти на ліс, де ми перебували» [3, с. 287–288].

Наведені вище свідчення перегукуються з умовами формування неязичницьких товариств у Прибалтиці й серед вірменських націоналістів. Про засновників «Дієтуріби» Ернста Брастиньша (1892–1942) та Гарегіна Нжде (1886–1955) можна сказати те, що їхня свідомо прихильність до давньої культури свого народу й усвідомлення необхідності духовного відродження були помножені на особливі емоції бойового досвіду.

Відеології Організації українських націоналістів (долі-ОУН) 1930-х рр. існували елементи, які відповідали рідновірському світогляду. По-перше, це піднесення нації до рівня найвищої цінності. По-друге, релігійна політика ОУН, яку було проголошено під час заснування організації в 1929 р., не включала в себе елементи, які заперечували б створення релігійних організацій, подібних до рідновірських: «Українська Держава визнаватиме повну свободу релігійного сумління... У школі допускатиметься навчання релігії тих культів, які не будуть проявляти денационалізаторських тенденцій. Українська держава буде сприяти розвитку української національної церкви, незалежної від іноземних патріархів, та українізації релігійних культів» [1, с. 8, 72, 75].

У середовищі ОУН у 1930-х рр. могли зародитися або поширитися світоглядні ідеї, подібні до рідновірських. Відомий ідеолог ОУН Ю. Липа хоча й уважав за необхідне створення української національної християнської церкви, проте включив до державницької ідеології дохристиянську спадщину – трипільську культуру як основу етногенезу українців. Керівник культурно-освітньої референтури ОУН О. Ольжич-Кандиба був професійним археологом і дослідником трипільської культури. Пізніше В. Шаян тлумачив його світогляд як рідновірський.

Існує ще одне вагоме свідчення про спробу відродження дохристиянських вірувань серед членів ОУН у 1930-х рр. Ветеран організації П. Войновський, християнин за віросповіданням, у своїх спогадах з обуренням згадував, що провідник ОУН на українських землях в складі Румунії О. Зибачинський утворив молодіжну групу, яка відкинула

християнство та «відроджувала» язичництво, віру в Дажбога й Перуна. На зауваження щодо зречення християнства він відповідав: «Я є вільна, глибоко освічена людина і знаю, як маю діяти, щоб не запламити своє ім'я теренового провідника ОУН. Один з головних принципів нашої націоналістичної Організації – свобода людини...». П. Войновський повідомив, що О. Зибачинський розглядав свій гурт як законспіровану структуру найбільш відданих членів ОУН. Гурт мав ідеологічну літературу, у якій йшлося про містичну допомогу Перуна князівським воїнам, і присягу. Надалі О. Зибачинський належав до ОУН(м), після війни опинився в таборах для українських емігрантів у Західній Німеччині, пізніше виїхав до Австралії [2, с. 160–165]. Відзначимо, що описаний епізод мав місце в 1936 р., тобто ще до того часу, коли В. Шаян спробував писати на рідновірську тематику.

П. Войновський пояснював захоплення членів ОУН дохристиянськими віруваннями впливом ідеології німецького націонал-соціалізму та італійського фашизму. Ми погоджуємося з тим, що на розвиток рідновірського руху в 1930–1940 рр. могла вплинути ідеологія відродження оновлених язичницьких вірувань у Німеччині («Товариство Туле») і діяльність різноманітних теософських товариств у Західній Європі. У цей час у країнах Східної Європи також поширилися неоязичницькі рухи, які органічно поєднувалися із націоналістичною ідеологією: «Дієтуріба» (Латвія), «Ромува» (Литва), «За друга» (Польща).

ОУН не стала організацією, яка підтримала український рідновірський рух. С. Бандера зробив уточнення релігійної програми ОУН, звузивши її, порівняно з програмою 1929 р., до визнання лише християнських засад: «Український націоналістичний, визвольний рух, так, як його унапрямолює ОУН, є рухом християнським, його найглибші коріння є християнські». Пізніше ця теза лідера ОУН була використана для чіткого відмежування організації від рідновірського руху, розкольницького, за її оцінкою [1, с. 162–163].

Українська творча інтелігенція в 1930–1950 рр. також виявила зацікавлення дохристиянською духовністю. Поети Б. Кравців і Б.-І. Антонич видавали у Львові в середині 1930-х рр. літературно-мистецький часопис «Дажбог» [16, с. 10]. Останній звертався у своїй поезії до тематики солярних символів як виявів давньої культури. Образ Дажбога як Бога та постаті інших богів опинились у центрі уваги поета з Полісся І. Хміля у вірші «Я чув не раз...» (1944) [17, с. 67–68]. Вищезгаданий Б. Кравців видав у 1952 р. дослідження з питань української міфології «До проблеми Тура-Сварога-Трояна» [11, с. 43–50].

Отже, можна стверджувати, що перші вияви української рідновірської релігійності пов'язані з колом осіб із середовища СВУ (1914–1918), а саме: М. Гаврилком, М. Луцкевичем, В. Пачовським. Пошук нових форм духовності захоплював українських військових часів Визвольних Змагань 1917–1921 рр. Це виявлялось у сакралізації України, нації, Тараса Шевченка, у захопленні давньою історією, архаїчними військовими звичаями й подекуди ведичною культурою та йогою. Указані тенденції розгорталися на фоні зниження авторитету Православної церкви. Рання ідеологія ОУН передбачала розвиток проукраїнських релігійних культів без чіткої орієнтації на християнство. Ми вважаємо достовірними відомості про існування рідновірської релігійної групи діяча ОУН О. Зибачинського в 1936–1941 рр. Пізніше С. Бандера визначив чітку орієнтацію ОУН(б) на християнство, що припинило розвиток рідновірства в межах організації.

Поява української рідновірської релігійності збіглася в часі із подібними процесами в Європі, де після Першої світової війни виникли неоязичницькі релігійні організації. Українське рідновірство не змогло набути організаційних форм в умовах панування тоталітарних режимів.

Об'єктом культового шанування в зазначений період насамперед були боги Дажбог і Перун. Отже, В. Шаян та

Л. Силенко не мали першості у формуванні української рідновірської релігійності у ХХ ст., оскільки перед ними були активні попередники.

Література

1. Баган О. Націоналізм та націоналістичний рух / О. Баган. – Дрогобич: Відродження, 1994. – 191 с.
2. Войновський П. Моє найвище щастя: Спомини / П. Войновський. – К.: Видавництво імені Олени Теліги, 1999. – 304 с.
3. Гальчевський Я. Проти Червоних окупантів / Я. Гальчевський. – Кам'янець-Подільський: ПП «Медобори-2006», 2011. – 360 с.
4. Гуцули у Визвольній боротьбі: Спогади січового стрільця Михайла Горбового / упор., вступ. слово, примітки, додатки, біограф. дов. Р. Коваль, Ю. Юзича, П. Арсенича. Серія «Українська воєнна мемуаристика». – Вінниця: ДП «Державна картографічна фабрика», 2009. – Т. 4. – 2009. – 472 с.
5. Дмитрук В.Г. Вони боролися за волю України (Нарис історії Сірожупанної дивізії): [монографія] / В.Г. Дмитрук. – Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2004. – 286 с.
6. Коваль Р. Іван Ремболович: Історичний нарис / Р. Коваль. – К.: Історичний клуб «Холодний Яр», 2012. – 464 с.
7. Коваль Р. Кризь павутиння змосковщення. До життєписів Павла і Михайла Кратів / Р. Коваль. – К.: Історичний клуб «Холодний Яр», 2013. – 352 с.
8. Коваль Р. Михайло Гаврилко: і стеком, і шаблею. Історичний нарис / Р. Коваль. – К.: Історичний клуб «Холодний Яр», 2011. – 472 с.
9. Коваль Р.М. Тернистий шлях кубанця Проходи: Документальний роман / Р.М. Коваль // Вступ. Слово Р. Ковалья. – Вінниця: ДП «ДКФ», 2007. – 404 с.
10. Колодний А.М. Рідна Українська Національна віра (РУНВіра) як діаспорне релігійне явище // Історія релігії в Україні: у 10 т. / за ред. проф. А. Колодного. – К.: Український видавничий консорціум та УАР, 2013. – Т. 9: Релігія і Церква в історії української діаспори. – 2013. – 906 с.
11. Кравців Б. До проблеми Тура-Сварога-Трояна / Б. Кравців // Київ. – 1952. – № 1. – С. 43.
12. Лозко Г. Українська Віра (Українське язичництво) – етнічна релігія українців / Г. Лозко // Релігійна панорама. – 2001. – № 8–9. – С. 99–105.
13. Падалка В. Цінна знахідка / В. Падалка // Відродження – USA – Atlantic City – ORIANA. – 1972. – № 1. – С. 22.
14. Рудзите Г. «С неіссякаемой энергией и несломимой верой...» / Г. Рудзите // Клизовский А.И. Основы миропонимания Новой Эпохи / А.И. Клизовский. – Минск: ООО «Вида-Н» – ИП «Лотаць», 1998. – 816 с.
15. Смержевская О.А. Украинское родноверческое движение: формирование, развитие, перспективы / О.А. Смержевская // Indigenous religions. «Русь Языческая»: этническая религиозность в России и Украине в ХХ–ХХІ вв. / сост. и общ. ред. Р.В. Шиженский. – Н.Новгород: НГПУ, 2010. – 233 с.
16. Старовойт І. Богдан-Ігор Антонич / І. Старовойт, Л. Стефанівська. – К.: АртЕк, 2001. – 62 с.
17. Хміль І. Українське Полісся / І. Хміль. – Чикаго: Видавництво колишніх воєнків УПА в ЗСА і Канаді, 1976. – 255 с.
18. Хміль Т.В. Проблема духовності в етико-релігійному вченні Лева Силенка: дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Соціальна філософія» / Т.В. Хміль. – Дніпропетровськ: Національна гірнична академія України, 2001. – 165 с.

19. Шаян В. Джерело сили української культури / В. Шаян // Шаян В. Віра предків наших / В. Шаян. – К.: Гамільтон, 1987. – С. 429–447.

20. Ємець В. Вельмишановний і Дорогий... / В. Ємець // Рунвіст. – 1970. – № 18. – С. 72.

Анотація

Беднарчик Т. Р. Перші вияви української рідновірської релігійності у ХХ столітті. – Стаття.

У статті розглядаються документальні свідчення про наявність рідновірської релігійності в середовищі українських патріотів у 1910–1930 рр. Носіями ідеї відродження дохристиянської духовності були члени Союзу визволення України, учасники боротьби за незалежність України 1917–1921 рр. і деякі члени Організації українських націоналістів. Пошук нових духовних орієнтирів був притаманний учасникам Першої світової війни у країнах Європи та українським військовим. Сюди входить шанування героїв давнини, сакралізація нації, звернення до етнічної міфології й містичних практик. Член Союзу визволення України М. Гаврилко та діяч Організації українських націоналістів О. Зибачинський відкрито закликали сучасників до відродження релігії предків українського народу й особисто шанували Дажбога та Перуна.

Ключові слова: рідновірство, Союз визволення України, Організація українських націоналістів, Дажбог, Перун.

Аннотация

Беднарчик Т. Р. Первые проявления украинской родноверческой религиозности в XX веке. – Статья.

В статье рассматриваются документальные свидетельства о наличии родноверческой религиозности в среде украинских патриотов в 1910–1930 гг. Носителями идей возрождения дохристианской духовности были члены Союза освобождения Украины, участники борьбы за независимость Украины 1917–1921 гг. и некоторые члены Организации украинских националистов. Поиск новых духовных ориентиров был присущ участникам Первой мировой войны в странах Европы и украинским военным. Сюда входит почитание героев древности, сакрализация нации, обращение к этнической мифологии и мистическим практикам. Член Союза освобождения Украины М. Гаврилко и деятель Организации украинских националистов О. Зибачинский открыто призывали современников к возрождению религии предков украинского народа и лично почитали Дажбога и Перуна.

Ключевые слова: родноверие, Союз освобождения Украины, Организация украинских националистов, Дажбог, Перун.

Summary

Bednarchuk T. R. The first show of Ukrainian Native Faith religiosity in the XXth century. – Article.

Documental evidences of the existence of Ukrainian Native Faith religiosity among Ukrainian patriots are represented in the article. The members of Liberation Union of Ukraine, the fighters for Ukrainian Independence (1917–1921) and some members of Organization of Ukrainian Nationalists were the mediums of idea about before Christ spiritual renaissance. The participants of the World War 1 in European countries and Ukrainian military men were searching for new spiritual models. They included honoring the ancient heroes, national inspiration, appealing to ethnic mythology and mystic practices. The members of Liberation Union of Ukraine M. Havrylko and the figure of Organization of Ukrainian Nationalists O. Zybachynsky called the people of their time to renew the religion of Ukrainian forefathers and honored Dazhbog and Perun by their own.

Key words: Native Faith religiosity, Liberation Union of Ukraine, Organization of Ukrainian Nationalists, Dazhbog, Perun.

УДК 130.2:791.43(4) «XX»

А. Р. Бурый
кандидат философских наук,
старший преподаватель кафедры философии
Дрогобычского государственного педагогического
университета имени Ивана Франко

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЕ КИНОИСКУССТВО 1960-Х ГГ. О СУДЬБАХ ДЕМОКРАТИИ: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ МОТИВЫ. ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМУ

*Время, когда демократия была победительной
и плодотворной, прошло.
То, что сегодня зовётся демократией,
всего лишь духовное оскудение.
Хосе Ортега-и-Гассет*

«Мы празднуем сегодня новую обнадеживающую победу демократии. Это победа, одержанная ею над самой собой и своими принципами. Франкистская Испания втихомолку пробралась в тёплый храм культуры и просвещения, в то время как Испания Сервантеса и Унамуну опять оказалась выброшена на улицу. Когда знаешь, что теперешний мадридский министр информации, отныне непосредственный сотрудник ЮНЕСКО, – это тот же самый человек, который во времена Гитлера проводил нацистскую пропаганду, а правительство, недавно наградившее христианского поэта Поля Клоделя, – то же самое, которое некогда наградило орденом Красных Стрел Гимmlера, отца газовых печей, то, право, имеешь основание сказать, что не Кальдерона или Лопе де Вега приняли только что демократические государства в своё общество просвещения, а Йозефа Геббельса. ... Наступает день, когда горстка военных и промышленников может сказать «мы», говоря о Вольтере и Мольере, или издать в искалеченном виде произведения поэта, заблаговременно расстрелянного. В этот день – а он уже наступил – стоило бы посочувствовать бедному Гитлеру. Напрасно этот неисправимый романтик покочил с собой, лучше бы он последовал примеру своего друга Франко и набрался терпения. Сегодня он был бы представителем ЮНЕСКО по просвещению Верхнего Нигера, а Муссолини занялся бы повышением культурного уровня маленьких эфиопов, чьих отцов он слегка пострелял в своё время. Тогда в примирённой наконец-то Европе началось бы поистине триумфальное шествие культуры в честь грандиозного банкета генералов и маршалов, на котором прислуживала бы команда министров-демократов, решительно настроенных в пользу реализма» [13, с. 497–498]. Мы осознанно приводим столь пространную цитату А. Камю, она, хоть и не нова, представляет широкий спектр проблем современного общества.

Статья является логическим продолжением размышлений о рецепции экзистенциализма в образах искусства кино. В серии предыдущих публикаций [5–10] мы исследовали общественно-историческую проблематику в произведениях ведущих западноевропейских режиссёров 1960–1980-х гг. в связи с философией экзистенциализма, обращаясь, в частности, к историософской кинематографической рефлексии [8] в контексте анализа общественно-бытия [5].

Актуальность заявленных проблем очевидна. Политика двойных стандартов, «фасадная» иллюзия равенства, крушение глубинных оснований духовности, нивелирование человечности и сострадания, снижение и губительная трансформация идеалов классического образования – это все, казалось бы, не о временах торжества демократии. Тем более, демократическая ориентация мировоззренческих устремлений и политического курса страны кажется нам едва ли не единственной альтернативой нашему историческому прошлому, помеченному печатью тотали-

таризма с его презрением к правам и свободам личности, девальвацией её внутренних интенций в пользу потребностей коллективного общественного организма. Но нельзя забывать, что *категорическое разделение на коммунистический тоталитаризм (как разновидность новейшего невольничества) и западную демократию (как средоточие свобод) – в огромной мере суть упрощения реальной ситуации.* Следует также помнить, что философия экзистенциализма на протяжении нескольких десятилетий настойчиво твердила о том, что способы функционирования новейшей демократии и её атрибутивные черты требуют как минимум критического пересмотра в связи с изучением судьбы личности, сталкивающейся с ними. Богатый материал западноевропейского киноискусства 1960-х гг. преподносит нам немало оснований для такого пересмотра, ведь в творческих исканиях некоторых ярких кинорежиссёров этого времени нетрудно найти их удивительную «синхронность» с идеями экзистенциалистов. В сущности, анализ этих произведений под «углом зрения» экзистенциалистской философии и является целью статьи.

Там, где М. Хайдеггер в своём толковании человека исходил из абстрактной априорной структуры его существования, К. Ясперс, Г. Марсель и Х. Ортега-и-Гассет пристально всматривались в конкретную социальную структуру общества, в его подлинные противоречия. В частности, К. Ясперс в «Духовной ситуации времени» определяет нашу эпоху как стоящую под знаком «превосходства массы». Х. Ортега-и-Гассет именуется её временем восстания масс. «Сегодня мы видим торжество гипердемократии, при которой масса действует непосредственно, вне всякого закона и с помощью грубого давления навязывает свои желания и вкусы. Толковать эти перемены так, будто масса, устав от политики, препоручила её профессионалам, неверно. Ничего подобного. Так делалось раньше, это и была демократия. Масса догадывалась, что, в конце концов, при всех своих изъянах и просчётах политики в общественных проблемах разбираются несколько лучше её. Сегодня, напротив, она убеждена, что вправе давать ход и силу закона своим трактирным фантазиям. Сомневаюсь, что когда-либо в истории большинству удавалось править так непосредственно, напрямую. ... Особенность нашего времени в том и состоит, что заурядные души, не обманываясь насчёт собственной заурядности, безбоязненно утверждают своё право на неё и навязывают её всем и всюду. Как говорят американцы, отличаются неприлично. Масса сминает непохожее, недюжинное и лучшее. Кто не такой, как все, кто думает не так, как все, рискует стать изгоем. И ясно, что «всё» – это отнюдь не «все». Мир обычно был неоднородным единством массы и независимых меньшинств. Сегодня весь мир стал массой» [15, с. 47–48], – писал он ещё в 1929 г.

1965 – 1966 – 1967 гг.: именно в эти три года подряд западноевропейский кинематограф подарил миру три картины разных по художественным предпочтениям мастеров, посвящённых одной и той же проблеме – потере человеком собственной индивидуальности под влиянием разнообразных факторов общественной жизни. Первые две были фантастическими антиутопиями, третья – сар-

кастической комедией. Ю. Ханютин свидетельствует, что «три книги неизменно открывают все списки романов-антиутопий XX века. «Мы» Евгения Замятина, «О дивный новый мир» Олдоса Хаксли и «1984» Джорджа Оруэлла» [22, с. 218]. Эти произведения появились в разное время (1920, 1932 и 1948 гг., соответственно), и побудительные мотивы их создания несколько отличались друг от друга, однако все три автора отталкиваются от некоторых общих представлений о социальной модели тоталитарного общества будущего, в котором жизнь и личность каждого отдельного человека не имеют никакой ценности; в этих романах отражена обеспокоенность их создателей судьбой человека в так называемом «массовом обществе». Что-то значимое было подмечено отдельными представителями киноискусства в реальностях духовной атмосферы 1960-х гг., поскольку вдруг один за другим появляются произведения, не имеющие прямого отношения к этим романам, но касающиеся тех же болезненных экзистенциальных проблем.

В «Альфавиле» (1965) Жан-Люка Годара перед нами – город будущего, управляемый электронным мозгом (прошло более сорока лет со времени выхода картины, и почти в таком же глобальном городе будущего оказались мы все). Альфавиль живёт по законам холодной научной логики, в нём нет любви, одни лишь удовольствия; эмоции и воля человека подавляются совершенными математическими методами, естественный мир природы и чувств уничтожен. «Лишь электрический мертвенный свет, коридоры, тоннели, лифты, лестничные переходы. Мотив закрытого, тесного, сдавленного пространства, где люди пластаются по стенам, бьются о стекло, пытаются ворваться в двери, всё время повторяется в фильме. И номера на плече, на шее у жителей, и холодная логика, вместо чувств» [22, с. 220]. У жителей этого огромного концлагерного подobia нет истории, никто не жил в прошлом и никто не будет жить в будущем.

Как здесь не вспомнить сожаление К. Ясперса, высказанное им по поводу забвения уроков Первой мировой войны уже через несколько лет после её окончания: «Основное свойство этого существования – умение забывать; его перспективы в прошлом и будущем почти сжимаются в настоящем. ... Жизнь течёт без воспоминаний. ... Насильственно прикованный к ближайшим целям, человек лишён пространства, необходимого для видения жизни в целом» [23, с. 311]. И вот эта масса, расфасованная в аппарате, организованная в бюрократические группы, ликвидирует человека в человеке. «... люди как будто хотят только существовать и наслаждаться; они работают под действием кнута и пряника; они, собственно говоря, ничего не хотят, приходят в ярость, но не выражают свою волю; они пассивны и безразличны, терпят нужду; когда наступает передышка, они скачуют и жаждут нового. Для расчленённой в аппарате массы главное значение имеет фикция равенства. ... Расчленённая в аппарате масса бездуховна и бесчеловечна. Она – наличное бытие без существования, суевверие без веры. Она способна всё растоптать, ей присуща тенденция не терпеть величия и самостоятельности, воспитывать людей так, чтобы они превращались в муравьёв» [23, с. 314], – находим у К. Ясперса. В кинематографическом Альфавиле из словарей исчезают слова «совесть», «плакать», «нежность», живые противоречия уступают место экономности речи, речевым штампам и субстантивным фразам (конечно, трудно представить себе более жалкую картину вырождения коммуникации, чем «новояз» из романа Дж. Оруэлла, но, согласитесь, в нашем современном мире тоже хватает «новояза»). Писатели, художники, музыканты – уничтожены; в бездушном мире этого города «творческое» воображение находит выход в убийствах и избиениях. Ужасный и ироничный одновременно эпизод: во

время банкета на берегах бассейна расстреливают из автомата осуждённых за проявления человечности, а полюбившие девичьи топят в воде раненных под аллюменты довольных гостей. «На какие мысли наведёт нас этот праздник, конечно, в том случае, если мы готовы одуматься?» [21, с. 105].

Ровно через год Франсуа Трюффо Англии экранизирует роман Рэя Брэдбери «451° по Фаренгейту». Если для автора романа «фантастика – это доведённая до абсурда реальность», то сейчас, по прошествии более сорока пяти лет, мы видим в фильме узнаваемые черты: «Вполне обычный, унифицированный и рационализированный мир, где всё – в блестящей «упаковке», нивелировано и искусственно. Даже природа урбанизирована и расчерчена по квадратам целесообразности. Общество потребления предлагает своим гражданам эстетику офисов, словно сошедших с обложек рекламных журналов, графику дизайнера, не одухотворённого человечностью, одинаковые коттеджи с неприменной телеантенной на крыше. Всё ярко, но безлико. Такими же безындивидуальными, одинаковыми, а точнее – «никакими», должны стать и люди» [20, с. 138]. Постановщик обошёлся без эффектных авантюрных эпизодов, к которым прибегал Ж.-Л. Годар, но не менее убедительно изобразил зловещую картину массового общества, единственным результатом развития которого стал запрет книг (451° по Фаренгейту – это температура воспламенения бумаги) и их сожжение специальными бригадами пожарников. Судьба одного из них – Монтэга – становится движущей силой романа и фильма. «... Двадцатый век. Темп ускоряется. Книжки уменьшаются в объёме. Сокращённое издание. Пересказ. Экстракт. Не размазывать! Скорее к развязке!.. Как можно больше спорта, игр, увеселений – пусть человек всегда будет в толпе, тогда ему не надо думать ... слово «интеллектуальный» стало бранным словом. ... Вспомните-ка, в школе, в одном классе с вами, был, наверное, какой-нибудь особо одарённый малыш?.. И кого же вы колотили и всячески истязали после уроков, как не этого мальчишку? Мы все должны быть одинаковыми. Не свободными и равными от рождения, как сказано в конституции, а просто мы все должны стать одинаковыми... Вот! А книга – это заряженное ружьё в доме у соседа. Сжечь её! Разрядить ружьё! Надо обуздать человеческий разум» [22, с. 224–225].

Задолго до Р. Брэдбери и фильма Ф. Трюффо А. Камю написал эти строки: «Лагерь. Невежественный надзиратель измывает над интеллигентом. «Всё книжки читаете! Ты, значит, умник...» и т. д. В конце концов, интеллигент просит прощения» [11, с. 370]. В них – вся глубина и мерзость торжества посредственности над культурой и интеллектом. «Создаётся впечатление, что мир попадает во власть посредственности, людей без судьбы, без различий и без подлинной человеческой сущности» [23, с. 311], – этот Ясперсов тезис соответствует, в частности, и мысли Х. Ортеги-и-Гассета: «Когда человек ощущает ущербность от того, что ему недостаёт ума или храбрости, или привлекательности, он пытается возместить себя тем, что принижает недостающее. ... Все ценности меняются на противоположные: высшее, именно из-за его превосходства, шельмуется и свертается, а на его месте воцаряется низшее...» [16, с. 169–170] (в этом смысле традиционное застойное «Интеллигентшишки! Выучили вас на свою голову...» перестаёт восприниматься как исключительно советское «наследие»). Гибель духовной культуры в фильме Ф. Трюффо наглядно демонстрируется и с помощью так называемой телевизионной комнаты (там по ящику показывают как раз одно из бесконечных идиотских шоу – по примеру тех, которые почти полностью наводнили наше телепространство), воспринимаемой авторами как зримое воплощение агрессии СМИ, понужда-

ющих человека раствориться в зрелище, воспитывающих автоматизм, но при этом соблюдающих видимость уважения к правам и свободам человека (кстати, «для воздействия на массу необходима реклама. Принимаемый ею шум служит в настоящее время формой, которую должно принимать каждое духовное движение» [23, с. 314]). Таким образом, «мещанство, как некогда у Флобера, разрастается до размеров всего человечества» [17, с. 91].

Третья картина, которую нельзя не вспомнить в этом контексте, – комедия Жака Тати «Плэйтайм» (1967). Иногда можно встретить её прямой перевод – «Время развлечений», но в названии «Плэйтайм» присутствует неприкрытая ирония из-за огромного количества американизмов в современном французском языке, в чём режиссёр усматривает одно из последствий глобализма (в те времена это слово ещё не получило нынешней окраски). Представляя свою картину на Московском МКФ, Ж. Тати подчеркнул: «Главное – сохранить человечность. Я выступаю в защиту человеческой личности» [4, с. 38]. Таким образом, фильм – о дегуманизации. Ещё в своих ранних работах постановщик предостерегал о наступлении стандартизации, сухого практицизма, наращении общих темпов жизни, однако события в них разворачивались в милой русскому сердцу Ж. Тати французской глубинке, на фоне которой эти угрозы казались слишком преувеличенными. Но уже в 1958 г. в «Моём дядюшке» Ж. Тати «выпускает» своего героя – милого уральца мсье Юло (его роль традиционно исполнял сам Тати) – в «трусобу» парижской жизни и городской архитектуры, а в «Плэйтайме» заявленная в предыдущем фильме проблема возносится уже почти к общечеловеческому, всеобщему уровню. Автор с нескрываемой тревогой (хоть и в комических тонах) показывает, как нарастание космополитизма в архитектуре и стиле жизни чреват исчезновением с лица земли неповторимых образов Парижа, Нью-Йорка, Сеула, Лондона (незабываемая сцена в туристической фирме). Показателен эпизод проезда парижского центра делегацией американских туристов, тщательно стремящихся увидеть здесь пресловутый «французский колорит» и в итоге отправляющихся в магазин, где торгуют американскими товарами [19, с. 87]. С помощью архитектуры режиссёр стремился охарактеризовать новую среду, в которой живёт современный человек и к которой он должен приспособливаться. Так же должен приспособливаться и Юло: он передвигается осторожно, будто боится поскользнуться на скользком полу, проявляет бдительность в пользовании сверхмодными вещами и техникой; оказавшись в помещении гигантского аэровокзала, а позже на торговой выставке, он чувствует себя не в своей тарелке, но мужественно стремится вести себя, как все, печально, но это ему удаётся. В «Моём дядюшке» фигура Юло исчезает в круговерти толпы, пляшущей в ритме рок-н-ролла, а в «Плэйтайме» под утро Юло и туристки на минутку освобождаются «от наваждения функциональной действительности, чтобы с наступлением дня снова оказаться в её власти» [14, с. 98].

«Масса как толпа не связанных друг с другом людей, которые в своём сочетании составляют некое единство, как преходящее явление существовала всегда. Масса как публика – типический продукт определённого исторического этапа; это связанные воспринятыми словами и мнениями люди, не разграниченные в своей принадлежности к различным слоям общества. Масса как совокупность людей, расставленных внутри аппарата по упорядочению существования таким образом, чтобы решающее значение имела воля и свойства большинства, является постоянно действующей силой нашего мира, которая в публике и массах в качестве толпы принимает облик преходящего явления» [23, с. 313]. В общем, новейшая демократическая система таит в себе «зародыш тоталитар-

но-конформистского режима и должна перерасти в него медленно, незаметно, в порядке естественной эволюции» [18, с. 303]. Этот режим получает у К. Ясперса название *Massendaseinsordnung*. В этом режиме человек становится пленником собственных социально-эгоистических интересов, забота о витальном существовании поглощает его полностью, превращает в труса, циника и холода. Люди превращаются в выродков, и выродки «оккупируют тех немногих, в которых ещё живёт стоический этос борьбы за экзистенцию» [18, с. 303].

Крайнюю точку зрения в анализе сущности современной демократии представляет Н. Бердяев. «Демократия, как самодовлеющая отвлечённая идея, ничему высшему не подчинённая, есть человекообожествление и отрицание божественного источника власти. Народ довлеет самому себе. Верховным началом его жизни является его собственная воля, независимо от того, на что она направлена, чего она хочет, каково её содержание. Народная воля обожествляется потому, что она утверждается формально, без связи с её содержанием. ... Признание народной воли верховным началом общественной жизни может быть лишь поклонением формальному, бессодержательному началу, лишь обоготворением человеческого произвола. Не то важно, чего хочет человек, а то, чтобы было то, чего он хочет. Хочу, чтобы было то, чего захочу. Вот предельная формула демократии, народовластия. Глубже она идти не может. Само содержание и состояние народной воли не интересует демократический принцип. Народная воля может захотеть самого страшного зла, и демократический принцип ничего не может возразить против этого. В демократическом принципе нет никаких гарантий того, что осуществление его не понизит качественный уровень человеческой жизни и не истребит величайшие ценности. В отвлечённой идее демократии есть величайшее презрение к качествам человека и народа, к духовному их уровню. ... Демократическая революция в мире потому и вызывает религиозный ужас, что она свидетельствует о духовном упадке человечества, о росте безбожия, о страшном скептицизме, о потере всех качественных критериев правды и истины. Демократия есть скептическая общественная гносеология. Эта гносеология признается теми, которые утратили истоки духовной жизни. Вот почему рост демократии в мире имеет роковой смысл. Он идёт параллельно выветриванию души, потере Бога в душе. *Демократическое равенство есть потеря способности различать качества духовной жизни.* Это есть смешение, допускаемое теми, которые перестали дорожить качествами. Демократическая идеология количеств не может не вести к царству худших, а не лучших» [3, с. 615–616].

Здесь стоит вспомнить одну старую картину, которую сейчас можно толковать как своеобразную прамбулу к предыдущим фильмам. Речь о британском фильме Кэрола Рида «Третий человек» (1949). «В Италии, под властью Борджиа, во времена непрерывных войн, террора, убийств и кровопролития появились Леонардо, Микеланджело и Ренессанс. В Швейцарии почти пятьсот лет господствуют братское взаимопонимание, мир и демократия – и что это принесло? Часы с кукушкой...» – такой монолог звучит из уст циничного антигероя Гарри Лайма. Эти слова принадлежат не сценаристу фильма, прославленному писателю Грэму Грину, а Орсону Уэллсу, исполнившему роль Лайма. Мы предполагаем, что выдающийся режиссёр и актёр (Уэллс – человек энциклопедической образованности и разностороннего таланта; статья Андре Базена о его творчестве так и озаглавлена – «Личность эпохи Возрождения в Америке XX века») позаимствовал их у Н. Бердяева, ведь в его «Философии неравенства» находим такой «зеркальный» оригинал: «При самых страшных деспотиях прошлого бывал яркий расцвет лич-

ностей, бывали гении и святые, была возможна жизнь интимная и созерцательная, бывали великие творческие подвѣмы. Всѣ итальянское Возрождение прошло под тираниею. Прав был К. Леонтьев, когда говорил: «Мученики за веру были при турках; при бельгийской конституции едва ли будут преподобные!» Демократия неблагоприятна появлению сильных, ярких, творческих личностей, она создаѣт нивелирующую общественную среду, которая стремится целиком поглотить личность и подчинить еѣ себе» [3, с. 625]. Кроме этого, «отвлечѣнно-демократическая общественная идеология сняла ответственность с личности, с духа человеческого. А потому и лишила автономии и неотъемлемых прав» [2, с. 465–466].

Таким образом, отсюда следует, что «общество свободных, общество личностей не есть ни монархия, ни теократия, ни аристократия, ни демократия, ни общество авторитарное, ни общество либеральное, ни общество буржуазное, ни общество социалистическое, ни фашизм, ни коммунизм, даже ни анархизм, поскольку в анархизме есть объективация» [1, с. 490], – здесь выдающийся русский философ делает попытку обосновать так называемую апофатическую социологию, преодолевающую категории рабства и господства для подготовки новой структуры сознания свободного человека. Такое постулирование проблемы под общим знаком «деобъективационного» содержания возвращает нас к активному поиску адекватных форм человеческого сосуществования. *Ведь сама по себе, в отрыве от морального и интеллектуального развития человека, демократия как модель сосуществования ещѣ не гарантирует свободного развития личности.*

Литература

- Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики / Н.А. Бердяев. – М. : ООО «Издательство АСТ» ; Х. : Фолио, 2003. – С. 425–696.
- Бердяев Н.А. Судьба России / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Судьба России : сочинения / Н.А. Бердяев. – М. : ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс ; Х. : Фолио, 1998. – С. 267–476.
- Бердяев Н.А. Философия неравенства / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Судьба России : сочинения / Н.А. Бердяев. – М. : ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс ; Х. : Фолио, 1998. – С. 479–730.
- Божович В.И. Надежды и иллюзии Жака Тати / В.И. Божович // Жак Тати: Статьи. Рецензии. Интервью. – М. : Искусство, 1977. – С. 5–50.
- Бурий А.Р. Спів-буття як предмет кінематографічної рефлексії / А.Р. Бурий // Наукові записки. Серія «Філософія». – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2013. – Вип. 14. – С. 13–20.
- Бурий А.Р. Екзистенціалізм в кінематографі Бернардо Бертолуччі / А.Р. Бурий // Проблеми гуманітарних наук : наукові записки ДДПУ. – Дрогобич : Вимір, 2006. – Вип. 17. Серія «Філософія». – С. 84–95.
- Бурий А.Р. Ідеї екзистенціалізму у фільмі Бернардо Бертолуччі «Перед революцією» / А.Р. Бурий // Філософські пошуки: Філософ і філософія в сучасному світі. – Львів – Одеса : Cogito – Центр Європи, 2006. – Вип. XX. – С. 245–255.
- Бурий А.Р. Людина, історія, екзистенція: італійські кіноверсії / А.Р. Бурий // Вісник НТУУ «КПІ». Серія «Філософія. Психологія. Педагогіка». – 2011. – Вип. 1. – С. 36–41.
- Бурий А.Р. Суспільно-історична проблематика у творчості Бернардо Бертолуччі / А.Р. Бурий // Людинознавчі студії : збірник наукових праць ДДПУ. – Дрогобич, 2006. – Вип. 14. – С. 178–188.
- Бурый А.Р. Новейшая демократия как объект кинорефлексии / А.Р. Бурый // Актуальні питання та проблеми розвитку сучасної цивілізації: історичні, соціологічні, політологічні аспекти. – Херсон : Видавничий дім «Гельветика», 2013. – С. 62–66.
- Камю А. Записные книжки / А. Камю ; пер. с фр. С. Зенкин // Камю А. Сочинения : в 5 т. / А. Камю. – Х. : Фолио, 1998. – Т. 5. – 1998. – 416 с.
- Камю А. Падение / А. Камю ; пер. с фр. Н. Немчинова // Камю А. Посторонний; Падение : [повести] / А. Камю. – СПб. : Азбука-классика, 2005. – С. 113–220.
- Камю А. Творчество и свобода / А. Камю ; пер. с фр. И. Кузнецова // Камю А. Сочинения : в 5 т. / А. Камю. – Х. : Фолио, 1998. – Т. 4. – 1998. – С. 493–518.
- Михалкович В.И. Господин Юло в машинном мире / В.И. Михалкович // Жак Тати: Статьи. Рецензии. Интервью. – М. : Искусство, 1977. – С. 94–101.
- Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет ; пер. с исп. А.М. Гелескул // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : Весь мир, 1997. – С. 43–163.
- Ортега-и-Гассет Х. Камень и небо / Х. Ортега-и-Гассет ; пер. с исп. А.М. Гелескул. – М. : Грантъ, 2000. – 288 с.
- Силюнас В. Человек бунтующий и человек играющий (Проблемы творчества и культуры в произведениях Мигеля де Унамуно и Хосе Ортеги-и-Гассета) / В.Ю. Силюнас // Западное искусство. XX век. – М. : Наука, 1978. – С. 78–120.
- Соловьѣв Э. Прошлое толкует нас: [очерки по истории философии и культуры] / Э.Ю. Соловьѣв. – М. : Политиздат, 1991. – 432 с.
- Соловьѣва И. Человек, в общем, не пропадет / И. Соловьѣва, В. Шитова // Жак Тати: Статьи. Рецензии. Интервью. – М. : Искусство, 1977. – С. 86–87.
- Турицын В. «451° по Фаренгейту» / В. Турицын // Франсуа Трюффо / сост. И. Беленький. – М. : Искусство, 1985. – С. 136–147.
- Хайдеггер М. Отрешѣнность / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А.С. Солодовникова // Хайдеггер М. Разговор на просѣлочной дороге / М. Хайдеггер. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 102–111.
- Ханютин Ю.М. Реальность фантастического мира / Ю.М. Ханютин. – М. : Искусство, 1977. – 304 с.
- Ясперс К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс ; пер. с нем. М.И. Левина // Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Республика, 1994. – С. 288–419.

Аннотация

Бурий А. Р. Западноевропейское киноискусство 1960-х гг. о судьбах демократии: экзистенциальные мотивы. Введение в проблему. – Статья.

В статье осуществлена попытка вписать творческие искания некоторых режиссѣров в рамки целостной концепции, связанной с философией экзистенциализма. Определение человека в экзистенциализме неразрывно связано с пониманием общественного бытия. Рассматриваются способы перестройки бытия индивидуума. На материале образов фильмов ведущих мастеров западноевропейского киноискусства актуализируется столкновение личности и общества. В предлагаемом контексте статья является опытом критического переосмысления судьбы человека в реалиях новейшей демократии. Акцентирована особая роль философии экзистенциализма и западноевропейского киноискусства 1960-х гг. в критике демократии как одной из моделей человеческого сосуществования.

Ключевые слова: демократия, гипердемократия, экзистенциализм, киноискусство, общество, объективация.

Анотація

Бурій А. Р. Західноєвропейське кіномистецтво 1960-х рр. про долі демократії: екзистенціальні мотиви. Вступ до проблеми. – Стаття.

У статті здійснено спробу вписати творчі пошуки окремих режисерів у межі цілісної концепції, пов'язаної з філософією екзистенціалізму. Визначення людини в екзистенціалізмі безпосередньо пов'язане з розумінням суспільного буття. Розглядаються способи переформування буття індивіда; на матеріалі образів фільмів провідних майстрів західноєвропейського кіномистецтва актуалізується зіткнення особистості й суспільства. У цьому контексті стаття є досвідом критичного осмислення долі людини в реаліях новітньої демократії. Акцентовано особливу роль екзистенціалізму та західноєвропейського кіномистецтва 1960-х рр. у критиці демократії як однієї з моделей людського співбуття.

Ключові слова: демократія, гіпердемократія, екзистенціалізм, кіномистецтво, суспільство, об'єктивація.

Summary

Buriy A. R. West-European cinematography of the 1960s about the fate of democracy: existential motives. Introduction to the Problem. – Article.

An attempt is made to inscribe the creative research of certain directors into the frames of holistic concept associated with the philosophy of existentialism. The article discusses ways of reformation of being an individual. On a material of images of films leading Western European masters of cinema actualized the clash of individuals and society. In this context, the article is an attempt to critically realize the fate of a man in the realities of the new democracy. We emphasized the specific role of philosophy of existentialism and west-European cinematography of 1960s in criticizing democracy as one of the models of human coexistence. It has been also defined the factors of social being, which create obstacles for the existential harmony.

Key words: democracy, hyper-democracy, existentialism, cinematography, society, objectification.

УДК 002.2.14.21

Н. Б. Буряк

аспірант кафедри релігієзнавства
філософського факультету

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

ВПЛИВ МАРКСИСТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ НА ГУМАНІСТИЧНУ КОНЦЕПЦІЮ РЕЛІГІЇ ЕРІХА ФРОММА

Особливістю соціальної філософії Е. Фромма є те, що вона, виростаючи на ідейній основі фрейдизму, одного з найбільш поширених у зарубіжних країнах учень ХХ ст., водночас зазнала певного впливу філософії К. Маркса. Е. Фромм намагався «синтезувати» фрейдизм із марксизмом, інтерпретуючи останній в антропологічному дусі. Прагнучи використовувати деякі положення психоаналізу в поясненні соціальних явищ і процесів, Е. Фромм виступав тим самим як продовжувач тієї соціально-філософської тенденції в психоаналізі, початок якої було покладено З. Фрейдом, його працями в галузі соціальної психології.

Питання, різною мірою пов'язані із проблемами впливу філософії на релігію, розглядали багато авторів. Корисні відомості про передумови й розвиток релігієзнавчої концепції можна віднайти в роботах із вивчення становлення психоаналізу, серед яких праці Ск. Даулінга, Н. Автономової, А. Пружиніної, С. Токарева, Г. Уеллса, Р. Перрона, В. Лейбіна. Одним із перших дослідників творчості З. Фрейда є С. Франк. Дослідженням філософських ідей Е. Фромма займалися І. Єгорова, Е. Суздалева, Е. Мелетинський, В. Нікольський.

Метою роботи є розкриття сутності релігієзнавчої концепції Еріха Фромма.

Згідно із З. Фрейдом, система почуттів формується й функціонує в системі трискладової моделі психіки. Працюючи над цією проблемою, він зазначав, що «Воно» – це кладова бажань, пригнічених думок, які витіснені зі свідомості, однак намагаються отримати вираження, незважаючи на моральні приписи; «Я» – це та особистісна сфера, яка, з одного боку, формується в боротьбі з «Воно» й «над-Я», а з іншого – намагається забезпечити стабільність суб'єкта завдяки віднаходженню компромісу між силами «Воно» та «над-Я»; «над-Я» – це норми, які були вироблені людством упродовж історії, своєрідний носій ідеалу. При цьому людське «Я» постійно зазнає тиску сили пристрастей несвідомого, ці пристрасті неприйнятні для людини: вона не бажає їх визнавати, але й не здатна їх позбутися. Отже, чуттєва сфера людини постійно зазнає тиску, проблематизуючи як душевне, так і духовне життя людини. Початкова обставина, що травмує почуття провини, викликана Едіповим комплексом. Отже, згідно із З. Фрейдом, амбівалентний характер почуттів є джерелом виникнення морально-етичних регуляторів людини. Опираючись на це, основним поняттям, яке використовує Е. Фромм, є «соціальний характер» і його адаптація до соціальних умов. Природа людини виявляється в Е. Фромма дуже пластичною субстанцією, легко зазнає виховного впливу суспільства. Воістину, деякі ідеї просто зависають у повітрі, якщо врахувати, що в той самий час на іншому боці земної кулі, у Радянському Союзі, виховна функція суспільства була зведена в ранг універсальної догми, а трохи пізніше в епоху розквіту слави Е. Фромма дисидентство, тобто відхилення від соціально зумовленої поведінки людини, нерідко розглядалося як психічне захворювання. Іронія історії полягає в тому, що, незважаючи на доступність джерел, у сучасному світі немає меж для спотворень і неправильних тлумачень різних теорій. Таким найяскравішим прикладом слугує те, що робиться останніми десятиліттями з ученням К. Маркса. У пресі, літературі та промовах політичних діячів, а також у кни-

гах і статтях відомих філософів і соціологів постійно згадується К. Маркс і марксизм. Створюється враження, що ні політики, ні журналісти жодного разу не прочитали жодного Марксового рядка, а соціологи й суспільствознавці звикли задовольнятися мінімальними знаннями текстів К. Маркса. І при цьому вони явно відчують себе абсолютно впевнено, бо ніхто з впливових у цій галузі людей не висловлює здивування з приводу їхніх сумнівних, неосвічених заяв. Найпоширенішою помилкою є ідея про так званій «матеріалізм» К. Маркса, згідно з якою К. Маркс нібито вважав головним мотивом людської діяльності прагнення до матеріальної вигоди, зручностей, максимального добробуту, «заможності» свого життя й життя своєї родини. Ця ідея доповнюється твердженням, ніби К. Маркс не виявляв жодного інтересу до індивіда та не розумів духовних потреб людини: ніби його ідеалом була сита й добре одягнена «бездушна» людина. Водночас Марксова критика релігії ототожнюється із запереченням усіх духовних цінностей. Розглядаючи процес історичного розвитку не інакше як через призму протистояння між потребами людської природи й можливістю їхньої реалізації в певних суспільних умовах, суперечності між необхідністю реалізації сутності людської природи і стримуваними зовнішніми соціальними факторами, Е. Фромм намагався на конкретно-історичному матеріалі показати характер цієї суперечності [1, с. 390].

Аналізуючи капіталістичне суспільство, Е. Фромм показує несумісність із вимогами людської природи, цінності якої мають абсолютний гуманістичний характер. Свою концепцію людської природи він використовує як специфічний засіб для соціальної критики цього суспільства. Критичний підхід Е. Фромма до аналізу сучасного буржуазного суспільства дав йому змогу показати панування в ньому алогізмів, за яких загальність самообману має видимість загальної правди, ненормальність здається нормою, хвороба – здоров'ям. Як мислитель і гуманіст, Е. Фромм не міг пройти повз проблеми кризи сучасного суспільства та шляхів її подолання. Доклавши значних зусиль до усвідомлення й розвінчання низки небезпечних соціальних ілюзій, Е. Фромм дійшов висновку, що причини кризи зумовлені економічними та психологічними суперечностями самої індустріальної системи. Віддаючи належне її різноманітним досягненням, учений разом із тим критично проаналізував великі обіцянки й великі надії на безмежний прогрес, які були характерні для низки поколінь індустріальної епохи. Висновок Е. Фромма був критичним: великі надії на досягнення матеріального достатку, необмеженої особистої свободи, щастя для найбільшої кількості людей і панування над природою зазнали краху. Цивілізація опинилася на межі самознищення. Здійснюючи пошук нових альтернатив планетарної катастрофи, Е. Фромм дійшов думки про те, що обов'язковою умовою фізичного виживання роду людського є створення нової людини, «радикальної зміни людського серця» та нового суспільства, що відповідає потребам «не відчуженого й орієнтованого на буття індивіда». Е. Фромм розробив досить докладну програму зміни людини та суспільства. Згідно з цим проектом, у загальних рисах порятунок людства від психологічної й економічної катастрофи передбачає докорінну зміну характеру людини, що виражається в переході від домінуючої установки на володін-

ня до панування установки на буття. Неофрейдистська соціологія Е. Фромма є одним із найбільш значних елементів сучасної західної інтелектуальної культури. Значну роль у формуванні поглядів Е. Фромма відіграло те, що в 1929–1932 рр. він був співробітником Інституту соціальних досліджень, де в ті роки складалася Франкфуртська школа. Е. Фромм приймає ту інтерпретацію марксизму, що склалася в цій школі, прагнучи синтезувати ідеї «молодого К. Маркса» із психоаналізом та іншими сучасними філософськими течіями. Він уважав, що в особистості немає нічого природженого, усі психічні вияви – це наслідок її заглибленості в різні соціальні середовища. Однак, на відміну від марксизму, Е. Фромм виводить характер формування того або іншого типу особистості не з прямого впливу соціального середовища, а з подвійності людського існування: «екзистенціальної» й «історичної». До екзистенціальної складової людського буття він зараховує людину, котра, за його словами, споконвічно перебуває між життям і смертю. Людина не може уникнути суперечностей, але реагує на них по-різному, відповідно до свого характеру й культури. Зовсім інше, згідно з Е. Фроммом, природу мають історичні суперечності. Вони створюються людиною або в процесі її власного життя, або в наступні періоди історії. Усунення історичних суперечностей Е. Фромм пов'язував зі створенням нового гуманістичного суспільства [2]. У книзі «Революція надії» (1968) філософ викладає свої узагальнення про шляхи гуманізації сучасного суспільства. Він покладав великі надії на введення гуманістичного планування, активізацію індивіда шляхом заміщення методів відчуженої бюрократії методами гуманістичного керування, зміни способу споживання в напрямі збільшення активації людини й усунення її пасивності. Водночас Е. Фромм висуває ідею створення спільностей, у яких люди повинні мати власну культуру, стиль життя, манеру поведінки, основу на певних загальних орієнтаціях, що нагадає церковне життя. Загалом він показує, що поділяє головну мету К. Маркса, зокрема побудову соціалістичного суспільства. Проте інфантильний ідеал людини діаметрально протилежний Марксовому образу творчої, активної людини, здатної любити й цікавитися тим, що її оточує.

Мета К. Маркса полягала в духовній емансипації людини, звільненні її від кайданів економічної залежності, відновленні її особистісної цілісності, яка повинна була допомогти їй відшукати шляхи до єднання з природою та іншими людьми. Філософія К. Маркса нерелігійною мовою позначала новий радикальний крок уперед, націлений на повне здійснення індивідуалізму, тобто до тієї мети, якою керувалося все західне суспільне мислення з часів Відродження й Реформації та до середини XIX ст. Для К. Маркса людина – це сировина, що не може змінити своєї структури. І водночас людина дійсно змінюється в ході історії, розвивається, трансформується, є продуктом історії, а так як історію творить вона сама, то й себе саму вона творить теж самостійно. Про систему типу радянського комунізму К. Маркс висловив своє судження словами «грубий комунізм». Цей «грубий комунізм» виявляється у двох образах. По-перше, панування матеріальної власності тут затьмарює погляд настільки, що люди готові знищити все, що не підлягає узагальненню; вони хочуть силою відкинути такі фактори, які не вкладаються в поняття матеріальної власності. Марксове поняття само-реалізації людини може бути з'ясовано лише у зв'язку з його поняттям «праця». Для К. Маркса праця й капітал були не тільки економічними категоріями, вони були для нього значною мірою антропологічними та визначалися його гуманістичними цінностями. Накопичення капіталу являє собою минуле. К. Маркс писав, що в буржуазному суспільстві панує минуле над сьогоденням, у комуністичному – справжнє над минулим [3, с. 5–7]. У буржуазному

суспільстві капітал має особисту свободу й самостійність, тоді як діяльний індивід сам по собі й не особистість і не вільний. У праці людина виражає свою індивідуальність, свої фізичні та психічні сили. Праця – не тільки засіб досягнення мети, а й самоціль, це осмислений додаток людської енергії. Тому праця висуває капіталізму претензії не стільки за несправедливий розподіл скарбів, скільки за те, що він перетворив працю в примусову, відчужену, безглузду роботу, а тим самим і людину – у збиткового монстра. У чому ж полягала новизна філософських поглядів К. Маркса та Ф. Енгельса? Виділимо таке:

1. Філософська основа марксизму оснований на поєднанні матеріалізму з діалектикою, на так званому діалектичному матеріалізмі. Це одне із надбань марксизму. Відомо, що діалектичні закономірності були сформульовані Гегелем, котрий, проте, уважав, що вони є законами розвитку ідей, понять. На противагу Гегелю, К. Маркс і Ф. Енгельс відкрили діалектику речей і показали, що діалектика понять є відображенням у свідомості людини діалектики об'єктивного світу.

2. Особливе місце у філософії марксизму посідає проблема людини. Розуміння людини в домарксистській матеріалістичній філософії зводилась до того, що людина є частиною природи, активна, свідомо істота, яка має права на свободу й потребує гуманного ставлення до себе. К. Маркс і Ф. Енгельс почали розглядати людину не лише як продукт природи, а і як соціальний феномен, причому акцент робили на її соціальних характеристиках.

3. Розвиток суспільства в марксизмі розглядається із матеріалістичних позицій. Попередня філософія вбачала джерело розвитку суспільства в ідеях. Філософія марксизму переносить акцент на економічне життя суспільства, насамперед на сферу матеріального виробництва. Вона послідовно проводить думку, що в основі суспільного розвитку лежить спосіб виробництва матеріальних благ. Минуле й майбутнє людства в цій філософії постають як послідовний процес зміни способів виробництва. Ось чому філософію марксизму називають також історичним матеріалізмом.

4. Червоною ниткою через увесь марксизм проходить ідея знищення приватної власності. Приватна власність, за К. Марксом, є найглибшим джерелом, витоком усіх соціальних бід, і тому саме її потрібно ліквідувати. На цьому підґрунті К. Маркс будує концепцію «розумної держави й розумного суспільства», а саме «комунізму», у якому всі люди будуть мати рівні права, однакові соціальні можливості для реалізації сутнісних сил. Єдиним способом знищення приватної власності й утворення нового соціального ладу К. Маркс уважав соціалістичну революцію.

5. Важливе місце у філософії марксизму посідає проблема практики. Вона трактується як матеріальна, предметно-чуттєва, цілеспрямована діяльність людини, завдяки якій змінюється природний і суспільний світ, у тому числі й сама людина. Вищим рівнем практики К. Маркс і Ф. Енгельс уважали революційну зміну суспільних відносин. Революційна практика пролетаріату й широких народних мас, на їхню думку, були тим важелем, за допомогою якого ця філософська теорія могла реалізуватися [4, с. 380].

Погляди К. Маркса в середині XX ст. були модними серед ліволіберальних інтелектуалів Європи, щоправда, обкатаними у професорському середовищі німецьких університетів, відчуженими від практичного досвіду радянської Росії. Е. Фромм у багатьох випадках використовує ім'я К. Маркса, що створило йому імідж неортодоксально мислячого соціолога лівого спрямування. Наприклад, у книгу «Криза психоаналізу» поміщена доповідь Е. Фромма «Внесок Маркса в знання про людину», у якій філософ шукає підтримку в К. Маркса щодо своєї критики З. Фрейда. Як відомо, К. Маркс не займався пси-

хологією й жодних наукових робіт у цьому напрямі в нього немає. У психології К. Маркс дотримувався традиційного для середини XIX ст. уявлення про людину як про істоту раціональну, мотиви поведінки котрої визначаються усвідомлюваними, раціональними. Підхід цей був загальним, починаючи з епохи Просвітництва, і виявився достатнім для аналізу капіталізму й вироблення спільної матеріалістичної концепції історії. К. Маркс говорить саме про свідомість, раціональне відображення зовнішнього світу в реальному людському розумі. Цей розум не завжди розпізнає ідеологічні містифікації типу товарного фетишизму, він може бути затуманений опіумом релігій, його прогнози можуть бути недосконалі, а іноді й просто помилкові, але саме життя, те саме «буття», забезпечує поступове подолання помилок і все більш ясне розуміння світу, у якому живе людина. Ця основа історичного матеріалізму, закладена в роботах К. Маркса, повністю суперечить розумінню історії Е. Фроммом, згідно з яким саме соціальна психологія повинна демонструвати те, як людська енергія у своїй специфічній, особливій формі вияву, у свою чергу, стає активною силою, формує місцеві соціальні процеси. Як приклад конкретизуючого положення Е. Фромм висуває тезу про те, що прагнення людини до слави й успіху, а також потреба людини в праці були головними силами, які сприяли розвитку сучасного капіталізму. Філософ був твердо переконаний у тому, що механізм функціонування та зміни соціальних систем неможливо зрозуміти не тільки без аналізу змісту й функції соціального характеру, а й без розкриття так званої негативної функції суспільства, сутність якої полягає, на його думку, в тому, що будь-яке суспільство за допомогою специфічних засобів може регулювати й визначати ступінь усвідомлення людиною навколишньої соціальної реальності. Саме тому таку велику увагу Е. Фромм приділяє розгляду ролі «несвідомого» в історичному процесі, він намагався зняти покриви таємничості з проблеми «несвідомого», яка ось уже багато десятиліть не сходить зі сторінок академічних журналів із психології та психоаналізу. Сам термін «несвідоме», на думку Е. Фромма, становить у дійсності деяку містифікацію. Немає такої речі, як несвідоме; є тільки ті почуття, які ми усвідомлюємо, і ті, які не усвідомлюємо. У психоаналізі як певній системі уявлень можна виділити кілька фундаментальних положень. По-перше, твердження про те, що людина, хоче вона того чи ні, змушена у своїй життєвій практиці придушувати усвідомлення багатьох почуттів та емоцій. По-друге, уявлення про те, що між змістом «несвідомого» і свідомістю виникає конфлікт, який майже завжди викликає невроз. І, нарешті, по-третє, впевненість у тому, що цей конфлікт зникає негайно ж, як тільки «несвідоме» досягає порогу людської свідомості. Залишаючи недоторканими вихідні положення класичного психоаналізу і про механізм витіснення, Е. Фромм ставить завдання реінтерпретувати і тлумачити їх у неофрейдистському дусі. Воно інакше трактує зміст несвідомого й по-іншому описує механізм витіснення. Передусім на противагу З. Фрейду, який уважав «несвідоме» поза історичним і антисоціальним за своєю природою феноменом, Е. Фромм стверджує, що несвідоме подібне свідомості. У своїй теорії він головну увагу приділяв «соціально-несвідомому», зміст якого становить витіснений психічний матеріал, який є не індивідуальним, а загальним для більшості членів суспільства. Тільки всляко перешкоджаючи за допомогою «соціально зумовленого фільтра» його усвідомленню членами суспільства, саме суспільство за наявності певних внутрішніх सुरепечностей забезпечує собі можливість стабільного функціонування. Почуттєво пережитий досвід не може бути усвідомлений, якщо він не зміг пройти через цей фільтр. Тільки те, що проникає через фільтр, уходить у сферу свідомості. На жаль, біль-

ша частина життєвого людського досвіду залишається за його межами. Складовими цього «соціально зумовленого фільтра» є мова, логіка та соціальні табу. Найбільш важливою з них, на думку Е. Фромма, є третя частина, яка не дає змоги певним почуттям досягти свідомості і прагне виштовхнути їх із цієї сфери, якщо вони досягли її. Вона складається із соціальних табу, які оголошують деякі ідеї та почуття неправильними, забороненими, небезпечними і які всляко заважають їм досягти порога свідомості. Існують почуття, думки, які суспільство прагне не допустити до усвідомлення їх людиною, є такі речі, які не тільки «не можна робити», але про які не дозволяється навіть думати. З погляду неофрейдизму суспільство прагне придушити, перешкодити усвідомленню людиною такого досвіду, зміст якого є несумісним із вимогами цього суспільства й загрожує порушити стабільність його функціонування. Наявність табу, специфічної системи соціальних заборон допомагає суспільству успішно формувати такий соціальний характер, який зміцнює його й у своїй дії постійно відтворює суттєві риси цього суспільства. Суспільство не може знищити дії прихованих людських переживань, почуттів, що мають антисоціальну спрямованість, але воно може витіснити їх зі свідомості, що воно й робить за допомогою «соціального фільтра», який виконує роль своєрідного цензора в суспільній свідомості [5, с. 6–12]. Цей постійно здійснюваний капіталістичним суспільством процес витіснення зі свідомості людини небажаного для неї досвіду, згідно з Е. Фроммом, супроводжується наповненням свідомості людини різними ідеологічними фікціями.

Отже, найголовнішим фактором, що перешкоджає усвідомленню людиною того реального чуттєво-пережитого досвіду, який перебуває в певній суперечності з вимогами суспільства, за Е. Фроммом, є страх перед ізоляцією. Людина боїться опинитися в становищі, що різнить її від інших, тому думка натовпу набуває для неї інколи більшого значення, ніж власні судження. Суспільство не може «дегуманізувати» й «репресувати» людину безмежно, оскільки вона не тільки член суспільства, а й також представник людства. Людина боїться ізоляції не тільки від своєї соціальної групи суспільства, вона також боїться опинитися відірваною від людства, від того початку, який вона несе в собі та яким уявляє людську природу. Саме тому, уважав Е. Фромм, суспільство не може повністю підпорядкувати собі людину. «Несвідоме» Е. Фромм, по суті, поділив на два види. До першого він зараховує той реальний чуттєво-пережитий досвід людини, усвідомлення якого здатне внести елементи дезорганізації у функціонування цього суспільства [6, с. 19]. Під цим видом «несвідомого» в основі соціального характеру лежать соціально-психологічні механізми поведінки. Якби людина капіталістичного суспільства усвідомила, що життя її безглузде, що все те, чим вона займається, нецікаво й нудно, що вона не має справжньої свободи, не може поводити себе й думати так, як їй хочеться, то їй було б важко правильно функціонувати в цьому суспільстві. Тому усвідомлення людиною таких почуттів пригнічується цим суспільством. До другого виду «несвідомого» він зараховує все те, що становить зміст людської природи. Отже, з точки зору Е. Фромма, зміст «несвідомого» завжди перебуває в суперечності із суспільством. Міркування щодо проблеми несвідомого посилили важливе місце в багатьох філософських роботах XIX ст. У цей період намічується й здійснюється переворот від раціоналізму епохи Просвіти й німецької класичної філософії до ірраціонального розуміння буття людини у світі. Соціально-філософські погляди Е. Фромма становлять критичний напрям у сучасній соціальній думці. У своїх творах із позицій абстрактного натуралістичного гуманізму він критикує сучасне західне суспільство.

Література

1. Мареев С. История философии (общий курс). «Фрейдомарксизм» Э. Фромма / С. Мареев, Е. Мареева. – М. : Пресс, 2005. – 487 с.
2. Тарасов А. Наследие Эриха Фромма для радикала конца XX – начала XXI века / А. Тарасов // Общественная мысль XX века: практически ценное для политического радикала наших дней [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://radical-xxi.narod.ru/fromm.htm>.
3. Константинов А. Радикальный гуманизм Эриха Фромма / А. Константинов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.noogen.su/humanism.htm>.
4. Фромм Э. Душа человека / Э. Фромм. – М. : Республика, 1992. – 430 с.; Фромм Э. Концепция человека у К. Маркса / Э. Фромм. – М. : Республика, 1998. – С. 375–415.
5. Маркс К. Собрание сочинений : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Государственное издание политической литературы, 1955–1981. – Т. 3 : Тезисы. – 1955. – С. 2–75.
6. Малкова Е.Е. Тревожность и развитие личности : [монография] / Е.Е. Малкова. – СПб. : Изд-во РГПУ им. И.А. Герцена, 2013. – С. 19.

Анотація

Буряк Н. Б. Вплив марксистської філософії на гуманістичну концепцію релігії Еріха Фромма. – Стаття.

У статті розглядається вплив філософських тлумачень західної Європи на гуманістичну концепцію Е. Фромма. Його судження суттєво зазнали змін під впливом, зокрема, К. Маркса та його ідей щодо ідеального соціалістичного суспільства. Уперше було здійснено порівняльний аналіз робіт Е. Фромма до й після суб'єктивного тлумачення ним праць західноєвропейських учених у галузі філософії та соціології. Е. Фромм значну кількість часу приділяє питанню гуманістичної концепції, яке на сьогодні, у час, коли світ все менше опікується проблемою взаємин кожного окремого індивіда із соціумом, набуває значної актуальності у плані вивчення й аналізу науковою елітою.

Ключові слова: психоаналіз, гуманізм, соціальний характер, соціологізм.

Аннотация

Буряк Н. Б. Влияние марксистской философии на гуманистическую концепцию религии Эриха Фромма. – Статья.

В статье рассматривается влияние философских толкований западной Европы на гуманистическую концепцию Э. Фромма. Его суждения крайне существенно подвергались изменениям под влиянием, в частности, К. Маркса и его идей идеального социалистического общества. Впервые сделан сравнительный анализ работ Э. Фромма до и после субъективного толкования им работ западноевропейских ученых в области философии и социологии. Э. Фромм достаточно большое количество времени уделяет вопросу гуманистической концепции, который на сегодняшний день, во времена, когда мир все меньше интересуется проблемой взаимоотношений каждого отдельного индивида с социумом, приобретает значительную актуальность в плане изучения и анализа научной элитой.

Ключевые слова: психоанализ, гуманизм, социальный характер, социологизм.

Summary

Buryak N. B. The influence of Marxist philosophy in humanistic conception of religion Erich Fromm. – Article.

The paper is widely considered the impact of philosophical interpretations of Western Europe on a humanistic concept Erich Fromm. His judgment is very much exposed to changes under the influence of particular Karl Marx and his ideas of an ideal socialist society. For the first time was a comparative analysis of the works of Erich Fromm and post-subjective interpretation it works Western scholars in the field of philosophy to sociology. Fromm is devoted to the humanistic concept quite a lot of time, and today, at the time when the world is becoming less concerned with the relationship of each individual with society gaining relevance in terms of research and analysis of scientific elite.

Key words: psychoanalysis, humanism, social character, sociology.

УДК 316.454.4:327.94

Н. С. Годжатюрк

доктор філософії по філософії,
доцент кафедри історії філософії та культурології
Бакинського державного університета

МЕСТО И РОЛЬ «ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ» В ТРАДИЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

Постановка проблемы. В истории каждого народа имеются неизменные (инвариантные) факторы, которые происходят от мифов и играют очень важную роль в жизненной структуре личности, причем в такой степени, что саму жизнь человеческого сообщества следует рассматривать как саморазвитие системы из составляющих ее элементов. В этом смысле между формированием нации и историей эволюции мифов, «открытием самого себя» и переходом к стадии возвышения можно увидеть органическую связь.

Имеется смысловое сходство между термином «социально-психологический архетип» и определением К.Г. Юнга «коллективное бессознательное». В.Г. Будапов пишет об их аналогичности [1]. Однако мы не принимаем их полной идентичности. Используемое нами значение социально-психологических архетипов обладает более конкретным содержанием, при этом также наблюдается более тесная связь с практической стороной жизни человека. То есть необходимо подчеркнуть более конкретный исторический контекст, нежели психологический. В этом смысле можно говорить о сходстве между понятиями «социально-психологический архетип» и «социально-исторический архетип».

Изложение основного материала. Семантический вес и эвристическая сила понятия «социально-психологический архетип» находит конкретное выражение в роли, которую он играет в жизни сообщества. Так как эта задача фундаментально связана с философской деятельностью человека, необходимо анализировать более широкий исторический контекст. С методологической точки зрения учитываем, что семантическая граница понятия «социально-психологический архетип» является активной. В ходе исторической эволюции человеческого сообщества эта граница может меняться. Кроме того, играет роль психологическая особенность восприятия исследователя. В любом случае в историческом ракурсе социально-психологические архетипы «понятия миграции» (Н. Гудмен) не остаются за пределами социального процесса.

В данной сфере исследования источника особое содержание несет в себе метафора. Это дает указанному понятию определенную степень абстракции, в то же время повышая его эвристическую и интегративную силу. То есть применяемая как метафора в определенной сфере науки на уровне семантической и гносеологической плоскостей, она увеличивает методологические возможности внедрения новшеств. Таким образом, чтобы пролить свет на философское содержание понятий «социально-психологические архетипы» и «социально-исторические архетипы», остановимся на понятии, считающемся «классическим» понятием К.Г. Юнга, — «коллективное бессознательное». Оно играет ключевую роль в обоих аспектах.

К.Г. Юнг писал, что существование коллективного бессознательного сначала удивило общество, а затем к нему привыкли. Коллективное бессознательное как философская идея заняло свое место также в творчестве К.Г. Круса и Э. Гартмана. Оно было вытеснено материализмом и эмпиризмом, поэтому было убрано из области философского мышления. З. Фрейд дал ему новую жизнь. Несмотря на то, что З. Фрейд относился к коллективному бессознательному как вытесненному из психики и забытым элементам, он все-таки подчеркивал их роль в непосредственных человеческих действиях. З. Фрейд рассматривал коллективное

бессознательное как индивидуальное качество, однако в некоторых случаях старался уловить в нем признаки архаически-мифологического мышления. В последних научных исследованиях понятие «Сверх-Я» выражает частично познаваемое и частично непознаваемое коллективное сознание.

В понимании К.Г. Юнга в бессознательном, кроме индивидуального слоя, имеется также слой, который не связан с личным опытом. Этот слой относится к наследственной информации. Именно этот более глубокий слой является коллективным бессознательным. К.Г. Юнг пишет об этом, что он выбрал термин «коллективное», поскольку именно это название наиболее полно отражает природу психики, потому как включает, помимо личностной души, образцы поведения, идентичные другим индивидам. Другими словами, коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по своей природе сверхличным [1, с. 249].

В приведенном высказывании ясно просматривается двойственный характер содержания бессознательного. Если речь идет о бессознательном, то говорить в таком случае о сознательном не приходится. Однако то самое бессознательное нам является через сознание, почему следует говорить о рефлексивности. На индивидуальном уровне эта рефлексия направляет нас к эмоциональным комплексам, определяющим интимное содержание нашей психической жизни. О коллективном же бессодержательном этого мы сказать не можем: здесь следует говорить уже об архетипах. Если на индивидуальном уровне есть личностные эмоциональные комплексы, то на коллективном уровне уже следует говорить об архетипах.

В становлении государственности каждого народа нельзя отрицать роли его нравственного капитала. Нравственные традиции играют во всех сферах общественной жизни важную стимулирующую и организующую роль. Однако основы политической деятельности, а также в значительной степени ее автономность создают ряд трудностей при управлении этой важной сферой человеческой деятельности. В то же время нравственные факторы, образно говоря, играют определенные «закулисные» функции. Они не ощущаются непосредственно в материализованной форме в идее организации социальной жизни, ее философии. Те моменты же, стоящие за содержанием деятельности, могут заставить призадуматься социально-политических акторов. Не следует забывать также способность человека скрывать свои намерения во имя каких-либо других интересов.

История свидетельствует, что политические акторы постоянно пользуются этим. Постигая душевные, нравственные качества народа, которые он накапливает веками, можно успешно применять их, причем в скрытой форме. Во всех случаях, когда говорят о «неписаных законах жизни», к указанному событию можно подойти в рамках современного мировосприятия с новых позиций, что порождает новые, довольно интересные идеи. В этом отношении имеет смысл поразмышлять над ролью в традиции государственности «народной», то есть исторической памяти.

Есть необходимость раскрыть философское содержание смысла выражения «народная память». Народная память относится к коллективной реальности. Она никогда не может существовать в материальной форме. Помимо этого, нет также какого-либо локального носителя. Народная

память находится в постоянной динамике. Это система архетипов, построенных в метафорической форме, которые подтверждают на протяжении временного лага их универсальность и существование на коллективном уровне. В этом смысле народная память является делокализованной духовной сферой. Ее центр тяжести находится не в физическом пространстве. В этом смысле народная память существует вне времени, однако на каждом определенном историческом отрезке определяет ее содержание. Именно поэтому народная память, не выделяясь в универсальности, обладала в истории общества своими своеобразными особенностями и оригинальными проявлениями.

Роль народной памяти в исторически переломных моментах определяется именно этим ее своеобразием. Такая память, оставаясь за «кулисами», формирует социальную жизнь, определяет общие направления социальной жизни, содержание ее общих направлений, и в этом качестве находится во взаимосвязи со всеми сферами культуры. Народная память действует в указанном направлении также на уровне письменных источников. Это означает, что каждая конкретная форма проявления коллективной памяти должна находиться в контакте с прочими духовными ценностями на указанном уровне.

На самом же деле народная память косвенным образом связана с текстами как материализованной формой этой памяти. Скажем, например, что дастаны, являясь прекрасным образцом народной памяти, в то же время являются составной частью социальной коммуникации как процесса. Здесь на первый план выступают философские аспекты взаимоотношений между языком и письменностью. Традиция, которая передается при помощи устной речи, ее взаимосвязь с традицией, которая передается на основе письменной речи, является предметом исследования многих философов. Среди западных направлений философии можно указать в основном структурализм (К. Леви-Стросс) [1], постструктурализм (например, М. Фуко) [2], а также деконструктивизм (Ж.Ж. Деррида) [3]. В этой идейной борьбе наглядно проявляется взаимосвязь между языком и текстом. Л. Биннер исследовал взгляды философов и взаимосвязи между языком и текстом [4, с. 154–159]. Он утверждал, что споры между философами на этом уровне показывают, каковы возможности языка в каких-либо текстах. К. Леви-Стросс разграничивает текст и речь, считая речь оригинальной, естественной, свободной и творческой. Текст же ограничен, носит подчиняющий характер и в этом смысле искусственен. В составленном тексте имеются ограничения в мышлении.

Ж.Ж. Деррида отмечал, что указанная позиция К. Леви-Стросса основывается на гипотезе о том, что письмо – это бесконечная часть социального бытия [5, с. 34]. Это приводит К. Леви-Стросса к выводу, что текст является средством взятия в плен примитивного мышления [5, с. 39], чему возражали Ж.Ж. Деррида и К. Норрис. Указанная позиция К. Леви-Стросса имеет серьезное методологическое и мировоззренческое значение для раскрытия философского смысла народной памяти. Если письмо является рабством древнего мышления, основанного на устной коммуникации, то оно не может выразить всех тонкостей указанного мышления. Также там не могут отражаться сведения, которые не записаны и передаются определенными тайными кодами. Это, в свою очередь, определяет постановку проблемы о том, как познать роль традиции в цивилизации, построенной на письменной культуре. То есть если общество считает основным в своем развитии рациональность и письменную культуру, подходит к мифическим представлениям на примитивном уровне, то на пути эволюции этого типа общества развитие не сможет быть уверенным и устойчивым.

Именно поэтому в социально-экономическом прогрессе единство традиции и современности является серьезной философской проблемой. Поверхностное отношение к ней,

разумеется, не даст возможности познать ее до конца. Есть потребность в прояснении различий, существующих между информацией, воспринимаемой устно, и информацией, воспринимаемой на письменном уровне. Причем необходимо знать, как это связано с народной памятью. Именно это мы попытаемся выяснить, исследуя связь между языком и текстом, причем в понимании современных западных философов.

Ж.Ж. Деррида в подходе К. Леви-Стросса к указанному вопросу отмечает определенную ограниченность, не воспринимаемая здесь понятие «рабство» и, напротив, высоко ценя попытку создания метафорической картины через разнообразную интерпретацию текста. То есть каждый автор (Ж.Ж. Деррида называет их наблюдателями) может прибавить свою метафору в текст. Тем самым возникает богатство интерпретации также относительность структур в понимании К. Леви-Стросса. Нет абсолютной структуры, у каждого наблюдателя есть структура, в которой он делает какие-то конструкции. В таком случае возникает идея самосоздания. То есть фактически текст является формой самосозданной связи между языком и мыслью. Это также интересный пункт в ходе наших рассуждений о речи и тексте с точки зрения народной памяти, его функционирования. Фактически здесь выражается двойственность природы народной памяти, и в этом смысле ее определенная парадоксальность.

Память коллективного бытия участвует в процессе передачи информации, как устной, так и письменной. В наше время может быть связь между этими двумя факторами. Эпос может быть фактором, лежащим в устном слое народной памяти, более важен вопрос о передаче их в современную эпоху через письмо. В рамках возможностей и способов современных коммуникаций это можно четко представить. Теперь молодые члены общества активно пользуются электронной связью, однако, можно сказать, из уст в уста доступ к информации ограничен. Общество настолько открылось внешнему воздействию, что традиционные методы для получения устной информации уже не срабатывают. Межкультурное общение и глобальный обмен информацией, расцвет коммуникаций требуют рассмотреть новые моменты в народной памяти.

В то же время с целью защиты элементов традиции в общественной памяти необходимо продемонстрировать большую активность. Причина этого заключается в том, что новые средства коммуникации дают возможность сообществу отойти от своих корней. Именно в этом аспекте национальная государственность, соотношение национальных ценностей и согласование их с общечеловеческими, определение места традиций государственности в системе моральных ценностей стало актуальной проблемой. В указанном смысле необходимо отдельно остановиться на философско-методологических аспектах трансформации социокультурной среды в новую коммуникационную сферу.

Эти проблемы связаны с вопросами языка и социума, их взаимосвязи в рамках указанных выше философских школ. Связь между формой знаний и формой жизни М. Хайдеггер называет «аутентичной». Каждая из них актуализируется на уровне личности, индивида. Однако основания у каждой из них одинаковые. Об этом пишет также М. Фуко [2, с. 114–117]. Язык развивается вне зависимости от форм жизни, исходя из своих внутренних потребностей. Данную позицию можно также не воспринимать как абсолютную при определении роли народной памяти.

Народная память фактически выходит из испытаний временем неизменной. Следовательно, она в определенной мере не зависит от социального духовного фонда. Ее носители находятся в делокализованном коллективном духовном пространстве, сохраняя свою процессуальность. Сохранение процессуальности выражает, что народной памяти не дается возможность выхода из коридора эво-

люции сообщества, которое она представляет. На каждом новом историческом этапе именно народная память определяет формы социокультурной среды. Это серьезная установка. Определение народной памятью содержания социокультурного пространства в принципе подтверждает мысль, что при этом в общей форме в каждой конкретной ситуации определяется содержание архетипов. Красной нитью этого процесса является именно память. На этот счет имеется аутопоэтическое и синергетическое объяснение.

Системная память обеспечивает на протяжении всей истории оптимальное решение неопределенностей во всех встречающихся ситуациях [6]. Если системная память цепкая, то приобретенное на практике не теряется, а активно адаптируется к новой ситуации. При этом также используется возможность приобретения той же способности. Это связано с тем, что историчность самосоздающейся системы настолько серьезна, что на каждом этапе исторического развития она исполняет какие-либо особенные функции, или роли. Те привычки и качества, которые должны были бы в этот момент приобретаться, приобретаются лишь впоследствии. Именно поэтому историческая память системы является одним из условий ее существования.

Народная память относится к коллективной реальности, потому ее существование имеет в целом общественный характер. Потеря или частичная утрата этой памяти – всегда трагедия. При этом необходимо определить роль каждого из нас. Имеется в виду, что народная память является делокализованным явлением и относится к сфере духовной жизни, однако носители – отдельные индивиды. Индивид обеспечивает системность социокультурной среды. Именно поэтому важно исследовать и оценить проявление народной памяти именно на индивидуальном уровне. В указанном аспекте следует вспомнить высказывание Ибн Сины: «Доказуемое как предметное, так и беспредметное бытие говорит о наличии здесь души. Фактически самосознание означает наличие здесь бытия (как на личностном, так и общественном уровнях – Н. Г.). Если кто не знает о своем существовании, следует растолкать, разбудить его» [7, с. 147]. Выражение «потрясти, чтобы разбудить» имеет смысл и в современной науке. Имеются в виду различные приемы, которые используются для стимулирования социальной эволюции при ослаблении исторической памяти. Ибн Сина как философ считал важным использование возможности познания самого себя каждым индивидом, объясняя это как важное условие существования в целом человеческого общества.

Проведенные исследования однозначно определяют фундаментальную роль в жизни общества, которую играет народная память. В этом же аспекте следует рассуждать о роли в традиции государственности народной памяти. С точки зрения философии здесь стоит говорить об определяющей роли народной памяти в традиции государственности. При анализе и комментировании азербайджанских дастанов следует проследить их конкретные особенности. В рамках философского подхода можно отметить, что здесь выделяются прежде всего правила самоорганизации мифических сюжетов, которые лежат в основе дастанов, также составляющих одно из ведущих направлений народной памяти. Если общество в лице государства нуждается в организованный системе управления (говоря современным бюрократическим языком), то это является проявлением процесса исторического перехода от мифически-космологических представлений к эпосу.

Эпическое мышление само по себе является новым этапом в мышлении вообще. Здесь можно уже показать конкретные периоды развития. Указанный феномен в дастанах проявляется как в положительном социальном положении, так и в отрицательном. Следовательно, этап

дастанов, являясь частью народной памяти, носит в себе сведения также о государственности, государственном устройстве и так далее. Например, можно утверждать, что в дастане «Кероглу» выражается протест народной памяти против определенного государственного устройства. Поэма «Бильгамыс» подтверждает необходимость осознания индивидом своих обязанностей перед обществом и обеспечение на этой основе спасения всего народа. Книга «Китаби деде Коркут» является образным выражением в народной памяти единства народа, сохранения и развития государственности, достижения прогресса.

Государственность и мудрость – прекрасное выражение совместного существования и взаимодействия. Есть довольно поучительное высказывание Г. Алиева относительно этого союза: «Национальное богатство азербайджанского народа состоит в его интеллектуальном потенциале, культуре, литературе. Мы начали строить суверенное государство не на пустом месте. У нас есть богатство, равное нашему экономическому потенциалу, – интеллектуальный потенциал» [10, с.15]. В этом утверждении имеется указание на основание традиции национальной государственности – народную память. Современное азербайджанское государство практически основывается именно на том же духовном основании. Поэтому необходимо беречь и сохранять на уровне государства и социума свой интеллектуальный потенциал и литературу.

Г. Алиев придавал большое значение роли литераторов, историков, творцов искусства в исследовании народных традиций и их поддержании. В целом его философские позиции были связаны со стремлением развивать все сферы деятельности, так или иначе связанные с традицией. Вместе с тем не все однозначно понимали и воспринимали его позицию в этом вопросе. И в этом есть логика: у представителей народа, лишённого государственности на протяжении веков, имеется низкий уровень представлений о государственности, потому они не могут различать общее и особенное. Главным для нас является то, что на своих встречах с философами и политиками Г. Алиев придавал большое значение роли традиций, предлагал модели их совершенствования и приспособления к реальности. В этом контексте практическая деятельность Г. Алиева, его философские и социально-политические взгляды были прямо связанными. В его философских представлениях указанные аспекты были значительными.

Вышеуказанное высказывание Г. Алиева однозначно подтверждает наличие в основе современной азербайджанской государственности национальных традиций, духовных ценностей, которые веками хранились в народной памяти, философии жизни. В этом отношении привлекает высказывание Р. Мехтиева: «Общество должно помогать формированию новых политических парадигм, то есть сохранению системы органически связанных между собой универсалий, которые помогают сохранению социальной практики и передаче ее от поколения к поколению; на каждом историческом этапе это помогает созданию и осознанию средств, которые по своей сути являются «законными» для выражения сущности общественно-политической системы, ее смысла, форм, целей и наличных средств» [10, с. 47]. То есть в обществе, его политическом устройстве необходимо соблюдать единство указанного устройства и подготовки системы универсалий. Государственность напрямую связана с указанной системой универсалий. Основной причиной этого является наличие руководящих органов у государства. Наличие подобных органов является необходимым условием для возможности существовать.

Выводы. Народная память относится к коллективной реальности. Она никогда не существовала в материальной форме. Фактически не наблюдается также наличие какого-либо локального носителя. Народная память – это

то, что находится в постоянном динамическом развитии, системно сохраняет архетипы в метафорическом смысле, их универсальность и существование на коллективном уровне. Народная память – духовная децентрализованная сфера. Ее центр тяжести находится не в физическом пространстве. Народная память существует вне времени и лишь на определенных, зачастую переломных, этапах истории конкретно может проявить себя. Именно поэтому народная память, не отличающаяся универсальностью, в конкретный период истории всегда отличается своеобразием и оригинальными частями для выражения своего содержания. С этой точки зрения дастаны как основные «хранители» народной памяти всегда могут быть предметом исследования при изучении их философского содержания.

Научная новизна. Проведенное исследование закономерно приводит к выявлению причин и условий основополагающей роли народной памяти в жизни общества. С философской точки зрения следует подчеркнуть, что государственная система как средство управления обязательно должна иметь свою традицию, то есть обладать своеобразной «памятью государственности». За счет этой памяти можно обеспечить безопасность и в целом возможность существования государства. Традиция государственности практически подходит под подобную трактовку. В основе определения роли народной памяти в формировании традиции государственности лежит примерно та же идея. Наличие народной памяти фактически означает обеспечение бытия самого государства, его существования. Именно поэтому данная проблема имеет существенные моменты. На каждом переломном этапе истории необходимо раскрывать содержание этого процесса. При рассмотрении дастанов в указанном аспекте можно увидеть, на каких моментах следует акцентировать внимание с точки зрения становления традиции государственности. В этом исследовании были рассмотрены место и роль народной памяти в традиции государственности в научно-теоретическом аспекте.

Значимость исследования. В качестве вспомогательного материала публикацией могут воспользоваться специалисты в сфере мифологии, истории философии, студенты вузов, а также исследователи проблем на стыке филологии и философии, те, кто изучает сходные сюжеты в мифологических системах. Кроме того, предоставлены необходимые знания для составления соответствующих разделов для учебников по истории философии, а также программ и учебных пособий.

Литература

- Буданов В.Г. Ритмокаскады истории и прогноз развития социально-психологических архетипов России до 2050 года / В.Г. Буданов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://spkurdyumov.ru/forecasting/ritmokaskady-istorii>.
- Юнг К.Г. Божественный ребенок: аналитическая психология и воспитание / К.Г. Юнг. – СПб. ; М. : Олимп ; ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1997. – 400 с.
- Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс ; пер. с фр. В.В. Иванова. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
- Foucault M. The Archeology of Knowledge and the Discourse of Language / M. Foucault. – New York : Pantheon Books, 1972. – 224 p.
- Derrida J.J. Writing and Diference / J.J. Derrida. – Chicago : University of Chicago Press, 1987. – 342 p.
- Биндер Л. Новый подход к ориентализму: проблема действительности культурной традиции / Л. Биндер // *Fəlsəfə və Sosial-Siyasi elmlər: elmi-nəzəri jurnal*. – B. : AFSEA, 2008. – № 2(20). – S. 150–167.
- Norris Ch. Deconstruction: Theory and Practice / Ch. Norris. – London ; New York : Methuen, 1982. – 157 p.
- Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман ; пер. с нем. А.Ю. Антоновского. – М. : Логос, 2004. – 232 с.
- İbn Sina. Mövcüdiyyət elmi hər şeydən öncədir / İbn Sina // *Fəlsəfə və Sosial-Siyasi elmlər: elmi-nəzəri jurnal*. – B. : AFSEA, 2008. – S. 147–149.
- Mehdiyev R. Azərbaycan: tarixi irs və müstəqillik fəlsəfəsi / R. Mehdiyev. – B. : Azərbaycan Milli Ensiklopediyası nəşriyyatı, 2001. – 276 s.

Аннотация

Годжатюрк Н. С. Место и роль «исторической памяти» в традиции государственности. – Статья.

В статье исследуется понятие «социально-психологические архетипы». Это понятие рассматривается в аспекте формирования традиции государственности Азербайджана. Проводится сравнительный анализ развития национальной государственности с древних времен. В этом аспекте наиболее интересной является роль «коллективной памяти» в формировании национальной государственности. В статье прослеживаются исторические этапы развития азербайджанской государственности. Роль исторической памяти в этом процессе является одной из решающих. Если общество отказывается от своих корней, развитие национальной государственности становится невозможным. Поэтому для Азербайджана наиболее важным является сохранение социально-психологических архетипов.

Ключевые слова: Азербайджан, народ, государство, память, архетип, миф, коллектив, традиция, современность.

Анотація

Годжатюрк Н. С. Місце й роль «історичної пам'яті» в традиції державності. – Стаття.

У статті досліджується поняття «соціально-психологічні архетипи». Це поняття розглядається в аспекті формування традиції державності Азербайджану. Проведено порівняльний аналіз розвитку національної державності від давнини до сучасності. У цьому аспекті найбільш цікавою є роль «колективної пам'яті» у формуванні національної державності. У статті простежуються історичні етапи розвитку азербайджанської державності. Роль історичної пам'яті в цьому процесі є однією з вирішальних. Якщо суспільство відмовляється від своїх коренів, розвиток національної державності стає неможливим. Тому для Азербайджану найбільш важливим є збереження соціально-психологічних архетипів.

Ключові слова: Азербайджан, народ, держава, пам'ять, архетип, миф, колектив, традиція, сучасність.

Summary

Godzhatyurk N.S. Place and role of “historical memory” in the statehood tradition. – Article.

The article examines the concept of “social-psychological archetypes”. This concept is considered in terms of the formation of the state system of Azerbaijan. It conducted a comparative analysis of the development of national statehood from ancient times to the present day. In this respect, the most interesting is the role of “collective memory” in the formation of the national statehood. The article traces the historical stages of development of the Azerbaijani statehood. The role of historical memory in this process is one of the key. The development of national statehood impossible if the company refuses from its roots. Therefore, Azerbaijan’s most important is to preserve the social and psychological archetypes.

Key words: Azerbaijan, people, state, memory, archetype, myth, staff, tradition, modernity.

УДК 316.485.6

В. О. Головченко

магістр кафедри філософії та соціології
Макіївського економіко-гуманітарного інституту

ПЕРЕГОВОРИ ЯК МЕТОД УРЕГУЛЮВАННЯ КОНФЛІКТІВ В ОРГАНІЗАЦІЇ

Організація є основним осередком у соціальній структурі сучасного суспільства, оскільки соціальне життя людей відбувається в межах певних організаційних структур.

Організація – це соціальна група, що об'єднує на основі спільної мети людей, діяльність яких свідомо координується й спрямовується в інтересах досягнення цієї мети [1]. Для точності дослідження організацію необхідно розглядати як певне цілісне утворення, функції якого полягають у налагодженні зв'язків і відносин, спрямованих на досягнення цілей і розв'язання стратегічних і тактичних завдань. Конфлікти неминучі для будь-якої організації, що розвивається.

Здатність організації нейтралізувати соціально-негативні конфлікти є показником сильної корпоративної культури. Під час формування такої культури в організації члени колективу не бояться обговорювати поточні конфлікти й виявляти предмет суперечностей чи проблеми, виробляючи при цьому нові культурні зразки взаємодії один з одним у ситуації конфлікту.

В. Гришина стверджує, що причини конфліктів можуть бути зведені до трьох груп: по-перше, сам зміст взаємодії; по-друге, особливості міжособистісних стосунків; по-третє, особистісні особливості учасників [2].

Проблемами вивчення управління конфліктами в організаціях займалися Е. Берн, Н. Гришина, О. Громова, М. Дойч, С. Ємельянов, А. Кошелєв, В. Лінкольн, В. Матстенбрук та ін.

В. Лінкольн виділяє причинові чинники конфліктів, які поділяються на п'ять типів: інформаційні, поведінкові, стосункові, ціннісні й структурні [3].

Актуальність дослідження визначеної наукової проблеми диктується запитом практики, зумовленими загостреннями конфліктних ситуацій, що виникають між особами в організації чи групі.

Мета статті – розглянути проблему виникнення й урегулювання конфліктної ситуації, наслідки якої залежать переважно від гостроти зіткнення її учасників.

Варто зазначити, що конфлікт – неефективний шлях зняття суперечностей, оскільки за сильних емоцій, що спалахують під час конфлікту, сповільнюється й звужується мислення, включаються і працюють більше протилежні пласти психіки. Якщо конфлікт неминучий, необхідно, узявши під контроль свої почуття, визначити його справжні причини, локалізувати його, намагатися уникати надмірної концентрації на захисті, тримати ініціативу у своїх руках.

Сучасна конфліктологія виділяє чотири результати конфлікту:

- 1) підпорядкування вимогам (наприклад, страйкарів);
- 2) компроміс;
- 3) здавання позицій або втеча від колективу;
- 4) інтеграція зусиль сторін конфлікту в пошуках оптимального подолання суперечностей.

Передусім для виникнення конфлікту потрібна конфліктна ситуація, що обґрунтовується об'єктивно; суб'єкту конфліктної ситуації, привід для її розгортання.

О. Громова вказує на кілька причин виникнення конфліктних ситуацій. Перша причина: так звана «зрівнялівка» – загрозує незадоволення тих, хто, уважаючи всіх рівними, бачить себе соціально обділеним, ідеологія «зрівнялівки» – одна з причин агресивної поведінки учасників

конфліктів. Друга причина: неадекватне ставлення до тих, хто конфліктує, з боку адміністрації і трудового колективу. Третя – це вироблена методика залагоджування конфлікту, унаслідок чого деструктивні сили превалюють над конструктивними. Четверта причина – це необґрунтоване перекладання на адміністрацію розв'язання тих соціальних проблем, які варто вирішувати спільними зусиллями.

Пом'якшувальними чинниками конфліктної ситуації натомість традиційно вважаються такі: а) орієнтація на кооперацію, співпрацю та взаємодопомогу як цінності зрівнювального колективізму; б) участь працівників у колективному ухваленні рішень, що дає змогу утримувати конфлікт у допустимих межах; в) переплетення рольових позицій, що виключає структурне джерело конфлікту [4].

Важливо, щоб обидві сторони конфлікту брали на себе і права, й обов'язки, а головне – завжди вміли знайти причини конфлікту, а не боротися з його наслідками [5].

У цьому контексті варто відзначити, що технології ефективною поведінки й спілкування пов'язані передусім з усуненням конфліктогенів зі сфери спілкування. Конфліктогени – це слова, дії або бездіяльність, які можуть призвести до конфлікту. Цей термін був уведений психологом А. Егідесом [6].

Те, що конфліктоген не завжди призводить до конфлікту, зменшує нашу пильність стосовно цього. Підступність конфліктогенів полягає в тому, що члени групи чутливіші до слів інших, ніж до того, що вони говорять самі. Ескаляція конфліктогенів полягає в тому, що на конфліктоген на нашу адресу ми намагаємося відповісти сильнішим конфліктогеном, часто максимально сильним серед усіх можливих. У результаті сила конфліктогенів нестримно зростає. Будучи дестабілізаційним конфліктогеном, потерпілий хоче компенсувати свій психологічний програв, тому відчуває бажання відповісти образою на образу [6].

Необхідно підкреслити, що С. Ємельянов відзначає дві важливі обставини, які допомагають вивести конфліктогени зі сфери спілкування, а саме:

- а) не використовувати конфліктогени у спілкуванні;
- б) не відповідати конфліктогеном на конфліктоген [7].

Варто констатувати, що врегулювання конфлікту – це впорядкована сукупність дій учасників конфлікту, а також третіх осіб (посередників) із подолання конфлікту з використанням різних засобів і методик, взаємопов'язаних у просторі й часі, з урахуванням умов і динаміки конфліктної ситуації.

Урегулювання конфлікту розпочинається з визнання його реальності. Легітимізація конфлікту стає фактором його виведення з прихованої латентної форми у виявлену взаємодію, у якій можуть і мають бути всі структурні елементи протистояння.

Отже, основні технології на цьому етапі – це структуризація груп і інституціалізація конфлікту. На цій стадії врегулювання полягає в тому, щоб виробити загальні норми конфліктної взаємодії, визначити інститути чи конкретних носіїв цих норм. Крім того, використовуються технології пом'якшення конфлікту через форми демократизації, співпраці, зниження напруженості, унормування стосунків.

С. Пікард визначає альтернативні підходи для вирішення конфліктів, а саме переговори, що є найважливішою формою самостійного розв'язання сторонами конфлікту. У процесі переговорів сторони мають можливість

не лише досягти домовленостей, а й розглянути приховані аспекти взаємодії, з'ясувати причини нестабільності, усунути можливі фактори непорозуміння в майбутньому [7]. Дотримуючись правил ведення переговорів, сторони разом вирішують, що змінити у власній поведінці, ставленні один до одного з метою вдосконалення взаємин. Подібна форма виходу з конфлікту може реалізовуватися безпосередньо між сторонами або через посередників.

Переговори становлять широкий аспект спілкування, що охоплює різнобічні сфери діяльності індивідів. Як метод розв'язання конфліктів переговори є набором тактичних прийомів, спрямованих на пошуки взаємоприйнятних для учасників конфлікту рішень. Для створення умов для переговорів необхідне окреслення взаємозалежності сторін, які беруть участь у конфлікті, відсутність важливих відмінностей за силою суб'єктів конфлікту, відповідальність стадій розвитку конфлікту можливостям переговорів, участь сторін, які реально можуть приймати рішення в ситуації, що склалася.

Ураховані різносторонні типології переговорів. Одним із критеріїв для класифікації може бути кількість учасників. У цьому випадку виділяють таке:

– двосторонні переговори;

– багатосторонні переговори, коли в обговорюванні бере участь більше ніж дві сторони.

На основі факту урахування третьої нейтральної сторони виділяють таке:

– **прямі переговори** – пропонують безпосередньо взаємодію учасників конфлікту;

– **непрямі переговори** – пропонують втручання третьої сторони.

Залежно від цілей учасників переговорів, виділяються такі їх типи:

– переговори про продовження чинних угод;

– переговори про перерозподіл обов'язків, відповідальності тощо;

– переговори про створення нових умов чи укладення нових угод;

– переговори про досягнення побічних ефектів – орієнтовані на рішення другорядних питань (відволікання уваги, з'ясування позицій, демонстрація миролюбності тощо).

Ретельна підготовка до переговорів – це запорука їх успішного проведення. Підготовчий період може початися задовго до початку переговорів і включає два основних аспекти: організаційний і змістовий.

Організаційний аспект. Залежно від теми переговорів, у разі їх підготовки сторони повинні обговорити низку питань процедурного характеру, зокрема вибір місця й часу зустрічі. Тут можуть бути реалізовані різні варіанти. При виборі місця проведення переговорів важливо пам'ятати про те, що люди зручніше відчують себе на своїй «території», наприклад у своєму офісі, тому приймаюча сторона має точну перевагу. У цьому випадку актуальним може стати рішення проведення переговорів по черзі, на території учасників конфлікту. Можливий і вибір нейтральної території. Стосовно тимчасового параметра переговорів, то їх початок залежить передусім від реальних можливостей підготовки. З іншого боку, тривалість переговорів може бути різноманітна: від одного – двох днів до кількох місяців.

Змістовий аспект. У разі підготовчого періоду сторони, що конфліктують, обов'язково вирішують низку завдань, які і становлять особисту підготовку до назначених переговорів, а саме:

– аналіз проблеми та інтересів сторін;

– оцінювання можливих альтернатив переговорних угод;

– виявлення переговорної позиції;

– розроблення різних варіантів рішення проблеми й формування подібних речень;

– підготовка необхідних документів і матеріалів.

Найважливішою складовою змістової сторони підготовчої роботи є аналіз проблеми та інтересів сторін, що конфліктують. Майбутні переговори можуть закінчитися успіхом лише в тому випадку, коли сторони досконало проаналізують виниклу ситуацію і зберуть необхідну інформацію. Ігнорування такого роду дій може значно послабити позиції тієї чи іншої сторони чи зовсім призвести до зриву переговорів.

Регулювання конфліктів – це окрема форма вирішення конфліктів, яка полягає в тому, що в усуненні суперечностей між опонентами бере участь третя сторона. Залучення третьої сторони можливе навіть і без згоди учасників конфлікту. Під регулюванням конфлікту можна вважати такі дії, які мають на меті послабити сам процес боротьби або перевести гостроту відносин в іншу площину або на інший рівень відносин. Отже, проблема регулювання конфлікту – це проблема обмеження його негативної дії на суспільні відносини й переведення його в суспільно допустимі форми розвитку. Конфлікт, який регулюється, є контрольованим, а тому прогнозованим.

Процес регулювання може включати кілька етапів:

1) початок дій – це виявлення та визнання конфлікту як реальності як для самих учасників, так і для оточуючих або громадськості; дуже часто це зробити досить важко, бо його хочуть приховати як небажаний, до того ж приховати хочуть обидві сторони;

2) об'єктивна аналітика конфлікту;

3) інституціоналізація конфлікту, коли відбувається визначення правил і норм його перебігу, що дасть змогу ввести конфлікт у форми й межі, прийнятні для суспільства, а також створити можливість передбачати перебіг процесу конфлікту;

4) легітимізація конфлікту передбачає визнання суб'єктами яких-небудь суспільних норм і зобов'язань їх дотримуватися;

5) переведення процесу протистояння, багато в чому стихійного, в організований, менш агресивний і руйнівний за своїми діями й можливими наслідками.

Серед численних методів регулювання конфліктів можна виділити заходи щодо його поступового ослаблення шляхом переведення в інші сфери відносин. Широкої практики набув метод ослаблення конфлікту через переорієнтацію сторін, що конфліктують, на зовнішню загрозу. Такою загрозою може стати й проблема, яка раптово виникла.

Усунення конфлікту варто розглядати як самостійний метод припинення конфлікту. Його не потрібно плутати з вирішенням конфлікту. Процес припинення конфлікту відбувається шляхом дії зовнішньої сили, яка ліквідує або усуває головні структурні елементи конфлікту. Подібний метод силового розведення конфліктуючих сторін застосовується швидко та рішуче. Подібні дії мають сенс, а часто й виправдані, коли їхнім результатом буде порятунку життя людей, усунення агресії, збереження від знищення великої матеріальної цінності. Дефіцит часу теж можна відіграти істотну роль.

Усунути конфлікт можливо за допомогою таких заходів: а) примусове усунення (відчуження) одного із суб'єктів конфлікту від активної протидії (мова не обов'язково повинна вестися про насильницькі дії); б) виключення можливості для взаємних протидій на тривалий період часу; в) усунення або ліквідація самого об'єкта конфлікту або якого-небудь дефіциту.

Одним із варіантів припинення конфлікту можна розглядати й такий керівний метод, як раціоналізація відносин, результатом чого можуть стати обставини для ухвалення не зовсім вигідних пропозицій обома сторонами в той час, що дав змогу припинити протистояння.

Якщо керівник упевнений у керуваності процесів, що відбуваються в його організації, він може застосувати метод стимулювання конфлікту.

Стимулювання конфлікту – це вид діяльності, спрямований на провокацію і стимулювання конфлікту. Подібне стимулювання виправдано тільки за умови, що конфлікт має конструктивний характер і повністю контрольований. Способи стимулювання можуть бути найрізноманітнішими, але найголовніше, вони повинні бути конструктивними, інакше наслідки можуть виявитися не такими, на які очікували.

Серед різноманіття способів і тактик розв'язання конфліктів можна виділити тактику ухилення від конфлікту, або метод уникнення. Підставою для виділення подібної тактики можна вважати ступінь готовності (не готовності або не здатності) однієї або навіть обох сторін почати активну протидію одна проти одної.

Метод уникнення (ухилення) можуть використовувати різні учасники конфліктного протистояння, як безпосередні учасники, так і ті, хто за своїм статусом може або повинен виступати в ролі посередника для його регулювання. Сутність такого методу полягає в ігноруванні самої суті конфліктної ситуації, у відмові від визначення її існування, в самоусуненні як у фізичному, так і у психологічному значенні. Це може виражатися в тому, що людина в конфліктній ситуації не застосовує яких-небудь дій ні після її вирішення, ні під час зміни ситуації.

На сьогодні існує чимало шляхів вирішення проблемних ситуацій, ми розглянемо основні. Методи управління конфліктами, як правило, пов'язані з поняттям впливу (регулювання), підхід, що передбачає співробітництво й компроміс, – з поняттям дозволу.

Інколи результатом протистояння сторін виявляється ситуація, у якій кожна з них залишається при особистих інтересах, змушуючи протилежну діяти проти своїх. Підсумком такого протистояння може бути тільки програв однієї зі сторін, іноді обох. Примус, з яким пов'язаний метод регулювання, призводить до того, що сторони, які беруть участь у зіткненні, не можуть продовжувати стосунки.

Такі силові методи вирішення конфліктів мають недоліки в будь-якій ситуації, чи то схема «виграш-програв», чи то – «програв-програв». Під час вибору певної схеми опоненти вибирають і те, коли буде спрямована енергія.

За схеми «виграш-програв» енергія спрямовується не на вирішення конфлікту як такого, а один проти одного; за вибору схеми «програв-програв» проблему або уникають, або намагаються вирішити її шляхом компромісу.

Методи вирішення конфліктів, побудовані на співпраці, дають змогу припинити протистояння шляхом прямої взаємодії сторін або за допомогою участі третьої сторони. Учасники аналізують причини і зміст розбіжностей, прагнучи до максимального зближення позицій і досягнення угоди з урахуванням усіх інтересів. Такий метод крайній, тому що в підсумку жодна зі сторін не отримує ніяких переваг і їхні стосунки можуть продовжувати розвиватися на міцній основі.

В основі цього методу лежать переговори. По суті, підготовка до цих самих переговорів уже є частковим вирішенням конфлікту, вона включає в себе таке:

- підготовку плану;
- здійснення задуманої програми;
- виконання обома сторонами прийнятих угод.

Варто констатувати, що для усунення наслідків конфліктів знадобиться певна кількість способів, сил і енергії. У зв'язку з цим у практичній діяльності з управління організаціями оптимальною є робота з профілактики конфліктів як сукупність напрямів управління організацією, що зменшують вірогідність виникнення конфліктів. У зв'язку з існуванням об'єктивних і суб'єктивних причин виникнення конфліктів формуються два підходи до профілактики їх усунення з огляду на об'єктивні причини й напрями управління поведінкою колег відповідно до прийнятих норм поведінки.

Насамперед для управління профілактикою конфліктів пропонується дотримуватися 6 основних правил ділової етики:

1. *Не спізнюватися.* Запізнення партнера може бути оцінене як неповага до його колеги. Якщо запізнення неминуче, важливо попередити про це партнера заздалегідь.

2. *Не говорити зайвого.* Сенса цієї вимоги в тому, щоб зберігати секрети групи так само, як і особисті таємниці.

3. *Доброчинність і привітність.* Дотримання цього правила особливо важливе, коли керівник або партнер висловлюються агресивно. У такій ситуації необхідно поводитися з ними ввічливо, доброзичливо. Ввічливість, привітність потрібні для спілкування на всіх рівнях: з керівниками, підлеглими, колегами, як би зухвало іноді вони не поводитися.

4. *Співчуття людям і приділення їм уваги.* Важливо думати не лише про себе, а й про інших. Потрібно поважати думку інших, навіть якщо вона не збігається з власною.

5. *Зовнішній вигляд.* Варто уміти вписуватися в середовище працівників свого рівня.

6. *Треба говорити й писати правильною мовою.* Це означає, що все вимовлене й написане має бути викладене грамотною літературною мовою, а найважливіше в діловому спілкуванні – уміти уважно вислуховувати, не перериваючи жодного працівника, від керівника до підлеглого.

Ключовим моментом у такому контексті є ці основні правила ділової етики, які слугують найважливішою передумовою формування атмосфери співпраці, що створює надійний заслін від деструктивних конфліктів [8].

Отже, конфлікти мають як позитивні, так і негативні соціальні наслідки. Зокрема, як позитив можна зазначити такі наслідки конфліктів. Конфлікти сприяють розвитку й зміні організації, оскільки демонструють її недоліки, виявляють суперечності. Через конфлікт члени організації можуть проаналізувати можливі проблеми. Конфлікти сприяють становленню групової солідарності, що дає змогу викоренити причини внутрішнього відокремлення й відновити єдність. У процесі конфлікту проблема може бути розв'язана шляхом, який прийнятий для всіх сторін. Одним із методів пом'якшення конфліктів є переговори, що допомагають дійти консенсусу між сторонами. У результаті співробітники відчуватимуть свою причетність до розв'язання проблеми, налагоджується зв'язок між членами групи й формується злагодженість із керівником. Важливий також процес профілактики конфлікту.

Отже, наявність актуальної, ефективної системи управління процесами конфліктів надасть можливість не лише уникнути їхнього негативного впливу, а й спрямувати їх на благо організації та її розвитку.

Література

1. Кошелев А. Конфликты в организации: виды, назначение, способы управления / А.Н. Кошелев, Н.Н. Иванникова. – М. : Альфа-Пресс, 2007. – 384 с.
2. Емельянов С.М. Практикум по конфликтологии / С.М. Емельянов. – 2-е изд., доп. и перераб. – СПб. : Питер, 2004. – 342 с.
3. Мастенбрук В. Управление конфликтными ситуациями и развитие организации / В. Мастенбрук. – М. : ИНФРА-М, 1996. – 265 с.
4. Громова О. Конфликтология : [курс лекций] / О.Н. Громова. – М. : ЭКМОС, 2000. – 320 с.
5. Конфликтология. Вопросы-ответы : [учебное пособие] / под ред. В.П. Ратникова. – М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2004 – 240 с.
6. Гительмахер Р. Конфликт: социально-психологический аспект / Р.Б. Гительмахер. – Иваново : ИГУ. – 199 с.
7. Гришина Н.В. Психология конфликта / Н.В. Гришина. – К. : Либідь, 2000. – 258 с.
8. Эгидес А.П. Психология конфликта / А.П. Эгидес. – М. : Московская финансово-промышленная академия, 2011. – 320 с.

Анотація

Головченко В. О. Переговори як метод урегулювання конфліктів в організації. – Стаття.

У статті розглядаються соціологічні та психологічні аспекти вирішення конфліктів і запобігання конфліктній ситуації. Розкрито технології управління конфліктами в організаціях. Запропоновано концепцію врегулювання конфліктів. Описано різні типології та аспекти переговорів, які пропонуються для вирішення конфліктних ситуацій. Розкрито метод переговорів як спосіб пом'якшення конфліктів. Проаналізовано правила ділової етики для сприяння уникнення конфліктів.

Ключові слова: організація, управління конфліктом, переговори, ділова етика, консенсус, профілактика конфліктів, компроміс, конфліктоген, типологія, аспект.

Аннотация

Головченко В. А. Переговори как метод урегулирования конфликтов в организации. – Статья.

В статье рассматриваются социологические и психологические аспекты решения и предупреждения конфликтной ситуации. Раскрыты технологии управления конфликтами в организациях. Предложена концепция урегулирования конфликтов. Описаны различные типо-

логии и аспекты переговоров, которые предлагаются для разрешения конфликтных ситуаций. Раскрыт метод переговоров как способ смягчения конфликтов. Перечислены правила деловой этики для профилактики конфликтов.

Ключевые слова: организация, управление конфликтами, переговоры, деловая этика, консенсус, профилактика конфликтов, компромисс, конфликтотен, типология, аспект.

Summary

Holovchenko V. A. Negotiations as a method of settlement of conflicts in organization. – Article.

The sociological and psychological aspects of decision and warning of conflict situation are examined in the article. In this article the technologies of conflicts' management in organizations are revealed. The conception of conflicts' regulation is suggested. The method of negotiations as the method of conflicts' softening is revealed. Described different to the typology and aspects of negotiations that is offered for permission of conflict situations. The rules of business ethics for conflicts' prophylactic are enumerated.

Key word: organization, conflicts management, negotiations, business ethics, consensus, conflicts' prophylactic, compromise, conflictogen, aspect, typology.

В. В. Готинян-Журавльова

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

ПРО ВИМІРЮВАННЯ В СУСПІЛЬНИХ НАУКАХ

Будь-яка розвинена наука потребує методологічного апарату – добре розробленої системи методів, які використовуватимуться в межах цієї науки. Коли почали формуватися суспільно-гуманітарні науки, здалося, що можна розповсюдити, перенести вже добре знайомі, чітко сформульовані й часто застосовувані методи природничих наук у сферу гуманітарних. Але при цьому не можна забувати про специфіку суспільно-гуманітарних наук, зміст яких, по суті, складається, не із фактів природи, а з об'єктивних виразів людського духу, думок і почуттів. Для пояснення явищ природи достатньо казуальних, причинових законів, з'ясування загальних тенденцій, закономірностей. Для суспільно-гуманітарних наук важливо з'ясувати індивідуальні, неповторні явища та процеси суспільного життя, а для цього треба частково змінити, доповнити або ж сформулювати інші методи пізнання.

Одним із методів, який потребує реформування, перш ніж перенести його до суспільно-гуманітарних наук, є вимірювання. У науці розповсюджене еталонне вимірювання. Виміряти – означає порівняти цю величину з однорідною до неї величиною, яка прийнята за одиницю, за еталон. Цей метод перестає бути прерогативою природничих наук. Дослідники намагаються виміряти такі характеристики людини, як порядність, чесність, надійність, працелюбність, кмітливості, тобто ті характеристики, які не можна виміряти еталонно, але оцінювання яких важливе в певних галузях знання. Крім того, у політології виникає потреба у вимірюванні стану розвитку людського потенціалу, якості державного управління, якості розвитку політичних систем тощо. І знову викає питання: як саме це зробити, адже ми не маємо й не можемо знайти еталони цих величин.

Про такі тенденції у своїй книзі «Шок майбутнього» зазначає Е. Тофлер [1]. Він акцентує нашу увагу на тому, що на сьогодні ми знаємо набагато більше про фізичні, ніж про соціальні процеси. Ми знаємо «набагато краще, наприклад, як виміряти швидкість, із якою кров тече по судинах, ніж швидкість, із якою чутки розповсюджуються в суспільстві» [1, с. 33–34]. Це ще один приклад використання добре знайомого методу в незвичних умовах.

Отже, проблема використання емпіричних методів досліджень, зокрема вимірювання, має як технологічний бік, тобто проблему з пошуком і використанням еталонів як міжнародних стандартів вимірюваної величини, так і змістовий бік. Треба чітко розрізнити, до яких об'єктів можна застосувати кількісні методи вимірювання, а до яких – лише якісні методи.

У суспільно-гуманітарних науках використовуються методи, які сучасними методологами науки вважаються як такі, що використовуються не «від гарного життя». Зокрема, це приписування чисел за певними правилами, шкалування, використання індексів і безеталонне вимірювання. У деяких визначеннях поняття вимірювання, які наведені в суспільно-гуманітарних науках, уже вказують на шкалування, або на безеталонне вимірювання, або ж на приписування чисел.

Так, у соціологічному довіднику наведено таке визначення поняття «вимірювання»: «Вимірювання – це про-

цедура приписування чисел значенням ознаки, яка вивчається соціологом» [2, с. 205]. І знаходимо нижче: «При вимірюванні встановлюється відповідність між властивостями об'єкта і властивостями зіставлених чисел. Набір властивостей об'єкта і зіставлених чисел називають шкалою» [2, с. 205]. Або ж якщо вимірюються властивості, які не мають чітко зазначених еталонів вимірювання, а таких властивостей більшість [3], то «ці еталони під час дослідження створює сам соціолог, використовуючи так звану шкалу» [3, с. 169]. Також можна знайти й таке визначення: «Як вимірювання в соціологічному дослідженні розуміється процедура, за допомогою якої об'єкти вимірювання, що розглядаються як носії відповідних відношень, відображаються в деяку математичну систему з відповідними відношеннями між елементами» [4, с. 65]. І далі, вимірювання – це «процедура приписування чисел значенням досліджуваної ознаки, яка має на меті отримання числової моделі дослідження» [4, с. 66]. Маємо й таке визначення: «Вимірювання в широкому сенсі – це спосіб установлення відношення між об'єктами (їх властивостями, зв'язками, тенденціями розвитку тощо). Сутність його полягає в тому, що інформація про ці відношення відображається в певних чисельних показниках» [5, с. 341].

Так, у соціологічному дослідженні застосовуються як кількісний, так і якісний засоби вимірювання, сутність яких міститься у виборі респондентами тієї чи іншої категорії або цифрового бала із серії запропонованих відповідей із наступним математичним обробленням одержаних статистичних результатів.

У психології використовується поняття вимірювання як «особливої процедури, завдяки якій числа (або порядкові величини) приписуються речами за визначеними правилами. Самі правила є встановленням відповідності між деякими властивостями чисел і деякими властивостями речей» [6, с. 132].

Проаналізуємо, які методи вимірювання використовуються в політології.

Метою статті є аналіз рівнів і способів вимірювання, які використовуються в суспільно-гуманітарних науках, зокрема в політології, а саме: використання індексів як інструмента вимірювання, використання бальної експертної оцінки.

У політології вимірювання також розглядається як «приписування числових значень для подання властивостей вимірюваних об'єктів» [7, с. 65]. У результаті вимірювання в кожному конкретному випадку зі змінною величиною асоціюється деяке значення. У своїй роботі Дж.Б. Мангейм і Р.К. Річ [7] зазначають: «Ми оперуємо змінними величинами, щоб мати можливість кількісно представляти абстрактні поняття і здійснювати осмислене порівняння явищ реального світу в термінах властивостей, що задаються цими поняттями» [7, с. 66]. Вони також розрізняють і пропонують розглянути рівні вимірювання, бо це надасть можливість виявити більш тонкі й детальні відмінності між подіями.

Номінальне вимірювання надає мінімальну інформацію про явища. За допомогою номінального вимірювання дослідник отримує набір дискретних категорій, завдя-

ки яким можна розмежувати різні об'єкти. Номінальне вимірювання – «це просте найменування об'єктів відповідно до наперед відомої схеми класифікації» [7, с. 81]. Наприклад, національність вимірюється на номінальному рівні через класифікацію людей на українців, англійців, бразильців тощо. Цей вид вимірювання встановлює, наскільки характеристика «національність» властива різним людям і не дає змоги впорядкувати їх. Використання номінального вимірювання надає можливість об'єднувати об'єкти у класи й позначати їх так, як прийнято в класифікаційній схемі.

Порядкове вимірювання надає більше інформації, оскільки дає змогу не тільки категоризувати, а й упорядковувати або ранжувати явища. Під час порядкового вимірювання відбувається «присвоєння кожному об'єктові числа, яке позначає не лише те, що цей об'єкт є відмінним від одних об'єктів і подібним до інших з погляду вимірюваної змінної. Це число вказує також, як саме цей об'єкт пов'язаний з іншими в термінах кількості тієї конкретної властивості, яку він характеризує» [7, с. 82]. Порядкове вимірювання допомагає досліднику з'ясувати, які об'єкти характеризуються більшою (або меншою) кількістю вимірюваної властивості відповідно до інших об'єктів. Тобто, дослідник може розташувати об'єкти згідно з певним порядком відповідно до кількості тієї властивості, що характеризується.

Інтервальне вимірювання характеризується «не лише класифікуванням об'єктів, а й упорядкуванням їх після того, як їх виміряли» [7, с. 82]. Інтервальне вимірювання дає змогу з'ясувати, наскільки більшою або меншою кількістю вимірюваної властивості характеризуються об'єкти відповідно до інших об'єктів. Під час порядкового вимірювання в дослідника немає стандартної одиниці вимірюваної величини, тому він не може встановити, як далеко стоять один від одного різні об'єкти. Порядкове вимірювання надає можливість лише з'ясувати той факт, що в одних об'єктах ця величина має більше або менше значення, ніж в інших. Інтервальне вимірювання базується на тому, що існує певна стандартна одиниця вимірюваної величини. Інтервальне вимірювання надає точну інформацію про абсолютні відмінності між об'єктами. Дослідник має можливість робити «точні твердження про відносні відмінності між поняттями» [7, с. 84].

Отже, коли йдеться про порівняння явищ, вимірювання номінального рівня вважаються найменш корисними. Якщо дослідник використовує його в ситуації, коли є можливість використати більш точний рівень вимірювання, то він може втратити цінну інформацію. Вимірювання порядкового рівня корисніше, ніж вимірювання номінального рівня. Інтервальне вимірювання – найбільш точна форма вимірювання, бо дає найдетальнішу інформацію, оскільки дозволяється робити математичне оброблення з'ясованих даних.

Оскільки в сучасній науці все ще домінує парадигма про те, що результат вимірювання повинен бути числом, у суспільно-гуманітарних науках інформативність вимірювання найчастіше відображається в показниках вимірювання. Так, на думку І.Д. Ковальченко, «показник вимірювання, тобто численне значення ознаки, є формою вираження кількісної інформації про об'єкт» [5, с. 345]. Різниця шкал, тобто методів вимірювання, призводить до того, що розрізняють три різні показники.

Асоціативні показники встановлюють лише подібність між об'єктами, які належать до різних сукупностей. Їх можна одержати, якщо вимірювати за шкалою найменувань.

Показник черговості вказує на порядок розташування об'єктів у сукупності за інтенсивністю виявлення тієї чи іншої ознаки. Показник черговості використовується

під час вимірювання за шкалою порядку. Вони більш інформативні, ніж асоціативні показники.

Показники кількості найбільш інформативні, оскільки вони виражають певною мірою або одиниці вимірювання масштабу об'єкта, або його риси. Чисельні значення цих показників не можуть бути замінені (в обраній системі вимірювання) іншими. Ці показники є результатом вимірювання за інтервальною та пропорційною шкалами.

І.Д. Ковальченко підкреслює відмінність ступеня інформативності показників і різні можливості їхнього математичного оброблення [5]. Так, асоціативні показники й показники черговості є якісними показниками, показниками, що описують. Вони самі інколи виступають як об'єкт вимірювання за пропорційною шкалою. Так можна визначити кількість об'єктів з тією чи іншою властивістю в їхній загальній сукупності. На основі асоціативних показників можна встановлювати показники кількості.

Крім того, у політології часто застосовують аналіз індексів як сукупностей індикаторів, які відображають якість і стан політичної системи і які дають змогу проводити порівняльний аналіз. Їх створення є достатньо складною процедурою, яка оснований на застосуванні математичних методів оброблення кількісних даних. О.В. Попова визначає індекси як «відносні величини, які кількісно характеризують динаміку сукупності, що складається з безпосередньо неспільномірних одиниць, або частини такої сукупності» [8, с. 271].

У сучасній політології використовують більше ніж сотня різних індексів, що надають можливість ранжувати держави на основі оцінних категорій «краще-гірше», «більше-менше». О.В. Попова пропонує класифікувати індекси за п'ятьма складниками: «а) за темою (індекси оцінювання політичного режиму, довіри, корупції, соціального благополуччя, політичної напруженості тощо); б) за джерелом інформації для створення індексу (статичні данні, оцінки експертів, результати опитування суспільної думки); в) за процедурою, тобто за способом створення індексу (розрахункові, які базуються на інтеграції однорідних або різнорідних показників, або «бальні», що створюються за системою начислення балів, найчастіше штрафних); г) за рівнем узагальнення (часткові, що оцінюють один бік політичного явища, або узагальненні, які надають можливість провести комплексне порівняння політичних інститутів або процесів); д) за типом організації, яка працювала і яка використовує індекси (міжнародні наддержавні організації, дослідницькі некомерційні центри, міжнародні незалежні організації, міжнародні банки)» [8, с. 272].

Одним із найпоширеніших індексів у політології є індекс демократії, який було запропоновано Тату Ванханеном у 1984 р.

До процесуальних вимірювань демократії зараховують індекс демократії Т. Ванханена, який базується на таких гіпотезах: «Рівень демократії залежить від ступеня розподілу ресурсів у суспільстві, і в разі досягнення певного показника індексу владних ресурсів для країн характерна тенденція до перетину порогу демократії» [9]. Так, Т. Ванханен досліджував виникнення демократії й залежність від розподілу ресурсів у суспільстві: «Демократія означає, що народ і групи людей вільні змагатися за владу і що носії влади обрані народом і несуть відповідальність перед ним» [9]. Спираючись на концепції Р. Даля, Т. Ванханен використовував дві змінні: політична участь і політична конкуренція, які він трансформував у два кількісних індикатори для вимірювання демократії: рівні конкурентності й електоральної участі.

Рівень конкурентності (К) визначається як частка голосів, що були отримані опозиційними партіями на парламентських і (або) президентських виборах. Ця

частка підраховується відніманням відсотків голосів, отриманих правлячою партією, від 100. Рівень електоральної участі (У) визначається як частка населення, яка дійсно бере участь у голосуванні. Підраховується від усього населення, а не лише від тих, хто має право голосу.

Отже, індекс демократії (ІД) = $K * U / 100$.

На основі індексу демократії Т. Ванханен класифікував країни на такі групи:

1. Демократичні країни, якщо рівень $K > 30\%$, а $U > 15\%$, ІД дорівнює 5 і вище.
2. Напівдемократичні країни, де K становить 20–30%, U – 10–15%, ІД – від 2 до 5 балів.
3. Недемократичні країни, де ІД менший ніж 2 бали при $K < 20\%$, а $U < 10\%$.

Базові змінні однаково важливі для вимірювання й не спроможні замінити одна одну. Конкуренція не в змозі замінити участь, а високий рівень участі не в змозі замінити конкуренцію. Індекс демократизації отримує високе значення тільки тоді, коли значення обох базових змінних високе. Під час розрахунку виключаються країни, які не набирають за рівнем електоральної конкуренції більше ніж 30%, а за рівнем політичної участі – більше ніж 10%. Мінімальне значення індексу для того, щоб зарахувати країну до категорії демократичних країн, становить 5%. Якщо хоча б одна з таких «меж» не досягнута, країна не може вважатися демократичною [9].

К. Боллен запропонував індекс політичної демократії. Він розуміє демократію як систему взаємозв'язку еліти й нееліти. В умовах демократії політична влада еліти мінімізована, а політична влада нееліти максимізована. К. Боллен виокремив дві характеристики демократії: політична воля та народний суверенітет, які відображаються в електоральному процесі. Індикаторами політичної волі є такі: незалежність преси (за 10-бальною шкалою), незалежність опозиції (за 4-бальною шкалою), урядові санкції (за кількістю санкцій) [9]. Народний суверенітет виборюється за такими параметрами: справедливість виборів; виборність виконавчої влади; виборність законодавчої влади. Кожний із шести компонентів індексу політичної демократії лінійно трансформуються в оцінки від 0 до 100, а країни ранжуються на основі середніх значень із шести оцінок [9].

Крім вимірювання за допомогою індексів, у суспільно-гуманітарних науках широко використовуються експертні оцінки за допомогою балів. Бал – це кількісний інтегральний вираз сукупності атрибутивних властивостей об'єкта.

Експертна оцінка комплексних атрибутивних параметрів – це важка процедура [5]. По-перше, доволі складні й різні самі атрибутивні ознаки-оцінки: в одних випадках вони являють собою сукупний вираз більш простих складників (компонентів); в інших – їхня сутність визначається внутрішньою субстанцією, тобто ознакою, яка відображає внутрішню сутність явища [5]. По-друге, оцінка складних атрибутивних ознак балами завжди містить у собі елемент суб'єктивності, з одного боку, і залишається тією чи іншою мірою приблизною, з іншого боку. Так, М.Г. Міронюк уважає, що «ранжування, яке базується на сприйнятті дослідників, не маючи опори на об'єктивні показники (економічні, демографічні тощо), може призвести ... до «ідеологізації рейтингу» [9].

Методологію розрахунку індексу демократії запропонував співробітник Вашингтонського університету Р. Гастіл. Експерти дають відповіді щодо 25 питань, які стосуються політичних прав і громадянських свобод у тих чи інших країнах, що групуються по чотирьох напрямках: виборчий процес; громадянське суспільство; незалежні ЗМІ; управління [9].

Після попереднього оцінювання експертами отриманих на кожне питання відповідей результат оцінюється в балах, які підсумовуються. Згодом за кількістю отриманих балів країни ранжуються на «вільні», «частково вільні», «невільні». Мінімальний крок за цією шкалою є 0,25 бала, причому за один рік показники країни різко змінюються більше ніж на один бал. Країни ранжуються на основі оцінок експертів за шкалою від 1 (найвищий рівень демократичності) до 7 (найнижчий рівень демократичності) і виокремлюються на три групи: консолідовані демократії (1–2 бала), частково консолідовані авторитарні режими (3–4 бала) і консолідовані авторитарні режими (5–7 балів).

Цей індекс демократизації не раз критикувався за суб'єктивність оцінок і штучність критеріїв. Так, деякі поняття, що використовуються під час розрахунку, не мають однозначного трактування для різних політичних систем. На думку І.Д. Ковальченко, бальні експертні оцінки є найбільш невизначеними й неоднорідними одиницями вимірювання, але їх можна математично обробляти [5].

Отже, незважаючи на невизначеність, умовність вимірювань складних атрибутивних ознак за допомогою експертних бальних оцінок, методолог отримує можливість значно поглибити вивчення багатьох явищ суспільного життя, порівняно з їхнім аналізом за допомогою опису.

Ми повинні чітко усвідомлювати, що для вимірювання суспільних явищ застосовуються різноманітні одиниці й методи. Дослідники обирають їх, виходячи із природи досліджуваних об'єктів, яка відображається у відповідних ознаках, і визначених завдань, тобто мети вимірювання і практичної доцільності. Незважаючи на те що сукупність кількісних ознак, які характеризують об'єкти, явища і процеси суспільного життя, доволі широка, ще більше за неї коло якісних, атрибутивних ознак. Ці ознаки вимірюються насамперед за допомогою номінальних і порядкових шкал. Шкали й отримані на їх основі величини не мають кількісних одиниць вимірювання. Можливо лише якісне вимірювання, а тому найважливішою проблемою є проблема пошуку методів вимірювання якісних ознак.

Література

1. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер ; пер. с англ. Е. Руднева и др. – М. : ООО «Изд-во АСТ», 2002. – 557 с.
2. Социологический справочник / под общей ред. В.И. Волвича. – К. : Политиздат Украины, 1990. – 382 с.
3. Попова И.М. Социология. Введение в специальность: [учебник для студентов высших учебных заведений] / И.М. Попова. – К. : Тандем, 1997. – 287 с.
4. Саранжевский И.И. История и методология и техника. Исследования проблем общества и личности в социологии / И.И. Саранжевский. – 4-е изд., испр. и доп. – Тамбов, 2012. – 432 с.
5. Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования / И.Д. Ковальченко. – М. : ООО «Изд-во АСТ». – 454 с.
6. Психология : [словарь] / под общей ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Политиздат, 1990. – 494 с.
7. Мангейм Дж.Б. Политология: Методы исследования / Дж.Б. Мангейм, Р.К. Рич ; пер. с англ. Е. Руднева и др. – М. : Весь Мир, 1997. – 544 с.
8. Попова О.В. «Измерительный инструмент» в сравнительной политологии: к вопросу о нерешенных проблемах / О.В. Попова / ПОЛИТЭКС (POLITEX: Политическая экспертиза). – 2009. – № 1. – С. 271–291.
9. Антанович Н.А. Индексы как измерительный инструмент в политологии / Н.А. Антанович [Электронный ресурс] – Режим доступа : www.law.bsu.by/pub/32/Antanovich_9.doc.

Анотація

Готинян-Журавльова В. В. Про вимірювання в суспільних науках. – Стаття.

Вимірювання – один із поширених методів пізнання. Цей метод використовується не лише в природничих, а й у суспільно-гуманітарних науках. Але природа об'єктів, які досліджуються в межах суспільно-гуманітарних наук, інша, тому неможливо просто перенести цей метод у площину суспільних наук, його потрібно трансформувати. Часто використовують вимірювання за допомогою шкал. Результати таких вимірювань важко піддаються математичному обробленню. Також можна зустріти вимірювання за допомогою індексів, але такий метод вимірювання критикується за суб'єктивність. Існує метод вимірювання за допомогою бальних експертних оцінок, але при цьому одиниці вимірювання є невизначеними й неоднорідними, тому питання щодо вимірювання в суспільно-гуманітарних науках є актуальним. Наявні методи потрібно вдосконалювати, а також шукати нові, більш точні й об'єктивні.

Ключові слова: вимірювання, шкала, індекс, бал, експертна оцінка.

Аннотация

Готинян-Журавлёва В. В. Об измерении в общественных науках. – Статья.

Измерение – один из распространённых методов познания. Этот метод используется не только в естественных, но и в общественно-гуманитарных науках. Но природа объектов исследования общественно-гуманитарных наук иная, поэтому невозможно просто перенести этот метод в плоскость общественных наук, его нужно трансформировать. Часто

используют измерение с помощью шкал. Результаты таких измерений трудно поддаются математической обработке. Существует метод измерения с помощью бальных экспертных оценок, но при этом единицы измерения – неопределённые, неоднородные, поэтому вопрос об измерении в общественно-гуманитарных науках до сих пор остаётся актуальным. Существующие методы следует усовершенствовать, а также искать новые, более точные и объективные.

Ключевые слова: измерение, шкала, индекс, балл, экспертная оценка.

Summary

Gotynyan-Zhuravlyova V. V. About the measurement in the social science. – Article.

The measurement is the one of the most common methods of knowledge. This method is used not only in natural but also in social and human science. The nature of the objects of study social sciences and humanities are differences. Therefore, you cannot transfer this method to the plane of social science. It must be transformed. Measurement by scales has used in the social and human science. The results of these measurements are difficult to mathematical treatment. However, this method lends itself to criticism for subjectivity. There is a method of measurement using the score expert estimates. However, unit is indefinite, heterogeneous. Therefore, the question of measurement in the social science and humanities is still relevant. The existing methods were improved, as well as to look for new, more accurate and objective.

Key words: measurement, scale, index, score, peer review.

УДК 37-029:165.242.2(045)

А. М. Гуменюк

кандидат філософських наук,

доцент кафедри суспільних дисциплін

Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії

НЕЛІНІЙНІСТЬ ЯК КОНЦЕПТУАЛЬНА ІДЕЯ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

Основні методологічні орієнтири модернізаційних процесів у сфері вищої педагогічної освіти в Україні визначає філософія освіти. Ця дослідницька царина вивчає методологічні засади функціонування й розвитку освіти як цілісної системи, а також є формою концептуалізації освіти, яка стає об'єктом філософського аналізу, що охоплює її онтологічні, епістемологічні, антропологічні, аксіологічні та праксеологічні аспекти.

Метою статті є експлікація методологічного потенціалу концепту нелінійності для розуміння сучасних освітніх явищ і переосмислення наявних теоретичних уявлень про них.

Поява концепту «нелінійність» у сучасному науковому дискурсі пов'язана насамперед зі становленням постнекласичної наукової раціональності. Термін «постнекласична раціональність» був запропонований В. Стьопіним, який розрізняв класичний, некласичний і постнекласичний типи раціональності [5, с. 8]. Згодом поняття «постнекласика» поступово вкоренилося у філософському дискурсі. Передумовою її становлення стало розуміння світу як складного, багатоваріантного, неструктурованого, можливісного, нестійкого, нерівноважного. Лінійне бачення процесуальності доповнюється досвідом нелінійного бачення світу (за визначенням І. Пригожина, «універсум відкривається як дещо багатоваріантне»), що задає в концептуальному просторі філософського мислення принципово нові парадигмальні установки, пов'язані з новим баченням детермінаційних відношень, новим розумінням темпоральності світу, а також нові ідеали пізнання, основані на відмові від універсальності «законів буття», усвідомленні плюралізму істин, можливості різноманітних варіантів розвитку [16, с. 398].

Концепт «нелінійність» походить із фізико-математичних дисциплін, проте сутність нелінійності як онтологічної властивості систем не обмежується лише математичним описом. Цей концепт має більш широкий зміст. На думку Н. Кочубей, нелінійність – це не тільки математичний термін, а поняття, яке розкриває властивості системи, здатних до самоорганізації [7, с. 30].

Варто зазначити, що методологія постнекласичної науки поступово стає однією із пріоритетних у науці, не скасовуючи попередні, а збагачуючи їх, і сама ними збагачується [7, с. 30]. У межах цієї методології концепт «нелінійність» набуває онтологічного і світоглядного розширення, що зумовлює його екстраполяцію на предметне поле багатьох гуманітарних наук, зокрема й філософії освіти.

Розглянемо концепт «нелінійність» у сучасному науковому дискурсі, звуживши його до предметного поля філософії освіти. Загалом поняття нелінійності тлумачиться як властивість систем чи процесів, що полягає у відсутності лінійної залежності одних параметрів від інших. Проте в царині філософії це поняття трактується по-різному, залежно від підходів до освіти чи проблемного поля діяльності.

Осмислення нелінійності в постнекласичній науці здійснюють В. Аршинов, Ю. Данилов, І. Добронравова, С. Курдюмов, К. Майнцер, Г. Малинецький, М. Моїсєєв, Е. Морен, Г. Ніколіс, І. Пригожин, І. Стенгерс, Г. Хакен та ін. У сучасній філософії освіти тлумачення концепту нелінійності знаходимо у працях В. Буданова, Л. Гор-

бунової, А. Євтодюк, І. Єршової-Бабенко, О. Князевої, Н. Кочубей, В. Лутая, М. Ожевана, І. Предборської.

Якщо розглядати цей концепт із позиції синергетичного підходу, то у світоглядному плані нелінійність може бути розгорнута в межах ідеї багатоваріантності (чи альтернативності) шляхів еволюції, глибинного взаємозв'язку випадковості й необхідності, хаосу та порядку [1, с. 24].

В. Буданов розглядає нелінійність як один із принципів становлення. Під нелінійністю він розуміє передусім порушення принципу суперпозиції: результат суми не дорівнює сумі результатів. На його думку, будь-яка межа цілісності об'єкта (його руйнування, розпад, поглинання) передбачає нелінійні ефекти. Нелінійність, переконаний учений, «живе» поблизу меж існування системи. В. Буданов вважає, що, для того щоб перейти від одного стану гомеостазу до іншого, система змушена переходити простір їхньої спільної межі, сильної нелінійності [2, с. 49].

Одна з перших вітчизняних авторів монографії про нелінійне мислення І. Добронравова вважає, що ця властивість процесів самоорганізації відкриває широкі можливості для цілеспрямованої дії людини, водночас підвищуючи відповідальність за ці дії та ризик людського існування [3, с. 10].

Знайомство з літературою засвідчило, що феномен нелінійності здебільшого розглядається в межах синергетичної парадигми. Але, виходячи з принципу проліферації, не варто обмежуватися лише цією методологічною позицією, проблемне поле дослідження має бути доповнено іншими методологічними позиціями, виробленими сучасними філософськими напрямками. Тому для аналізу концепту нелінійності залучено концепції постмодернізму, постструктуралізму, постпозитивізму, у межах яких нелінійність розкривається через такі ідеї: ризому (Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі), інтертекстуальності (Ю. Крістева), нелінійного письма (Ж. Дерріда), стрибкоподібного чергування епістем (Д. Фуко), неупорядкованого й різноспрямованого розвитку та принципу проліферації (П. Фейєрабенд) тощо.

Розглядаючи концепт нелінійності з погляду таких напрямків сучасної філософії, як постмодернізм, постструктуралізм, постпозитивізм, варто зупинитися на основних положеннях філософії Ж. Дельоза, які наділені значним дослідницьким потенціалом. У своїх працях французький філософ-постмодерніст виокремлює специфіку нелінійної раціональності, порівнюючи її з лінійними підходами до освоєння дійсності. Передусім для подолання бінарності в конструюванні мисленневих образів важливим є твердження Ж. Дельоза про те, що таке розрізнення не передбачає історичного переходу від лінійності до нелінійності, указуючи на співіснування цих стратегій мислення у філософських дискурсах. Лінійний тип мислення як базова установка передбачає наявність у світі інстанцій, що наділені статусом стійкості й кінцевості. Тобто, на думку філософа, у світі є дещо «насправді», рух до якого становить сутність раціонального пізнання. Саме цей рух думки наділяє змістом не тільки людське існування, а й усе те, що ми бачимо, відчуваємо, тобто те, що постає як дещо зовнішнє. Щодо нелінійного типу мислення, то цей тип передбачає показ тієї обставини, що стійкість і кінцевість вищезгаданого «насправді» (чогось істинного, що перебу-

ває за межами наявної даності, і такого, що її структурує) є часовим орієнтиром, своєрідним параметром порядку, який породжується іманентною життєдіяльністю людини, котра перебуває в конкретних і минутих межах історичних і соціальних обставин. У такому разі до нелінійної стратегії мислення належать такі установки на перебування у світі, які намагаються маніфестувати відсутність права стверджувати наявність «трансцендентальних умов» чи «трансцендентальних галузей», де перебуває зміст, і відстоюють можливість мислити неможливе [8, с. 79].

Поняття «нелінійність» розкривається через модель нелінійної онтології, якою є модель ризому, створена Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі. Поняття ризому фіксує принципово нелінійний спосіб організації цілісності (тексту), що залишає відкритою можливість як для внутрішньої іманентної рухомості, так і для інтерпретаційного плюралізму. Це поняття виражає фундаментальну для постмодерну деконструктивістську установку на презумпцію руйнування центрованості. Поняття ризому вводить Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі для позначення радикальної альтернативи до замкнених і лінійних структур, що передбачають жорстку осьову орієнтацію. Такі структури діляться ними на «стрижневі» («система-корінь»), яким відповідає образ світу як Космосу, і «мичкуваті» («система-корінець»), що передбачають розуміння світу як «Хаосмосу» [8, с. 45].

Найбільш визначна якість ризому – наявність множини виходів. Подібні ідеї знаходимо у Ф. Джеймсона, який говорить про дисперсність доміантних ходів [13, с. 98], та У. Еко, котрий використовує метафору мережного лабіринту з безкінечною кількістю входів, виходів, коридорів, кожен із яких може перетнутися з будь-яким іншим, тощо. На відміну від структури, ризома конститується в розриві як у перманентній зміні власної конфігурації й семантики.

Ризома є альтернативою до замкнених і статичних лінійних структур із жорсткою осьовою побудовою. Її характеристиками є децентрованість, плюральність, комплексність і відкритість як системи. Комплексність передбачає розгляд явищ у зв'язку, у множинності. Спрощене, лінійне мислення не здатне до сприйняття союзу єдиного та множинного. Передусім комплексність означає повільно нерозривно пов'язаних різнорідних складових: вона встановлює парадокс множинного і єдиного. З іншого боку, комплексність являє собою полотно подій, дій, взаємодій, ретроактивних дій, детермінацій, випадковостей, що становлять наш світ. Отже, нелінійність мислення передбачає комплексність сприйняття, що допоможе уникнути одновимірного бачення світу й мислити ризоматично та ризоморфно.

Іншою сутнісною характеристикою нелінійної онтології є її відкритість як системи. На думку Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, відкрита система завжди передбачає можливість зв'язку з новими різнорідними елементами, які її трансформують. Система є відкритою, коли концепти пов'язані швидше з обставинами, ніж із сутностями. Із відкритості системи випливають два наслідки: по-перше, закони організації будь-якої системи ґрунтуються на принципах невпорядкованості, стабілізованого динамізму, а не порядку; по-друге, система повинна мислитись не автономно, а у взаємозв'язку з оточенням, і такий взаємозв'язок є не простою залежністю, а її сутнісною рисою [8, с. 77]. Конститууючи ідею ризому як моделі нелінійного типу організації, постмодернізм не передбачає однобічного трактування буття як тотально ризоморфного, пропонуючи застосування як лінійних, так і нелінійних інтерпретаційних моделей. Отже, у такий спосіб руйнуються будь-які спроби теоретичного конструювання бінарної опозиції «лінійність – нелінійність», що корелюється із положеннями постмодерністської епістемології

й, зокрема, впливає із самого розуміння сутності ризому. У контексті цієї методологічної позиції постає питання про можливість взаємодії лінійних і нелінійних середовищ.

Ідеї децентрації, висловлені в межах концепції ризому, наявні й у працях Ж. Ліотара, який критикував центрованість, раціональність мислення, доводячи неможливість існування цілісної універсальної системи знання. На думку Ж. Ліотара, до останнього часу єдність знання забезпечувалась за рахунок звернення людини до метанаративів, великих базових ідей. На сьогодні вони втрачають значення гаранта істинності й цінності. Згідно з цим, філософ висуває ідеї про розпад єдності й зростання плюралізму. Згідно з Ж. Ліотаром, сучасність характеризується кінцем «великих метанаративів», звільненням світу від «ілюзорної метафізики модернізму» і відкриттям безкінечних можливостей для локальних форм активності й форм життя, звільненням від «монокультури» як уніфікуючого дискурсу та виходом до культури багатоманітності [15, с. 23].

Співзвучною із поняттям ризому є ідея невпорядкованого й різноспрямованого розвитку і принципу проліферації, що представлена в межах концепції епістемологічного анархізму П. Фейєрабенда. Термін проліферації запозичено з біології, де він означає розростання тканини організму шляхом розмноження клітин. Згідно з цим принципом, створення й розвиток різноманітних концепцій не потребує узгодження із загальноприйнятими. У такий спосіб можна уникнути догматизму, стандартизованості, обмеженості. Заперечуючи кумулятивність наукового знання і наступність у його розвитку, П. Фейєрабанд пропонує науковий і світоглядний плюралізм, відповідно до якого розвиток науки постає як хаотичне нагромадження довільних переворотів, що не мають об'єктивних основ і не можуть бути раціонально пояснені, отже, є нелінійними [11, с. 68].

Подібний вектор розуміння нелінійності відображений у працях представниці постструктуралізму Ю. Крістєвої, яка розробляє модель нелінійної комунікації. Дослідниця вводить поняття інтертекстуальності. У межах цього поняття мислення свідомість людини була ототожнена з письмовим текстом як єдиним достовірним способом його фіксації. Поняття інтертекстуальності в постмодерністській філософії має кілька значень. У вузькому розумінні це поняття означає включення одного тексту в другий. Проте в практиці постмодернізму цей термін отримав більш широке тлумачення, тому обмежимося лише ним. Інтертекстуальність означає розмивання меж тексту, у результаті чого він позбавляється кінцевості й закритості, стає внутрішньо неоднорідним і множинним. Серед основних ознак інтертекстуальності можна виокремити цитатність, децентрованість, безмежність, деперсоналізацію автора, неструктурованість, відкритість, потенціал самоорганізації. Отже, можна зробити висновок про належність інтертекстуальності до нелінійних моделей організації [4, с. 56].

Нелінійні способи організації цілісності висвітлені в працях Ж. Дерріда. Філософ розробляє нелінійний, багатовимірний спосіб філософствування, несумісний із вузькістю, тоталітаризмом, догматизмом у сфері мислення, що протистоїть спробам придушити життя ідеєю. Ж. Дерріда виокремлює характерні риси лінійного та нелінійного письма як способів відображення різних форм мислення. Він розглядає всі створені тексти в багатовимірних, нелінійних відношеннях між собою, що створюють безкінечну кількість змістів. Деконструктивний метод, розроблений філософом, дає змогу знаходити в тексті книги й відкривати не тільки репрезентації змістів (лінійне письмо), а й становлення, рух думки, що виявляє моменти нелінійності думки, змістів, не доведених до репрезентації. У нелінійному письмі знайдено спосіб відображення процесу появи, становлення нових ідей [9, с. 89].

Зміст концепту нелінійності через ідею стрибкоподібного чергування епістем розкрив М. Фуко. Згідно з цією ідеєю, феномени істини, адекватності, реальності перестають розумітися як онтологічно фундовані [12, с. 54]. Виникає проблематичність тієї картини дійсності – епістемі, яка існує в ту чи іншу історичну епоху. Відповідно до концепції М. Фуко, у кожній історичній епістемі існує специфічна система знання, що утворюється з дискурсивних практик різних наукових дисциплін, – епістема. Вона реалізується як мовний код, мовна норма, яка несвідомо визначає мовну поведінку й мислення індивідів. У процесі зміни епох відбувається процес зміни епістем, що відбувається нелінійно, стрибкоподібно [12, с. 78]. Варто відзначити, що викладені вище ідеї є взаємодіючими і взаємодоповнювальними, створюючи «плато» концепту нелінійності, а також містять методологічний потенціал та евристичність для застосування їх в освітній сфері.

У сучасному філософсько-освітньому дискурсі значна кількість праць присвячена проблемам упродовження принципів нелінійного підходу в освітній сфері. Зокрема, нелінійність є однією з методологічних підвалин, на яких базується сучасна освітня парадигма, а також засадничим принципом організації навчального процесу. Зокрема, шляхи застосування нелінійного підходу в освіті запропоновано у працях В. Буданова. Він наголошує, що криза сучасної системи освіти великою мірою зумовлена вузько прагматичними установками, орієнтацією на вузько дисциплінарний підхід без горизонтальних зв'язків, жорстке розмежування гуманітарних і природничих дисциплін. Наслідками такого розмежування є не тільки фрагментарність бачення реальності, а і її деформація, що не дає людині змоги адекватно реагувати на кризу, яка загрожується, на девальвацію моральних норм, нестабільність політичних та економічних ситуацій. Людина виявляється неспроможною охопити комплексність проблем, осягнути зв'язки і взаємодії між речами, що перебувають поза її сегментованою свідомістю в різних галузях. Отже, на сьогодні, на думку автора, нове бачення світу, розуміння особистої відповідальності за його долю стають неодмінною умовою виживання людства [2, с. 49].

Нелінійність як децентрація відображена у працях І. Предборської. На думку дослідниці, у класичній епістемології, а згодом і у вітчизняній педагогіці, у тому числі й сучасній, осягнення різноманітної реальності здійснюється за допомогою протиставлення бінарних опозицій, наслідком чого стає абсолютизація певного центру істини. Ця практика вносить в освіту елементи деперсоніфікації, однобічності. Також в освіті відзначається статусна суперечність учителя й учня, яка стала причиною виникнення «відчуженого знання». Тому авторка наголошує на евристичності методології постнекласичної науки для децентрації бінарних опозицій у педагогічному процесі та реалізації принципів нелінійного підходу в освіті. На її думку, на сьогодні необхідним є філософське осмислення освіти, яке полягає в перегляді її методологічних засад, створенні нової концепції освіти для нових екзистенційних умов і антропологічних орієнтирів суспільства [6, с. 37]. Виходячи із цих міркувань, авторка стверджує, що використання методології постнекласичної науки в сучасній освіті створює умови для реалізації одного з її основних принципів – принципу світоглядного та культурного самовизначення особистості [6, с. 39].

Отже, у межах статті було висвітлено провідні методологічні позиції, у яких відображено основні підходи до розуміння нелінійності як феномена постнекласичної раціональності. Підсумовуючи все вище зазначене, можна стверджувати, що поняття нелінійності розглядається як дискурсивне в сучасній філософії освіти. Його екстраполяція на освітню сферу уможливило використання нелінійного підходу до різних освітніх процесів, у тому числі і явища модернізації.

Література

1. Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнекласической науки / В.И. Аршинов. – М. : 1999. – 203 с.
2. Буданов В.Г. Синергетичні стратегії в освіті / В.Г. Буданов // Вища освіта України. – 2003. – № 2. – С. 47–53.
3. Добронравова И.С. Синергетика: становление нелинейного мышления / И.С. Добронравова. – К. : Львів, 1990. – 152 с.
4. Кристева Ю. Знаменія на пути к субъекту / Ю. Кристева // Философская мысль Франции XX века. – Томск : Водолей, 1998. – С. 289–296.
5. Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации / В.С. Степин // Вопросы философии. – 1989. – № 10. – С. 3–18.
6. Предборська І. Постнекласичні інтервенції в освітньому дискурсі / І. Предборська // Вища освіта України. – 2003. – № 2. – С. 37–40.
7. Філософські абрисы сучасної освіти : [монографія] / [І. Предборська, Г. Вишинська, В. Гайдено, Г. Гамрецька та ін.]; за заг. ред. І. Предборської. – Суми : ВТД «Університетська книга», 2006. – 226 с.
8. Deleuze G. A Thousand Plateaus / G. Deleuze, F. Guattari / Trans. Brian Massumi. – Vol. 2 of Capitalism and Schizophrenia. – Paris : Les Editions de Minuit. – 2004. – 611 p.
9. Derrida J. Writing and Difference / J. Derrida / trans. Alan Bass Chicago: University of Chicago Press, 1978. – 342 p.
10. Eco U. The Name of the Rose / U. Eco. – Harcourt, 1983. – 512 p.
11. Feyerabend P. Against Method / P. Feyerabend // Outline of an anarchistic theory of knowledge. – London, 1975. – 273 p.
12. Foucault M. The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences. / M. Foucault / (trans anonymous) . – London : Tavistock, 1970. – 421 p.
13. Jameson F. Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism / F. Jameson. – Durham : Duke University Press, 1990. – 438 p.
14. Kelso J.A.S. Phase transitions and critical behavior in human bimanual coordination / J.A.S. Kelso // American Journal of Physiology: Regulatory, Integrative and Comparative, 1984.
15. Lyotard J.-F. Toward the Postmodern. / J.-F. Lyotard // Ed. Robert Harvey and Mark S. Roberts. Atlantic Highlands. – NJ : Humanities Press, 1993. – 245 p.
16. Prigogine I. The philosophy of instability / I. Prigogine. – Futures, 1989. – P. 396–400.

Анотація

Гуменюк А. М. Нелінійність як концептуальна ідея сучасної філософії освіти. – Стаття.

У статті експліковано феномен нелінійності в предметному полі сучасної філософії освіти. Проаналізовано провідні методологічні позиції, у яких відображено основні підходи до розуміння нелінійності як феномена постнекласичної раціональності, зокрема для аналізу концепту залучено концепції постмодернізму, постструктуралізму, постпозитивізму, у межах яких нелінійність розкривається через такі ідеї: ризоми (Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі), інтертекстуальності (Ю. Кристева), нелінійного письма (Ж. Дерріда), стрибкоподібного чергування епістем (Д. Фуко), неупорядкованого й різноспрямованого розвитку та принципу проліферації (П. Фейєрабенд) тощо. Висвітлено методологічний потенціал цього концепту для розуміння сучасних освітніх процесів, у тому числі і явища модернізації.

Ключові слова: нелінійність, філософія освіти, постнекласична раціональність, модернізація освіти, синергетичний підхід.

Аннотация

Гуменюк А. М. Нелинейность как концептуальная идея современной философии образования. – Статья.

В статье эксплицирован феномен нелинейности в предметном поле современной философии образования. Проанализированы ведущие методологические позиции, в которых отражены основные подходы к пониманию нелинейности как феномена постнеклассической рациональности, в частности для анализа концепта использованы концепции постмодернизма, постструктурализма, постпозитивизма, в рамках которых нелинейность раскрывается через следующие идеи: ризомы (Ж. Делез и Ф. Гваттари), интертекстуальности (Ю. Кристева), нелинейного письма (Ж. Деррида), чередования эпистем (Д. Фуко), неупорядоченного и разнонаправленного развития и принципа пролиферации (П. Фейерабенд) и др. Раскрыт методологический потенциал данного концепта для понимания современных образовательных процессов, в том числе и явления модернизации.

Ключевые слова: нелинейность, философия образования, постнеклассическая рациональность, модернизация образования, синергетический подход.

Summary

Gumenuk A. M. The nonlinearity as a conceptual idea of modern philosophy of education. – Article.

The article explicates the phenomenon of non-linearity in the objective field of contemporary philosophy of education. The key methodological positions, which reflect the main approaches to understanding the phenomenon of nonlinearity such as the concepts of postmodernism, post-structuralism, postpositivism, in the context of which non-linearity is revealed through ideas of: the rhizome (G. Deleuze and F. Guattari), intertextuality (J. Kristeva), non-linear writing (J. Derrida), epistem (M. Foucault), and multi-directional disordered development and proliferation principle (P. Feyerabend), and others, are analyzed. The methodological potential of nonlinearity for understanding contemporary educational processes, including the phenomenon of modernization is investigated.

Key words: nonlinearity, philosophy of education, postnonclassical rationality, modernization of education, synergistic approach.

УДК 122/129:316.4

А. В. Дерев'яно
аспірант кафедри філософії
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут»

ДІАЛЕКТИЧНА ЄДНІСТЬ НАУКОВО-ТЕХНІЧНОЇ ТА СОЦІАЛЬНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ

Актуальність теми визначається тим, що швидкий розвиток науки й техніки в їх взаємопроникненні, усебічна технологізація суспільних відносин і життєдіяльності висувають в ранг першорядних факторів соціальні зміни, що відбуваються в сучасному світі. Тому вплив, який вони чинять на соціальні процеси, потребує активних наукових досліджень і філософського розуміння, що охоплює епоху в думці, за виразом Гегеля. Філософське самоусвідомлення суспільством власного прогресу, його рушіїв і чинників на категорійному теоретичному рівні сприяє самовизначенню історичного розвитку, озброює розумінням засобів оновлення сучасного соціального та індивідуального буття, способів вирішення гострих соціальних проблем.

Філософський розгляд науки, техніки, технології та науково-технічної революції (далі – НТР) більшою мірою розпочався в 60–70 рр. ХХ ст. Пов'язано це з тим, що розвиток науки й техніки саме в цей час починає ставити все більше гострих питань, які потребують нагальних відповідей і осмислення. Наукове знання активно застосовується не лише у виробництві, а й в управлінській діяльності, наука глибоко проникає в суспільне життя та викликає нові глобальні наслідки, що і приковує увагу вчених. Серед таких філософів-науковців, які розглядали соціальні аспекти зв'язку науки, техніки, НТР із різними аспектами і сферами життєдіяльності людини, варто відмітити українських науковців: П.В. Володіна, Л.М. Бесова, В.Н. Князева, П.В. Копніна, І.А. Козікова, В.П. Мельника, В.І. Онопрієнка, М.Р. Плюща, Т.І. Радзіняк, Е.П. Семенюка, О.М. Сичовицю, С.І. Сидоренка, М.Ф. Тарасенка, О.Ю. Чурсинову та інших. Ноосфера, техносфера, процеси технізації сучасного світу й технологічного наступу на людину та суспільство, етичні аспекти й засади гуманізації науки й техніки в контексті глобалізації є предметом осмислення в працях цих дослідників. Серед зарубіжних учених цю проблему розробляють А.В. Дахін, Л.О. Зеленов, О.А. Владіміров, В.О. Щуров та ін.

Мета статті – прослідкувати саме діалектичну єдність науково-технічних і соціальних революцій.

Одним із перших поворотних пунктів історії людства був період, який археологи, антропологи, історики називають неолітичною революцією (термін запропонував англійський учений-археолог Гордон Чайлд). Саме ця революція вивела людство на якісно новий етап становлення. Цей процес пройшли різні народи в різний час і в різних умовах. Зміни, що слідували і стали визначальними для подальшого розвитку соціуму, були саме технологічними, що і призвело до принципового перевороту в способі життя тогочасних людей та їхніх суспільних відносинах.

Сутність цієї революції дослідники визначають як перехід від привласнювального господарства, коли людина повністю залежить від природи і є її частиною, до продуктивного (виробничого), коли людина стає діяльним началом, творчою силою, що сама створює й відтворює. Людство остаточно виходить із лона природи і протиставляє себе їй.

Саме в цей час людина одомашнює перші злакові культури і тварин. Перехід від збиральництва до землеробства привів до осілого способу життя, що викликало дію низки позитивних чинників, насамперед дало поштовх розвитку будівництва. Споруди стали більш витривалими та об-

лаштованими для постійного проживання. Такий спосіб життя надавав людині відчуття стабільності, сталості, впевненості, на відміну від попереднього, який виник стихійно й повністю залежав від випадкових обставин. Завоювання нового способу життя були увіковчені в давньо-персидській літературі, де прославлялась добротна оселя з господарством і великою сім'єю: «Яке місце є найлюбимим на землі? – Істинно там, де добрий чоловік ... зводить будинок, наділений вогнем і молоком, дружиною, дітьми та хорошими стадами, у цьому домі годі вдосталь худоби, дітей, вогню й домашніх пожитків, і там, ... де обробляють хліба, трави, рослини та істівні плоди, де зрешують сухий ґрунт або осушують вологий» [1, с. 8].

Одомашнення злакових культур давало людині нові можливості й водночас вимагало від неї вдосконалення засобів праці для оброблення посівів. У цей час людство починає освоювати металургію, що, у свою чергу, сприяє розвитку знарядь праці та закріплює ремесло як новий вид виробництва. Виплавка заліза докорінно змінює ведення господарства, виводить його на новий технологічний рівень, адже збільшує продуктивність людської праці в рази.

Варто відмітити, що за рахунок розвитку скотарства відбулась і значна соціальна диференціація тогочасних племен на землеробські та скотарські. Адже спочатку більшість одомашнених тварин знаходилась на вільному випасі й потребувала постійної зміни пасовищ. Це сприяло розвитку транспорту – одомашнених тварин запрягали у вози. Поява колісних візків спричиняє, по суті, революційний переворот у засобах транспорту, завдяки чому стали можливі далекі міграції значних мас людей і етносів. Також це спрощувало міграцію людей у долини річок, де були більш сприятливі умови для ведення землеробських господарств. Надалі з'явилося стійлове утримання худоби, а згодом – кочівництво (номадизм).

Основним і визначальним наслідком нового способу ведення господарства для людей стає можливість не лише прогодувати себе, а й робити запаси, що могли накопичуватися і набувати форми надлишкового продукту. Завдяки цьому рівень життя тогочасних людей зріс швидко і якісно, що явно прослідковується через збільшення населення та середньої тривалості життя людей. При цьому з появою надлишкового продукту стає можливим обмін, що стає, по суті, основою цивілізації й усіх подальших економічних формацій суспільства.

За рахунок ведення осілого способу життя люди отримали змогу відтворювати у своїй продуктивній діяльності природні явища і процеси в їх внутрішньому зв'язку й закономірній послідовності, накопичувати, зберігати, передавати й наслідувати знання про них, що надалі використовувалось безпосередньо під час ведення та організації домашнього господарства. Через стабільність життя, планомірне створення й використання запасів, розмірене зростання кількості населення, тривалості і якості життя людина доходить ідеї упорядкованості, стабільності, усталеності, замість хаосу, починає виділяти причинно-наслідкові зв'язки в природі. Таке, уже активне, ставлення до реальності стає стимулом для розвитку нових форм пізнання й суспільної свідомості, насамперед логічного мислення та філософії, що обґрунтовує наукове пізнання й розумову працю.

Отже, неолітичну революцію можна по праву назвати першим кроком у низці послідовних перетворень системи суспільного життя, у результаті яких виникла цивілізація й наука як незмінний супутник технологічних зрушень. Вибудовується новий світ – культурний простір, де саме й існує людина як індивід, котрий взаємодіє з іншими в певних відносинах. Основною базою для подолання старих форм суспільного устрою стає ускладнення виробничих процесів, розгалуження діяльності людини та необхідність контролю над нею. Адаже між метою діяльності, засобом її реалізації й результатом стає все більше проміжних ланок, процес ділиться на низку послідовних операцій і етапів, що опосередковує створення продукту.

Істориками зазвичай виділяються такі ознаки виробничого господарства: осілість; створення та зберігання запасу; інтервал у послідовності робіт; циклічність праці; розширення спектру діяльності. Варто звернути увагу на ключові досягнення, що зумовили вищезазначені зміни: значне вдосконалення технології оброблення каміння (свердління, шліфування, розпилювання тощо) і кам'яних знарядь, а також знарядь із дерева й кістки; винахід технології виробництва тканин і глиняного посуду; осілість і домобудівництво; доместикація тварин, злаків тощо рослин; розвиток транспортних засобів (санчата, лижі, човни) і міграція; докорінне перетворення техніки, знарядь сільськогосподарського виробництва завдяки освоєнню металургії; виникнення ремесел. Застосування металів у матеріальному виробництві, побуті, у засобах транспорту, військовій техніці було, по суті, революційним рушієм не лише перевороту в технічній озброєності людини, а й у суспільних зрушеннях. Створення чорної металургії, масове виробництво та широке використання заліза стали важливим чинником прискорення процесів соціальної диференціації. Винятково важливу роль при цьому починає відігравати ремісничє виробництво, а також розвиток гірничої справи, витоки якої сягають епохи неолітичного шахтового видобутку кремнію. Згодом у людини з'являються складніші засоби праці, що, у свою чергу, стають метою окремих видів виробництва і спеціальних галузей поділу праці.

У надрах ремесла розвиваються зачатки мануфактури, а в окремих сферах для виконання деяких процесів уже має місце використання машин. Ця історична тенденція зростає власне в мануфактурний період, коли для певних процесів застосовується сила води й вітру або навіть сила людей і тварин як усього лише заміників природних сил. Проте це відбувається в поодиноких випадках і не визначає характеру цього періоду, не утворює його «стрижня». Видатні відкриття ремісничого періоду – порох, компас, книгодрукування й один з найдивовижніших автоматів – годинник. Найреволюційніші відкриття Галілея, Коперника та Келлера в науці так само належать епосі, коли всі механічні засоби дослідження перебували в зародковій стадії. Так само створення прядильної машини і парового двигуна ґрунтувалось на ремеслі та мануфактурі, а також на розвиненій у цей період науці механіці.

Загальна закономірність, яка при цьому прослідковується, полягає в тому, що технологічні умови й відповідна їм економічна організація підприємства створюються в межах попередньої форми виробництва, яка становить матеріальну можливість своєї наступниці. Машинна праця як революціонізуючий елемент безпосередньо викликається до життя перевищенням потреби над можливістю задовольнити її попередніми засобами виробництва. А саме це перевищення попиту над пропозицією виникає внаслідок відкриттів, зроблених ще на базі ремесла, а також як результат основаної в період панування мануфактури колоніальної системи й цією системою до певної міри створеного світового ринку. Разом із технологічною революцією, яка здійснює переворот у продуктивних силах,

звершується революція у відносинах, що мають забезпечити нову продуктивність у застосуванні цих сил. Тією мірою, якою машини застосовуються мануфактурою, їх виготовлення відповідає чи ремісницькому, чи основаному на мануфактурному розподілі праці виробництву. Як тільки машинне виробництво починає домінувати, його засоби виробництва – машини і знаряддя – самі мають вироблятися за допомогою машин.

Діалектика полягає в тому, що лише в межах соціальної виникають і розвиваються суспільні продуктивні сили, засоби праці, технологія, а разом із ними зростає і продуктивність загалом. Переворот у технічних і суспільних умовах продуктивної діяльності, зміна способів виробництва виражаються підвищенням продуктивності праці. Зміна продуктивності залежить від різноманітних обставин і між іншим визначається середнім ступенем майстерності працівника, рівнем розвитку науки та мірою її технологічного застосування, суспільною організацією виробничого процесу, розмірами й ефективністю засобів виробництва.

Науково-технічна революція інтегрує науку, техніку й технології, що докорінно змінює не лише взаємодію людини і природи, особистісні та речові фактори виробництва, систему продуктивних сил, а й зумовлює революційні перетворення в соціальній сфері, принципово змінює роль людини в суспільному виробництві та соціальну структуру суспільства, систему суспільних відносин. У ХХ ст. наука є найбільш рухомою, революційною частиною продуктивних сил, технічного, технологічного й інноваційного розвитку, стає безпосередньо продуктивною силою.

У всіх суспільствах, що базувалися на поділі праці, який виріс стихійно, природно, продукт, а певною мірою й засіб виробництва, принаймні в деяких випадках, панує над виробником: земля у середні віки – над селянином, що є лише придатком до землі, ремісничий інструмент – над цеховим майстром. У ці періоди, включаючи просте товарне виробництво, засоби виробництва панували над людиною лише незначною мірою, порівняно із сучасною промисловістю. І щоразу цим визначалася форма організації відносин у суспільстві – не лише розподілу, а й виробництва.

Кожна історично визначена форма процесу взаємодії між людиною та природою розвиває далі його матеріальні засоби й суспільні форми. Якщо ця історична форма досягла своєї зрілості, то вона скидається, як оболонка, що має вивільнити місце для вищої форми. Така криза виявляється зазвичай у розширенні та поглибленні суперечностей і протилежностей між відносинами розподілу, а відтак і відповідною історичною формою відносин виробництва, з одного боку, і продуктивністю, розвитком факторів продуктивних сил – з іншого. Тоді виникає соціальний конфлікт між рівнем продуктивності виробництва й суспільною формою його організації.

У міру розвитку великої промисловості створення справжнього багатства все більше залежить від потужності, могутності, ефективності таких факторів, які залежать від загального розвитку науки й прогресу техніки або від технологічного застосування досягнень науки у виробництві. Те, що має силу для системи машин, має також силу для комбінування різних видів людської діяльності й розвитку людського спілкування. Отже, виробництво, основане на нових технологічних основах, покликане забезпечити не лише матеріальні умови життя людей, а й змінити суспільний лад, організацію відносин, яка буде орієнтована на людей. Але разом із цим потрібно усвідомлювати, що формування нового способу виробництва не може скластися автоматично й потребує наявності низки соціальних умов і залежить від рівня розвитку самої людини.

Отже, розвиток суспільства виражає єдність, взаємну зумовленість і опосередкованість технічної, наукової, виробничої та соціально-економічної й політичної сфер життя суспільства. Виражається це в тому, що револю-

ція, яка на перший погляд відбулася у відносно самостійній сфері, запускає низку зрушень в інших сферах, що призводять до соціальних революцій – таких, які забезпечують висхідний рух найвищого, найскладнішого рівня матерії – соціального, що несе в собі у знятому вигляді всі попередні рівні руху й перебуває в діалектичній єдності з ними. Саме це виражається у взаємному проникненні технологічного й соціального перетворень.

Але варто пам'ятати, що соціальний рух підпорядковує інші його види й форми. Адже саме людина є творчим началом, створює і розвиває науку, техніку й технологію, людина творить свою історію та змінює форми свого буття. Із розвитком НТР у суспільства з'являється все більше потреб, які може задовольнити на цьому етапі лише наука, яка застосовується в усіх сферах діяльності, що, у свою чергу, потребує глобальної інтеграції та зв'язку. Інформаційні технології вийшли за межі виробництва, вони тісно вплелись у повсякденне життя людей і стали об'єднувальним фактором у соціальних відносинах. Світова спільнота отримала можливість спілкуватись напрому один із одним, а не за допомогою контрольованих каналів зв'язку (телебачення) або не таких мобільних (телефон, телеграф). Зараз майже всі люди світу є на зв'язку безпосередньо один із одним.

Про революційний вплив науково-технічного, технологічного й інноваційного розвитку на людину та її становище в системі суспільних відносин свідчать і сучасні темпи розвитку комп'ютерних технологій і все більша їх доступність широким масам населення. Наслідками прогресу інформаційно-комунікаційних технологій можна вважати нещодавні так звані твітер-революції, що дає насправді яскравий приклад того, наскільки легко і швидко новітні інформаційні та телекомунікаційні технології можуть допомогти самоорганізуватись великим масам людей. Проте регулювання доступу до цих технологій може дати і зворотній результат, що стає зрозумілим із такого факту.

Революційні виступи 2011 р. в Сирії, які були частиною так званої Арабської весни, значною мірою відбувалися offline – координувалися не через Інтернет. Річ у тому, що доступ до Інтернету є менше ніж в одній п'ятій сирійців, а наявне у приватних будинках з'єднання є дуже повільним. Сирійський уряд дозволив випустити на ринок усього кілька тисяч швидких UMTS-модемів, і лише з початку 2011 р. в сирійців з'явилася можливість швидкісного з'єднання з Інтернетом. Тому більшість сирійців змушені читати свою електронну пошту в Інтернет-кафе, а там через їхнє плече постійно заглядає таємна поліція. З цієї причини повстання в Сирії здебільшого організовувалось традиційними засобами: зустрічі для обговорення важливих питань і друковані інструкції. Щоб завантажити відео в мережу, активісти в Сирії використовували мобільний зв'язок через іноземних операторів, а також супутникові «тарілки», що контрабандою завозяться у країну членами опозиційних груп, які живуть в еміграції [3, с. 114–115].

Отже, під час дослідження соціального прогресу необхідно виявити місце взаємин людей, що складаються з приводу їхньої продуктивної діяльності, включаючи організаційно-технічні й технологічні відносини. Їхнє співвідношення має важливе значення в соціальній сфері, оскільки вони становлять ту саму граничну ділянку, де найтісніше взаємодіють соціальний і науково-технічний прогрес. За своєю природою ці відносини досить складні, що зумовлено розгалуженістю суспільного виробництва, складом і функціонуванням його засобів. Система продуктивних сил складається з речового й особистісного елементів. Техніка, як і всі речові елементи продуктивних сил, приводяться в дію людьми. Між цими елементами існують певні зв'язки та відносини, які прийнято називати технологічними. Вони складаються зі зв'язків між людиною як головною продуктивною силою й машиною, а також взаємозв'язків між людьми в процесі виробни-

цтва. Науково-технічний прогрес, стимулюючи розвиток продуктивних сил, змінює їхні елементи. Перетворюючи знаряддя, умови й засоби праці, він впливає на її зміст, створює субстантивні умови для більш інтелектуальної, творчої праці. Через це змінюються і трудові функції людини, а так само технологічні зв'язки між людиною й машиною. Отже, розвиток особистісного елемента продуктивних сил здійснюється в межах усієї їхньої системи й тому входить у зміст науково-технічного прогресу. Підготовка людини до виробництва відповідно до розвитку речових елементів продуктивних сил є обов'язковою вимогою самого науково-технічного прогресу та необхідною умовою його прискорення, тобто пов'язана зі зростанням загальноосвітнього і професійно-технічного рівня працівників. Не рахуватися з цими вимогами сьогодні – означає ігнорувати об'єктивні закони розвитку.

Відзначимо, що прогрес техніки виражається в тому, що людська праця все більше й більше відступає на задній план перед функціонуванням машин. Цей стан у загальній формі виражає сутність науково-технічного прогресу, який є системою відносно самостійних і взаємопов'язаних процесів розвитку науки й техніки, що взаємодіють із соціальним прогресом. Наукові дослідження та конструкторське розроблення машин і їхніх автоматизованих систем, саму техніку можна ототожнювати з відносинами людей з приводу продукту їхньої діяльності, хоча й у кожній ланці науково-технічної діяльності ці відносини мають місце. Разом із тим у будь-якій сфері життя суспільства відносини базуються на певній матеріальній базі та є відносинами з приводу певних предметів і речей, але це свідчить не про їхню тотожність, а про їхні взаємозв'язки. Створення нових технологій і формування нових суспільних відносин лише на поверхні виступають як специфічні діяльності людей, відмінні за своїми результатами.

У підсумку підкреслимо, що розвиток технічних засобів виробництва є сполучною ланкою, з одного боку, між природою й суспільством, оскільки забезпечує перетворення природи в культуру, а з другого боку, між соціальним буттям і свідомістю, тому що це є чинником інституційного оформлення соціальних відносин та їх подальшого усвідомлення, а також об'єктивним засобом цілереалізації й матеріального втілення ідей, серед яких – не лише наукові та технічні, а й соціальні.

Темпи розвитку сучасної науки визначають якісні характеристики не лише засобів виробництва благ, а й суспільного життя. Темп удосконалення технічних можливостей, що є прямим наслідком наукового прогресу, викликає імпульси до структурних змін у суспільстві або шляхом удосконалення й коригування наявних соціальних інститутів, або шляхом переходу до нових форм соціального устрою. При цьому темпи науково-технічного прогресу, як і соціального, не в останню чергу зумовлені універсальними законами розвитку.

Отже, вивчення діалектичного взаємопроникнення і взаємозумовленості науково-технічного й соціального прогресу є невід'ємною складовою процесу пізнання й наукового розвитку, що, у свою чергу, спричинений історичним рухом і ґрунтується на його законах. Практичне застосування результатів такого вивчення дає змогу розробляти все більш точні інструменти прогнозування й керування цими процесами, що надає можливість оптимізувати і спрямувати розвиток науки, техніки й технологій у його співвіднесеності із висхідним соціальним рухом. Узгодженість рівня розвитку суспільства з рівнем науково-технічного прогресу дає змогу уникнути фатальних наслідків невідповідності цих рівнів, викликаних зазвичай деяким запізнюванням перевлаштування суспільства, порівняно з темпами розроблення й упровадження наукових і технічних досягнень, що призводить до дестабілізації суспільних відносин і гальмівної дії з боку їх усталених форм.

Література

1. Алиханова Ю.М. Литература древнего Востока. Иран, Индия, Китай / Ю.М. Алиханова, В.Б. Никитина, Л.Е. Померанцева. – М. : Изд-во МГУ, 1984. – 352 с.
2. Володін П.В. Науково-технічний прогрес як об'єкт соціально-філософського дискурсу / П.В. Володін // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2013. – № 52. – С. 115–124. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.zgia.zp.ua/gazeta/visnyk_52_115.pdf.
3. Герлах Ю. Мы хотим свободы! Восстание арабской молодежи [Wir wollen Freiheit! Der Aufstand der arabischen Jugend] / Ю. Герлах ; пер. с нем. – СПб. : БХВ-Петербург, 2013. – 192 с.
4. Кедров Б.М. Ленин и научные революции / Б.М. Кедров. – М. : Наука, 1980. – 464 с.
5. Князев В.Н. Человек и технология (социально-философский аспект) / В.Н. Князев. – К. : Лыбидь, 1990. – 176 с.
6. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун. – К. : Port-royal, 2001. – 228 с.

Анотація

Дерев'янюк А. В. Діалектична єдність науково-технічної та соціальної революцій. – Стаття.

У статті розглядається взаємозв'язок і діалектична єдність науково-технічних і соціальних революцій. Дослідження здійснено на основі логічного й історичного розгляду розвитку техніки, технології, науки та науково-технічної революції в їх взаємозв'язку із соціальною сферою суспільства. Науково-технічна революція, яка на перший погляд відбувається у відносно самостійній сфері, запускає низку зрушень в інших сферах, що зумовлюють соціальні революції – такі, які забезпечують висхідний рух найвищого, найскладнішого рівня матерії – соціального, що несе в собі в знятому вигляді всі попередні рівні руху й перебуває в діалектичній єдності з ними. Саме це виражається у взаємному проникненні технологічного та соціального перетворень. Вивчення діалектичного взаємоділення і взаємозумовленості науково-технічного й соціального прогресу є невід'ємною складовою процесу пізнання та наукового розвитку, що, у свою чергу, спричинений історичним рухом і ґрунтується на його законах.

Ключові слова: революція, соціальна революція, науково-технічна революція, розвиток, прогрес.

Аннотация

Дерев'янюк А. В. Диалектическое единство научно-технической и социальной революций. – Статья.

В статье рассматривается взаимосвязь и диалектическое единство научно-технических и социальных революций. Исследование осуществлено на основе логического и исторического рассмотрения развития техники, технологии, науки и научно-технической революции в их взаимосвязи с социальной сферой общества. Научно-техническая революция, которая на первый взгляд происходит в относительно самостоятельной сфере, запускает целый ряд сдвигов в других сферах, что приводят к социальным революциям – таким, что обеспечивают восходящее движение наиболее сложного уровня материи – социального, что несет в себе в знятом виде все предыдущие уровни движения и находится в диалектическом единстве с ними. Именно это выражается во взаимном проникновении технологического и социального преобразований. Изучение диалектического взаимопроникновения и взаимообусловленности научно-технического и социального прогресса является неотъемлемой составляющей процесса познания и научного развития, что, в свою очередь, вызвано историческим движением и основывается на его законах.

Ключевые слова: революция, социальная революция, научно-техническая революция, развитие, прогресс.

Summary

Derevianko A. V. Dialectic unity of scientific and social revolutions. – Article.

The article analyzes interconnections and dialectic unity between social and scientific revolutions. The research is based on examination of machinery, technologies, science and scientific revolution according to history and logic and their connections with society and social sphere. The scientific revolution that may seem to have been developing in its own field actually caused numerous changes in different fields that resulted in social revolutions, that ensured the rising of the most complex level of matter – social matter, that implicitly carries all the previous stages of movement and is dialectically unified with them. This is expressed through mutual fusion of social and technological transformations. Researching scientific and social progress' dialectic participating and mutual dependence is an integral component of cognitive process and scientific development, which is in turn caused by historical movement and is grounded on its laws.

Key words: revolution, social revolution, scientific revolution, development, progress.

УДК 316.422:472.4

І. О. Дишлевий

кандидат соціологічних наук,
асистент кафедри соціальних теорій

Національного університету «Одеська юридична академія»

МОЖЛИВОСТІ СОЦІОЛОГІЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ ОСОБИСТОГО ВИБОРУ ТА ФОРМ ЗАЛЕЖНОСТІ АКТОРІВ

Постановка проблеми. Подальший розвиток України як правової держави із сильними й самостійними інститутами громадянського суспільства, повноцінне становлення бізнесу як соціального інституту, а також зменшення масштабів тіньової економіки значною мірою залежать від характеру соціальних взаємодій між соціально нерівними акторами. Саме зазначені процеси розвитку становлять загальні контури модернізаційних соціальних змін, що здійснюються в сучасному українському суспільстві. На особистісному рівні в соціальних взаємодіях, що лежать у площині процесуальної сторони соціального, яка є особливо значущою в період модернізаційних перетворень суспільства, вкрай суттєвими факторами є форми залежності акторів від власних інтересів, а також особистий вибір суб'єктів.

Парадокс полягає в тому, що *форми залежності соціальних суб'єктів призводять до їх одержимості свободою*. І цей парадокс, включений у найрізноманітніші контексти соціальних взаємодій, у сучасних соціальних реаліях потребує соціологічного осмислення. Без такого осмислення держава, приватний бізнес, неурядові організації просто не розумітимуть ставлення різних соціальних груп до своїх ініціатив і програм дій, відповідно, не зможуть формулювати, пропонувати, впроваджувати нові ініціативи, програми, інновації, які були б затребуваними різними акторами. З іншого боку, таке осмислення необхідне навіть для підтримки уявлень акторів щодо суспільства як цілісності на рівні різних дискурсивних формацій (права, політики, економіки, моралі, релігії, медицини, дискурсу тілесності) заради збереження й відтворення державними, комерційними, некомерційними інститутами та організаціями різних механізмів влади й контролю над людьми.

Концепт *«особистий вибір»* актуалізується та розкривається в ракурсі аналізу й зіставлення понять *«форми залежності»* та *«свобода»*. Тема статті безпосередньо пов'язана з поняттям «форми залежності», проте актуалізація останнього не можлива без істотного виділення категорії «свобода». Під *свободою* розуміється ансамбль можливостей акторів самостійно формувати та досягати цілей, а також ієрархізувати цінності, дотримуватися їх, реалізовувати власні потреби, інтереси й очікування. Свобода є структурно оформленою в правах людини та проявляється в досягненні соціальними суб'єктами уявленого ними життєвого успіху й бажаних змін соціальних умов життя. Онтологічно в соціальній реальності цей гносеологічний зв'язок категорій обумовлюється тим, що саме зі свободи виникають різні форми залежності, які з нею співвідносяться вже як окремі утворення. Саме *особистий вибір* акторів виступає ключовою сполучною ланкою в неоднозначних співвідношеннях свободи й форм залежності. Такими положеннями обумовлюється значна увага до феномена свободи в межах нашої роботи з акцентом на феномен особистого вибору акторів, який пов'язує свободу й форми залежності суб'єктів. *Концептуальне «зчленування» свободи та форм залежності* здійснюється нами через виділення й розкриття поняття «особистий вибір». Особистий вибір акторів розглядається в контексті *соціальних взаємодій, які спрямовані до своєї гедонізації та прагматизації*, що відповідає соціальним

тенденціям суспільств модерну й суспільств, що модернізуються (сучасні суспільства розглядаються в площині модерну та модернізації, проте не постмодерну). Форми залежності не завжди обмежують нестримність прагнень суб'єктів здобути свободу, однак також надають напрямків нестримності й окреслюють контури «безодні» спрямованості акторів до свободи. Форми залежності пов'язуються з відповідальністю. Під запозиченим із художньої літератури поняттям «безодня» мається на увазі крайня змістовна поліфонія, проте не певна негативна оцінка.

Під *особистим вибором актора* в соціологічному ракурсі можна розуміти прийняття ім внутрішньо усвідомлених власних потреб, інтересів, очікувань, цілей як основоположних напрямів його участі в соціальних практиках. Особистий вибір актора динамічно балансує між «втечею від свободи» й «визволенням» та відповідно, між бажанням зняти із себе відповідальність за власний життєвий успіх і прийняттям відповідальності за зміни у власному житті, які являють собою зростання значень істотних для актора критеріїв успішності свого життя.

Модерн і модернізація розкриваються нами переважно в площині лібералізації та неолібералізму в соціальних відносинах, очікувань і дій акторів, що реалізуються ними в соціально нерівних взаємодіях одне з одним. Політичні й економічні трансформації, які також включено в модерн і модернізацію, розглядаються як фонові рамкові характеристики мінливих соціальних взаємодій. Через виділення та розгляд феномена особистого вибору акторів осмислюються форми залежності в їх співвідношенні з феноменом свободи й модернізаційними соціальними змінами в суспільстві. У статті форми залежності актуалізуються в контексті соціальних взаємодій, що спрямовуються в суспільстві модерну, а також у суспільстві, яке модернізується, до своєї гедонізації й прагматизації. Такий аналіз має *міждисциплінарний характер*: філософсько-етичні питання про почуття обов'язку, відповідальність, «кордони» свободи «занурюються» в безперервно мінливі соціальні реалії сучасних суспільств на основі застосування категоріальних і методологічних можливостей соціології й філософії. Осмислення особистого вибору соціальних суб'єктів та їхніх форм залежності представлено саме в такому міждисциплінарному ракурсі.

Проблемна ситуація дослідження полягає в протиріччях між різними соціальними можливостями й умовами, що впливають на здійснення акторами особистого вибору та зумовлюють їх позицію в соціальних взаємодіях, які змінюються в суспільстві, що модернізується, та набувають усе більшої спрямованості на гедонізм і прагматизм у цілому. Ця ситуація характеризує суперечності між модернізаційними змінами сучасного українського суспільства, які задаються на макросоціальному (інституціональному) рівні, та характером сприйняття акторами таких змін, а також ступенем відтворення соціальними суб'єктами модернізаційних перетворень у соціальних взаємодіях, у які вони вступають згідно чи всупереч своєму особистому вибору. Наявність у суспільстві «втечі від свободи» та «звільнення» посилює ці протиріччя в соціальних взаємодіях.

Актуальність проблеми дослідження полягає в необхідності врахування в державному управлінні, публічній

політиці й публічному дискурсі українського суспільства, що трансформується, переважаючи у масовій свідомості й соціальних практиках акторів різних спрямувань їх особистого вибору в контексті дилеми «традиціоналізм – модернізація». Це врахування особливо важливе тому, що модернізація на рівні соціальних взаємодій акторів здійснюється через гедонізацію й прагматизацію таких взаємодій, а прийняття акторами цих проявів модернізації вимагає від них готовності до змін (інноваційний потенціал). Однак інерційність у сучасних соціальних реаліях українського суспільства переважає, що посилює ситуації «втечі від свободи».

Категорія особистого вибору має широку міждисциплінарну традицію вивчення. Спочатку категорія особистого вибору рефлексувалася у філософії та пов'язувалася з категоріями свободи й відповідальності, можливості й необхідності. Також категорія особистого вибору активно осмислюється в межах теології крізь призму «доброї волі», вибору «добра». У юриспруденції категорія особистого вибору розглядається переважно в аспекті прав людини та громадянина. У соціології є можливий аналіз категорії особистого вибору насамперед у контексті концептуального розгляду умов і можливостей, що обумовлюються діяльністю соціальних інститутів та визначають межі доступу в соціальних практиках представників різних соціальних верств до ресурсів, які нерівномірно розподіляються в суспільстві. У філософсько-етичному дискурсі категорія «залежність» означає знаходження людини чи групи людей під владою та впливом певних цінностей, у психологічному – розчинення людського «Я» в іншому суб'єкті. Соціологія дозволяє розглядати залежність акторів у її правових, етичних, політичних, економічних, медикалізованих, злочинних формах у контексті прагнень суб'єктів різними шляхами досягати своїх цілей через реалізацію своїх прав або порушення прав інших суб'єктів.

Невирішеними аспектами окресленої проблемної ситуації є власне контекстуальні протиріччя, які виникають під час здійснення акторами свого особистого вибору та їх потрапляння в різні форми залежності за такими осями: соціальні відносини між великими соціальними спільнотами й соціально вразливими групами; традиціоналізм – модернізація; інертність – інноваційність; «втеча від свободи» – «звільнення»; «любов мрійлива» – «любов діяльна». Саме ці дихотомії характеризують міру протиріччя, що виникають під час переходу суб'єктів від одних форм залежності до інших у процесі здійснення ними особистого вибору.

Метою статті є аналіз основних контекстуальних протиріччя, що виникають в акторів, які формують і здійснюють особистий вибір у площині соціальних взаємодій, які змінюються в напрямі своєї гедонізації та прагматизації в суспільствах, що модернізуються, до яких належить також сучасне українське суспільство. Також передбачається попередній розгляд цих контекстуальних протиріччя з точки зору потрапляння в певні форми залежності й позбавлення акторів від різних форм залежностей у соціальних взаємодіях у ситуації вимог відповідальності.

Виклад основного матеріалу. Проаналізуємо поставлену проблему з різних аспектів.

Площини соціальних протиріччя під час здійснення актором особистого вибору та зміни його форм залежностей у суспільстві, що модернізується. Вузлові контекстуальні суперечності на макро- й мікрорівнях під час формування та здійснення особистого вибору актором і зміни його форм залежності в сучасних трансформаційних реаліях українського суспільства можна представити таким чином:

1. Збільшення розриву між більш внутрішньо фрагментованими великими соціальними спільнотами та

соціально вразливими групами, кількість яких у багатьох країнах, у тому числі й Україні, водночас зростає. Такими соціально вразливими групами є мігранти, етнічні й конфесійні меншини, люди з важкими та/або невиліковними захворюваннями (хворі на туберкульоз, рак, гепатит В/С, ВІЛ/СНІД), особи, які надають сексуальні послуги на комерційній основі, наркозалежні люди та люди, які долають наркотичну залежність. Незважаючи на інформаційно-просвітницькі програми й кампанії численних неурядових організацій соціальна дискримінація та стигматизація наведених соціальних груп продовжує існувати навіть у західних суспільствах модерну та особливо істотно проявляється в суспільствах, які ще модернізуються, у тому числі й сучасному українському. З позиції рівності, невідчужуваності, невід'ємності прав людини будь-яка соціальна дискримінація та стигматизація є абсолютно неприпустимою [14, с. 14–15]. З точки зору моральних імперативів ці прояви соціальної нетерпимості також є категорично неприйнятними. В основі будь-якої соціальної дискримінації й засудження знаходиться людська немилосердна поривчатість і гордовита зневага іншими людьми, проте вимоги покладання особистістю відповідальності за свої діяння виключно на себе зводяться в підсумку також до морального принципу, викладеного в романі Ф. Достоевського «Брати Карамазови»: «Пам'ятай особливо, що не можеш нічим суддею бути. Бо не може бути на землі суддя злочинця, перш ніж сам цей суддя не пізнає, що й він такий же точно злочинець, як і той, хто стоїть перед ним, і що він-то за злочин, який перед ним, може, перш за всіх і винен» [1, с. 368]. При цьому необхідно уточнити, що поняття «злочинець» у наведеному випадку використовується фігурально, у найзагальнішому плані позначаючи суб'єкта, якому іншими акторами, публічним дискурсом присвоюються, приписуються певні негативні (у сенсі аморальних) риси, якості. У контексті цих випадків взаємодій соціальних груп очевидно, що гедонізація й прагматизація соціальних взаємодій у межах модернізації послаблюють ті форми залежності соціальних суб'єктів, які характеризують моральний вимір свободи та особистий вибір акторів на користь «позитивної» свободи в її співчутливому й не лише раціоналізованому варіанті. Цей вакуум, який складається хіба лише з нестямної самотності, держава та громадянське суспільство намагаються заповнити *соціальною політикою*, залучаючи до участі в ній також бізнес.

2. Зростання напруги за всією «традиціоналізм – модернізація», що відбувається за такими напрямками:

а) обцинні форми соціального життя за визначальною ролі сімейно-родинних зв'язків і неформального соціального капіталу, зав'язування соціальних контактів за істотного значення спільності світогляду, етнічної й релігійної самоідентифікації, соціалізація індивіда у відносно замкнутих соціальних колах, що протиставляються різкому збільшенню кількості особистих контактів індивіда, зростанню їх поверховості й орієнтації на гедонізм, значенню в цьому процесі кіберкомунікацій, що збільшується, відтворенню соціально-групових інтеграцій у кіберпросторі, зменшенню значення сімейно-родинних зв'язків, прагматизації соціальних контактів актора та формуванню його соціального капіталу. Слід враховувати, що в кіберкомунікаційні актори, намагаючись уникнути й обійти свою самотність, яка нерідко виникає як зворотний бік тяжіння до індивідуалізації, транслюють свої мрії та фантазії, що помітив сучасний британський письменник Ч. Маклін [6, с. 250–251]. Форми залежності також обираються суб'єктом у контексті постійного сприйняття ним інформації в електронних мас-медіа та в різних ресурсах мережі Інтернет [8, с. 136];

б) локальні ідентичності на основі самобутніх соціальних цінностей, що стійко відтворюються, істотний вплив релігії на державне управління, право, політику, освіту, науку й мистецтво, скромність і споживання матеріальних благ не стільки за бажанням, скільки за фізичною необхідністю, сором'язливе ставлення до плоті, сексу й тілесності в цілому, високий ступінь соціальної стигматизації та дискримінації соціально вразливих груп, стримане ставлення до представників інших культур і релігій, що протиставляються виникненню нових глобальних ідентичностей, звуженню впливу релігії та її включенню в державу, зростаючому значенню глобальних соціокультурних уявлень про переваги життя, повного чуттєвих і сексуальних задоволень, неухильному розширенню уявлень про плоть, секс і тілесність загалом, різкому збільшенню ролі матеріального споживання в повсякденних практиках та його символічному подвоєнню в тренді гедонізму, ефективній соціальній політиці, інституціоналізації мультикультуралізму як одного з основоположних принципів внутрішньої політики багатьох держав, відкритості новим для суспільства релігійним вченням і конфесіям.

Балансування особистого вибору актора між «втечею від свободи» та «звільненням». Особистий вибір актора продукується на грані екзистенціальних розчарувань та очікувань, що соціально задаються, балансує між інерційністю й модернізацією в різних сферах суспільного життя [2, с. 72]. Від особистого вибору в розрізі суб'єктності в соціальних змінах залежить динаміка модернізаційних соціальних змін, оскільки саме їх успіх залежить від прийняття їх на рівні особистості та різних соціальних груп [7, с. 113–114]. Особистий вибір акторів розташовується у своєму змістовному наповненні в *дихотомії «втечі від свободи» та «звільнення»*. Неприйняття «звільнення» в плані особистого вибору акторів через цілу сукупність наслідків спричиняє низьку успішність модернізаційних соціальних змін, що припускають зростання ступеня відповідальності акторів [11, с. 168]. «Втеча від свободи» акторів можна розглядати як свідоме небажання індивідів і соціальних груп приймати зміни, пов'язані зі збільшенням їхньої відповідальності за свою висхідну соціальну мобільність та за власний життєвий успіх у цілому в контексті реалізації своїх прав [11, с. 127]. «Втеча від свободи» означає неприйняття акторами форм залежності, передбачуваних «звільненням», які в цілому суттєво підвищують відповідальність акторів за свій особистий вибір і діяння, пов'язані з ним. Таке неприйняття «звільнення» означає ухил суб'єктів у бік патерналістських форм залежності та зняття відповідальності за свій особистий вибір. Таким чином, «втеча від свободи» громадськості соціуму, що трансформується, є фактором, який стримує модернізаційні соціальні зміни в аспекті їхньої суб'єктності, пов'язаної з особистим вибором.

Субстанціональний зв'язок свободи, у тому числі й свободи особистого вибору актора, з відповідальністю втілюється в соціальній реальності в різноманітних усвідомлених і прийнятих формах залежності суб'єкта від можливих у різних соціальних групах і соціальних організаціях способів реалізації своїх інтересів – *шляхів доступу до різних ресурсів*.

Таким чином, *превалювання інерційності* в соціальних взаємодіях акторів умовно можна розглядати в контексті сучасних соціальних викликів як «втечу від свободи», а *переважання новаторства* в соціальних взаємодіях – у приблизному варіанті як «звільнення». Особистий вибір актора на макро- й мікрорівнях суспільства як соціальної системи незмінно стикається з протиріччями між цими двома полюсами, що особливо притаманне суспільствам, які модернізуються, до яких належить також сучасне українське суспільство

[4, с. 190]. *Інерційність* акторів у соціальних взаємодіях пов'язується насамперед із домінуванням у них традиціоналістських установок та означає їх «втечу від свободи» в акті й утіленні особистого вибору. Інерційність є основою патерналістських очікувань і низької соціальної активності [15, с. 171]. *Новаторство* акторів у соціальних взаємодіях значною мірою пов'язується з переважанням спрямованості на гедонізм і прагматизм у цілому, воно може розглядатися як «звільнення» суб'єктів у процесі й результаті їх особистого вибору, як результат «боротьби» громадян за свободу [9, с. 139]. Новаторство припускає високу особисту відповідальність та соціальну активність акторів.

Форми залежності та свобода. Поверхнево форми залежності можуть здаватися певними обмежувачами свободи, однак форми залежності надають суттєві характеристики свободі, не обмежуючи та не розширюючи її [10, с. 123–124]. Ступінь дозволеності тих чи інших діянь, визначаючись формами залежності, задає конфігурації свободи й межі особистого вибору акторів, проте те жордане щось, а зосереджує погляд суб'єктів на одних можливостях, відволікаючи від інших [3, с. 287]. Гедонізацію та прагматизацію соціальних взаємодій супроводжують зміни особистого вибору акторів, які визначаються формами залежності, сконцентрованими на прагненні, деколи нестримному й наполегливому, до різних задоволень, а також на орієнтованості на максимально вигідну реалізацію власних потреб, інтересів, очікувань, цілей. У загальному плані ці форми залежності спрямовуються на забезпечення *корисності свободи вибору й дій суб'єктів* як у контексті модернізаційних змін, так і з позиції зростаючих потреб та інтересів, які соціально й історично все більш «дозволяються». З іншого боку, наведені форми залежності, які властиві суспільствам модерну та зміцнюються в суспільствах, що модернізуються, пом'якшують та/або знімають із діянь акторів спрямованість на певне не-задоволення, переносяться з почуття обов'язку, а також перешкоджають покладанню суб'єктами відповідальності за свої уявні й діяльні прояви на певні «таємничі» та «рятивні» авторитетні структури. Ці форми залежності переорієнтують відповідальність акторів на самих себе, на їхнє звернення зі своєю «совістю», не вручаючи її нікому, а також на майстерність суб'єктів в уявному плануванні й досягненні цілей. У цьому разі підвищується тривожність людини. Такі контури має «індивідуалізм» у ракурсі суспільства модерну й модернізації.

Ф. Достоєвський у романі «Брати Карамазови» характерно підкреслив, що уникнення суб'єктами свободи втілюється в тяжінні до «чуда», «таємниці», «авторитету», що супроводжується вже не формами залежності, співвідносними зі свободою, а відмовою акторів від свободи власної волі з прагненням повного «вручення совісті» зовнішнім інститутам (державі, церкві, моралі, науці) та униканням навіть малих відмінностей від інших індивідів [1, с. 294]. Моральне зникнення свободи в людей Ф. Достоєвський охарактеризував так: «Розуміючи свободу як примноження й швидке угамування потреб, спотворюють природу свою, бо зароджують у собі багато безглуздя і дурних бажань, звичок і найбезглуздіших вигадок. Живуть лише для заздрості один до одного, для плотолюбності та чванства» [1, с. 360]. Можна зробити висновок, що форми залежності в контексті задуму наведеного твору виникають на ґрунті *діяльної любові* людини до інших людей, яка передбачає, на відміну від *любові мрійливої*, повне прийняття людиною відповідальності за аморальні діяння інших людей (у цьому випадку самозвинувачення відіграють конструктивну роль, припускають сталість у перетворювальній позиції та роблять суб'єкта здатним до співчуття й турботи). Діяльна лю-

бов є особливо значущою для соціально вразливих груп і вкрай важливою для соціальної політики [5, с. 71]. За таких умов мрійлива любов є актуальною в дискурсі як натхнення до звернення заради інших людей, проте якщо вона не переходить у соціальні практики, то втілюється в порожніх обіцянках і брехні.

Моральний вимір свободи (її «доброчесність») не розпочинається у формах залежності соціальних суб'єктів, проте форми залежності припускають *безперервне перебування акторів між двома «безодень»*: власного керівництва «совістю» й прийняття відповідальності за ставлення до себе інших суб'єктів та «вручення» своєї «совісті» деякому безликому та/або персоналізованому авторитету й перекладення відповідальності за власний життєвий успіх на інших суб'єктів. Таким чином, форми залежності включають у себе постійне коливання акторів між двома полюсами: «індивідуалізмом» і «колективізмом». *Ліберальні соціальні цінності*, прийняття яких акторами спонукають модернізаційні зміни, володіють своїм осередком на полюсі індивідуалізму. В умовах суспільства модерну й модернізаційні особистий вибір акторів схиляється ближче до полюса індивідуалізму [13, с. 109–110]. Варто уточнити, що індивідуалізація не означає послаблення форм залежності в загальному плані, її супроводжує виникнення та зміцнення нових форм залежності [13, с. 216–217]. Теоретично це обґрунтовується положеннями концепції влади М. Фуко, з огляду на які можна судити не про зникнення, а про виникнення нових, більш злагоджених і вправних технологій і механізмів влади в соціально-історичні періоди ліберальних перетворень, а саме в контексті «звільнення» [12, с. 74–75]. Відповідно, *зворотню стороною «звільнення»* та супутного йому отримання доступу до прав є нові форми «закріпачення» й почуття обов'язку. Між цими двома явищами існує прямий зв'язок.

Висновки. Таким чином, особистий вибір актора та його форми залежності в *ситуації «втєчі від свободи»* в дихотомії «традиціоналізм – модернізація» тяжіють у бік традиціоналізму, втілюють *інерційність* соціальних суб'єктів. Особистий вибір суб'єкта та його форми залежності, які пов'язані з «втєчею від свободи», характеризуються включенням індивідів і різних соціальних груп у соціальні взаємодії, що відтворюють авторитарний політичний режим, наглядову й каральну роль держави в соціально-політичних відносинах, повсюдне втручання держави в соціально-економічні відносини, патерналістські очікування громадян, традиціоналістські ціннісно-нормативні підстави солідаризації різних соціальних груп, співтовариств і спільнот.

Особистий вибір актора в ситуації «звільнення» в дихотомії «традиціоналізм – модернізація» тяжіє в бік модернізації та є проявом *інноваційності* (інноваційного потенціалу) соціальних суб'єктів. Особистий вибір суб'єкта та його форми залежності, пов'язані зі «звільненням», припускають зростаюче залучення індивідів і різних соціальних груп до соціальних взаємодій, що змінюються в бік гедонізації (пріоритетної значимості отримання різних форм задоволення, які втілюються в емоційно-чуттєвих, розважальних, сексуальних насолодах, отриманні насолоди від речей і матеріальних благ у цілому), а також у бік прагматизації в цілому (зниження ролі екзистенціальної й чуттєвої глибини в контактах між суб'єктами за істотного зростання актуальності можливостей раціонального обміну соціально значимими ресурсами для досягнення індивідуального життєвого успіху).

Свобода особистого вибору акторів у ракурсі притаманних їй форм залежності в контексті гедонізації та прагматизації соціальних взаємодій є відповідністю діянь суб'єктів *критеріям корисності* в межах розши-

рення доступу до прав людини задля отримання бажаних задовольств і ресурсів.

Моральний вимір свободи характеризує балансування актора між формами залежності, які властиві «втєчі від свободи» та «звільненню». Якщо розуміти моральний вимір свободи в плані її взаємозв'язку з почуттям обов'язку й відповідальністю, то «доброчесність» і моральність свободи передбачає саме форми залежності, властиві «звільненню». Індивідуалістичний особистий вибір суб'єктів може характеризувати моральність свободи в разі його спрямованості на діяльну любов, яка не прагне миттєвого подвигу, проте націлюється на постійне співчуття й допомогу іншим суб'єктам у межах покладення відповідальності за події в соціальному середовищі на себе.

Подальшу дослідницьку перспективу має вивчення інноваційної готовності акторів у межах сучасного українського суспільства сприймати та впроваджувати в соціальні взаємодії задекларовані на рівні законодавства й артикульовані в публічному дискурсі права для досягнення життєвого успіху.

Література

1. Достоевский Ф. Братья Карамазовы : [роман] / Ф. Достоевский. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 896 с.
2. Злобина Е. Традиционализм и инновация в украинском измерении / Е. Злобина, В. Тихонович // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2006. – № 4. – С. 69–93.
3. Кант И. Исследование о степени ясности основоположений естественной теологии и морали / И. Кант // Кант И. Сочинения : в 2 т. / И. Кант ; пер. с нем. Б. Фохта ; под общ. ред. Б. Сливкера. – М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1940. – Т. 2. – 1940. – С. 275–302.
4. Костенко Л. Записки українського самашедшого : [роман] / Л. Костенко. – К. : А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2011. – 416 с.
5. Лосский Н. Свобода воли / Н. Лосский. – Париж : YMCA PRESS, 1927. – 182 с.
6. Маклин Ч. Домой до темноты : [роман] / Ч. Маклин. – СПб. : Азбука-классика, 2010. – 448 с.
7. Соболева Н. Социология суб'єктивной реальности / Н. Соболева. – К. : Институт социологии НАНУ, 2002. – 296 с.
8. Сусская О. Интерпретативные возможности теории соответствия информационного поля индивида / О. Сусская // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2013. – № 1. – С. 131–138.
9. Турен А. Возвращение человека действующего: очерк социологии / А. Турен ; пер. с фр. Е. Самарской. – М. : Научный мир, 1998. – 204 с.
10. Аквинский Ф. Учение о душе / Ф. Аквинский ; пер. с лат. К. Бандуровского. – М. : Гейде ; СПб. : Азбука-классика, 2004. – 480 с.
11. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм ; общ. ред. П. Гуревича ; пер. с англ. Г. Швейника. – М. : Флинта ; МПСИ ; Прогресс, 2006. – 248 с.
12. Фуко М. Ненормальные: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году / М. Фуко ; пер. с фр. А. Шестакова ; отв. ред. А. Говорунов. – СПб. : Наука, 2004. – 432 с.
13. Фуко М. Рождение биополитики: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году / М. Фуко ; пер. с фр. А. Дьякова. – СПб. : Наука, 2010. – 448 с.
14. Bielefeldt H. Menschenwürde. Der Grund der Menschenrechte / H. Bielefeldt. – Berlin : Deutsches Institut für Menschenrechte, 2008. – 35 s.
15. Norton M. Mechanisms and Meaning Structures / M. Norton // Sociological Theory. – 2014. – № 32(2). – P. 162–187.

Анотація

Дышлевий І. О. Можливості соціологічного осмислення особистого вибору та форм залежності акторів. – Стаття.

У статті представлено загальні контури соціологічного осмислення особистого вибору та форм залежності акторів у контексті їхнього тісного зв'язку з проявами феномена свободи як ансамблю можливостей реалізації соціальних потреб, інтересів, очікувань, цілей. Виділяються основні структурні протиріччя здійснення соціальними суб'єктами особистого вибору в сучасних суспільствах. Форми залежності актуалізуються в ракурсі розгляду особистого вибору акторів у контексті модернізаційних соціальних змін.

Ключові слова: особистий вибір, форми залежності, свобода, соціальні взаємодії, модернізація.

Аннотация

Дышлевой И. А. Возможности социологического осмысления личного выбора и форм зависимости акторов. – Статья.

В статье представлены общие контуры социологического осмысления личного выбора и форм зависимости акторов в контексте их тесной связи с проявлениями феномена свободы как ансамбля возможностей реализации

социальных потребностей, интересов, ожиданий, целей. Выделяются основные структурные противоречия осуществления социальными субъектами личного выбора в современных обществах. Формы зависимости актуализируются в ракурсе рассмотрения личного выбора акторов в контексте модернизационных социальных изменений.

Ключевые слова: личный выбор, формы зависимости, свобода, социальные взаимодействия, модернизация.

Summary

Dyshlevyi I. O. The opportunities of the sociological comprehension for the forms of dependency and personal choice of the actors. – Article.

The general contours of sociological understanding of personal choice and actors' forms of dependence in the context of their close connection with the demonstration of freedom phenomenon as the ensemble of realization possibilities of social needs, interests, expectations, and aims are presented in this article. There are the main structural contradictions in the realization of the personal choice by the social subjects in contemporary societies. Forms of dependence are actualized in the perspective of actors' personal choice in the context of the modernization and social changes.

Key words: personal choice, forms of dependence, freedom, social interactions, modernization.

УДК 101.9:801.73

О. Б. Духович
аспірант кафедри філософії та соціології
Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника

ПРОБЛЕМА РОЗУМІННЯ ТЕКСТУ В ДІАЛОГІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ М. М. БАХТІНА

У руслі швидких змін і безперервних інформаційних потоків проблема розуміння набуває особливої актуальності у зв'язку з нагальною потребою збереження громадянського миру, вирішення низки геополітичних, міжкультурних і навіть міжособистісних конфліктів за допомогою знаходження спільних точок дотику, перегляду звичних деструктивних способів ставлення до представників інших культурних традицій та побудови оптимальних взаємин із ними.

Крім того, звернення до теми розуміння залишається тим шляхом, що веде до збагачення теоретико-методологічних основ філософського й соціально-гуманітарного пізнання. Останнім часом відбувається всезагальна гуманітаризація наук, що дає підстави розглядати розуміння як загальнометодологічну та гносеологічну проблему. Суттєвий внесок в осмислення проблеми розуміння специфіки гуманітарних наук у контексті свого дослідження зробив М.М. Бахтін, що спонукає нас звернутися до його філософської творчості.

У межах нашого дослідження для нас є цінними наукові здобутки Г.М. Кучінського, котрий особливу увагу звернув на можливість застосовування методологічних розробок філософа у психології; Н.Л. Новікової, яка запропонувала власний варіант реконструкції розробленої М.М. Бахтіним методології гуманітарного пізнання; Е.Р. Корнієнко, котра проаналізувала основні положення філософії М.М. Бахтіна, що стосуються особливостей функціонування тексту як у межах однієї культури, так і в системі діалогу культур.

Мета статті – розкриття специфіки бачення М.М. Бахтіним тексту як об'єкта гуманітарних наук та особливостей процесу його розуміння.

Почнімо з того, що проблема розуміння вже протягом тривалого часу порушується у філософських колах, але досі викликає низку дискусійних питань. Якщо у В. Дільтея розуміння представлено як проникнення в духовний світ автора тексту, тісно пов'язане з відновленням культурного контексту його створення, то в М. Хайдеггера розуміння – це специфічно людське ставлення до дійсності, спосіб буття людини в цьому світі. На думку Х.Г. Гадамера, розуміння минулої культури не можна відокремити від саморозуміння інтерпретатора. Тому предметом розуміння є не сенс, укладений автором у текст, а той предметний зміст, із осмисленням якого пов'язаний цей текст. На нашу думку, інноваційне значення праць М.М. Бахтіна пов'язане насамперед із поняттям «діалогічність», що червоною ниткою проходить через усю наукову творчість дослідника й застосоване ним також для характеристики процесу розуміння. Звісно, як зазначає Н.К. Бонєцька, діалог є і в німецькій герменевтичній традиції, але тут він скоріше виступає як «метафора для процесу розуміння тексту: при інтерпретації ніби – підкреслимо це «ніби» – відбувається діалог інтерпретатора із суб'єктом тексту, який зовсім не обов'язково є реальним авторським «я». Очевидно, що інтерпретатора цікавить зміст тексту, а зовсім не це «я». У М.М. Бахтіна все навпаки: сенс тексту для нього злитий з особистістю автора» [9, с. 38], а сам текст є олюдненим, персоналістичним.

У роботах «До філософських основ гуманітарних наук», «Проблема мовленнєвих жанрів», «Проблема тексту», а також у численних фрагментарних нотатках М.М. Бахтін ставив низку питань, що стосуються сутності

гуманітарних наук, прагнучи відрізнити ці науки від наук природничих. Філософ розглядає гуманітарні науки як науки, що вивчають людину, специфіку її існування, вони звернені в глибину особистості, до її найбільш гострих проблем. Відповідно, предмет гуманітарних наук – «виразне буття, що говорить. Це буття ніколи не збігається із собою, а тому невичерпне у своєму сенсі й задумі» [4, с. 8]. Філософ указував, що людина в її людській специфіці завжди виражає себе (розмовляє), тобто створює текст (хоча б і потенційний). Тому гуманітарні науки повинні бути спрямовані на вивчення тексту. Отже, філософ вважає, що об'єктом гуманітарного пізнання є текст (письмовий, усний) як первинна даність усіх гуманітарних дисциплін. «Там, де людина вивчається поза текстом і незалежно від нього, – це вже не гуманітарні науки (анатомія та фізіологія тощо)» [6, с. 301]. Дослідниця А.В. Умеренкова з цього приводу зазначає, що розкриття сутності діалогічного мислення неможливе без звернення до проблеми тексту як атома спілкування особистостей у діалозі, які потребують особливого методу, розуміння [15, с. 91], а Н.К. Бонєцька пише: «Очевидно, що бахтінська методологія гуманітарних наук належить тому руслу європейської філософії, яка має свій витік в ідеї «наук про дух» В. Дільтея, убирає в себе досягнення «мовленнєвого мислення» діалогістів та екзистенціалізму Хайдеггера. Цю лінію у філософії підсумував і осмислив Х.Г. Гадамер, позначивши її іменем герменевтики. Бахтін, автора фрагментів 60–70-х років, можна було б назвати російським герменевтиком» [8, с. 111]. Адже у своїх роботах він порушує центральну для герменевтичної проблеми тему розуміння тексту.

Отже, згідно з М.М. Бахтіним, у гуманітарних науках людина вивчається через тексти, що є продуктами її вираження. Тому варто більш детально розглянути запропоноване філософом розгортання поняття «текст» і специфіку його розуміння.

Текст (письмовий та усний) – це практично єдина форма заяви людини про себе, виявлення себе ззовні «мисленнею субстанцією». До форм «заяв про себе» М.М. Бахтін зараховує й людський учинок, який так само можна інтерпретувати як текст, адже вчинок може бути зрозумілим (як людський учинок, а не фізіологічна дія) лише в діалогічному контексті свого часу (як репліка, смислова позиція, система мотивів). Оскільки, на думку філософа, текст – це первинна даність (реальність) і вихідна точка кожної гуманітарної дисципліни, то виникає питання, чи можна знайти до людини та її життя якийсь підхід не через створені або створювані нею знакові тексти? Ствердна відповідь на це питання буде лише тоді, якщо ми будемо говорити про вивчення суто тих процесів, що відбуваються з людиною, стосуються природничих наук. Суттєва відмінність між природничим і гуманітарним пізнанням полягає в тому, що в одному випадку – це «думка про світ», а в іншому – «думка у світі». Специфіка першого пізнання полягає в застосуванні методу пояснення, а другого – методу розуміння. Можна стверджувати, що М.М. Бахтін поділяє ключову ідею наукового спадку В. Дільтея, яка полягає в тому, що головна пізнавальна функція «наук про природу» полягає в поясненні, яке має підводити одиничні об'єкти й події під загальний закон, у результаті чого елімінується вся їхня неповторність. Основна ж пізнавальна функція «наук про дух» полягає в ро-

зумінні. Тут завдання дослідника досягнути сенс дійсності в її всій індивідуальності.

М.М. Бахтіна передусім цікавлять гуманітарні науки й, відповідно, метод розуміння. Фізична дія людини може бути зрозуміла як учинок, але не можна зрозуміти сам учинок поза його можливого (створеного нами) знаково-го вираження (мотиви, цілі, стимули, міра усвідомлення тощо). Ми наче змушуємо людину говорити (конструюємо її можливі свідчення, пояснення, сповідь, зізнання). Усюди дійсний або можливий текст і його розуміння. Дослідження стає запитуванням і бесідою, тобто діалогом. У роботі «Проблема тексту» філософ пише, що природу ми не запитуємо й вона нам не відповідає. Ми ставимо запитання собі й певним чином організуємо спостереження або експеримент, щоб отримати відповідь. Вивчаючи людину, ми всюди шукаємо та знаходимо знаки, намагаємося зрозуміти їхнє значення [7, с. 321].

Якщо зрозуміти текст широко – як будь-який пов'язаний знаковий комплекс, то й мистецтвознавство (теорія та історія образотворчих мистецтв) має справу з текстами (творами мистецтва) [7, с. 306]. Сам же філософ зазначає, що його цікавить лише проблема словесних текстів.

Нам важливо згадати факт, на який указує Л.А. Готтшвілі. Авторка стверджує, що в роботі «Проблема тексту» М.М. Бахтін, імовірно, з метою входження в термінологічний контекст часу, зближує термін «текст» із первинним для своєї філософії поняттям «висловлювання». Дослідниця припускає, що термін «текст» слугує для М.М. Бахтіна термінологічним мостиком зі структуралізму, що тоді набував популярності [11, с. 623]. Тобто, можемо говорити про певну тотожність понять «текст» і «висловлювання» у М.М. Бахтіна. На це вказували також дослідники Е.Р. Корнієнко та Г.М. Кучинський. Зокрема, Е.Р. Корнієнко пише, що у М.М. Бахтіна текст розглядається як висловлювання, яке включене в ціле культури [12, с. 128]. Г.М. Кучинський зазначає, що, як тільки у М.М. Бахтіна починається аналіз особливостей властивостей тексту, філософ без вагань уподібнює текст висловлюванню й закріплює це ототожнення збігом властивостей тексту та висловлювання. Отже, текст, як і висловлювання, має кордони. Будь-який текст має автора. Текст має другого суб'єкта, котрий його читає, і його охоплює своїми контекстами, оцінками й запереченнями. Подібно до висловлювання, текст включається в «текстовий ланцюг», у мовленнєве спілкування цієї сфери. Між текстами можливі (від себе додамо, необхідні) діалогічні стосунки [13, с. 9]. Про ці властивості тексту (висловлювання) ми ще будемо згадувати більш конкретизовано.

Поділяючи позицію зазначених авторів щодо синонімічності в роботі «Проблема тексту» понять «текст» і «висловлювання», яке (висловлювання) філософ використовував у праці «До проблеми мовленнєвих жанрів», ми надалі будемо часто вживати, замість поняття «текст», поняття «висловлювання».

Почнімо з того, що кожне висловлювання (текст) володіє певними особливостями, про що вже згадувалося нами, детальна характеристика яких дає змогу краще зрозуміти логіку процесу розуміння текстів, розроблену М.М. Бахтіним у дещо фрагментарному вигляді.

Відтак для висловлювання притаманні такі особливості.

По-перше, кожне висловлювання має межі або чіткі кордони. Межі кожного висловлювання як одиниці мовленнєвого спілкування визначаються зміною мовленнєвих суб'єктів, тобто зміною тих, хто говорить. М.М. Бахтін стверджує, що будь-яке висловлювання – від короткої (однослівної) репліки побутового діалогу й до великого роману або наукового трактату – має, так би мовити, абсолютний початок і абсолютний кінець: до його початку – висловлювання інших, після його закінчення – вислов-

лювання у відповідь інших [5, с. 173]. Звідси зверненість і спрямованість висловлювання, його авторський характер (висловлювання завжди комусь належить). Мовлення може існувати лише у формі висловлювань окремих людей, суб'єктів мовлення.

Отже, зміна мовленнєвих суб'єктів, що охоплює висловлювання, є першою його конститутивною особливістю як одиниці мовленнєвого спілкування.

По-друге, кожне висловлювання володіє специфічною завершеністю. Завершеність висловлювання – це, так би мовити, внутрішня сторона зміни мовленнєвих суб'єктів: ця зміна може відбутися, бо мовець сказав (або написав) усе, що він у цей момент або в цих умовах хотів сказати (або написати). Ця завершеність визначається особливими критеріями. Перший і найважливіший критерій завершеності висловлювання – це можливість відповіді на нього, зайняти стосовно нього відповідальну позицію.

Відповідно, по-третє, кожне висловлювання характеризується зверненістю до Іншого та діалогічністю, навіть тоді, коли текст адресується автором собі ж, він однаково звернений до Іншого й урахує відповідальну реакцію цього Іншого. Висловлювання – ланка в ланцюзі мовленнєвого спілкування, і його не можна відірвати від попередніх ланок, які визначають його зовні та зсередини, породжуючи в ньому прямі відповідні реакції й діалогічні відгуки. За спиною автора стоїть багато попередників. Вони присутні у висловлюванні автора у вигляді «свого-чужого» слова, цитати, мотиву тощо. У свою чергу, Інший, до якого спрямоване повідомлення, виступає в масці незнайомця як «людина в людині», представник усіх інших для «Я». Але висловлювання пов'язане не лише з попередніми, а й наступними ланками мовленнєвого спілкування та з самого початку будується з урахуванням можливих реакцій на нього, заради яких воно, по суті, і створювалось. Текст завжди адресований Іншому (іншим) і тільки в цій спрямованості, в орієнтації на розуміння Іншого набуває сенсу. Крім того, предмет може набутися сенсу для мене, якщо він містить сенс для Іншого. Сенс народжується при зіткненні мого висловлювання з думкою Іншого на перетині текстів.

Тобто, діалогічність тексту передбачає як мінімум, крім автора, другого суб'єкта, котрий, як пише Н.Л. Новікова, не є просто мертвим дзеркалом, що віддзеркалює готові сенси. Адресат повинен зрозуміти й відповідати на текст. Текст відіграє для нього не лише роль повідомлення про певний предмет, а й роль каталізатора власної думки [14, с. 101]. У мовленнєвій комунікації ці дві свідомості перехреснюються з приводу одного предмета. Під час їхнього перехрещення й розкривається сенс тексту. «Сенсами я називаю відповіді на питання, – пише М.М. Бахтін, – те, що на жодні питання не відповідає, позбавлене для нас сенсу» [2, с. 369].

Цікаво зауважити, що Х.Г. Гадамер, котрий прагнув поєднати герменевтику з діалектикою («монологізмом», на думку М.М. Бахтіна), тлумачить розуміння як таке, що містить сенс поза особистістю, що звільнене від будь-якого зв'язку з носієм думок, із «Я» та «Ти» [10, с. 421]. Розуміння питання передбачало «злиття» з ним горизонту дослідника. Для М.М. Бахтіна погляд адресата володіє самостійними сенсами, особистісний характер сенсу не стирається в процесі розуміння, хоча і змінюється під час перехрещення висловлювань суб'єктів.

Отже, і сам процес розуміння розглядається як перетин двох автономних кругозорів, у результаті якого розкриваються приховані й породжуються нові тексти, що не містяться в самому тексті. Не обмежуючись простою реконструкцією тексту, розуміння збагачує його, уносячи оцінювання описаних у ньому подій із позиції більш глибокого культурного контексту. Входячи як потенція в діалогічну систему тексту, розуміння змінює його сенси.

При цьому обидва суб'єкти можуть мінятися місцями. Суб'єкт, який відповідає на питання, сам може їх ставити.

Будь-яке розуміння живого мовлення, живого висловлювання має активний характер (хоча й міра цієї активності буває доволі різною), передбачає відповідь і в тій чи іншій формі обов'язково її породжує: той, хто слухає, починає говорити («обмін думками»). Пасивне розуміння значень мовлення, що чується, – тільки абстрактний момент реального цілісного активно-відповідального розуміння, яке й актуалізується в подальшій реальній голосній відповіді. М.М. Бахтін пише, що, звісно, не завжди має місце гучна відповідь, яка слідує одразу після висловлювання: активно-відповідальне розуміння почутого (наприклад команди) може безпосередньо реалізуватися в дії (виконання команди), може виявитись до певного часу мовчазним розумінням, але рано чи пізно воно виявиться в мовленні або поведінці [5, с. 169].

Отже, будь-яке реальне цілісне розуміння активно-відповідальне і є початковою стадією відповіді (у якій би формі ця відповідь не з'явилась). І той, хто говорить, спрямований саме на таке активно-відповідальне розуміння: він чекає не пасивного розуміння, що, так би мовити, лише дублює його думку в чужій голові, а відповіді, згоди, співчуття, заперечення, виконання.

Відповідно, М.М. Бахтін критично ставиться до ігнорування активної ролі Іншого в процесі діалогічного спілкування. Той слухач зі своїм пасивним розумінням, який зображується як партнер мовця на схематичних малюнках загальних лінгвістик, не відповідає реальному учасникові мовленнєвого спілкування («обміну думками»). «Те, що показано такою схемою, – лише абстрактний момент реального цілісного акту активно-відповідального розуміння, що готує відповідь (на яку й розраховує мовець)» [5, с. 170]. Така наукова абстракція є виправданою лише тоді, якщо вона усвідомлюється як абстракція. В іншому випадку схема спотворює справжню картину мовленнєвого спілкування, ліквідує з неї найсуттєвіші моменти.

Побачити та зрозуміти автора висловлювання – означає побачити та зрозуміти іншу чужу свідомість, її світ, тобто іншого суб'єкта. Наприклад, якщо під час пояснення – одна свідомість; під час розуміння – дві свідомості, два суб'єкти. До об'єкта (речі) не може бути діалогічного ставлення, тому пояснення позбавлене діалогічних моментів (крім формально-риторичного). Розуміння завжди певною мірою діалогічне. З цього приводу дослідник Г.Р. Яусс зауважує, що діалог передбачає не лише наявність двох співрозмовників, а ще й готовність кожного впізнати й визнати Іншого в його іншості. Це особливо важливо мати на увазі тоді, коли таким «Іншим» є текст, який до нас безпосередньо не звертається. Розуміння тексту лише тоді стає діалогічним розумінням, коли іншість тексту буде виявлена та стверджена як така, що випереджатиме наш горизонт очікування, коли виявляється не наївне злиття горизонтів, а виправлення й доповнення власного очікування, розширення його засобами історичності Іншого [16, с. 145].

По-четверте, кожне висловлювання є неповторним і унікальним. М.М. Бахтін говорить про наявність у тексті двох полюсів: загальноприйнятої системи знаків, яка дає змогу ідентифікувати його значення, й індивідуальне неповторне висловлювання, заради якого він і створюється.

Для того щоб текст, який містить повідомлення, міг розраховувати на розуміння, він повинен будуватися в культурно-адаптованій мовленнєвій системі, що об'єднує автора з тими іншими, на розуміння яких він розрахований. Але хоча висловлювання й будується в системі загальноприйнятої мови, воно завжди є неповторним, ніколи не є тільки вираженням уже готового змісту думки.

Другий полюс тексту – унікальний сенс висловлювання, що як вільний творчий акт долає емпіричну необхідність мовленнєвих і знакових формалізмів та завжди лишається самореалізацією, одкровенням особистості. Тому

воно, згідно з М.М. Бахтіним, не допускає ні причинного пояснення, ні наукового передбачення.

Як зазначає філософ, у розумінні текстів можна йти в напрямі до першого полюса тексту – його зрозумілості, що забезпечується спільністю мови, культури, історичною пам'яттю жанру, стилем самого тексту. Але можна рухатись і до другого полюса тексту – до неповторного сенсу тексту. У своєму русі до сенсу висловлювання суб'єкт може зупинитися в будь-який момент, досягнувши ідентифікації, що його влаштовує, але при цьому за його спиною залишається ланцюг нерозгаданих, точніше, неокреслених сенсів. Будь-яке висловлювання повідомляє дещо нове в найбільш широкому сенсі цього слова. Це нове – обов'язковий момент задуму висловлювання. Хоча сам задум не завжди реалізується. «Це нове входить у задум як нове для слухачів (читачів), тобто воно завжди відносне. Нове – це творчий момент висловлювання... Будь-яке висловлювання просуває життя вперед, не лише повідомляє щось нове, а й уносить дещо нове у взаємини людей ..., кожне висловлювання в цьому сенсі історичне» [1, с. 253]. Можлива абсолютна тотожність двох і більше речень (у разі накладання одне на одне, як дві геометричні фігури, вони будуть збігатися), крім того, ми повинні припустити, що будь-яке речення в необмеженому мовленнєвому потоці може повторюватись необмежену кількість разів в абсолютно тотожній формі, але саме як висловлювання (або частина висловлювання) жодне речення, навіть те, що складається з одного слова, ніколи не може повторитись: це завжди нове висловлювання.

Будь-який істинно творчий текст у своєму вільному ядрі не допускає ні каузального пояснення, ні наукового передбачення. Але це, звісно, не відкидає внутрішньої логіки, внутрішньої необхідності вільного ядра тексту (без цього він би не міг бути зрозумілим, визначеним і дієвим) [7, с. 310].

Ураховуючи унікальність кожного висловлювання (тексту), зазначимо, що й розуміння як висловлювання (текст) у відповідь не повторює та не дублює мовця, воно створює своє уявлення і свій зміст; і мовець, і той, хто розуміє, зовсім не залишаються кожний у власному світі; навпаки, кожен сходиться у своєму третьому світі, світі спілкування, вони звертаються одне до одного, вступають в активні діалогічні стосунки. Розуміння завжди передбачає відповідь. У слові того, хто говорить, завжди є момент звернення до слухача, установка на його відповідь. На думку М.М. Бахтіна, річ не в простому розумінні (пасивному), пасивного розуміння ніколи не буває, це фікція. Будь-яке розуміння передбачає реакцію у відповідь [1, с. 215].

М.М. Бахтін пропонує поділити розуміння на окремі акти. У дійсному, реальному, конкретному розумінні вони нерозривно злиті в єдиний процес розуміння, але кожний окремий акт має ідеальну смислову (змістову) самостійність і може бути виділений із конкретного емпіричного акту: 1) сприйняття тексту (психофізіологічне сприйняття фізичного знака (слова, кольору, просторової форми)); 2) упізнання його (як знайомого або незнайомого), розуміння його повторного (загального) значення в мові; 3) розуміння його значення в контексті цієї культури (найближчому або більш далекому); 4) активно-діалогічне розуміння (суперечка-згода) [3, с. 381].

Отже, оскільки, на думку філософа, людина виявляє себе через створення тексту, то об'єктом дослідження гуманітарних наук є текст, що характеризується наявністю чітких кордонів, позначених змінами мовленнєвих суб'єктів, завершеністю, спрямованістю до Іншого, діалогічністю й унікальністю. Відповідно, розуміння тексту має яскраво виражений діалогічний, активно-відповідальний і творчий характер. А це, у свою чергу, спонукає нас у наступних роботах звернути більш детальну увагу на методологічний потенціал запропонованого М.М. Бахтіним підходу до гуманітарних наук.

Література

1. Бахтин М.М. Из архивных записей к «Проблеме речевых жанров» / М.М. Бахтин // Бахтин М.М. Собрание сочинений : в 7 т. / М.М. Бахтин. – М. : Языки славянской культуры, Русские словари, 1997–2012. – Т. 5 : Работы 1940-х – начала 1960-х годов. – 1997. – С. 207–286.
2. Бахтин М.М. Из записей 1970–1971 годов / М.М. Бахтин // Эстетика словесного творчества. – М. : Искусство, 1986. – С. 355–380.
3. Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук / М.М. Бахтин // Эстетика словесного творчества. – М. : Искусство, 1986. – С. 381–393.
4. Бахтин М.М. К философским основам гуманитарных наук / М.М. Бахтин // Бахтин М.М. Собрание сочинений : в 7 т. / М.М. Бахтин. – М. : Языки славянской культуры, Русские словари, 1997–2012. – Т. 5 : Работы 1940-х – начала 1960-х годов. – 1997. – С. 7–10.
5. Бахтин М.М. Проблема речевых жанров / М.М. Бахтин // Бахтин М.М. Собрание сочинений : в 7 т. / М.М. Бахтин. – М. : Языки славянской культуры, Русские словари, 1997–2012. – Т. 5 : Работы 1940-х – начала 1960-х годов. – 1997. – С. 159–206.
6. Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа / М.М. Бахтин // Эстетика словесного творчества. – М. : Искусство, 1986. – С. 297–325.
7. Бахтин М.М. Проблема текста / М.М. Бахтин // Бахтин М.М. Собрание сочинений : в 7 т. / М.М. Бахтин. – М. : Языки славянской культуры, Русские словари, 1997–2012. – Т. 5 : Работы 1940-х – начала 1960-х годов. – 1997. – С. 306–326.
8. Боневская Н.К. Жизнь и философская идея Михаила Бахтина / Н.К. Боневская // Вопросы философии. – 1996. – № 10. – С. 94–112.
9. Боневская Н.К. М. Бахтин и идеи герменевтики / Н.К. Боневская // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. – СПб. : Алтейя, 1995. – С. 32–42.
10. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики / Х.-Г. Гадамер ; пер. с нем. ; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
11. Гоготышвили Л.А. Послесловие и комментарии к работе «Проблема текста» / Л.А. Гоготышвили // Бахтин М.М. Собрание сочинений : в 7 т. / М.М. Бахтин. – М. : Языки славянской культуры, Русские словари, 1997–2012. – Т. 5 : Работы 1940-х – начала 1960-х годов. – 1997. – С. 618–647.
12. Корниенко Е.Р. Текст сквозь призму философии М.М. Бахтина / Е.Р. Корниенко // Знание. Понимание. Умение. – 2010. – № 1. – С. 128–134.
13. Кучинский Г.М. М.М. Бахтин и феноменологический метод исследования личности / Г.М. Кучинский // Психологический журнал : ежеквартальное научно-практическое издание. – 2007. – № 3. – С. 4–13.
14. Новикова Н.Л. К методологии гуманитарного познания / Л.И. Новикова // М.М. Бахтин как философ – М. : Наука, 1992. – С. 97–109.
15. Умеренкова А.В. Понимание как диалог в лингвофилософии М.М. Бахтина / А.В. Умеренкова // Теория языка и межкультурная коммуникация / Курский государственный университет. – Курск, 2006. – С. 90–97.

16. Яусс Г.Р. К проблеме диалогического понимания / Г.Р. Яусс // Михаил Михайлович Бахтин / под ред. В.Л. Махлина. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – С. 143–164.

Анотація

Духович О. Б. Проблема розуміння тексту в діалогічній філософії М. М. Бахтіна. – Стаття.

У статті розглядається проблема розуміння тексту, запропонована М.М. Бахтіним у діалогічній філософії. Стверджується, що текст, на думку філософа, є єдиним об'єктом дослідження в гуманітарних науках, оскільки людина завжди виявляє себе саме через текст. Детально аналізуються запропоновані М.М. Бахтіним основні особливості тексту та специфіка його розуміння, що пов'язана з цими особливостями, зокрема з діалогічною природою тексту і його унікальністю. Крім того, сам процес розуміння, що ніколи не буває простим дублюванням готового висловлювання, є діалогічним і містить суттєвий момент новизни.

Ключові слова: текст, розуміння, висловлювання, гуманітарні науки, діалогічність.

Аннотация

Духович О. Б. Проблема понимания текста в диалогической философии М. М. Бахтина. – Статья.

В статье рассматривается проблема понимания текста, предложенная М.М. Бахтиным в диалогической философии. Утверждается, что текст, по мнению философа, является единственным объектом исследования в гуманитарных науках, потому что человек всегда проявляет себя именно через текст. Детально анализируются предложенные М.М. Бахтиным основные особенности текста и специфика его понимания, что связано с этими особенностями, в частности с диалогической природой текста и его уникальностью. Кроме того, сам процесс понимания, что никогда не бывает простым дублированием готового высказывания, является диалогическим и имеет существенный момент новизны.

Ключевые слова: текст, понимание, высказывание, гуманитарные науки, диалогичность.

Summary

Dukhovych O. B. The problem of text understanding in the dialogical philosophy of M. M. Bakhtin. – Article.

In the article, the problem of text understanding, suggested by M.М. Bakhtin in his philosophy, is considered. It is stated that the text, in philosopher's opinion, is the only research subject in the humanities, as the person always reveals himself/herself exactly via the text. There is a detailed analysis of suggested by M.М. Bakhtin main peculiar features of text and the specific nature of its understanding which is connected with these peculiar features, namely with the dialogical nature of the text and its uniqueness. Besides, the very process of understanding, which is never a simple duplication of finished expression, is dialogical and contains significant moment of novelty.

Key words: text, understanding, expression, humanities, dialogueness.

УДК 316:334.3

М. П. Єнін

кандидат соціологічних наук, доцент, доцент кафедри соціології
Київського політехнічного університету

КРИТИЧНА ТЕОРІЯ Й ІДЕОЛОГІЧНИЙ ПРОЕКТ У СОЦІОЛОГІЇ ФРАНКФУРТСЬКОЇ ШКОЛИ

Ідеї Франкфуртської школи посіли важливе місце в дискурсі лівих інтелектуалів другої половини ХХ ст., надавши особливої динаміки суспільно-політичним і культурним процесам у країнах Західної Європи, Японії та США. Особливим цей вплив був у кінці 50-х – на початку 70-х рр. ХХ ст., коли, відкидаючи цивілізацію, що базується на приматі матеріальних цінностей (як капіталізм, так і радянський соціалізм), дискримінації прав будь-яких соціальних груп, активізувались субкультурні течії, масові студентські рухи й ліворадикальні терористичні організації, які поставили низку західних країн на межі соціальної й політичної кризи.

Ця школа, з'явившись у 30-х рр. ХХ ст. на хвилі кризових соціальних процесів, найбільш комплексно критикувала розвинутий капіталізм, не тільки розкривши можливі механізми його виродження у фашизм, а й запропонували альтернативний ідеологічний проект.

Проблемні питання, які досліджуються в публікації, полягають у такому; як розуміється ідеологія в роботах франкфуртців, за що критикується розвинуте індустріальне суспільство, який проект перетворення капіталізму запропонували вчені Франкфуртської школи й чому він не мав свого втілення в суспільно-політичну реальність?

Джерельною базою статті є роботи Т. Адорно, М. Хоркхаймера, Е. Фромма, Г. Маркузе як головних представників Франкфуртської школи. Авторами найбільш комплексної критики соціально-філософських поглядів учених Франкфуртської школи були радянський філософ Ю. Давидов і колектив авторів під керівництвом Б. Безсонова [2; 10]. Окремо можна виділити критичний огляд поглядів Г. Маркузе Р. Штейгервальдом (монографія «Третій шлях» Г. Маркузе), В. Хренковим (стаття «Г. Маркузе як ідейний натхненник руху нових лівих»), Ю. Дерев'янченко (стаття «Герберт Маркузе і стратегія нових лівих»). У цих працях без окремої уваги залишились проблемні питання щодо аналізу соціальної природи та місця ідеології в суспільстві, ідеологічний проект перетворення західного капіталізму.

Отже, **об'єктом статті** є ідеологія в критичній теорії індустріального суспільства Франкфуртської школи.

Мета статті полягає в розгляді основних характеристик соціальної природи ідеології та проекту перетворення західного капіталізму в критичній теорії Франкфуртської школи.

Проблема ідеології у філософській і соціологічній думці Франкфуртської школи посідала чільне місце, оскільки знаряддя їхньої критичної теорії виконувало передусім функцію критики наявного устрою індустріального суспільства середини ХХ ст. У їхніх роботах мало місце відтворення марксистської концепції науки як виробничої сили та уявлень про ідеологію «як форми обманної, неадекватної реальності свідомості, що формується й відтворюється в усіх формах духовного виробництва» [1, с. 23–25]. В екзистенціалізмі запозичена ідея нездоланної протилежності між первинно вільною самосвідомістю індивіда та нав'язаними йому формами суспільної свідомості, у яких існує його «я»; у фрейдизмі – зображення історичного процесу як включення первинно вільної людини в суспільство через пригнічення її природних потреб і підкорення її інстинктів. У М. Вебера запозичене поняття «інструментальна раціональність» для позначення згубних наслідків раціоналізації, відходу науки й техніки

від гуманістичних ідеалів і перетворення їх в інструмент пригнічення.

Негативний погляд на ідеологію зумовлений критичним ставленням засновників Франкфуртської школи до спроби реалізації проекту Просвітництва, що виявився руйнівним шляхом прогресу людської цивілізації. Керуючись логікою панування, з метою підкорення природи через пізнання її законів, великий і вільний розум виявився не способом звільнення, а інструментом панування над природою та іншими людьми. Діалектика Просвітництва полягала в тому, що зі збільшенням влади людини над природою зростала її залежність від індустріального суспільства, втрачалось значення розумного елемента. Ідеологія постала засобом інструментального розуму в управлінні суспільством. Культурною особливістю зрілого капіталізму є глибока криза ідеології, яка являла собою раціонально обґрунтовані політичні, правові, моральні, естетичні й інші теорії, а тепер стала матеріалом повсякденної пропаганди, що розповсюджується через канали масової інформації [2, с. 176].

Тоталітарні інтенції ідеологічного проекту Просвітництва були закладені філософською думкою Нового часу, яка досягла своєї кульмінації в німецькій класиці. Класичній діалектиці протиставлялась необхідність створення нової діалектики, що встановлює рівноправ'я цілого та його елементів, а не панування всезагального над одиничним, унікальність, неповторність особистості. Особливість осмислення дійсності через поняття й категорії, спрямовані на встановлення тотожності, є джерелом «панування» репресивної суспільної системи над людиною. У підсумку це призвело Т. Адорно до формулювання негативно-діалектичного методу філософії, націленого на виявлення й аналіз окремого, одиничного, особливого як знаряддя руйнування конформізму, бунту проти можливих масок панування [3].

Головними ідеологічними інструментами управління масами франкфуртці вважали науку та інститут масової культурної індустрії. Т. Адорно і М. Хоркхаймер дали характеристику ідеології як латентної, непомітної для більшості людей, такої, що є розчиненою в масовій культурі та потужним механізмом влади над народними масами [4, с. 149–209]. Формуючи споживацькі орієнтації й інкорпоруєчи суспільні прошарки в ціннісну структуру капіталістичного суспільства, ці маніпулятивні ідеї слугують збереженню влади правлячого класу.

Г. Маркузе ще більш категоричний у своїх оцінках: владу правлячого класу й легітимність наявної соціальної системи підтримує спрямована на підвищення економічної ефективності технологічна логіка раціональності, утіленням якої є наука та сучасний апарат виробництва. Наука стала не тільки засобом підкорення природи, а й потужним засобом управління людиною, політичної й духовної уніфікації, маніпуляцій свідомістю: «Наука і техніка слугують надмірному споживанню... Приглушений плюралізм суспільства стримує історичні альтернативи» [5, с. 27]. Отже, розвинуте індустріальне суспільство породжує тоталітарне (одновимірне) суспільство, у якому ідеологічні вимоги народних мас нівелюються, критичні ідеї втрачають свою справжню опозиційність, а трудящі – здатність утворювати політичну опозицію стосовно системи. Ідеологічна легітимація панування забезпечується посиленням на безперервно зростаючу продуктивність пра-

ці й посилення панування над природою, гарантією все більш комфортного існування. Перебуваючи під владою масової культури як своєрідного «наркозу відволікання», в усвідомленні свого трагічного становища в репресивній системі, індивіди поневолені матеріальними благами та речами як символами соціального престижу, споживчим індивідуалізмом і конкуренцією за кращий комфорт. Прив'язаність до наявної системи виробництва і споживання (сублімоване рабство) не усвідомлюється, навпаки, осмислюється як свобода й повнота життя.

Учені Франкфуртської школи не обмежувалися трактуванням ідеології лише як форми обманної свідомості, що захищає інтереси панівної верхівки. Новою була ідея Е. Фромма про ідеології як головні інструменти вирішення екзистенційних дихотомій – питань, що через наявність розуму, втрату єдності з природою та відчуття обмеженості існування неминуче супроводжують буття індивідів протягом усієї історії, зумовлюючи необхідність давати відповідь щодо сенсу свого існування [6, с. 55–56].

Аналізуючи психологічні механізми появи релігійних і політичних ідеологій, Е. Фромм, як і його колега Т. Адорно, висловлював актуальні ідеї для сучасної ситуації у світі: як ідеологія ліберального капіталізму може вироджуватись у тоталітарні ідеології (зокрема фашизм) [7]. У своїй теорії Т. Адорно виходив із поглядів З. Фрейда про значення ранньої соціалізації та несвідоме засвоєння дитми цінностей своїх батьків у результаті травматичних конфліктів, суворого виховання, що пригнічує почуття образи й зумовлює переорієнтацію ворожості й агресії розвинутого Супер-Его на інші об'єкти, релігійні, етнічні або політичні меншості. Е. Фромм, на відміну від Т. Адорно, поєднав психологічні механізми появи ідеологій із інституціональними: «Якщо економічні, соціальні та політичні умови, у яких відбувається процес індивідуалізації, не можуть гарантувати позитивного розвитку особистості, а первинні зв'язки, що дають відчуття безпеки й спокою, уже розірвані, свобода стає джерелом сумнівів і перетворюється в нестерпне страждання» [8, с. 56]. У цій ситуації формуються передумови відмови людини від завойованої раніше свободи, прагнення до підкорення або покірності, тобто мазохістських і садистських схильностей (іноді поєднані в одному індивідуумі), які є невід'ємними рисами авторитарного характеру. Саме ці передумови, що були наявні в ліберальних капіталістичних державах, у підсумку зумовили виникнення фашизму.

Але чи була в такому разі альтернативою ліберальному капіталізму наявна на той час радянська система соціалізму? Негативна відповідь франкфуртців, на нашу думку, з одного боку, була справедливою реакцією на схожість більшості рис між цими системами: ідеологічна регламентація, орієнтація на розвиток виробничих сил, відділення виробників від контролю за їхнім розвитком, панування бюрократії, духовна уніфікація народних мас; а з іншого – реакцією на економоцентричність мислення класиків марксизму загалом: переоцінку прав власності й економічних інститутів як центральних категорій аналізу та, відповідно, недооцінку внутрішніх моральних змін людини. У теорії К. Маркса усуперечення засобів виробництва, централізована планова економіка автоматично повинні звільнювати від відчуження, сприяючи появі вільних людей, готових до співробітництва, з новою моральною орієнтацією, але реалізація цієї ідеї призвела до високого рівня регламентації й авторитарності.

Яким же в такому випадку може бути шлях подолання зазначених ученими соціальних вад капіталізму? Найбільш розгорнутий проект і стратегія реформування розвинутого індустріального суспільства серед учених Франкфуртської школи належать Г. Маркузе та Е. Фромму. Ці вчені не вважали установку на технологічну раціональність і панування універсальною характеристикою

людської природи, вірячи у відродження свободи й людської індивідуальності. Будучи солідарними в тому, що сформована в надрах буржуазного устрою парламентська система представницької демократії вже не є ефективною, щодо питання майбутнього проекту суспільства та засобів його реалізації їхні думки розійшлися.

На думку Г. Маркузе, соціальній революції має передувати революція людини, ідея «Великої Відмови» від цінностей, норм і нав'язаних потреб репресивної цивілізації, повний розрив із антигуманізмом суспільства, що отримало опору в біологічній потребі «мати», «використовувати» й «постійно оновлювати речі».

Відстоюючи революційний шлях приходу до соціалізму, Г. Маркузе та «нові ліві» вважали, що зробити його повинні індивіди, вільні від потреб панування й поневолення. В іншому випадку ця потреба перейде в нове суспільство і прогрес перетвориться на зростаючу репресію, прикладом чого став розвиток СРСР у межах нової системи репресивного панування. Тому Г. Маркузе покладав надії на перетворенні світу на молоду інтелігенцію, маси аутсайдерів, люмпенів, безробітних, етнічних меншин (особливо в країнах третього світу), що менше за все інтегровані в сучасний соціум і його ціннісну структуру зі стереотипами споживання й гонитвою за привілейованим становищем.

Для злому традиційних політичних відносин і конформістського політичного дискурсу своє бачення стратегії лівого руху в 1968 р. Г. Маркузе описав так: «... традиційні організаційні форми – такі, як парламентська партія, застарілі. Я не бачу жодної партії, яка дуже скоро не стала б жертвою тотальної політичної корупції... Ми не хочемо жодної революційної політичної партії, а також ніякого революційного централізму й підпілля, тому що все це – легка здобич для ефективного діючого репресивного апарату... Те, що можна протиставити цим формам, – це повністю відкрита організація, розсіяна на малі, високою мірою гнучкі й автономні групи, що діють на місцях» [9]. Такі роздуми вченого були повним відходом від ленінської стратегії здобуття влади, яка передбачала форсуку централізацію ідеологічних і організаційних функцій керівною партією, але разом із тим такий шлях партій марксистсько-ленінського зразка ставав джерелом вождизму й диктатури революціонерів.

Ця стратегія була успадкована лівими рухами, які, замість революційної партії, організували автономні, невеликі та розпорошені групи протесту, масові ненасильницькі рухи, комуні, партизанські загони – осередки нерепресивної цивілізації. Ця нова солідарність передбачала «культурну революцію», вихід із репресивної системи буржуазної культури. У поєднанні двох революцій – соціальної та сексуальної, у звільненні від соціального й політичного пригнічення спостерігається еклетичне поєднання марксистських і фрейдистських ідей у світогляді Г. Маркузе. Відмова від сексуальних табу повинна зруйнувати механізм формування почуття провини й потреби в покаранні, описаних у теорії З. Фрейда, які прив'язують молоде покоління до батьків, спонукаючи молодь інтерналізувати їхні цінності, інтегруватись у глибинний фундамент репресивної культури капіталістичної системи. Замість принципу реальності (принцип виробничої продуктивності), має прийти принцип задоволення (Ерос). Нова мораль, що має джерело в еротичному спонуванні, протидіє агресивності й ініціює політичну революцію. У підсумку нове суспільство являє собою співдружність індивідів, об'єднаних у невеликі комуні, які подолали свідомість Homo consumens і працюють мінімально для створення прожиткового рівня, відсутнім є економічне та політичне пригнічення, ліквідоване відчуження, соціальні й особисті взаємини основані на солідарності й любові, вищими цінностями є знання, творчість, щастя.

Усі ці уявлення докорінно розходяться з класичним марксизмом, у якому звільнення людини передбачає насамперед революційне перетворення соціально-економічної структури суспільства. К. Маркс писав, що масова зміна свідомості людей є можливою на шляху революційної боротьби, у ході самої боротьби [1, с. 70]. Водночас теоретики Франкфуртської школи виявились не здатними створити уявлення про інститути та взаємини майбутнього суспільства, оскільки, на їхню думку, таке апріорно сформулювати неможливо. Ця нігілістична позиція базується на методології негативної діалектики. Відкидаючи діалектичну єдність і взаємодію внутрішніх суперечностей системи як основу їхнього розв'язання й становлення нових якостей, вони руйнують взаємодію та перехід від однієї якості до іншої. Тому єдиним можливим засобом передбачення майбутнього стає соціальна утопія – мрія про кращий світ. Як наслідок, на відміну від ідеологій марксизму, троцькізму, анархізму, маоїзму, у «нових лівих» не виявилось єдиної систематизованої революційної ідеології. Замість революційної партії, виникали автономні контркультурні групи, масові ненасильницькі рухи, комуни, партизанські загони. Роз'єднаність і фрагментованість ідеології нових лівих зумовила їхню поразку.

Не маючи для цього відповідних понять, критичній теорії не вдалось зв'язати минуле та майбутнє, тому вона не дає ніяких обіцянок і не пророкує успіхів: «Вона розраховує бути вірною тому, хто без всякої надії присвячував і присвячує своє життя Великій Відмові» [10, с. 231].

На відміну від Г. Маркузе, який став одним із кумирів молодіжної революції 1968 р., політичні орієнтації Е. Фромма не мали радикального характеру. Ліквідація панування техніки й держави, установлення громадянами контролю над соціальними й економічними процесами, створення інституціональних умов самореалізації особистості, на думку вченого, можливі через проект комунітарного соціалізму – політичної організації індустріального суспільства на основі принципу сумісного управління, участі робітників у процесі прийняття рішень, відродження міських зборів.

Організуючись у малі групи, робітники самостійно повинні займатися виробництвом, розподілом і обміном, обирати посадових осіб [11, с. 327–328]. На відміну від марксистського соціалізму, реалізація цього принципу не передбачає скасування приватної власності, але обмежує її права: керівники підприємства мають право на значну ставку відсотка на свої капіталовкладення, але мусять ділитися правом влади з працівниками, наприклад, через законодавче обмеження прибутку, право робітників купувати акції, необхідні для контролю над прийняттям рішень [11, с. 368].

Свої ідеї Е. Фромм підкріплює емпіричними фактами організації численних європейських самоврядних сільськогосподарських і промислових трудових спільнот Франції, Бельгії, Швейцарії та Голландії, релігійних об'єднань менонітів і гуттеритів, поселень кібуци в Ізраїлі, у яких удавалось гармонійно поєднувати принципи централізації й децентралізації управління; використовувати сучасну промислову технологію; незважаючи на диференційованість політичних і релігійних поглядів, сформулювати загальний морально-етичний кодекс; залучати освітні та культурні програми.

Політична система в такому соціалізмі повинна вирішити проблему поєднання централізованої форми демократії з високим рівнем децентралізації, відродженням принципу міських зборів. По-перше, політичні рішення повинні прийматись у малих групах, розділених за місцем проживання або роботи, що періодично збираються разом. Особистий контакт дає змогу обговорити спірні питання й утруднює демагогічний та ірраціональний вплив

на свідомість. По-друге, для виконання функції підготовки й опублікування інформації, необхідної для дискусії та прийняття раціональних рішень, можливим є створення політично незалежного культурного органу діячів науки, мистецтва, релігії, політики й бізнесу, досягнення і моральні якості яких є загально визнаними. По-третє, важливо, щоб прийняті верхньою палатою парламенту рішення базувались на результатах роботи малих груп, тобто нижня палата парламенту формувалась не з політичних партій, а з пересічних громадян [11, с. 387–390].

Теоретичний фундамент і технологічні можливості ідеологічного проекту Е. Фромма так і не були серйозно осмисленими функціонерами політичних партій, і розвиток соціалізму, альтернативного радянському, який декларувався переважаючими на той час у структурі влади соціал-демократичними партіями Західної Європи, так і не був серйозно осмислений. Навпаки, еволюція капіталізму із середини 70-х рр. XX ст. рухалась у бік більш радикальної ліберальної моделі. Це був поворотний пункт розвитку капіталізму, для підвищення ефективності своїх економік еліти Заходу обрали шлях формування транснаціональної капіталістичної системи.

Отже, критика вченими Франкфуртської школи масового індустріального суспільства та негативна діалектика як її методологічна основа не вказували дієвого шляху виходу за його межі. Не специфічне зловживання наукою й технікою, а всяляка наука й техніка були звинувачені в одномірності мислення та підкоренні індивідом суспільства. Сумнівними є також висновки франкфуртців стосовно втрати класами суб'єктності суспільного прогресу. Не всі класи втрачають взаємну солідарність, еліти мають усвідомлений класовий інтерес у відстоюванні власних інтересів. Критична теорія франкфуртців є корисною в пошуку продуктивної теорії та відповідних соціальних технологій конструювання нового типу соціальних відносин і моделі соціально-політичних інститутів більш гуманного світу.

Література

1. Маркс К., Енгельс Ф. Твори : у т. 3. / К. Маркс, Ф. Енгельс. – К. : Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1959. – 604 с.
2. Социальная философия Франкфуртской школы (Критические очерки) / ред. коллегия: Б.Н. Бессонов и др. – 2-е изд, доп. – М. : Мысль ; Прага ; Свобода, 1978. – 357 с.
3. Адорно Т.В. Негативная диалектика / Т.В. Адорно ; пер. с нем. Е.Л. Петренко. – М. : Научный мир, 2003. – 374 с.
4. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. – М. ; СПб. : Медиум, Ювента, 1997. – 312 с.
5. Маркузе Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М. : Refl-book, 1994. – 368 с.
6. Фромм Э. Искусство любить / Э. Фромм ; пер. с англ. Л. Чернышевой. – М. : Педагогика, 1990. – 160 с.
7. Адорно Т. Исследование авторитарной личности / Т. Адорно. ; под общ. ред. докт. филос. наук В.П. Култыгина. – М. : Серебряные нити, 2001. – 416 с.
8. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М. : АСТ, Мн. : Харвест, 2007. – 384 с.
9. Маркузе Г. Третий путь / Г. Маркузе [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://scepis.net/library/id_2570.html.
10. Давыдов Ю. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы / Ю. Давыдов. – М. : Наука, 1977. – 319 с.
11. Фромм Э. Здоровое общество. Догмат о Христе / Э. Фромм ; пер. с нем. – М. : АСТ : Транзиткнига, 2005. – 571 с.

Анотація

Enin M. N. Критична теорія й ідеологічний проект у соціології Франкфуртської школи. – Стаття.

У статті розглядаються основні характеристики соціальної природи ідеології та проект перетворення індустріального суспільства в критичній теорії Франкфуртської школи. Показується, що негативна діалектика як методологічна основа критики індустріального суспільства не вказувала дієвого виходу його реформування, тому стратегія боротьби лівих рухів проти капіталізму виявилась деструктивною. Водночас критичний огляд індустріального суспільства є актуальним у дискусії щодо напрямів конструювання альтернативного наявному у світі типу соціальних відносин і моделі соціально-політичних інститутів. Ідеології є інструментами вирішення екзистенційних дихотомій (ідея Е. Фромма), тому загострення ідейної боротьби за право легітимності нового соціального устрою в період поглиблення соціальних суперечностей сучасного суспільства є неминучим.

Ключові слова: ідеологія, Франкфуртська школа, класична діалектика, негативна діалектика, нові ліви.

Аннотация

Enin M. N. Критическая теория и идеологический проект в социологии Франкфуртской школы. – Статья.

В статье рассматриваются основные характеристики социальной природы идеологии и проект преобразования индустриального общества в критической теории Франкфуртской школы. Показывается, что негативная диалектика, будучи методологической основой критики индустриального общества, не указывала действенный выход его реформирования, поэтому стратегия борьбы левых движений против капитализма оказалась деструктивной.

Критический обзор индустриального общества является актуальным в дискуссии относительно направлений конструирования альтернативного существующему в мире типу социальных отношений и модели социально-политических институтов. Идеологии являются инструментами решения экзистенциальных дихотомий (идея Э. Фромма), поэтому обострение идеологической борьбы за право легитимности нового социального устройства в период углубления социальных противоречий современного общества является неизбежным.

Ключевые слова: идеология, Франкфуртская школа, классическая диалектика, негативная диалектика, новые левые.

Summary

Enin M. N. Critical theory and ideological project in the sociology of the Frankfurt school. – Article.

The main characteristics of the social nature of ideology and ideological project of transformation of the industrial society in the critical theory of the Frankfurt School are considered in the article. It is shown that negative dialectics as a methodological basis for criticism of industrial society, didn't indicate an effective way out of its reform, therefore anticapitalistic movements against capitalism was destructive. A critical review of industrial society is relevant to the discussion on the direction of the construction of an alternative to the existing type in the world of social relations and models of social and political institutions. Ideologies are tools of solving existential dichotomies (the idea of Erich Fromm), so the aggravation of the ideological struggle for the right to the legitimacy of the new social order in the period of deepening social contradictions of modern society is inevitable.

Key words: ideology, the Frankfurt School, classical dialectic, negative dialectics, new left movements.

УДК 1(091)

А. А. Ивакин

доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии
Национального университета «Одесская юридическая академия»

ЗНАТЬ ВСЁ КАК ОДНО (ГЛУБИННОЕ ТОЖДЕСТВО МАКРО- И МИКРОКОСМОСА)

*Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос),
должно признать: мудрость в том,
чтобы знать все как одно
Гераклит*

Лейтмотивом данной статьи является размышление о противоречивом единстве идеального и материального как об универсальной причине диалектичности бытия. Однако эта философская тема, при всей ее важности, является не самоцелью, а лишь «инструментом» нахождения содержательно-логических путей решения той первейшей мировоззренческой задачи, которую сформулировал Гераклит: понять всё как одно. И, соответственно, – понять, что именно обеспечивает глубинное тождество сущности человека и сущности Бытия.

Иного пути к мудрости не существует.

*Из истории введения**в философию категорий «материальное» и «идеальное»*

Софистам, как известно, очень понравился вывод Парменида об отсутствии небытия (бытие есть, небытия нет). Рассуждали они при этом так: поскольку заблуждение и ложь, – это указание на то, чего нет, иными словами, – на небытие, а небытия, как выясняется, нет, – постольку, выходит, что нет ни заблуждений, ни лжи, и поэтому любое, самое нелепое мнение – правомерно.

Хотя «логика» такая и шита, как говорится, белыми нитками, но, поскольку обыденное сознание зачастую воспринимает субъективную и лукавую «логику» софистов довольно доверчиво, то бороться с ней, противопоставляя ей логику объективную и серьезную, это – непреходящий долг любого настоящего философа. В процессе своей постоянной и непримиримой борьбы с логическими уловками софистов, Платон понял, что проблема объективности и истинности человеческого знания, в силу её особой важности, требует серьезного переосмысления Парменидова понимания соотношения между чувственно воспринимаемыми вещами и тем, что познаваемо лишь умом и находит свое выражение в форме устойчивых понятий.

Можно ли отказывать в бытии миру окружающих нас вещей? Нет, нельзя, говорит Платон. Пусть, в силу своей текучести и бренности, мир этот весьма несовершенен, но все-таки он не является чувственной иллюзией, не имеющей отношения к бытию, он – есть. Он вполне объективно существует как некое «иное бытия» [13, с. 382–385]. Что же из себя в этом случае представляет не «иное», а подлинное, настоящее, бытие? Это, согласно открытию Платона, – *объективно существующее бытие идей вещей*, которое недоступно человеческим чувствам, но постигаемо человеческим умом. Поэтому, утверждает Платон, в человеческих понятиях отражаются не сами вещи, а именно идеи вещей.

В своей вводной статье к трехтомному собранию сочинений Платона А.Ф. Лосев писал: «Анализ бесчисленных текстов Платона показывает, что свою идею вещи Платон понимал прежде всего как принцип вещи, как метод ее конструирования и познания, как смысловую модель ее бесконечных чувственных проявлений, как смысловую ее предпосылку («гипотезу»), наконец, как такое общее, которое представляет собой закон для всего соответствующего единичного. При этом материя является функцией идеи» [7, с. 55].

Из данного обобщающего определения идеи следует, что для Платона материя вещи и идея вещи, хотя и проти-

востоят друг другу, но не существуют независимо и изолированно друг от друга. Для того чтобы убедиться в том, что Платон думал именно так, достаточно ознакомиться хотя бы всего лишь с двумя его знаменитыми диалогами – «Софист» и «Парменид».

Итак, можно видеть, что именно в философии Платона берет свое начало мысль об универсальности и единстве материального и идеального. При этом прошу читателя обратить внимание на то, что платоновские «идеи» выказывают себя в двояком смысле этого слова: они идеальны потому, что лишены материальности, и потому, что *совершенны* и в этом своем совершенстве – неизменны.

И еще: как нам следует относиться к тому самому платоновскому «миру идей», существование которого одни философы радостно принимали, а другие, начиная с Аристотеля, категорически отрицали? На мой взгляд, к нему надо относиться, именно с учетом этой двойственности, поскольку она вызвана не только субъективными, но и вполне объективными причинами. Ведь, с одной стороны, мир идей – это весь окружающий и включающий нас в себя мир, характеризующийся взаимообусловленностью вещей и идей. Однако, с другой стороны, в пределах этого единого мира существуют различные системы духовной культуры. И они действительно суть не что иное, как относительно обособленные миры идей.

*Несколько слов о понятиях «вещь»,
«материя вещи» и «идея вещи».*

Вещь. Мартин Хайдеггер говорит, что на разных языках то, что римляне называют *res*, означает и вещь или дело, и одновременно – «...говорить о чем-либо, совещаться об этом...» И тут же он приводит поучительный пример такого со-вещания: «... *res publica* означает не «государство», а то, что заведомо касается каждого в народе, «захватывает» его и потому становится делом общественного обсуждения» [18, с. 321].

В русском языке многообразие взаимосвязанных значений слова «вещь» запечатлено в таких словах, как «вещь», «вещий», «вещание», «совещание», «вече» и т.д. В данной статье мне не потребуется весь этот спектр значений слова «вещь» (*res*). Этим словом я буду обозначать любой чем-то заинтересовавший меня относительно самостоятельный фрагмент действительности, любое его свойство или действие.

Материя вещи. Поскольку я принадлежу к философам, которые не считают материю субстанцией, под материей вещи я буду иметь в виду *материал, субстрат*, в котором должна быть воплощена или уже воплощена идея той или иной вещи. Таким образом, материя вещи – это, образно говоря, «плоть» вещи. Это чувственно доступное человеку материальное в вещи, противоположное идеальному в вещи как умопостигаемому. Распространенная в философской литературе замена слова «материальное» словом «реальное» мне представляется не очень удачной, так как влечет за собой необходимость постоянно объяснять, что в том или ином случае мы имеем в виду: «вещественное» или же «то, что есть на самом деле». При этом, и тот и другой вариант понимания слова «реальное», в свою очередь, требует новых разъяснений, поскольку первый вариант может породить тавтологию («вещественность вещи»), а второй дает повод считать идеальное тем, чего на самом деле нет, то есть – некоей выдумкой, фикцией.

Идея вещи. Говоря словами А.Ф. Лосева, «идея вещи, взятая сама по себе, совершенно не вещественна», «идея вещи есть чтойность вещи», то есть «идея вещи есть ответ на вопрос, что такое данная вещь», чем она отличается от всякой другой вещи [9]. Мысль А.Ф. Лосева абсолютно верна, но термины, в которых она выражена, при отвлечении от контекста всего интервью философа, требуют определенных разъяснений и дополнений. Во-первых, в данном случае А.Ф. Лосев счел для себя необходимым прибегнуть к понятию «вещественность» вместо «материальность». Не всякий читатель обратит внимание на уточняющие слова А.Ф. Лосева «взятая сама по себе», и поэтому может возникнуть путаница: если не вещественна идея вещи, то что в таком случае можно назвать вещественным? Ведь и вещь не «совершенно» вещественна, поскольку содержит в себе также и свою «чтойность».

Во-вторых, как это можно узреть уже у Платона, «идея вещи» обладает двумя взаимосвязанными аспектами своего содержания. Во-первых, идея – это способ бытия, функционирования данной вещи среди других вещей. Это – «чтойность» вещи, недоступная нашим органам чувств. Во-вторых, идея той или иной вещи – это образец, эталон должного формирования, *воплощения* данной идеи. Тоже, вроде бы, нечто невидимое, однако ведь *долженствующее воплощение* может стать *действительным воплощением*. И что тогда произойдет? Уж не станет ли в таком случае идея доступной нашим органам чувств?

О двойственности слова «идеальное»

Да, действительно, проблема здесь есть, и внешне она проявляется в том, что мы слово «идеальное» используем в двояком значении: во-первых, как противоположность материальному и, во-вторых, как высшую степень воплощения идеи той или иной вещи.

Вот несколько примеров использования в одном и том же предложении обоих смыслов слова «идеальное». Так, например, накануне сложнейшей операции хирург, идеально, то есть в уме, «проигрывает» все детали ее сюжета, наверняка мечтает об идеальном сочетании всех материальных условий ее протекания. Или: всё было идеально, думает дирижёр, приходя в себя после бурных и продолжительных аплодисментов публики, имея в виду не только идеальную красоту и глубину художественных образов исполненной оркестром симфонии, но и вполне материальное – слаженное и мастерское – звучание инструментов оркестра.

Итак, мы постоянно встречаемся с данными пониманиями идеального в их различии и единстве. Однако, если различие здесь очевидно, то факт их единства еще следует доказать. Мне кажется, что источник этого единства заключается уже в том, что идея как образец (эталон) содержит в себе все оттенки своего наилучшего (из возможных его форм и способов) *воплощения*. Идея как бы содержит в себе информацию о наиболее подходящей материи, необходимой для своего воплощения, то есть, как это ни странно звучит, – об *идеальной материи*. Недаром Платон допускал возможность того, что даже боги, на что уж казалось бы идеальные существа, имеют свою идеальную (не стареющую, не изнашивающуюся, вечную) телесную оболочку.

Известно, что Платон зачастую вместо слова «идея» употреблял слово «эйдос». И, думаю, вряд ли – потому, что эти два слова абсолютно синонимичны. Ведь, в отличие от идеи, первоначальное значение эйдоса в греческом языке – это вид, образ, то есть «видимое», «то, что видно», а вот позднее греческий язык данному в дению придает иную специфику: «телесная или пластическая данность в мышлении» [8]. И поэтому, может быть, когда нужно указать на единство материального и идеального, на способность идеи материализоваться, Платон употребляет слово «эйдос», а когда ему нужно подчеркнуть принци-

пиальную умопостигаемость идеального, то для этого ему больше подходит слово «идея»? Постараемся разобраться в этом.

Известно, что киник Диоген никак не мог согласиться с Платоном в том, что, кроме чувственно воспринимаемых вещей, где-то существуют еще и их идеи. Почему, – вопрошал он, – я вижу вот эту чашу на столе, но не вижу ее идеи? Платон на это раздраженно заметил, что Диоген видит чашу, потому что у него есть глаза, но не видит идеи чаши («чашности»), потому что у него нет ума. Вся суть дела, следовательно, в том, что идеи вещей умопостигаемы?

Однако ведь умопостигаемость идей ни в коем случае не означает, что они существуют только в уме. А если не только в уме, то где же еще, как не в тех вещах, которые мы видим вокруг себя? Наверное, в вопрошании Диогена какое-то рациональное зерно присутствует, и нам не следует спешить начисто и бесповоротно отказываться от первоначального значения эйдоса как «видимого», «того, что видно», причем видно, так сказать, – естественно, человеческими глазами?

Вспомним восторженную оценку Сократа Карлом Марксом: «Сократ является воплощенной философией!» Подобные выражения (а примеров их можно привести множество) свидетельствуют о том, что идеальное – это не только нематериальный образец (возможность) способа бытия той или иной вещи, но и *возможность*, постоянно воплощаемая, превращаемая (в том числе и в самой превосходной степени) в *действительность*. Выше мы говорили об идеальной материи, теперь приходится говорить об *идеально воплощенном идеальном!*

Сразу же хочу подчеркнуть, что данное словосочетание ни в коем случае не означает того, что, став воплощенной, идея тем самым становится уже не идеальной, а материальной. Даже в вещи, идеально соответствующей своей идее, ее идея остается ее *родовой*, внутренней (то есть сущностной) и умопостигаемой формой. Поэтому платоновский Сократ в виртуальной беседе с платоновским Парменидом и уясняет себе, что не существует идеи отдельно взятой, то есть единичной, вещи. Существует только «...единство, которое, обнимая все [определенного рода] вещи, представляет собою некую единую их идею» [14, с. 411].

Следовательно, глазами увидеть можно не идею, а идеальный образец ее особенного, конкретного воплощения. И, кстати, следует заметить, что наличие такой возможности – увидеть идеальный образец воплощения той или иной идеи – очень важно для развития человеческого творческого воображения, без которого никакой идеи не постигнешь не только чувством, но и умом. Поэтому мы и говорим себе и другим: вот таким должен быть настоящий философ, настоящий философ...

Может быть, и Платону стоило показать Диогену свою любимую чашу и сказать: «Вот такой (или примерно такой) должна быть чаша, ибо в ней «чашность» (идея чаши) воплощена, ну просто, идеально!».

Итак, идея – это не только образец (возможность) способа бытия той или иной вещи, но – такая *возможность*, которая способна воплотиться (в том числе и в самой превосходной степени) в *действительность*. И вот такую-то – воплощающуюся или уже воплощенную – идею, по-моему, и следовало бы именовать эйдосом.

Всем сказанным я утверждаю, что два названных выше понимания идеального не только не чужды друг другу, но и обозначают два взаимосвязанных момента существования идеи: идеальное как возможный и необходимый способ бытия вещи и идеальное как в высшей степени совершенства воплощенный способ бытия вещи.

В философской литературе существует и противоположное мнение. Оно состоит в том, что идеальное, понимаемое как высшая форма совершенства чего-либо,

это абсолютно не то идеальное, которое принципиально противостоит материальному. Это, якобы, совсем другое идеальное: это – идеал, да еще и недостижимый. И отсюда делается вывод: в споре о природе идеального не надо путать одно понимание идеального с другим [10, с. 68]. При этом нередко ссылаются на авторитет «философичного» немецкого языка, в котором именно для того, чтобы не путать два различных значения идеального, имеется два разных слова: *Ideale* и *Ideelle*. Нам же, за неимением этих двух разных слов в русском языке, приходится специально объяснять друг другу, что вот данное идеальное – это идеал, нечто прекрасное, превосходное (*Ideale*), а вот то, другое идеальное – это субъективный образ объективной реальности, существующий в виде научного понятия или художественного образа (*Ideelle*). Однако мне кажется, что за разделением и противопоставлением идеи и идеала можно не увидеть их единства в процессе развития вещи. А это – действительно неразрывное единство! Гений, мастер – это люди, которые не просто в мыслях и делах своих движутся по логике реального предмета, но делают это, в отличие от многих своих коллег, *самым наилучшим образом*. В результате их деятельности возникает шедевр, образец для подражания, одним словом, то, что выше было обозначено как *идеальное воплощение идеального*.

Знание выдающихся ученых является идеальным не только потому, что оно противостоит материальному объекту, но и потому, что оно достигает высшей степени адекватности последнему. И вообще, любой хорошей специалист в области того или иного дела – в норме стремится достичь по возможности наиболее идеального результата в процессе воплощения своих знаний и умений, то есть наилучшим способом реализовать некую свою *потребность* благодаря своей *способности* это сделать. Государственный деятель стремится построить идеальное государство, спортсмен стремится достичь идеальных показателей в своем виде спорта и т.д.

Таким образом, обе формы проявления идеального (и *Ideelle* и *Ideale*) оказываются неотъемлемыми друг от друга моментами единой, целостной системы *умного действия* человека. Но только ли человека?

Всюдность и вечность идеального.

Можно ли считать, как это делает большинство материалистов, что идеальное присуще только человеку и человечеству, а не всей природе?

Поскольку наиболее последовательно эту материалистическую позицию выразил в своих работах Э.В. Ильенков, постольку дальнейшие размышления на указанную тему хотелось бы начать с цитирования того определения идеальной формы, которое этот известный философ дал в своей работе «Диалектика идеального»: «Идеальная форма вещи — это форма общественно-человеческой жизнедеятельности, но существующая вне этой жизнедеятельности, а именно — как форма внешней вещи, репрезентирующей, отражающей другую вещь. И наоборот, это форма вещи, но вне этой вещи, и именно — как форма жизнедеятельности человека, в человеке, «внутри человека» [4, с. 52].

Да это так, идеальная форма вещи действительно есть «форма вещи вне этой вещи», действительно она есть «форма вещи, репрезентирующая, *отражающая* другую вещь», однако я уверен, что идеальная форма присуща любой, безо всякого исключения, вещи. Ибо не только человеческая история, но и эволюционный процесс всей природы буквально насыщен указанными выше «репрезентациями» и «отражениями». Попробую доступными мне средствами доказать всеобщность таких взаимоотношений вещей. И для начала обращусь за помощью к Г.В. Лейбницу.

Лейбниц полагал, что не только у человека, но у любого природного тела имеется своеобразная душа, которую

он назвал *монадой*. То есть сознание, в понимании Лейбница, является лишь самой высшей и развитой формой некоего свойства, которое органически присуще любому природному телу. Что же это за свойство? Это свойство Лейбниц именуется восприятием (перцепцией), а в высшем его состоянии – сознанием (апперцепцией). Лейбниц считает монады субстанциями, но – субстанциями, так сказать, низшего уровня, сотворенными или производными, и только создавший их Бог является первичным Единством, или изначальной простой субстанцией [5, с. 421]. Поскольку же Бог не только создает монады, но и создает всеобщую гармонию, «в силу которой всякая субстанция точно выражает все другие субстанции путем отношений, какие она имеет к ним» [5, с. 423], постольку «всякая монада по-своему есть зеркало универсума» [5, с. 424]. При этом монады по степени сложности строения их тел и отчетливости отражения ими универсума делятся на монады неживых тел, монады живых тел (души, энтелехии) и монады, которые Лейбниц называет духами, или разумными душами. Первые из названных монад суть неживые зеркала, «души вообще суть живые зеркала, или отображения универсума творения, а духи, кроме того, суть отображения самого Божества, или самого Творца природы, и способны познавать систему вселенной и подражать ему кое в чем своими творческими попытками, так как всякий дух в своей области – как бы малое божество» [5, с. 428].

Таким образом, Лейбниц выявляет в логике Универсума всеобщее свойство, объединяющее все вещи природы. Свойство это – *отражение*. Причем это – не пассивное отражение, а отражение, вызывающее изменение восприятий монады, и, соответственно, – материальное действие тела, обладающего данной монадой.

Роль понятия отражения в конкретизации понятий идеального и материального

Если внимательно приглядеться к лейбницевской монадологии, то мы увидим в ней развитие платоновского учения об идеях, а точнее – о *воплощенных* идеях (эйдосах), ибо каждая вещь предстает в этом учении как идеальное (монада), соединенное с материальным (тело). При этом идеальное (монада) дает возможность любой вещи осуществлять идеальное («зеркальное») отражение мира, а материальное (тело), соответственно, осуществлять материальное отражение.

Таким образом, понятие «отражение» характеризуется той двойственностью, суть которой Лейбниц хорошо выразил через связь отражения как изменения восприятий монады – с материальным действием тела, вызванного тем или иным восприятием его собственной монады. Отсюда следует, что мы можем говорить о том, что существуют и находятся в тесном, диалектическом взаимодействии два вида отражения: отражение как *отпечаток* (например, отражение чего-нибудь в зеркале) и отражение как *отбрасывание*, как *отражение* неприятеля, как отражение угрозы и т. д., а поскольку этот вид отражения не обязательно является агрессивным по отношению к отражаемому, а часто принимает характер более или менее «мирного соглашения», назовем его более нейтрально – *отражение-противодействие*.

Первый вид отражения по сути своей – это *идеальное отражение*. Оно неотделимо от отражения материального, но последнее выступает здесь лишь условием первого. Например, причудливое переплетение отраженных от зеркальной поверхности материальных лучей света, будучи расшифрованным с помощью мозга и его продолжения – глаза, превращается в *идеальное* отражение чего-либо вполне материального. Например, – грозящей опасности. И хотя отражение в виде отпечатка в любой зеркальной поверхности является физическим (оптическим) явлением, то есть, казалось бы, лишь *материальным* отражением лучей света, на самом-то деле последнее выступает

здесь лишь как условие, как инструмент идеального отражения: я вижу не зеркало и не глаз, а то, что в них отражается, репрезентируется.

Второй вид отражения – это *материальное отражение*. В результате удачного отражения-противодействия отражающая сторона, предприняв необходимые меры и, избежав тем самым той или иной, для своего существования, опасности, определенным образом сохраняет себя в данной среде обитания. И хотя материальное отражение-противодействие становится возможным лишь потому, что система обладает способностью к идеальному (опережающему) отражению, однако теперь уже последнее выступает в качестве всего лишь необходимого условия материального действия-отражения.

Как можно видеть, в феномене отражения проявляется то самое двуединство, о котором было сказано выше: идея – это и способ существования данной вещи среди других вещей, и – образец, эталон материального *воплощения* данной идеи. При этом в способности и в процессе отражения проявляется также и двуединство идеального: как возможности и как действительности, то есть как разумно воплощенной идеи.

Однако можно ли доказать, что обозначенные варианты диалектического соотношения материального и идеального отражения носят поистине универсальный характер? Попробую дать на этот вопрос положительный ответ, взяв в качестве примера уже не живую и тем более – мыслящую вещь, а вещь неживую, например, – известное всем химическое соединение «окись кремния», SiO_2 . В зависимости от силы физического давления со стороны окружающей среды это вещество проявляет себя в виде различных своих минеральных модификаций. На земной поверхности или близко к ней окись кремния – это кварц, а достаточно глубоко внутри планеты, а также при ударе крупного метеорита о землю, то есть – в условиях огромных давлений, окись кремния превращается в иные свои разновидности, которым ученые дали имена «козсит» и «стишовит». Когда же последние снова попадают в условия обычных для поверхности земли давлений, они начинают очень медленно и постепенно возвращаться в прежнее состояние. Следовательно, суть всех этих превращений заключается в том, что атомы кремния и кислорода в этих кристаллах либо приближаются друг к другу, либо удаляются. И что же мы видим на этом примере?

Материальный аспект отражения проявляет себя в данном случае в упомянутых выше вынужденных перемещениях атомов кремния и кислорода, каждая из относительно стабильных состояний которых является, как выражаются некоторые исследователи, «свернутой, возможной информацией» о чем-то, что недоступно нашим органам чувств. Именно эта материальная форма отражения в минерале превращается в руках и глазах специалиста из возможной информации в действительную: в строении кристалла специалист «видит» незримое, но (и вот это принципиально важно подчеркнуть) *объективно присутствующее* в этом кристалле, например, – нехарактерную для поверхности земли физико-химическую среду, некогда породившую высокобарную разновидность SiO_2 . В действительности (материально) этой физической среды для данного кристалла уже давно нет, но *идеально* она в нём присутствует в виде отражения им её посредством существенного сближения атомов кремния и кислорода. И данная форма расположения атомов внутри кристалла и есть та самая, выражаясь словами Э.В. Ильенкова, «форма вещи, репрезентирующая, отражающая другую вещь».

Надо сказать, что рассмотрение отражения в неживой природе позволяет мне обратить внимание читателя и на другие, дополнительные оттенки тесной связи материального и идеального в феномене отражения. Так, можно видеть, что способность минерала SiO_2 перестраивать

свои атомы сохраняет его химическую самоидентичность в экстремальных параметрах окружающей его среды, и этот факт мы можем назвать идеальным, то есть очень удачным, *материальным отражением* разрушительного воздействия чудовищного давления, что явилось условием того, что минерал посредством внутренних структурных изменений смог *идеально* вписаться в предложенную ему физико-химическую среду существования. И именно на подобные факты в своей полемике с Э.В. Ильенковым и ссылался М.А. Лифшиц [6], доказывая, что идеальное как форма присутствует не только в социальном, но и в природном бытии. И поэтому, например, шарообразность – это действительно идеальная форма небесных тел, так как именно она позволяет этим телам идеально существовать в мире гравитации.

Итак, какие бы примеры мы ни приводили, мы непременно найдем подтверждения тому, что материальное и идеальное всегда и всюду вместе, они проникают друг в друга и, проявляя себя как взаимосвязанные аспекты процесса отражения, дают возможность всему существующему существовать и развиваться. И мы, к тому же, лишний раз убеждаемся в том, что идеальное как нематериальное теснейшим образом связано с идеальным как высшей степенью материального совершенства.

Разговорный язык, именуя все стороны «идеального» одним и тем же словом, мудро запечатлевает в себе тот факт, что одно значение этого слова «светится» в другом, является по своей сути лишь тем или иным моментом единой системы отражения, и без этого их единства идеальное как *возможность* никогда не превратилось бы в идеальное как *действительность*.

Столь же не случайна, как мы видим, и двойственность значения слова «отражение». Она позволяет рассмотреть диалектическое единство двух сторон феномена отражения. Отражение может быть и отпечатыванием (запечатлением) отражаемого в данной вещи объекта, и – противодействием последнему. При этом каждая из этих взаимосвязанных сторон отражения является и идеальной и материальной. А в совокупности все эти аспекты отражения представляют собою структуру любого природного и социального взаимодействия.

Итак, используя непререкаемый факт всеобщности феномена *отражения*, Лейбниц существенно обогащает платоновские понятия «идея вещи» и «материя вещи». Следуя указанной содержательной логике Лейбница, мы можем сказать, что способность отражать и быть отражаемым изначально входит в состав идеи как важнейшее её свойство, обеспечивающее специфический для каждой вещи способ бытия. Идея оказывается и «зеркальцем», отражающим окружающий мир, и – «запланированным» для данной вещи материальным способом защиты своего существования. Кстати, сказанное лишним раз свидетельствует о том, что идея вещи – это и есть *сущность вещи*, как возможной, так и действительной (эйдос).

Мне хотелось бы подчеркнуть, что анализ диалектики соотношения феноменов и понятий «материальное», «идеальное», «отражение» (и сопровождающее этот анализ герменевтическое различие значения слов) не является для меня самоцелью. С их помощью я стремлюсь доказать то, что чрезвычайно важно для моего миропонимания: а) неразрывность материального и идеального и б) вечность и «всюдность» их существования в качестве универсальных форм «запечатлевающего» и «противодействующего» отражения.

Итак, понятие отражения насыщает наше понимание идеи тем, что она потому и выражает собою способ и смысл бытия вещи, что для нее *быть* – это значит обладать особенной, специфической способностью как идеальное, так и вполне материально отражать всё то, что либо благоприятствует, либо же, напротив, мешает её бытию.

Весь мир принципно рефлексивен

«Идеальное», как можно видеть, является предикатом любого, а не только социального, субъекта, в том числе и субстанции-субъекта: в бытии как таковом оно проявляет себя и как *идеальная форма отражения, присущая любой части или моменту бытия*, и как *идеальная форма самоотражения-самоутверждения Бытия-как-Субстанции*. Вторая из этих идеальных форм отражения – это, на мой взгляд, и есть то, что Спиноза называл мышлением Природы-Бога.

Образно говоря, *идеальное* отражение означает, что Бытие – *знает*, каким образом оно должно сохранять свою целостность, а, *материально* отражая угрозы и опасности своей целостности, оно сознательно и целенаправленно *действует*. Таким образом, умное действие человека – это момент а, в общем-то, и закономерный результат *умного действия Бытия!*

Итак, весь мир принципно рефлексивен. Каждая вещь не только материальна, но и идеальна, поскольку она, так или иначе, незримо присутствует в других вещах и, наоборот, содержит в себе следы присутствия других вещей, когда-либо взаимодействовавших с ней. Всё во всём, как говорил Анаксагор. Только в нашем случае речь идет не о вездесущести гомеомерий, понимаемых как материальные частицы, сохраняющие свои качества, а – о заложенной в любой вещи материально-идеальной «памяти» о ее бывших «сражениях» и «компромиссах». Материально-идеальные отпечатки, – все они являются следами многочисленных взаимодействий и формировавших и постоянно подвергавших испытанию на прочность видовые и родовые эйдосы, то есть сущности, тех или иных вещей.

Вот о чем, в буквальном своем смысле, говорит знаменитая гегелевская формула: «Всё действительное разумно, всё разумное действительно». Разумность и действительность любой вещи проявляется в ее способности идеального и материального отражения окружающего ее мира и в выдерживании конкуренции со стороны других вещей в борьбе за право *быть*.

Таким образом, можно видеть, что не только в человеческой деятельности, но и вне её и независимо от неё *идеальное как идеал* присутствует в *идеальном как в смысле и сути материального предмета*: присутствует в виде *возможности идеального выражения последним своей сущности*. «Воля к власти», – так назвал это универсальное свойство вещей Ф. Ницше.

Преemptивность истории философии как условие развития человеческой способности соответствовать Бытию сущего

Как уверяет нас М. Хайдеггер, все философы думают об одном и том же, только каждый по-своему. Каждый из них снова и снова возвращается к тому, что, казалось бы, уже тысячу раз было раскрыто и отвергнуто, или же, наоборот, стало чем-то общепризнанным и даже тривиальным. И это вызвано тем, что меняется наша жизнь, меняется содержание деятельности людей, меняется наука. И в результате этих перемен забавная картинка из двух головастиков уже не кажется нам наивной, и слова Ян и Инь наполняются новым, глубоким, и главное – рациональным, смыслом.

История философии с течением времени все более убедительно демонстрирует нам свою *эстафетность* и внутреннюю связь своих, казалось бы, разрозненных и даже непримиримо борющихся между собою идей.

Весь мир есть иерархическая совокупность эйдосов, и в этом открытии Платона сконцентрировано всё интеллектуальное богатство предыдущей, по отношению к Платону, философии. Так, в ней, например, несомненно внутренне присутствует учение Анаксагора. И я думаю, что, в общем, это – *убежденность в ноосферности бытия*, хотя и выраженная в облике иных понятий. И в самом деле, сколько бы мы ни делили на части какую-либо вещь

или весь космос, мы неизменно получаем строго подобостное (гомеомерное) делимому, а именно – внутренне противоречивое единство идеи как способа быть (функционировать) и идеи как идеально подходящего для данной вещи воплощения (формирования) этого способа быть. В неизменности в платоновской философии осталось также и учение о Верховном Уме, управляющем всей системой гомеомерий и определенным образом присутствующем в каждой из них. Роль Нуса у Платона осуществляет Идея Блага, способная делать все вещи истинными, то есть идеально соответствующими своим идеям, своему смыслу, и в силу этого – познаваемыми.

Более того, как пишет А.Ф. Лосев, «Углубляясь еще дальше в идеалистическую философию Платона, мы находим и другие, на первый взгляд удивительные черты, отличающие ее от идеализма Гегеля. У Платона не идеи образуют собой наивысшую действительность, но Единое, которое есть не что иное, как тождество всего идеального и материального, как тот первопринцип, из которого только путем его разделения возникает идеальное и материальное... Платон ввел ограничения для своего идеального мира не только сверху, в виде Единого, но и снизу, в виде Мировой Души. Если идеальный мир вечно неподвижен, а материальный вечно движется, то такое противопоставление возможно для Платона лишь потому, что существует начало одновременно и неподвижное и в то же время вечно движущее. Это и есть Душа Космоса и Душа всего, что в него входит; она и есть то идеальное, которое одновременно дает способность двигаться и жить всему живому и неживому» [7, с. 57].

Эта космологическая картина буквально потрясает меня своей гениальностью, и я вижу в ней дальнейшее развитие Гераклитовой картины Космоса-Огня.

Интеллектуальную эстафету идей продолжили и те философы, которые выросли на учении Платона. Уже непосредственный ученик Платона – Аристотель, строппиво дистанцировавшийся от ряда идей своего учителя, в целом, тем не менее, двигался в русле великих открытий Платона. Он был, по выражению М. Мамардашвили, тонкий, глубокий «называтель», то есть многое из того, что у «элитарного философа» Платона присутствовало в потоке его изложения и решения проблем, у Аристотеля получило развитие и очень точно, выразительное наименование [11, с. 181].

В-первых, Аристотель, отрицая существование мира идей, в то же время выдвинул понимание Бога как Формы всех форм. Но разве это, спрашиваю я себя, не есть мир идей, но только переосмысленный и названный по-другому?

Во-вторых, разделив «вещь» на материю и форму (а А.Ф. Лосев уверяет нас, что в аристотелевских произведениях само слово «форма» должно быть заменено нами на слово «идея»), а затем соединив их в категории «содержание», Аристотель логически смоделировал не что иное, как воплощенную идею (эйдос): ведь если идея Платона – это прежде всего *возможность* единства идеального способа существования и идеальной материи, то Аристотелево «содержание» вещи как единство внутренней формы (идеи) и материи (не обязательно при этом идеальной) есть *действительность* этого единства. А вот полной проявленности истины (сущности) предмета, полной завершенности его бытия Аристотель как «тонкий и глубокий называтель» дает замечательное и точное имя – «энтелехия» (εντελέχεια; entelecheia – завершенность, осуществленность). «Энергия» – это возможность, «движение» – это процесс превращения возможности в действительность, «энтелехия» – это то, что мы выше, стараясь соединить два значения «идеального», назвали «идеальным воплощением идеального».

Таким образом, отрицая на словах мир идей Платона, Аристотель на деле как честный исследователь-метафи-

зик фактично вів до того, що він розвинув світ ідей в інших, своїх власних, поняттях.

Коли ми філософуємо? – питає нас М. Хайдеггер. І відповідає: тільки тоді, коли ми вступаємо в реальний або мислений розмова з іншими філософами. Ми розмовляємо з ними про те, що вони обговорюють. «Це проговорювання одне з одним того, до чого, власне, все знову і знову як до одного і тому ж звертаються філософи, є речі, ... в значенні..., речі як діалог» [20, с. 119]. Прошу зауважити: у М. Хайдеггера в наведеному вище висловлюванні речі йдуть не про буквальне повторення, а всякий раз – про повернення до осмислення Бытия на якісно новому, більш високому рівні. І в зв'язі з цим, «відповідь на питання «що таке філософія» складається в нашій відповідності тому, до чого філософія тримає шлях. А це єсть Бытие сущею» [20, с. 119]. І завершуючи цю думку, М. Хайдеггер як би остаточно вводить в свідомість читачів: «Відповідність бытию сущею і єсть філософія» [20, с. 120].

Таким чином, розвиваючи розумну, діалектичну логіку пізнання, аналізуючи і синтезуючи величезне в спадщині великих і в якості естафети передаючи цю логіку наступним поколінням філософів, ми все чіткіше і чіткіше *видим* вповні реальний предмет нашого пізнання – Бытие сущею, то єсть сутність усього сущею. Діалектика – це хороші очі, говорив А.Ф. Лосев. Це він говорив про ту діалектику, яку ми називаємо суб'єктивною. Але, коли ми добре бачимо що-то, ми не забуваємо про свої очі, не так ли? І в даному випадку це «що-то» єсть діалектика, але вже не суб'єктивна, а об'єктивна. Ми перебуваємо в ній, ми следуємо їй, ми служимо їй. І це не що інше, як втілення нашої любові до мудрості Бытия!

По тому не можна думати, що філософи займаються пізнанням бытия сущею тільки для власного задоволення, тільки з цікавості. Ні, вони (якщо вони дійсно філософи) роблять це з імені і на благо усього людства, оскільки *відповідність* бытия сущею – це не тільки теоретичний, але й передовсім – практичний питання, що стосується інтересів всіх людей, переважно тих з яких дуже і дуже відійшли від такої відповідності. Необхідно звертати увагу і слідувати Логосу – це не вигадка капризного і «темного» Геракліта, а «залізна» необхідність, з якою слід дотримуватися в наше час уже вповні зрозуміло залежить проблема людського бытия або небытия.

Відображення як протиріччєве єдність матеріального і ідеального

Ітак, вміння речі *ідеально* вбирати в себе оточуючий її світ і використовувати це ідеальне відображення для вповні *матеріального* відображення реальних загроз означає здатність цієї речі до чогось – коротко або продовжити, а навіть, можливо, і нескінченно – існувати. Розглянемо, яким чином відображення як універсальний атрибут бытия виражає себе через протиріччєве єдність матеріального і ідеального. *Внешне*, то єсть в чутливо доступній нам формі, дане протиріччєве представляє перед нами як протиріччє між єдиничним і особливим, єдиничним і загальним, як *протиріччє між речю і середою її існування*. Але якщо з допомогою розуму зануритися до сутності цього являючогося нам протиріччя, то виявиться, що в основі його лежить протиріччє між «ідеєю», «чужиною», то єсть спеціальною здатністю (можливістю) речі мати своїм особливим бытием в світі, і – втіленням, реалізацією цієї можливості.

Пояснимо сказане на прикладі соціальної системи. Людина *по ідеї* – це «*homo sapiens*», людина розумна, але в наше час *матеріальні* умови способу життя виробляють явно не здатні втілювати цю ідею в дійсність. В кожному раз протиріччєве

єдність матеріального і ідеального в людині випробується на міцність. Соціальна система і її «елементи» перебувають в сильнішому напруженні і дискомфорте за постійно зростаючого відчуження одне від одного. І перед мислячими людьми виникає питання: чи здатна вона і на цей раз соціальна система знайти гідну відповідь на серйозний історичний виклик. Ясно одне: рішення даного протиріччя повинно складатися в створенні гармонії між людиною і суспільством, людиною і природою. Але ось реальні шляхи створення такої гармонії більшість людей поки що або не знає, або навіть і знати не хоче.

Быть – це означає постійно розвиватися, постійно приводити в стан гармонії розпадаючіся, розпадаючіся відносини між ідеєю речі і її матерією (вот що діалектики позначають з допомогою словосполучення «об'єктивне протиріччє» і «рішення об'єктивного протиріччя»). І при цьому доводиться витримувати жорсткий відбір на виживання, бо загальною умовою бытия є збереження його найкращих, найбільш життєспроможних форм. Вечне рухання становлення, вечне оновлення. Краще бачити, краще розуміти, – це означає: краще відображати загрози своєму бытию.

Ця закономірність, неперечно, стосується і до світу в цілому. По крайній мірі, саме в тому і складається подібність космосу і мікросмосу, що тільки ці два суб'єкти надають своїм рухом вечного рухання становлення, вічного оновлення.

Таким чином, атрибутивне, то єсть неотъемлемо від Субстанції, співвідношення матеріального і ідеального – це співвідношення неотделимих одне від одного (неживих, живих і мислячих) природних форм *відображення*, а, значить, – і співвідношення між собою форм бытия в цілому (Sein) і бытия людини (Dasein).

Розвиток частіше розуміють як вихід від нижчого до вищого, від простого – до складного, як вихід, супроводжується вічним зміною (улучшенням) якості. Але, звичайно, вказані моменти присутні до процесу розвитку, але не визначаються ними головним чином, що характеризує цей процес?

Наш розум (як неотъемлемий момент розуму) завжди пристально вдивляється в проявляючіся в процесі розвитку риси розвиваючогося, але залишаючогося тождественним самому собі, предмету. Цю конкретизацію нашого знання можна порівняти з тим, як прояснюється для нашого зору риси знайомих нам людей, коли вони наближаються до нас здалека, або ж з темноти і туману. Вот яку важливу рису розвитку багато забувають: це і єсть «вечне повернення до того ж самого», що відбувається в формі видимого феномену пронизуючої все і всю «воли до влади». У нас є основа погодитися з М. Хайдеггером, який категорично наголошував на логічній первичності у Ф. Ніцше ідеї вічного повернення до ідеї до влади [22, с. 111–113]. А це означає, що перша з цих ідей носить сутнісний характер, а друга – феноменологічний. І по тому вічне рухання повинно мати всередині себе і те, що в ньому відкинуто, наприклад, Ф. Енгельс: стійке, святе, абсолютне. Оказується, універсальна воля до влади – це страдне прагнення усього сущею дійти до свого ідеалу, до своєї мети, повернутися «домой», до Родного, Святого і Абсолютного.

Іменно в самій діалектичній взаємодії матеріального і ідеального бачу я джерело стійкості *бытия*, забезпечуваною постійним розвитком *сущего*. І саме взаємні пошуки відповідності матеріального і ідеального одне до одного породжують ті головні форми рухання природи, які Тейяр де Шарден назвав «літосферою», «біосферою» і «феноменом людини» (становлячою «ноосферою»). Кожною з цих трьох форм рухання

жения присущ свой особенный, специфический тип монады, или «души»: в «литосфере» это непосредственное, «не расщепленное», не дифференцированное еще сосуществование материального и идеального; в «биосфере» – это информационный способ их взаимодействия, в «социосфере» – это единство чувственно-предметной и мыслительной деятельности.

Однако следует подчеркнуть, что поиски источника развития всего сущего не могут быть самоцелью философского анализа. Главное – это понять смысл и цель развития. К чему же или к кому же (уж ни себе ли самому, оставаясь самим собою?), приближается из темноты и тумана прошедшей истории развития вся совокупность сущего, то есть – Природа-Космос? И тут нам необходимо отдать должное интуиции Анри Бергсона, провозгласившего, что *теория познания и теория жизни неразделимы* и подобны друг другу. Сейчас, через столетие после появления трудов А. Бергсона, осмысливая творческое наследие его учеников, мы можем сказать: да, это, действительно так, ибо эволюция природы ведет к возникновению все более совершенных, более разумных существ и их сообществ (систем), а развитие человеческого познания, сопровождаемое, к сожалению, и трагическими отступлениями и «завихрениями», тем не менее, неуклонно стремится к тому, чтобы процесс познания базировался на разуме, на диалектическом стиле мышления.

Человек совершенствует свое сознание (*идеальную* форму своей деятельности) для того, чтобы сделать его диалектически тождественным *материальной* форме своей деятельности. При этом важно понять, что сказанное отнюдь не означает, что сознание человека должно быть служанкой любой деятельности, например, – деятельности бездуховной или же преимущественно потребительской. Философы так называемого постмодернизма совершают великий грех, отказываясь от категории истины и заявляя, что знание производится лишь для того, например, чтобы быть проданным, употребленным для обретения стоимости в новом продукте и, будучи обмененным в форме информационного товара, получить свою конечную цель в усилении производительной мощи [12, с. 144].

Чьей мощи, зачем и кому она нужна? – Нет ответа! Но нет и серьезного опровержения мысли Аристотеля, согласно которой «...философия называется знанием об истине» [1, с. 94].

Представители современного вульгарного материализма полагают, что материя обладает прирожденной ей способностью к саморазвитию, и задача науки состоит лишь в том, чтобы констатировать и регистрировать стихийно проявляющие себя тенденции такого саморазвития. Налицо отсутствие теоретического взгляда на мир, ибо господствует принцип: вижу вещи и их соотношение и делаю «эмпирическое обобщение». А человеку для понимания направленности своего развития нужна не эмпирия, а теория. Теория же невозможна без понимания *объективно* смысла, *объективной* идеи наблюдаемых вещей и событий.

Итак, материя вещи не может существовать без идеи вещи. И если уж говорить о саморазвитии, то им может обладать только вот такая, «пропитанная» идеями, духом, – причем, на всех уровнях своего существования – материя.

Человек должен соответствовать своей сущности

Прав был М. Хайдеггер, говоря о том, что современный человек забывает о Бытии. А забывать о нем нельзя. Надо постоянно слушать, слышать Логос Бытия и, главное, слушаться его, то есть следовать и служить ему.

Хайдеггер также утверждал, что подмеченная рядом философов тенденция бегства человека от свободы имеет своим внутренним основанием бегство его от подлинного и фундаментального мышления. Блез Паскаль, подчеркивая, что человек, этот «мыслящий тростник», должен

помнить, что вся сила его в высоком качестве и достоинстве его мышления. Так значит, и все беды у нас оттого, что человек всячески увиливает от своей обязанности быть человеком, то есть правильно (сообразно с законами Бытия), мыслящим существом.

Да и вообще любая вещь (неживая, живая и мыслящая) должна исполнять закон Анаксимандра в понимании его Хайдеггером: оказывать «чин и угоду» окружающей природной среде, а значит – другим вещам [16]. Каждый человек должен знать и помнить о том, что он как вершина эволюции вещей должен свое современное бесчинство сменить на постоянное оказывание «чина и угоды» по отношению а) к другой вещи и к миру в целом, б) к другой жизни и к биосфере в целом, в) к другой мысли и к ноосфере в целом.

При этом человек прежде всего обязан соблюдать закон единства материального и идеального во всех своих информационных отношениях. И, что очень важно, – разобраться (в том числе – и с позиций международного права) с культурой с точки зрения совершенства, «работоспособности» ее как информационной системы. Задача здесь в том, чтобы, с помощью современной, бурно развивающейся информационной техники, выявляя и отбрасывая смертоносную ложь и пустую болтовню, развивать способность человека подключаться к миру серьезной и правдивой информации, осваивать ее и использовать для всеобщего блага.

Всё это и означает: соответствовать миру, в котором мы живем, соответствовать Логосу. Для верующего человека сказанное приобретает форму заповеди: любить Бога и исполнять Его Волю. И это лишний раз свидетельствует о том, что философия и религия во многом учат человека одному и тому же, хотя каждая – по-своему.

Прежде всего, как мне кажется, нам следует взять на заметку постоянное подчеркивание Мартином Хайдеггером того, что Бытие как «одно и то же», о котором думают все великие мыслители, находится не где-то далеко от нас, а в самой близкой близи. Несомненно, что Хайдеггер в данном случае имеет в виду и самого человека как бытие: Dasein как Тут-бытие или Вот-бытие. Однако для того, чтобы понять «величайшее» в этом утверждении, необходимо серьезно и глубинно поразмышлять над его содержанием.

Прежде всего, Dasein это не любой человек, а человек вечный, то есть не отпавший от своей сущности. В чем же состоит сущность человека? В своей книге «Бытие и время» Хайдеггер дает следующую формулу этой сущности: ««Сущность» бытия-вот заключается в его экзистенции» [21, с. 42]. Ну, а что такое экзистенция (именно так позже, через дефис, чтобы отличаться от экзистенциалистов, будет писать это слово Хайдеггер)? Философ дает нам следующее пояснение: «Человек существует таким образом, что он есть «вот» Бытия, то есть – его просвет. Это – и только это – «бытие» светлого «вот» отмечено основополагающей чертой экзистенции, т. е. экзистенциального выступления в истину бытия» [19, с. 199].

Итак, чтобы стать и быть просветленной и просветляющей частью бытия, человек должен соответствовать своей сущности, которая заключается в его экзистенции, которая, в свою очередь, есть не что иное, как преисполненное экстаза «выступление в истину бытия». Уясним же и усвоим эту истину: суть бытия может быть понимаема нами только через человека.

Меня всегда поражает интуиция тех великих философов, которые буквально каким-то внутренним чутьем улавливают космическое предназначение человека и видят в человеческом бытии ключик или путеводную нить к логике и истине Бытия, тем самым отождествляя Sein и Dasein. И зачастую это делается, казалась бы, без особых на то оснований. Впрочем, следует отдать должное и тем ре-

лигиозным пророкам, которые уже узрели это тождество своим внутренним оком и провозгласили, что человек – это образ и подобие Божье.

Пьер Тейяр де Шарден был тем мыслителем, который дал новый импульс исследованию этого тождества человеческого и божественного, обосновав научными фактами и эмпирическими обобщениями то, что человеческое бытие – это бытие важнейшего этапа эволюции Природы. Причем, – эволюции, направляемой Абсолютом и – к Абсолюту. В.В. Библихин, переводя на русский язык хайдеггеровское Dasein как «присутствие», несомненно вложил в это слово очень важный оттенок ключевого слова хайдеггеровской философии, но, думаю, вряд ли и переводчик, и переводимый им философ имели в виду *присутствие* человека в качестве главного действующего лица в процессе эволюционного восхождения Мысли (или, как говорил Гегель, – Духа) к новым своим вершинам. И дело такого присутствия-в-восхождении измеряется не только масштабом внутрисоциальных исторических деяний, а и космическим масштабом постоянного процесса оживания и умнения эйдосов. Социальная история духа – это всего лишь подготовка (в том числе и чисто техническая) к очередному качественному скачку от человека – к новой, более высокой и совершенной форме разумного бытия.

Благодатный материал для своей экзистенциальной аналитики Dasein Хайдеггер, как и некогда Гераклит, нашел в Слове. В отличие от других герменевтиков, он стремился вчувствовываться не в только в смысл словесного описания культурно-исторических событий, но прежде всего – в смысл космических контактов человека в его внутреннем и внешнем мире.

А вот замечательный пример к сказанному. Хайдеггер анализирует изречение Гераклита, состоящее всего лишь из трех слов: $\eta\theta\omicron\varsigma \alpha\nu\theta\rho\omega\tau\omicron \delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron\nu$ (etos antropo daimon), которое в общепринятом переводе значит: «Свой особенный нрав – это для каждого человека его даймон». Однако герменевтический анализ Хайдеггера показывает, что такой перевод абсолютно искажает то, что хотел сказать Гераклит. Ибо этос – это местопребывание, жилище, где, существуя, человек хранит в себе то, чему принадлежит в своем существе, и поэтому изречение Гераклита, по убеждению Хайдеггера, гласит: «Человек обитает, поскольку он человек, вблизи Бога».

А Бог, соответственно, присутствует вблизи человека. И Хайдеггер в подтверждение сказанному присовокупляет к своему анализу поучительную историю, о которой Аристотель сообщает так: «Рассказывают о слове Гераклита, которое он сказал чужеземцам, желавшим встретиться с ним. Придя, они увидели его греющимся у духовки. Они остановились в растерянности, и прежде всего потому, что он их, колеблющихся, еще и подбадривал, веля им войти со словами: «Здесь ведь тоже присутствуют боги!»» [19, с. 215].

Отсюда понятно, почему Хайдеггер называет язык «домом бытия». Именно язык (логос, слово) служит местом непосредственной встречи Sein и Dasein: «Язык есть дом бытия, живя в котором человек экзистует, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей» [19, с. 203]. К сожалению, далеко не все способны на такой возвышенный образ жизни: человек, погрязший в быте (в сущем) отчуждается от своей сущности. И поэтому Хайдеггер уверен в том, что подлинный гуманизм заключается в способности и потребности действовать в таком направлении, чтобы помочь человеку вернуть себе самого себя [19, с. 195–196].

А это означает, что человек, как, впрочем, и всё на свете, должен соответствовать своему собственному эйдосу, который выражен в его научном наименовании «Homo sapiens», «Человек разумный».

«Будучи существом разумным, человек должен уметь мыслить, раз уж он хочет этого. Однако человек хочет

мыслить, но не может» [17, с. 134]. Поэтому мы должны учиться мыслить, говорит Хайдеггер. И это – не призыв к освоению системы гносеологических правил. Мы должны *онтологически* разобратся в том, о чем мы должны мыслить в первую очередь, понять, что именно «исконно может мыслиться прежде всего остального и для всего остального».

Случилось так, что мы об этом жизненно важным для нас «все еще не мыслим, хотя состояние мира все настоятельнее требует осмысления. Правда, кажется, ход событий способствует скорее тому, чтобы человек действовал, вместо того, чтобы произносить речи на конференциях и конгрессах, и вращаться в одних лишь представлениях о том, что должно быть и как нужно это сделать. Следовательно, не хватает действия, а ни в коем случае не мышления».

И все же, возможно, что человек до сих пор веками слишком много действовал и слишком мало мыслил» [17, с. 135].

Но, чтобы правильно мыслить, человек должен овладеть логикой бытия, логосом. Внимая Логосу, мы должны понять *всё как одно*. Логос единит собою природу, социум и человека. Вот как об этом пишет Н. Бердяев: «Величайшие философы, и христианские и языческие, те, для которых философия была священной, признавали существование высшего, божественного разума – Логоса, в котором субъект и объект тождественны, и открывали действие Логоса в человеке. Основное свойство Логоса, отличающее его от разума малого, – то, что он присутствует в такой же мере в объекте, как и в субъекте. Это – разум вселенский, он так же открывается в природе и истории, как и в человеке. Логос есть тождество субъекта и объекта; в нем дана общность человека и космоса, микрокосма и макрокосма» [2, с. 55].

Но если Логос – это *логика* Бытия, то что есть *истина* бытия? Именно так ведь поставил Хайдеггер задачу перед философом: искать, исследовать Логосу и Истину Бытия! [19, с. 211–212]. Мне кажется несомненным, что Истина бытия состоит в том, что Идея Блага, как говорил Платон, всё делает истинным. И сказанное – не игра словами. *Истина бытия в том, что всё возможно и должно стать истинным*. Истина бытия – это тот самый мир идеально воплощенных идей, которыми может наслаждаться душа, созерцая всё истинное. Этот мир идей пронизывает уже и наш современный мир, но пока что – в виде редких вкрапленностей в сей мир обыденности и абсурда. Поэтому-то нас так и тянет к себе искусство и, вообще, всё прекрасное и возвышенное.

Ницше сказал: «У нас есть *искусство*, дабы мы не погибли от истины». Однако, на мой взгляд, суть проблемы следовало бы выразить иначе, не противопоставляя искусство истине. Правильность мышления человека зависит от понимания им того, что есть истина. И если, скажем, такие люди, как Понтий Пилат, под истиной явно имеют в виду способность индивида приспосабливаться к *сущему*, каким оно нам является, то Христос говорил об истине как о *должном бытии* и мира, и человека. Так что мы убегаем в искусство не от истины, а от ее отсутствия. Нам дано искусство, чтобы, надышавшись кислородом гармонии музыки и поэзии, вынести, перетерпеть несовершенство нашего мира, смиренно принять свой крест и упрямо улучшать этот мир, делать его истинным. В первую очередь, конечно, следует стремиться к тому, чтобы делать истинным свой собственный внутренний мир, но заодно с этим и делать истинными любые формы своего внешнего пребывания в этом мире. И тогда мир земной станет таким же, как и мир небесный, как мир идеальный, как мир должный.

Логика и Истина Бытия – это не разные вещи, это – одно и то же: логика есть выражение и осуществление истины бытия, а Истина Бытия есть идеально воплощенный Логос. Истинная Логика бытия говорит нам о том, что она

есть логика вечной эволюции сущего как логика созидания, обновления и совершенствования Бытия-Космоса, и это помогает нам понять, что такое *ноосфера* как потенциальная и актуальная форма Бытия, в чем состоит причина ее неизбежности и неодолимости.

У меня нет сомнения в том, что эволюция природы – это не просто эмпирическая данность, а могучее оружие Логоса, обеспечивающего бытие Космоса. В своеобразной форме, в форме метаморфоз огня, уже Гераклит гениально заметил и символически выразил существование именно такой закономерности бытия космоса. Причем, некоторые комментаторы Гераклита считают, что Огонь у него выступает в качестве того самого созидющего и руководящего начала Логоса, которое позже Анаксагор назовет Нусом.

Если взять эволюцию в единстве всего неживого, живого и мыслящего, то человеческим познанием ухватывается (как факт и как эмпирическое обобщение высшего ранга) направленность этой эволюции: возрастание способности эффективно отражать мир как идеально, так и материально. Идеально – как отражает чистое зеркало (Лейбниц, как мы видели, свои «монады» так и называл – зеркальца). Материально – как отражение угрозы хаоса, небытия. Как было показано выше, эти два вида отражения диалектически взаимосвязаны. И то вещество или существо, которое добивается внутренней гармонии между своей «идеей» и своим материальным телом, имеет несравненно больший шанс в вечной внешней соревновательности, имеющей своей целью наилучшую, идеальную гармонизацию своих отношений со средой своего бытия.

И тем не менее, переход человечества к ноосфере нельзя понимать как всего лишь процесс и результат наведения порядка в общении человека с природой и обществом. Такое понимание говорит лишь о самом исходном пункте возникновения ноосферы. На самом же деле упорядочивание и гармонизация отношений внутри социума и внутри биосферы рано или поздно, но должны привести и к качественному изменению самого человека. Таким образом, размышления всех «вперед смотрящих» – о соборности, о полифонировании и о других должных способах человеческого бытия – имеют своей идеей и идеалом именно ноосферу, как идеальное состояние развертывания человеческой сущности. Иными словами, ноосфера это – аттрактор (канал эволюции человечества) и цель, детерминирующая собою историю человечества. Последняя же есть не что иное, как отнюдь не разовый, а чрезвычайно продолжительный, а, может быть, и вечный, процесс творения и сотворения человека.

Говоря о творении человека, я имею в виду телеологическую задачу Мирового Логоса. Говоря о сотворении, я имею в виду то, что человек, согласно своей природе (*Ното сариенс*), в отличие от растений и животных, обязан не стихийно, а сознательно осуществлять эту космическую необходимость, познавая и принимая её как высший смысл своей жизни. Познанная необходимость, как известно, – это и есть свобода. Кто не желает эволюционировать в направлении развития в себе способности адекватно отражать и благоустраивать свой внутренний и внешний мир, нарушает закон Природы, а в религиозной терминологии, – Волю Отца Небесного. А это не может оставаться безнаказанным. И наказание тут одно: ты не оправдываешь Доверия и не выдержишь Отбора. «Много званных, а мало избранных». И свое избранничество каждый из нас заслуживает реализацией данной нам свободы избрания истинного пути творения добрых дел.

Таким образом, Человек – это становящийся феномен, истина (идея) которого – *Ноосфера* как более высокая форма бытия человека и *Объединенный Разум* как высшая, качественно иная, нежели сейчас, форма мышления.

Такова Логика Бытия. Таково устройство нашего мира: вечный отбор – через борьбу и страдания – наиболее

жизнестойких форм бытия. Для животного такая борьба есть просто борьба за жизнь. Для человека же – это борьба за *благую жизнь*, то есть борьба за высшие ценности своего бытия.

Однако для победы в этой борьбе, как это глубоко осознал еще Сократ, человек должен хорошо понять, а в чем именно состоит само это Благо. Человеку всегда сначала следует хорошенько подумать, прежде чем ввязываться в борьбу за какие-то ценности, ибо некоторые, как потом окажется, вовсе таковыми для человека и не являются. Человеку нужно не фальшивое, а истинное Благо.

Платон всю свою жизнь продолжал размышлять над паупством своего учителя и напряженно искал ответа на вопрос – что такое истинное Благо и как его можно достичь. Рассмотрев множество разных отдельных проявлений блага, он сформулировал объединяющую их всех Идею Блага: «Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины» [15, с. 316]. В этом определении высшей Идеи Платон называет истинность, укорененную в самом Бытии, причиной знания и познания человеком Истины. И таким образом, в онтологическом плане высшее благо заключается в том, что единство идеи любой вещи (вплоть до всего космоса) и материального воплощения этой идеи способно достигать идеального, совершенного состояния, которое (и здесь у Гегеля, через века, полная переключка с Платоном) придает вещам истинность как полное соответствие их своей идее.

Сказанное говорит о том, что способность человека как разумного существа познавать окружающий мир и самого себя не имеет никаких внешних преград и, будучи эйдосом (сущностью) человека, способна достигать своего максимально возможного совершенства.

При этом главное условие такого совершенства состоит в познании человеком самого себя, своей сущности, и в вытекающем из такого познания стремлении быть настоящим, идеальным человеком. Таким образом, главную идею Сократа, состоящую в том, что человеку для достижения счастья необходимо познать, что именно для него является Благом, и делать познанное им Благо путеводной звездой своей собственной жизни, необходимо понять таким образом, что выбор такого истинного блага означает вечное движение становления человека человеком. Фразу «Я человек и ничто человеческое мне не чуждо» следует понимать так, что человек должен преодолеть любые формы отчуждения себя от подлинно человеческого, то есть – духовного. Ибо Гегель всегда и совершенно справедливо подчеркивает, что человек – это дух.

Выходит, что быть человеком – это значит постоянно выходить за свои наличные пределы, восходя к духовному, божественному.

Итак, Истина Бытия – это и есть Идея Блага как истинное Благо. Таким образом, три понятия – Бытие, Истина и Благо «светятся» друг в друге и рисуют нам образ того самого мира идей, о котором говорил Платон. Бытие – это и есть истинный, идеальный мир и не только чистых идей, но и идей идеально воплощенных, которыми, попадая в этот мир, душа человека любит и наслаждается, то есть блаженствует.

Именно эта диалектика содержится в словах Гегеля, сказанных им в начале заключительной главы «Науки логики»: «Абсолютная идея есть... тождество теоретической и практической идей...». И через несколько строк: «... Единственно лишь абсолютная идея есть *бытие*, непреходящая *жизнь*, *знающая себя истина* и *вся истина*» [3, с. 288].

Не странно ли, что это говорит философ, который в начале той же самой своей книги дал бытию совсем другое определение, назвав его «непосредственным неопределен-

ным». Однако для философа-диалектика ничего странно в этом обстоятельстве нет, ибо бытие вообще и бытие любой отдельно взятой вещи невозможно представить без их становления, которое имеет разные и, в том числе и самые низшие, этапы восхождения, но никогда ими не исчерпывается и преодолевает их в движении к своему идеалу.

Именно в этом – в возможности и необходимости достижения идеального соответствия своему эйдосу, своей сущности и заключается великая Истина человеческого Бытия и истина бытия Мира в целом. Ноосфера как сфера Разума и выступает подлинным Благом и для человека и для Космоса. Бытие есть и Разум (Дух) и его практическое воплощение.

Логос – это логика и актуальной и потенциальной бесконечности. Это означает, что ноосфера одновременно и *уже есть*, и она же – всегда впереди. Важнейшим содержанием Логоса является то, что эйдос каждой вещи проявляет себя как единство начала и конца (апогея) ее бытия: единство генетически исходного эйдоса и – высшей формы его проявления.

Следовательно, и предельный, наивысший Эйдос (Абсолютная Идея) Бытия-как-Космоса – это единство его начала (начала эволюции конкретной подсистемы Природы) и завершения в лоне вечного Начала его Единства. Речь, как можно видеть, здесь идет о единстве начала как исходного пункта и начала, как сущностного основания.

А эйдос – это сущность как единство смысла системы (идеи) и материи, идеально соответствующей этой идее. Поэтому Абсолют – это единство Природы творящей (Абсолютной Идеи) и природы сотворенной (воплощенной, материализованной Идеи).

Поскольку ноосфера *всегда есть*, то всё развитие происходит внутри нее и есть не что иное, как постоянное воплощение ее эйдоса: единства идеального отражения как глубочайшего всеведения и – материального отражения как движения, которое поддерживает и совершенствует ее (ноосферы) бытие.

Таким образом, Вселенная в философской ее интерпретации возникает перед нами как единство сущего и его сущности, то есть – бытия. А именно: единство природы сотворенной как совокупного *сущего* – и ее *бытия* как постоянно материализующейся Мысли Природы Творящей.

Литература

1. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1976– . – Т. 1. – 1976. – 550 с.
2. Бердяев Н.А. Философия свободы / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М. : Правда. – 1989. – 608 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Наука логики : в 3-х т. / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль. – 1972– . – Т. 3. – 1972. – 672 с.
4. Ильенков Э.В. Диалектика идеального / Э.В. Ильенков // Логос. – 2009. – № 1 (69). – С. 6–62.
5. Лейбниц Г.В. Монадология / Г.В. Лейбниц // Лейбниц Г.В. Сочинения : в 4 т. / Г.В. Лейбниц. – М. : Мысль, 1982– . – Т. 1. – 1982. – С. 413–429.
6. Лифшиц М. Об идеальном и реальном / М. Лифшиц // Вопросы философии. – 1984. – № 10. – С. 120–145.
7. Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона / А.Ф. Лосев // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон. – М. : Мысль, 1968– . – Т. 1. – 1968. – С. 580.
8. Лосев А.Ф. Эйдос / А.Ф. Лосев // Большая советская энциклопедия : в 30 т. / редкол.: А.М. Прохоров (гл. ред.) и др. – М. : Советская энциклопедия, 1978– . – Т. 30 : Эксилибрис – Яя. – 1978. – С. 129.
9. Лосев А.Ф. О жизненном кредо : беседа с журналисткой Е.А. Жирковой / А.Ф. Лосев // Credo New. – 2005. – № 1. – [Электронный журнал]. – Режим доступа : <http://credonew.ru/content/view/452/30>.
10. Майданский А.Д. Восхождение к идеальному / А.Д. Майданский // Логос. – 2009. – № 1 (69). – С. 63–73.
11. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии / М.К. Мамардашвили. – М. : Аграф. – 2002. – 320 с.
12. Марков Б.В. Философия : [учебник для вузов] / Б.В. Марков. – СПб. : Питер, 2011. – 432 с.
13. Платон. Софист / Платон // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон. – М. : Мысль, 1970– . – Т. 2. – 1970. – С. 319–399.
14. Платон. Парменид / Платон // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон. – М. : Мысль, 1970– . – Т. 2. – 1970. – С. 400–477.
15. Платон. Государство / Платон // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон. – М. : Мысль, 1971– . – Т. 3. – Ч. 1. – 1971. – С. 89–454.
16. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сборник статей / М. Хайдеггер – М. : Высшая школа, 1991. – С. 28–68.
17. Хайдеггер М. Что значит мыслить? / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сборник статей / М. Хайдеггер / М. Хайдеггер. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 134–145.
18. Хайдеггер М. Вещь / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : [статьи и выступления]. – М. : Республика, 1993. – С. 316–326.
19. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : [статьи и выступления] / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – С. 192–220.
20. Хайдеггер М. Что это такое – философия? / М. Хайдеггер // Вопросы философии, 1993. – № 8. – С. 113–123.
21. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – изд. 2-е, исправл. – СПб. : Наука, 2002. – 451 с.
22. Хайдеггер М. Ницше : в 2 т. / М. Хайдеггер. – СПб. : Владимир Даль, 2006– . – Т. 1. – 2006. – 293 с.
23. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Ф. Энгельс // Сочинения : в 39 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – изд. 2-е. – М. : Госполитиздат, 1960– . – Т. 21. – 1960. – 340 с.

Аннотация

Ивакин А. А. Знать всё как одно. – Статья.

Речь в статье идет о противоречивом единстве идеального и материального как об универсальной основе диалектичности Мира. Однако эта важная философская тема является в статье не самоцелью, а лишь «инструментом» раскрытия тождества сущего и должного, что, в конечном счете, позволяет автору сформулировать совокупность логических обоснований решения той мировоззренческой задачи, которую сформулировал Гераклит: понять всё как одно. Автор стремится конкретизировать диалектическую Гераклитову картину бытия Космоса элементами философских воззрений Платона, Аристотеля, Спинозы, Лейбница, Гегеля, Ницше, Тейяра де Шардена и других мыслителей. В основе Логоса (логики бытия), по мнению автора статьи, лежит эволюционная и инволюционная связь неживой, живой и мыслящей форм соотношения идеального и материального, которая и обеспечивает вечность и гармоничность космоса. Призыв Гераклита к людям – внимать Логосу и следовать ему – мы должны понять и принять как необходимость человека соответствовать своей сущности, то есть постоянно преодолевать любые формы отчуждения себя от подлинно человеческого – разумного, духовного. Цель и смысл бытия человечества – это восхождение от биосферы к ноосфере.

Ключевые слова: благо, бытие, воплощение, диалектика, идеальное, идея, истина, логос, материальное, ноосфера, отражение, противоречие, разум, человек, эйдос.

Анотація

Івакін О. А. Знати все як одне. – Стаття.

У статті йдеться про суперечливу єдність ідеального і матеріального як про універсальну основу діалектичності Світу. Однак ця важлива філософська тема в статті не є самоціллю, а лише «інструментом» розкриття тотожності сущого і належного, що, в кінцевому рахунку, дозволяє автору сформулювати сукупність логічних обґрунтувань вирішення того світоглядного завдання, яке сформулював Геракліт: зрозуміти все як одне. Автор прагне конкретизувати діалектичну Гераклітову картину буття Космосу елементами філософських поглядів Платона, Аристотеля, Спінози, Лейбніца, Гегеля, Ніцше, Тейяра де Шардена та інших мислителів. На думку автора статті, в основі Логосу (логіки буття), знаходиться еволюційний та інволюційний зв'язок неживої, живої і мислячої форм співвідношення ідеального і матеріального, який і забезпечує вічність і гармонійність космосу. Заклик Геракліта до людей – слухати Логос і слідувати йому – ми маємо зрозуміти і прийняти як необхідність людини відповідати своїй суті, тобто постійно долати будь-які форми відчуження себе від справді людського – розумного, духовного. Мета і сенс буття людства – це сходження від біосфери до ноосфери.

Ключові слова: благо, буття, втілення, діалектика, ідеальне, ідея, істина, логос, матеріальне, ноосфера, відображення, протиріччя, розум, людина, ейдос.

Summary

Ivakin A. A. Know all as one. – Article.

The article is devoted to contradictory unity of the ideal and the material as the basis of universal dialectical world. However, this important philosophical topic in the article is not an end in itself, but only a «tool» for the disclosure of the identity of existence and proper that ultimately allows the author to formulate a set of the logical justifications of the decision of the worldview problem which has made Heraclitus: to understand everything as one. The author seeks to concretize the Heraclitus dialectical picture of being of the Cosmos, by means of the elements of philosophical ideas of Plato, Aristotle, Spinoza, Leibniz, Hegel, Nietzsche, Teilhard de Chardin, and other thinkers. The author believes that the heart of the Logos (of the logic of being), is based on evolutionary and involutonal connection of inanimate, animate and thinking forms of the relation between the ideal and the material, which provides eternity and harmony of the cosmos. The Heraclitus appeal to the people – to listen to Logos and follow it – we have to understand and accept as a necessity of a man to up to its essence, that is constantly overcome all forms of alienation of ourselves from a truly human – intelligent, spiritual. The purpose and meaning of human existence – the ascension from the biosphere to the noosphere.

Key words: good, being, incarnation, dialectics, ideal, idea, truth, logo, material, noosphere, reflection, contradiction, mind, man, eidos.

УДК 248.3

В. А. Ігнат'єв

кандидат філософських наук,

завідувач кафедри гуманітарних та економічних дисциплін

Кіровоградського інституту державного та муніципального управління

Класичного приватного університету

ЗАНЕПАД І ВІДРОДЖЕННЯ ПРАКТИКИ ІСИХАЗМУ

Політизація християнства завжди свідчить про внутрішню хворобу релігійної традиції. Сучасність характеризується негативною роллю процесу політизації релігії. Чи існує внутрішній запобіжник виродження релігійної традиції? Необхідно це з'ясувати.

Предметом дослідження є практика християнської безупинної молитви – ісихазм, що отримала назву «Ісусова молитва». На нашу думку, саме практика «Ісусової молитви» завжди виконувала історичну роль такого релігійного запобіжника, що зберігав християнство в найтяжчі періоди не лише церковного, а й державного та суспільного життя.

Однак ісихазм, як правило, пов'язують із християнським способом життя, яке вели й можуть вести лише ченці, найбільш усамітнені та віддалені від громадського життя. І хоча «Ісусова молитва» відома з перших століть зародження християнства, її теоретична й особливо практична розробка дійсно пов'язується із чернецькою подвижницькою культурою IV – VI століть. Саме в цей час зароджується чернецтво як особливий шлях спасіння та спосіб християнського життя. Ченці – це «особи, які, відмовившись від світського життя, перебувають у спеціальних гуртожитках, монастирях, скитах-лаврах або в цілковитому усамітненні» [10, с. 1]. Чернече життя має декілька основних форм усамітнення: монастир, скит і повне усамітнення.

Найбільш глибоко теорія «Ісусової молитви» розроблялася ченцями-самітниками, від яких саме поширилася назва «ісихазм». Слово «ісихазм» походить від давньогрецької «ἡσυχία» («спокій, тиша, усамітнення»), що вказує на особливий чернечий спосіб життя. Суттю цієї доктрини є обоження людини – її повне єднання з Богом ще під час земного життя, аж до реального становлення «богом за благодаттю, а не за сутністю» [4, с. 1]. При цьому одним із найважливіших засобів, що дозволяв досягти такого стану, визнавалася особлива форма короткої молитви – умова (від «ума» – екзистенційний центр людини, інстанція, відмінна від розуму й тіла), або ж Ісусова, молитва: «Господи Ісусе Христе, Сине Божий, помилуй мене грішного». Така молитва, що її аскет повторював без перерви протягом усього життя, а також за умови сходження на нього благодаті Божої, була знаряддям об'єднання в синергії всіх його інтенцій-енергій, повним преображенням його суті [4, с. 1].

Найбільш відомими представниками раннього ісихазму вважаються Антоній Великий, Макарій Великий, Амоній Єгипетський, Євгарій Понтійський, Варсонофій Великий, Іоан Пророк, Ісихій Єрусалимський, Іоан Ліствичник, Ісихій Синаїт, Ісаак Сирін.

У XIV столітті вчення ісихазму отримало теоретичне осмислення як богословський догмат, що вивів його з обмеженого кола чернецької течії та перетворив на фундаментальну частину християнської теології. Спочатку Діонісій Ареопіт, Максим Сповідник, Симеон Богослов теоретично підготували базу, а потім Григорій Палама завершив богословське оформлення догмату.

Однак історична особливість цього догмату полягає в тому, що й донині між християнськими конфесіями ведеться дискусія щодо його теоретично-богословського змісту. Не менш дискусійним залишається також питання

щодо практичної форми ісихазму. Тому протягом століть можна спостерігати періоди його розквіту та періоди його забуття. Так, І. Брянчанінов стверджував: «Прп. Григорій Синаїт, що жив у XIV столітті, коли прибув на Афонську Гору, то знайшов там, між тисячами ченців, лише трьох, які мали деяке поняття про «умове ділання» [2, с. 696]. Це при тому, що саме Афон завжди ототожнювався з місцем особливого зберігання практики ісихазму.

Метою статті є аналіз значення практики ісихазму для християнина. Саме в цьому аспекті спостерігається діапазон розбіжностей між різними поглядами святих отців: від повної заборони до апології «внутрішнього ділання» для мирян. Так, позиція Григорія Синаїта, найбільш відомого популяризатора ісихазму, саме в цьому пункті не співпала з думкою його послідовника Григорія Палами. Ігумен Петро (Піголь) зауважив: «Преподобний Григорій Синаїт суворо стояв на чернечих позиціях і проповідував учення про внутрішнє ділання винятково ченцями. Святитель же Григорій Палама, сприйнявши вчення про ісихію преподобного Григорія, не лише розвинув і теоретично обґрунтував його, а й зробив доступним для широкого кола духовно освічених людей» [5, с. 42].

Захист практики застосування «Ісусової молитви» для широкого кола людей із боку Григорія Палами, напевно, мав не стільки абстрактно-теоретичні, скільки особисто-досвідні аргументи, які Григорій Палама набув у своїй родині. Так, посилаючись на сучасника Григорія Палами патріарха Філофея, М. Новіков звертає увагу на батька Григорія Палами – Костянтина, який займав високу посаду радника при імператорові. Окрім того, за людські чесноти імператор вибрав його наставником для свого онука. Та й сам імператор вважав свого сановника духовним наставником. Н. Новіков зазначає: «Не менш вправний був Костянтин щодо «умового ділання» і властивої подвижникам зібраності духу, незважаючи на те, що він перебував у колі людей суто світських. Живучи в палаці й перебуваючи на посаді сановника високого рівня, він був зобов'язаний вести щоденні наради про державні справи із царем і на засіданнях синкліту. Однак, перебуваючи в настільки невідповідних для духовного життя умовах, він зумів значною мірою вдосконалитися в «умовому діланні» [7, с. 190].

Окрім цього, Філофей наводить приклад дискусії Григорія Палами зі старцем Іовом. Останній наполягав на тому, що «умова молитва» – це поклик лише пустельників і ченців. У свою чергу Григорій Палама наводив йому безліч доводів із Писання, які підтверджують, що кожний християнин за апостольським заповітом повинен займатися безупинною «Ісусовою молитвою». Унікаючи сварливості й багатослів'я, отці зупинили дискусію та розійшлися, залишившись кожен зі своєю молитвою. І в момент молитви старцю Іову явився ангел, який порадив йому думати про недавній предмет дискусії так, як про це говорив Григорій Палама. Старець поспішив до Григорія Палами, розказавши про явлення ангела, і покаявся у своєму спротиві.

Григорія Паламу можна вважати засновником загальнодоступності та навіть загальнообов'язковості ісихазму для християнина. Проте подібно до богословських дискусій щодо догматичного обґрунтування практичне його

поширення на всі верстви християнства має прямих або прихованих супротивників. І якщо для православних конфесій богословська основа ісихазму сприймається як догмат, то на практичному рівні ісихазм, як правило, і сьогодні вважається переважно справою ченців, а саме ченців-схимників.

Історичний досвід свідчить, що серед загальновідомих святих, які практикували безупинну молитву, досить мало популяризували практику ісихазму для широкого кола християн. Відомо, наприклад, що Антоній Києво-Печерський заснував монастир, повернувшись з Афону. Коли навколо нього сформувалася братія, поставивши за ігумена Феодосія Києво-Печерського, він закінчив своє життя самітником. Пізніше Сергій Радонезький, Ніл Сорський, які володіли практикою ісихазму, також розглядали «внутрішнє ділання» в межах чернечого аскетизму.

У цьому сенсі Паїсій Величковський посідає особливе місце. Відродивши практику ісихазму для чернецтва, він став одним із перших популяризаторів «Ісусової молитви» для мирян. Суперечливе ставлення до практики ісихазму мав Феодан Вишенський. З одного боку, він уперше ввів вивчення практики безперервної молитви в перше аскетизму до академічного богословського курсу в Росії. З іншого боку, він досить обережно ставився до поширення технічних аспектів практики ісихазму. І тому, перекладаючи грецький збірник ісихазму «Добротолубіє», пропускає тексти з конкретними вказівками техніки виконання «Ісусової молитви». І лише пізніше, на думку Н. Новікова, він переконався, що в цій дії «немає жодної небезпеки, така молитва сама собі служить охороною. Бо тут і Господь, якщо з вірою звертаєшся до Нього» [7, с. 203].

Досить красномовним прикладом є динаміка відношення Серафима Саровського до практики «умового ділання». Спочатку від був упевнений, що неможливо досягти вершин ісихазму, проживаючи звичайне мирське життя, маючи сім'ю, займаючись державною службою. Проте, пройшовши весь важкий подвижницький шлях благодатного усамітнення на прикладі мирянина – чинownika М. Мотовилова, як зазначає Н. Новіков, «старець Серафим говорить про відкрите йому приречення Божого Промисла. Це звістка про те, що в майбутньому часі християнам належить переважно шлях подвигу в миру» [7, с. 149].

Хоча в XIX столітті вчення про «Ісусову молитву», як писав І. Брянчанінов, мало «темне, плутане розуміння». Деякі навіть боялися його, віддаляючись від нього та при цьому відволікаючи від нього інших. Н. Новіков пише: «Винахідник такого вчення, на мою думку, – диявол, якому ненависне ім'я Господа Ісуса Христа, який наносить нищівний удар для всієї його сили: він тремтить від цього всесильного імені, і тому обмовив його перед багатьма християнами, щоб вони відкинули зброю полум'яну, страшну для їх ворога – рятівну для них самих» [7, с. 208].

Проте не лише практика ісихазму, а й доктринальна спадщина Григорія Палами у сфері богословської думки до середини XX століття в слов'янських землях була майже зовсім невідомою або вважалася напіверетичною [3, с. 83]. Саме в цьому сенсі стала відомою та вже класичною богословська дискусія між С. Булгаковим і В. Лоським, що зрештою стало своєрідним поштовхом до відродження богослов'я ісихазму. Хоча паралельно в XX столітті практика «Ісусової молитви» освоювалася особистим досвідом відомих подвижників, таких як Василіск Сибірський, Іоанн Кронштадтський, Силуан Афонський, Йосип Ісихаст, Паїсій Святогорець, Серафим Сахаров, Микола Гур'янов.

Збіг теоретичного відродження паламізму з відродженням молитовної практики ісихазму цікаво розуміти з позиції Рафаїла Кареліна. Він зауважує, що практика ісихазму набуває популярності саме в найбільш складні моменти історії. У праці «Про духовне ділання» він

стверджує, що в XIV столітті стан Візантії як держави був катастрофічним: внутрішні смути, напад зовнішніх ворогів, відпадання провінцій тощо. І раптом відбувається чудо державного відродження: «У XIV столітті у Візантії <...> відродився та став надбанням не лише для ченців, а й мирян той духовний рух, який ми називаємо ісихазмом. Прп. Григорій Синаїт, свт. Григорій Палама ніби заново відкрили світові силу «Ісусової молитви». Стали відкриватися цілі школи, де проходили цю науку з наук – «Ісусову молитву» [9, с. 2]. У результаті цього життя держави продовжено було на ціле століття.

Про інший історико-культурний феномен згадується в «Добротолубії». Н. Новіков зауважує: «Митр. Макарій зібрав і підготував рукописні тексти для збірника, названого «Добротолубієм», він передав рукописи (1777 року) для редагування своєму молодшому (молодше на 18 років) духовному другу й співатору прп. Никодиму Святогорцю, який і завершив роботу над знаменитим збірником. Обидва святі були палкими патріотами та, сумуючи про тяжке становище грецького народу, гнобленого турками, були одностайними в необхідності працювати на користь духовного просвітництва своїх співвітчизників» [6, с. 713]. Дійсно, збірник ісихастських творів «Добротолубіє» вважають своєрідним духовним поштовхом не лише в сенсі релігії, а й у сенсі національної грецької культури XVIII століття, що привело не лише до відродження грецької православної церкви, а й до утворення грецької держави, яка звільнилася від турецького поневолення.

На підтвердження цієї думки І. Брянчанінов пише: «Помітно, що час написання більшості книг про «умове ділання» збігається із часом особливого збідніння в чернечтві «умового ділання» [2, с. 696]. Далі автор згадує думку П. Величковського: «Коли деякі з отців побачили, що справжні й не примарні наставники цього ділання почали дуже маліти, то, будучи примушеними Божим Духом, щоб не збідніло істинне вчення, виклали його письмово» [2, с. 697]. І. Брянчанінов стверджує, що коли Григорій Синаїт у XIV столітті прийшов на гору Афон, то серед тисяч ченців знайшов лише трьох, які мали певне розуміння про «умове ділання».

Якщо коректно буде використати такі історичні порівняння, то XX століття було ще більш катастрофічним, проте вже для всієї цивілізації. Чи не тому протягом XX століття виходить велика кількість теоретичних досліджень ісихазму за авторством таких учених, як К. Керн, В. Лоський, І. Мейендорф, С. Сахаров.

Початок XXI століття не зменшив зацікавленість практикою ісихазму. Показовим і символічним є літературна знахідка 2003 року – «Доповідна записка» М. Мотовилова. З одного боку, її можна розглядати як здійснення пророчих думок С. Саровського про те, що «Ісусова молитва» в майбутньому стане шляхом спасіння мирських людей. З іншого боку, можна констатувати, що практика безупинної молитви досі не стала загальноприйнятною молитовною культурою християнської церкви. Можна навіть сказати більш гостро: відродили храми й християнські традиції, однак поки що не відродили культуру давньої традиції християнської молитви. А без молитовної культури релігія перетворюється на обрядовір'я.

Останнє ж розвивається не стільки в руслі християнської традиції, скільки в руслі суспільно-державницької традиції, яка була нормою в ранньохристиянський період Римської імперії. В. Болотов акцентує: «Римську релігійність не можна назвати в суворому сенсі вірою, у сенсі релігійного переконання в існуванні Бога та впливі на людину. У римській релігійності головне – не віра, а культ, зовнішнє ставлення до Божества. Скептицизм не вносив глибокої суперечності в душу шанувальників вітчизняних богів. Тому й скептик міг без ускладнення виконувати релігійну обрядовість. Римляни вшановували своїх богів

не з почуття любові та поваги, а просто тому, що так водилося: звичай тут вирішував усе» [1, с. 19].

Історично народжений інститут чернецтва з його внутрішньою молитвою дав новий поштовх для поглиблення християнського світогляду й культури, що допомагало долати хворобливе обрядовір'я та зупиняло політизацію й будь-яку форму обмирщення християнства зсередини, якому час від часу піддавалася церковна ієрархія. Так, аналізуючи вже християнську імперію, М. Поснов зазначив: «У церковному житті Візантії утворилися дві партії: чернеча (по Гельцеру, партія церковної свободи) і патріарша, яка прихилилась до національної течії. Боротьба між ними, що почалася ще з кінця VIII століття, продовжилася все IX сторіччя та частково в X столітті, значною мірою зумовила собою історію Візантійської Церкви в IX–XI століттях» [8, с. 296].

Характеристика релігійної культури Римської імперії та Візантійської імперії дивним чином нагадує «релігійне відродження» після падіння СРСР. Державно-політичне православ'я Російської імперії парадоксально пов'язує комуністичні святкові дати, водночас захищаючи й благословляючи жертв тоталітарного режиму.

Тому можна констатувати, що сучасне християнство, незважаючи на можливість вільного розвитку, не демонструє відродження традиційної молитовної культури, яким є ісихазм. Водночас необхідно зазначити, що ставлення до практики ісихазму має свою історичну динаміку. Зародившись і культивууючись усередині чернечого подвижницького руху, воно отримало богословсько-догматичне обґрунтування для всього християнського світогляду. Історичні періоди забуття й відродження рухаються від повної заборони до апології «внутрішнього ділання» для широкого кола християн. Процеси забуття та відродження традиції ісихазму, незважаючи на свою внутрішню замкнутість, є досить тісно пов'язаними й переплетеними з кризовими станами суспільства та держави. Таким чином, традиція «внутрішнього ділання» відіграє роль своєрідного духовного «запобіжника», який допомагає зберегти релігійну культуру від вихолощення сутності християнства до стану зовнішнього культу обрядовір'я.

Література

1. Болотов В. Лекции по истории древней Церкви : в 4 т. / В. Болотов. – СПб. : Аксион эстин, 2006. – Т. 2. – 2006. – 475 с.
2. Епископ Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты / Епископ Игнатий (Брянчанинов) // Епископ Игнатий (Брянчанинов). Сочинения : в 5 т. / Епископ Игнатий (Брянчанинов. – 2-е изд. – М. : Паломник, 2006. – Т. 2. – 2006. – С. 690–700.
3. Завійський Р. Вплив католицької думки на православну неопатристику Георгія Флоровського та Володимира Лоського / Р. Завійський [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/54249>.
4. Ісихазм [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://uk.wikipedia.org/wiki/исихазм>.
5. Игумен Петр (Пиголь). Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники / Игумен Петр (Пиголь) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.hesychasm.ru/library/sinai/pigol_1.htm.
6. Новиков Н. Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Учение святых отцов и подвижников благочестия

от древности до наших дней: обзор аскетической литературы : в 4 т. / Н. Новиков. – М. : Отчий дом, 2006. – Т. 2. – 2006. – 816 с.

7. Новиков Н. Подвиг в миру: святые отцы и подвижники благочестия о молитве и трезвении. Келейные записки архиепископа Антония (Гольнского-Михайловского) / Н. Новиков. – М. : Отчий дом, 2006. – 416 с.

8. Поснов М. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.) / М. Поснов. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1964. – 614 с.

9. Рафаил (Карелин), архим. О духовном делании / архим. Рафаил (Карелин) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.klex.ru/4sw>.

10. Чернецтво [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://uk.wikipedia.org/wiki/Чернецтво>.

Анотація

Игнатъев В. А. Занепад і відродження практики ісихазму. – Стаття.

У статті аналізується діапазон розбіжностей між різними поглядами святих отців на значення практики ісихазму для християнина. Стверджується, що історія розвитку практики ісихазму рухається від повної заборони до апології безперервної молитви для широкого кола християн. Доведено, що процес забуття й відродження культури ісихазму досить тісно пов'язується з кризовими станами суспільства та держави. Традиція «внутрішнього ділання» допомагає вберегти релігійну культуру від зовнішнього культу обрядовір'я.

Ключові слова: ісихазм, «Ісусова молитва», «умове ділання», практика ісихазму, безперервна молитва.

Аннотация

Игнатъев В. А. Упадок и возрождение практики исихазма. – Стаття.

В статье анализируется диапазон разногласий между различными взглядами святых отцов на значение практики исихазма для христианина. Утверждается, что история развития практики исихазма движется от полного запрета до апологии непрерывной молитвы для широкого круга христиан. Доказано, что процесс забвения и возрождения культуры исихазма достаточно тесно связан с кризисными состояниями общества и государства. Традиция «внутреннего делания» помогает уберечь религиозную культуру от внешнего культа обрядоверия.

Ключевые слова: исихазм, «Иисусова молитва», «умное делание», практика исихазма, непрерывная молитва.

Summary

Ignatyev V. A. Declension and revival of hisyachasm practice. – Article.

The article touches upon a wide range of different views of the Church Fathers on the value of the hesychasm practice for the Christian. The author points out that throughout the history the hesychasm practice has been changing from a complete ban to apology of continuous prayer for many Christians. It is proved that the process of oblivion and revival of the hesychasm culture is quite closely connected with the crisis of society and the state. The tradition of “interior doing” helps to protect the religious culture from external cult of a culture in rituals.

Key words: hesychasm, “Jesus prayer”, “clever doing”, hesychasm practice, continuous prayer.

УДК 101:378(043.3)

А. М. Іщенко
старший викладач кафедри теорії і практики управління
Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»

ФЕНОМЕН НАДЛИШКОВОЇ ОСВІТИ ЯК ФАКТОР ФОРМУВАННЯ ЛЮДСЬКОГО КАПІТАЛУ: ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ

Постановка проблеми. Роботу виконано в контексті ініціативної наукової теми «Соціальна інженерія як фактор сталого розвитку суспільства» кафедри теорії і практики управління Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Проблемне поле наявних наук гуманітарної спрямованості наповнене теоретичними пошуками у сфері обґрунтування впливу людського капіталу й освіти на розвиток сучасного суспільства. Єдиний спільний висновок цих досліджень, що полягає в констатації їх визначальної ролі, не є вичерпним, тому потребує вирішення інших пов'язаних із ним питань (як виміряти цей вплив, чи правильним є його вимірювання суто з економічних утилітарних позицій, як використати визначений позитивний вплив для вдосконалення існуючого суспільства) за допомогою потенціалу соціальної інженерії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Концепція людського капіталу, яка широко досліджується й використовується українськими науковцями, як відомо, є порівняно новою. Її бурхливий розвиток розпочався в 60-ті рр. ХХ ст. з досліджень американських учених Т. Шульца та Г. Беккера, хоча витoki цієї концепції можна знайти ще в Античності й середньовіччі. Пізніше основою концепції людського капіталу стали дослідження А. Сміта, Д. Рікардо, К. Маркса та інших науковців. Безпосередній розвиток після введення в науковий обіг цього терміна концепція отримала в роботах М. Фішера, Л. Тароу та інших авторів. У сучасній українській науковій думці теорія докладно й у різних аспектах розглядається багатьма вченими, зокрема О. Грішновою (формування людського капіталу в системі освіти), Л. Тертичною (взаємозв'язок інноваційного розвитку та людського капіталу), В. Антонюк (формування й використання людського капіталу в Україні) та іншими.

Розгляд феномена надлишкової освіти здійснюється переважно в межах економічних наук. Так, серед сучасних авторів варто згадати російських дослідників Р. Капелюшнікова, В. Гімпельсона, А. Лук'янову, Т. Зак та інших. Розгляд особливостей становлення й розвитку європейських концепцій надлишкової освіти в межах педагогічної науки здійснила Л. Прус. Значно ширше ця концепція представлена в сучасних західних дослідженнях, наприклад, у розвідках таких учених, як І. Берг, Р. Фріман, Дж. Дункан, С. Хофман, В. Грут, С. Макґінесс та інші. Незважаючи на велику кількість різноманітних праць, у яких висвітлюється ідея надлишкової освіти, важко назвати суто філософські дослідження, які безпосередньо розкривали б цю тему.

На нашу думку, розв'язання завдань у межах наведеної філософської проблематики, особливо впровадження результатів цих теоретичних досліджень у життя, вимагає звернення до концепції соціальної інженерії. Серед українських учених, які займаються актуальними питаннями соціальної інженерії, варто назвати Є. Суїменко, В. Подшивалкіну, М. Лукашевич, А. Мельниченка та інших.

Метою статті є отримання відповіді на питання про те, як надлишкова освіта як фактор формування людського капіталу за допомогою соціальної інженерії в цілому може сприяти продуктивному перетворенню сучасного суспільства.

Виклад основного матеріалу дослідження. У Доповіді про глобальну конкурентоспроможність 2014 р. окрему

групу індикаторів складають індикатори вищої освіти й навчання. Серед усіх груп індикаторів, які входять до цього звіту, Україна досягла найкращих показників саме за освітніми індикаторами. Проте під час аналізу показників нашої країни спостерігаються суперечливі тенденції. Посідаючи 13 місце серед 144 країн світу за показником охоплення вищою освітою (валова частка), наша країна посідає, наприклад, лише 92 місце за рівнем підготовки кадрів [1, с. 373]. Також недостатньо високими є такі показники ефективності та якості вищої освіти, як якість системи освіти (72 місце зі 144), наявність науково-дослідних і навчальних послуг (84 місце зі 144) [1, с. 373]. Подібна експертна оцінка дає змогу говорити не лише про невідповідність системи освіти вимогам надання якісної освіти, а й про розбалансованість системи взаємодії вищої освіти та ринку праці.

Понятійний блок «надлишкова освіта» найчастіше розглядається в понятійному апараті економічних наук, коли мова йде про розповсюджене розходження між освітою працівників та вимогами робочих місць: працівник посідає робоче місце, яке вимагає нижчого рівня кваліфікації, ніж у нього є. Однак можна згадати також дослідження в межах педагогічної науки Л. Прус, яка зазначає, що початкове значення терміна «надлишкова освіта», який було введено в обіг Р. Фріман та Л. Тароу на початку 70-х рр. ХХ ст. для позначення конкурентної переваги фахівця, багато в чому втрачено, тому поняття почало використовуватись як категоріальна оболонка, що наповнюється різним змістом поза оригінально авторською версією [2, с. 10]. Науковець доходить висновку, що в умовах поширення платної освіти певний інтерес має переоцінка в концепціях надлишкової освіти впливу ринкового виміру освіти, впливу гуманістичних традицій та розгляд освіти як платної послуги.

Розглянемо, як Л. Прус трактує взаємозв'язок теорії людського капіталу та існування феномена надлишкової освіти. Теорія людського капіталу (наприклад, Г. Беккера) побудована на уявленні про те, що освіта – це певна форма інвестування [5]. Особистість погоджується понести збитки за короткий період часу (тобто витрати на освіту), щоб отримати фінансові прибутки в майбутньому. Можна зробити висновок, що прибуток зростає разом зі зростанням людського капіталу. Звичайно, слід брати до уваги, що людський капітал складається не лише з освіти, а й із досвіду на ринку праці та отримання практичних навичок за місцем роботи. Отже, відповідно до теорії людського капіталу висококваліфіковані працівники можуть виявитися менш досвідченими та мають менше робочої практики. Будь-яке переважання певної складової людського капіталу, що виходить за межі навчання, насправді є формою компенсації нестачі іншої складової людського капіталу. Якщо емпіричне дослідження включає лише деякі компоненти людського капіталу (наприклад, роки навчання) і розглядає лише недосконалі форми розрахунку інших форм людського капіталу, таких як досвід, робоча практика, мовні навички, то виникнення феномена надлишкової освіти (у його негативному контексті) може бути лише результатом втрачених можливостей. Вимоги до освіти є не єдиними робочими вимогами. Використовуючи їх як точку відліку, можна недооцінити дійсні робочі вимоги до навичок для «надлишково освічених»

працівників та переоцінити їх для «недостатньо освічених» працівників. Модель людського капіталу розглядає надлишкову освіту як тимчасове й нестійке явище, що виникає під час збільшення всього освітнього рівня працівника (без відповідного збільшення робочих вимог до кваліфікації з боку попиту на ринку праці), унаслідок чого знижується граничний дохід кваліфікованих працівників. Роботодавці заміняють низькокваліфікованих працівників висококваліфікованими, оскільки вони стикаються з дешевшою пропозицією освічених робітників. Таким чином, складається ситуація, коли добре освічені робітники погоджуються на посади, які колись займали (і більш точно відповідали їм) низькокваліфіковані працівники. У моделі людського капіталу заробітна плата визначається досягненнями робітників у галузі освіти, їх досвідом і підготовкою. Отже, у найбільш простому розумінні теорія людського капіталу пророкує позитивні доходи від надлишкової освіти.

Розглядаючи людський капітал як сукупність «вроджених здібностей і запасу здоров'я, набутих знань, досвіду й кваліфікації, ефективне використання яких як основного елемента суспільного відтворення стає вирішальним фактором економічного зростання країни» [4, с. 49], варто підкреслити роль системи освіти загалом і вищої освіти зокрема у формуванні цього виду капіталу. Накопичення людського капіталу має дві складові: інвестиції та споживання. На початковому етапі створюються умови накопичення людського капіталу: за рахунок системи інвестицій товариства, підприємства, сім'ї формуються структури, що забезпечують розширене відтворення потенційного людського капіталу. Державні вкладення в освіту населення в усьому світі визнаються необхідною умовою економічного зростання, проте не всі вони перетворюються на продуктивні інвестиції та приводять до якісної зміни людського капіталу.

Накопичення людського капіталу відбувається в період навчання особистості в дошкільному навчальному закладі, школі, коледжі, інституті, університеті, на курсах підвищення кваліфікації. У початкових і середніх класах шкільної освіти відбувається накопичення первісного людського капіталу особистості. Початковий запас людського капіталу формується в процесі отримання шкільної освіти. Загальна середня освіта закладає базовий обсяг знань у галузі природничих, суспільних і гуманітарних наук.

Людський капітал справляє позитивний вплив на розвиток суспільства, що виражається в темпах його економічного зростання, винятково за умови його ефективного використання. Отже, знову постає певний парадокс: з філософської гуманістичної точки зору вкладення в розвиток людського капіталу є підставою становлення повноцінної всебічно розвиненої особистості, що є основною метою функціонування суспільства; натомість з економічної точки зору вкладення в активи людського капіталу, що активно не використовуються особистістю, є «швидше вирахуванням із добробуту суспільства, ніж джерелом його збільшення» [3, с. 3].

Розглянемо проблеми впливу надлишкової освіти більш широко: не в аспекті окремої особистості, а глобально. У такому контексті потрібно відповісти на питання, якою мірою накопичений людський капітал, насамперед та його частина, що виробляється системою освіти, відповідає потребам економіки суспільства. Існують різноманітні варіанти співвідношення між структурою «попиту» та структурою «пропозиції». Зокрема, певні неузгодженості можуть спостерігатися як за вертикаллю (за рівнем підготовки), так і за горизонталлю (за типами спеціалізації). Оскільки нас цікавить саме феномен надлишкової освіти, то зосередимось на варіантах, які пов'язані саме з ним. Побудова такої теоретичної моделі

вимагає точного визначення термінів. Отже, у теорії людського капіталу надлишкова освіта розглядається як один із варіантів неузгодженості між результатами освітньої системи та вимогами ринку праці, а саме варіант «неузгодженість зі знаком плюс» [3, с. 3], коли фактична освіта виявляється вище необхідного рівня. Може складатися також інша ситуація, коли фактична освіта виявляється нижче необхідного рівня, – «недостатня освіта». В англійській науковій літературі ці поняття позначаються термінами «overeducation» та «undereducation». Таким чином, явище overeducation пов'язане з переінвестуванням у людський капітал, відповідно, undereducation – з недоінвестуванням у людський капітал. «Недостатня освіта» (undereducation) може мати наслідком більш низьку продуктивність праці, а «надлишкова освіта» (overeducation) є тотожною недовикористанню людського капіталу та означає повну або часткову втрату вкладених у неї інвестицій. Інакше кажучи, на глобальному рівні – рівні всього суспільства – спостерігається така ситуація: навіть якщо самі працівники у зв'язку із цим не відчувають особливого морального дискомфорту, сумарні втрати суспільства можуть бути значними [3, с. 4].

Країни мають різні періоди й швидкість накопичення людського капіталу. Інституційні відмінності між країнами проявляються в різних умовах доступу до позикових коштів, необхідних для отримання освіти. У країнах із більш розвиненими інститутами чиста вартість позик є нижчою, а попит на освіту, відповідно, – вищим. У країнах, у яких є можливість отримувати освіту безкоштовно, також спостерігається високий попит на освіту. Крім того, техногенні катастрофи й стихійні лиха впливають на зростання накопичення людського капіталу. «Недостатня освіта» частіше є проблемою країн, що розвиваються, з малопотужними системами освіти і, відповідно, обмеженою пропозицією кваліфікованої праці. Феномен «надлишкової освіти» більш притаманний розвиненим країнам із масовою третинною освітою, коли темпи її експансії можуть суттєво випереджати темпи зростання робочих місць, що вимагають високої кваліфікації. Американський соціолог А. Берг одним із перших проаналізував цю проблему, назвавши безперервну гонитву за більш високими рівнями освіти «великим освітнім грабунком» [7].

Термін «вища освіта» все частіше замінюється поняттям «третинна освіта». З одного боку, це вельми вчасно вказує на безперервність, нерозривну багатоступеневість єдиного процесу освіти (первинна початкова освіта – основна школа, вторинна освіта – вищий щабель середньої школи, третинна освіта – вищий ступінь, проте з різною «висотою» самого цього ступеня). З іншого боку, з наведеного терміна з «порядковим числом» зрозуміло, що сьогодні не будь-яка вища освіта є «такою, як завжди». Тому поряд із традиційним терміном «університетська освіта» з'явився термін «неуніверситетський сектор третинної (вищої) освіти» [6].

Безперервність процесу накопичення людського капіталу покращує якість людського капіталу. Висока якість людського капіталу залежить від компетентності співробітників, їх здатності до адаптації, створення нових ідей за глобальної конкуренції, що загалом є неможливим без наявності фундаментальних знань, тобто знань, які виходять за межі однієї вузької кваліфікації (на нашу думку, саме надлишкової освіти). Третинна освіта стає більш масовою, її наявність перетворюється на загальноприйнятну соціальну норму та загальний інструмент досягнення й підтримки соціального статусу, а частка населення, яке нею охоплюється, монотонно збільшується від покоління до покоління. Неявно передбачається: або попит на таку працю з боку фірм залишається незадоволеним, або роботодавці, які наймають усе більше випускників вищої навчальних закладів, здатні ускладнювати технології, що

використовуються, щоб отримувати прибутки від найма таких фахівців. Звичайно, можлива також інша ситуація: третинна освіта завдяки зовнішнім ефектам є цінним соціальним благом незалежно від наявності попиту на неї на ринку праці.

Дійсно, саме філософія загалом і філософія освіти зокрема дозволяє осягнути викладену ситуацію не лише з точки зору оцінки матеріальних втрат на сьогодні, а й у перспективі. Як покаже досвід багатьох країн, одним із дієвих важелів модернізації суспільства та його порядків нині є наука й освіта, особливо вища. Вирішення цієї проблеми в цілому вимагає також вирішення проблеми, що пов'язана не лише із системою взаємодії вищої школи та ринку праці, а й інших проблем і завдань, які постали перед нашим суспільством, – завдань побудови громадянського суспільства та правової держави. На сьогодні цей процес загрожує системі вищої освіти суттєвим скороченням можливостей розвитку, що може привести до поглиблення розриву між елітарною й масовою освітою, погіршення якості освіти в цілому, зниження духовно-інтелектуального потенціалу нації [8, с. 15]. З одного боку, а саме з боку особистості, вища освіта підвищує гарантії особистості не лише в частині більш-менш успішного працевлаштування та досягнення матеріального благополуччя, а й загального всебічного розвитку. З іншого боку, а саме з боку суспільства, вища освіта підвищує гарантії його виживання, тобто зумовлює його можливість вийти на сучасні межі загального прогресу – науково-технічного, економічного, соціального. Якщо країна не вирішить питання наукового забезпечення модернізації освіти, вона не зможе вирішити всі інші питання свого виживання як відносно самостійного суб'єкта світової цивілізації. Інакше кажучи, вона не вирішить завдання загальної модернізації своїх порядків. Таким чином, вирішення «проблеми» надлишкової освіти, як і проблеми побудови модернізованого суспільства з розвиненим громадянським суспільством, вимагає звернення до соціальної інженерії як до міждисциплінарної науки нового типу, для якої важливим є системне врахування знань про об'єкт із ціннісно-цільовими орієнтаціями, що дозволяє співвідносити внутрішньонаукові цінності із цінностями соціальними. Об'єктом такої науки визначається соціоприродна система, побудова й перебудова якої вимагає постійного врахування аксіологічних факторів, у тому числі соціальних ідеалів та орієнтирів. А оскільки освітній процес прямо визначається науковим, то й освітня система має перебудовуватися відповідним чином. На думку Г.К. Овчинникова, фахівець, який має працювати в таких людинимірних системах, повинен «підтримувати їх успішне функціонування, брати участь в управлінні, а за необхідності й у модернізації – бути підготовленим відповідним чином» [8, с. 17]. Дослідник зазначає також: «Якщо раніше в індустріальному суспільстві фахівець був «галузевим працівником» (інженером-нафтовиком, металургом, економістом тощо), то сьогодні, не втрачаючи своєї спеціалізації, він повинен стати таким собі постіндустріальним енциклопедистом, майстром на всі руки. І більше того – гуманістом» [8, с. 17].

Висновки. Таким чином, соціальна інженерія, заснована на продуктивно-виробничій функції науки, стає соціально-перетворювальною силою, що зумовлює перспективний розвиток суспільства. Дотримання її основних принципів та ідеалів (гуманізму, компетентності й відповідальності суб'єктів соціальної інженерії, на яких покладено роль підвищення якості життя всіх членів суспільства) просто вимагає наявності надлишкової освіти в людських ресурсах, що полягає в наявності не лише певної вузької кваліфікації, а й високого духовно-культурного рівня, розвиненої моральної свідомості, чого в умовах вищої школи неможливо досягти, скорочуючи гуманітар-

ну та природничу фундаментальну підготовку майбутніх фахівців. Тому перспективами наукових пошуків повинні стати подальші розвідки щодо напрямів модернізації вищої школи України, обґрунтування методології соціальної інженерії як науки позитивного перетворення суспільства, обґрунтування феномену надлишковості в освіті як її необхідної якості та найвищої цінності нового суспільства.

Література

1. Schwab K. The Global Competitiveness Report 2014–2015 / Klaus Schwab // Full Data Edition is published by the World Economic Forum within the framework of The Global Competitiveness and Benchmarking Network [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www3.weforum.org/docs/WEF_GlobalCompetitivenessReport_2014-15.pdf.
2. Прус Л. Особенности становления и развития европейских концепций избыточного образования : дисс. ... канд. пед. наук : спец. 13.00.01 «Общая педагогика, история педагогики и образования» / Л. Прус ; Южный федеральный ун-т. – Ростов-на-Дону, 2008. – 209 с.
3. Гимпельсон В. Уровень образования российских работников: оптимальный, избыточный, недостаточный? / В. Гимпельсон, Р. Капелюшников, А. Лукьянова. – М. : ИД Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – 64 с.
4. Синицкая Н. Развитие человеческого потенциала – цель и главное условие социально-экономического развития регионов / Н. Синицкая // Вестник национального комитета «Интеллектуальные ресурсы России». – 2006. – № 4. – С. 49–55.
5. Becker G. Investment in Human Capital: A Theoretical Approach / G. Becker // Journal of Political Economy. – 1962. – № 70. – Р. 9–49.
6. Любимов Л. О модернизации высшего образования / Л. Любимов // Slon Magazine [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://slon.ru/russia/o_modernizacii_vyshego_obrazovaniya-175579.xhtml.
7. Berg I. Education and Jobs: The Great Training Robbery / I. Berg. – Boston : Beacon Press, 1970. – 345 p.
8. Овчинников Г. Социальная инженерия и проблемы модернизации высшего образования / Г. Овчинников // Alma Mater: вестник высшей школы. – 2008. – № 6. – С. 14–21.

Анотація

Іщенко А. М. Феномен надлишкової освіти як фактор формування людського капіталу: філософська рефлексія. – Стаття.

У статті з філософських позицій розглянуто феномен надлишкової освіти в контексті формування людського капіталу. За даними Доповіді про глобальну конкурентоспроможність робиться висновок про розбалансованість системи взаємодії вищої освіти та ринку праці. Наведено розповсюджені варіанти такої розбалансованості з точки зору концепції людського капіталу: феномен надлишкової освіти (є наслідком надінвестування в освіту за концепцією людського капіталу) та недостатньої освіти (є наслідком недоінвестування). Розглядається, що економічно негативна ситуація надінвестування в освіту – надлишкова освіта – з філософської точки зору є найвищою метою існування гуманістичного суспільства, у якому всебічний розвиток кожного громадянина є незаперечним благом. А модернізація існуючого суспільства за допомогою соціальної інженерії як міждисциплінарної науки нового типу ставить підготовку всебічно розвиненого фахівця імперативом свого функціонування та фактором відтворення людської цивілізації загалом як із матеріальних (економічних, утилітарних), так і із соціально-культурних позицій.

Ключові слова: людський капітал, надлишкова освіта, соціальна інженерія.

Аннотация

Ищенко А. Н. Феномен избыточного образования как фактор формирования человеческого капитала: философская рефлексия. – Статья.

В статье с философских позиций рассмотрен феномен избыточного образования в контексте формирования человеческого капитала. На основании данных Доклада о глобальной конкурентоспособности делается вывод о разбалансированности системы взаимодействия высшего образования и рынка труда. Приводятся распространенные варианты такой разбалансированности с точки зрения концепции человеческого капитала: феномен избыточного образования (является следствием сверхинвестирования в образование в концепции человеческого капитала) и недостаточного образования (является следствием недоинвестирования). Рассматривается, что экономически негативная ситуация сверхинвестирования в образование – и избыточное образование – с философской точки зрения является высшей целью существования гуманистического общества, в котором всестороннее развитие каждого гражданина является неоспоримым благом. А модернизация существующего общества с помощью социальной инженерии как междисциплинарной науки нового типа ставит подготовку всесторонне развитого специалиста в качестве императива своего функционирования и фактора воспроизводства человеческой цивилизации в целом как с

материальной (экономической, утилитарной), так и с социально-культурной точки зрения.

Ключевые слова: человеческий капитал, избыточное образование, социальная инженерия.

Summary

Ishchenko A. N. The phenomenon of over-education as a factor in the formation of human capital: philosophical reflection. – Article.

The article with the philosophical positions discussed the phenomenon of over-education in the context of human capital formation. In the article, according to the Global Competitiveness Report concludes imbalance of the interaction of higher education and the labor market. Common options such imbalance in terms of the concept of human capital are the phenomenon of over-education and under-education. We consider that the negative situation – over-education – from a philosophical point of view, is the ultimate goal of existence humanistic society in which the full development of every citizen is an indisputable boon. A modernization of the existing society through social engineering as an interdisciplinary science puts a new type of fully developed specialist training as an imperative factor of its functioning and reproduction of human civilization as a whole, with both material (economic, utilitarian) perspective, and socio-cultural.

Key words: human capital, over-education, social engineering.

УДК 165.6/.8+2-1

А. М. Кадикало
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Національного університету «Львівська політехніка»

ЖИТТЕСВІТ, СПРИЙНЯТТЯ, ДОСВІД ЯК ЕЛЕМЕНТИ НАУКОВОГО Й РЕЛІГІЙНОГО ПІЗНАВАЛЬНИХ ДИСПОЗИТИВІВ

Довгий час у гносеологічній темі класичної філософської парадигми диспозитив мав достовірний статус тільки за умови його наукової та емпіричної структурності, звідси й тривала суперечка за відомою схемою «раціоналізм – емпіризм». Сьогодні ж прийнято вести мову не тільки про науковий пізнавальний диспозитив, а також і про його інші види, зокрема релігійний. Людське пізнання не зводиться до якогось певного типу, але водночас воно має розгалужені структурні елементи. Якщо розглядати пізнання як систему, але не в надто суворому сенсі цього поняття, то в ньому варто відокремити елементи, що стосуються різних сфер дійсності, із якими має справу сама людина. У філософському контексті гносеологічна тема пов'язана з онтологічним статусом дійсності. Як зазначається в сучасній філософській літературі, пізнання залежить від двох провідних умов, а саме: від того, у межах якої методологічної культури здійснюється сам процес пізнання, та що є метою пізнання. З певної точки зору, цього достатньо, оскільки можна чітко відокремити пізнання за типами або видами.

Тема взаємин науки та релігії на сьогодні привертає не так багато уваги, як століття тому, причини цього криються в тому, що науковці менше хочуть утручатися у сферу надприродного, а богослови ставляться до науки як до певного виду діяльності, що нагадує «централізовану псевдо-релігійну конфесію». Проте ця тема привертає достатньо уваги дослідників, адже в умовах сучасного суспільства статус наукового й релігійного диспозитивів значно зблизився, тобто не вони самі, а статуси їхніх ключових структурних елементів. На думку Михайла Шахова (Росія), демаркаційна лінія, встановлена наукою між різними сферами пізнавальної діяльності, створила умови для формування привілейованого статусу науки й тим самим указала на певне протиставлення її всім іншим видам пізнання. Для науки та релігії існує спільне проблемне поле, і М. Шахов вважає таким полем позицію «реалізму», характерну для двох пізнавальних диспозитивів: «Це впевненість у тому, що знання, котрими вони володіють, відповідає об'єктивній реальності і є знання про реально існуючі об'єкти» [6]. Сучасний американський християнський апологет Вільям Крейг у своїй статті доводить два важливих моменти, які можуть бути корисними для науки. Так, він вважає, що релігія може дати науці фундаментальні основи, у яких та може досягти серйозного успіху, тобто релігія може бути певною точкою опори в питаннях, що перебувають на межі реального і уявного, наприклад, сучасна наука часто має справу не з реально спостережуваними об'єктами, а з уявними (субатомні частинки, теорія бран тощо). З іншого боку, це є другий важливий момент, припускає В. Крейг, наука здатна як фальсифікувати релігійні уявлення, так і перевіряти їх, що має значення для обох диспозитивів [8]. Претензію науки на опис повної та істинної картини світу спростовує Кирило Копейкін (Росія), у своїй публікації він стверджує, що будь-які спроби побудови наукової картини світу наштотуються на проблему квантової реальності, яка на фундаментальному рівні не може бути описана за допомогою принципів, що базуються на установках позитивізму [5, с. 126]. Кен Віблер (США) стверджує, що конфлікту між наукою та релігією ніколи не було, а існує суперечність «між догматичною і практичною» сторонами як науки, так і релігії, зближує їхню важливість практики [9].

Метою статті є огляд ключових складових пізнавально-го процесу, котрі зближують науковий і релігійний пізнавальні диспозитиви, які, нашу думку, мають спільне джерело походження, незважаючи на різні мету й завдання.

Зазвичай, у реальному здійсненні чи реалізації пізнавальних здібностей людини пізнання не диференціюється за типами, людське мислення процесуально не реалізує дезінтегративної функції, тобто воно завжди є комплексним цілісним, а точніше, апріорно є таким, саме так на це вказував ще Іммануїл Кант. Тому потреба деталізації самого пізнавального процесу, а також його класифікації не повинні створювати враження, що це реальний процес. Згадані дії зумовлені зручністю для мислення, яке в такий спосіб отримує чітке розуміння того, що інтерпретує певне знання та наскільки воно відповідає дійсності, якщо дотримуватися концепції кореспондентської істини. Сучасна наука виходить саме з такого принципу, тобто про відповідність сприйнятого тому, що існує в реальності, і тільки за цієї умови визнає дещо реальним. Такому достатньо фундаментальному припущенню існує достатньо обґрунтоване тлумачення про визнання того, що «у своїх об'єктивних науках філософія Нового часу керується конструктивним поняттям по собі істинного світу, у математичній формі субстанційованого щонайменш у ставленні до природи» [3, с. 233]. Ця концептуальна установка переважає й у сучасній офіційній науці, хоча вже у ХХ столітті, завдяки феноменологічній концепції Едмунда Гусерля, була піддана суттєвій критиці. «... поняття апріорної науки в кінцевому підсумку – це універсальна математика (логіка, логістика), не повинно наділятися статусом дійсної очевидності, не повинно вважатися таким, що демонструє сутність, почерпнуту з прямої самоданості (із досвідного споглядання), на що вона так намагається претендувати» [3, с. 233]. Е. Гусерль виправдано вводить поняття «життєсвіт» (*Lebenswelt*), завдяки якому виникає можливість зрозуміти не тільки науковий тип пізнання, а й розкрити цілісність людського пізнання загалом. Упроваджене Е. Гусерлем поняття виводить на розуміння того, що пізнання має фундаментом не інструменти, тобто розум або чуття, а щось значно глибше. Інструменти, методи залежать від певної специфіки, яка зазвичай пов'язується з певною парадигмою. Життєсвіт – це основа, те, з чого стає можливим пізнання, бо тільки завдяки йому воно є можливим. Підтверджуються такі здогади американським ученим Еном Барбуrom, який вважає, що емпіричні дані в науці не можуть бути диференційованими від теоретичних схем, він зазначає, що теорії впливають на спостереження. Причина цього прихована в комунікаційних здібностях, адже інформація про реальність на основі його спостереження неможлива поза мовою, тобто мова – посередник між спостереженням та інформацією, а для науки це має ключове значення. Життєсвіт – спостереження – мова – теорія – так схематично можна презентувати структуру наукової форми пізнавального процесу. Ця схема є достатньо спрощеною, бо її кожен елемент має свої складові й умови формування. Наприклад, Е. Барбур пише про це так: «Відбір явищ для дослідження та вибір змінних мають вагоме значення для вимірювань, вони також теоретично обумовлені. Форма питань, котрі поставлені, визначає тип відповідей, котрі ми отримуємо. Теорії впливають і на використання приладів, і на вибір мови для звіту про спостережуване» [1, с. 131]. Життєсвіт, у розумінні

Е. Гусерля, – первинне джерело всього того, що потім стає знанням у контексті конкретних моделей і парадигм, а тому він передусє будь-яким теорієм. Юрген Габермас пояснює поняття «життєсвіт» у Е. Гусерля як альтернативу поняттю «реальність», а точніше, як воно подане в раціоналістичних побудовах наукової парадигми: «На протигагу ідеалізаціям виміру, підпорядкуванню каузальності й математизації та всупереч впливовій тоді тенденції до технізації знання, Гусерль подає життєсвіт як безпосередньо дану сферу первинних очевидностей» [2, с. 69]. Нам поняття життєсвіту видається досить удалим, оскільки воно усуває претензійність на суто значущість суто наукового знання, оскільки фундамент будь-якого пізнання не в раціоналістичній й логізованості, а в безпосередності сприйняття, тобто, незалежно від типу пізнавального процесу, безпосередніми, прямо доступними людині й багатоманітними в чому зумовленими їй сприйняттями. Так легалізується «роль суб'єктивного» в пізнанні. Суб'єктивність не усувається з пізнавального процесу, тому що це просто неможливо, її витіснення призводить до абсурдності можливості його здійснення та набуття знання. У понятті життєсвіту помітний натяк на те, що справжня пізнавальна активність притаманна людині, незалежно знову ж таки від моделей, у яких вона знаходитиме пояснення сприйнятому. Життєсвіт – це комунікативність того, хто сприймає, з тим, що сприймається, адже суб'єкт завжди «вписаний» в об'єкт, він не перебуває у статусі стороннього.

Завдяки Е. Гусерлеві маємо можливість вести мову про те, що наукове пізнання формується подібно до будь-якого іншого, зокрема релігійного. Тут не мається на увазі методи і принципи, а саме йдеться про підґрунтя пізнання. Життєсвіт постає фундаментом як для релігійного типу пізнання, так і для наукового. На більш пізньому етапі здійснення пізнавального процесу виникає диференціація залежно від мети пізнавального процесу. Поза різними системами поглядів, переконань, парадигм і моделей пізнавальний процес постає як суб'єктивний, а тому на цьому первинному етапі релігійне пізнання має такий самий статус, як і науковий тип. Релігійне пізнання до парадигмального рівня має своїм джерелом життєсвіт, воно безпосереднє, індивідуально-особистісне. Але вже навіть тут перед людиною стоять питання, подібні до тих, які намагається вирішити наука. Е. Гусерль так окреслює сутнісне завдання науки, стверджуючи, що «первинна й така, що вже ніколи не буде відкинута, інтенція полягає в тому, щоб через прояснення останніх джерел смислу досягти знання, того, що справді зрозуміле та прояснене у своєму остаточному смислі» [3, с. 259]. У цьому уривку філософ веде мову не про конкретні завдання науки, а про її сутнісне значення як прояснення того, що щось є чимось, має сутність, смисл, а не опис певних якостей, котрі можуть мати тільки часткове й релятивне значення. Метою справжнього наукового пізнання є цілісне охоплення чогось, а не в контексті відношення з іншими предметами, тобто фактично через них. У чомусь завдання релігійного пізнання є подібним, зокрема в Мірча Еліаде зустрічаємо таке: «... відкриття, виявлення священного простору має для віруючої людини життєво важливе значення: ніщо не може початися, ніщо не може статися без попереднього руху, а кожен рух передбачає знаходження вихідної точки» [4, с. 13]. У наведених вище цитатах, незважаючи на деяку відмінність, помітний момент ствердження потреби у проясненні чи то кінцевого, чи то первинного смислу, чи то вихідної точки, що за суттю означає потребу для свідомості мати зрозумілий світ, зрозумілу реальність можна навіть припустити, «орозумнений», у якому помітна послідовність. Необов'язково це варто розуміти як те, що світ є таким поза нашою свідомістю, адже він дається нам через життєсвіт, тобто взаємодію Я і реальності. Такі уможливлені й деякою мірою теоретичні припущення мають підтвердження в сучасних емпіричних дослідженнях у сфері свідомості.

Американські нейробіологи Ендрю Ньюберг, Юджин Д'аквілі та Вінс Рауз вважають, що їхні дослідження доводять, що здатність до сприйняття реальності й вибудовування певного уявлення про неї можливі завдяки так званім когнітивним операторам. Ці когнітивні оператори включають у себе функцію мислення, чуття, розуміння й аналізу, але також вони визначають унікальність кожного окремого Я, «вони уможливають неповторність наших думок та емоцій». Тобто, це емпіричне підтвердження Я, про яке вів мову Е. Гусерль, тієї суб'єктивності, без якої немає ні науки, ні релігії. «... як духовний досвід, так і звичні переживання матеріальної природи постають для мозку реальністю в той самий спосіб – через опрацювання інформації в мозку й завдяки функціонуванню когнітивних здібностей розуму» [6, с. 62]. Безумовно, ми не маємо на увазі, що між дослідженнями нейробіологів та ідеями Е. Гусерля виявляється повна тотожність. Тут насамперед йдеться про те, що, незалежно від того що людина сприймає, що відбувається і які моделі використовуються для окреслення досвіду сприйнятого, джерелом усього цього можна називати життєсвіт. Суттєва відмінність чітко помітна між емпіричними дослідженнями, з одного боку, та теоретичними й філософськими окресленнями – з іншого. Проте між ними проглядається певний зв'язок, котрий деякою мірою прояснює процес пізнання, а точніше його суб'єктивну складову як провідну. Релігійне та наукове пізнання в такому випадку дещо зближуються за статусом. Якщо теологи й богослови сформували певну традицію до зближення віри та розуму, то наука, зазвичай, намагається повністю абстрагуватися від віри. Поняття віри в певному сенсі можна окреслити як частину пізнавального процесу. Навіть за умови, що Е. Гусерль не розглядав поняття віри як складову життєсвіту, однаково вів мову про «само по собі очевидне» знання тощо, тобто таке, що не потребує доведення, це саме по собі з усією очевидністю. Одне із філософських визначень віри у гносеологічному аспекті означає «прийняття як істинності тези, котра не доводиться з достовірністю або є такою, що в принципі не можна довести». У цьому визначенні помітна об'єктивістська установка, але якщо виходить з того, що віра – передусім характеристика, яка виявляється через індивідуальність, то її можна включити як складову життєсвіту. Віра – частина життєсвіту, бо надає можливість структурувати уявлення про реальність, легалізує її в суб'єктивному сприйнятті через комунікацію між різними просторовими, часовими та іншими характеристиками, котрі можуть уважатися такими, що надають онтологічного статусу об'єктивованості. Об'єктивним не варто вважати жодну складову реальності поза суб'єктивністю, якщо дотримуватись принципу наочності, запропонованого Е. Гусерлем, адже об'єктивне як класично-наукове поняття не постає наочним, а тільки ідеалізованим варіантом безпосередньо наочно сприйманого. Уже згадані нейробіологи вважають, що в саму людську природу закладено потребу надавати смислу всьому, тобто ця потреба внутрішня, суб'єктивна й вона отримала назву мимовільного ментального прагнення «когнітивний імператив» – «це наділене майже нездоланною силою, біологічно зумовлене бажання надавати сенсу всьому за допомогою когнітивного аналізу дійсності» [6, с. 97]. Релігійне пізнання, виходячи з вище окресленого, – це такий тип пізнання, який базується на певному, специфічному структуруванні світу. Очевидно, що однією з особливих характеристик цього структурування є прийняття ідеї надприродного, але не тільки, бо сама по собі ідея надприродного має й раціональну складову, зумовлену тим, що поза чуттєво наочно даним існує щось, що має дещо інший статус. Таке тлумачення постає як заперечення до наочно даного, але тут закономірно звернути увагу на те, що окремі суб'єкти в окремих випадках здатні переживати досвід, який для них постає якщо не наочно даний, то безпосередньо даний. Такий вид досвіду не обов'язково

стосується сприйняття Абсолюту, але пов'язується з дечим таким, що може мати до нього стосунок. Досліджуючи стани людського мозку, американські нейробіологи помітили властиву йому здатність виходити за межі власного Я. В умовах такого стану знімається питання просторово-часового континууму. Про такі стани відомо в релігії здавна, самі теологи порівнюють їх із такими станами, як екстаз, блаженство тощо. Інколи вважається, що передувати або уподібнювати духовному стану має формальний стан відмови від власного егоїзму тощо, наприклад через шлюб, як відмова сконцентрування тільки на власному Я. Проте це лише аналогії, але метою цього стану є пізнання того, що перебуває поза Я та поза межами простору й часу. «У самому стані абсолютно єдиного буття суб'єктивне спостереження неможливе; тут спостерігач і об'єкт спостереження стали одним цілим, тут між ними немає ні відмінностей, того й цього, як твердили б містики. Існує тільки одна абсолютна єдність, а тому не може існувати двох різних версій тієї єдності, котру можна називати абсолютною» [6, с. 190]. У цьому твердженні помітні відмінності від положень феноменології Е. Гусерля, але водночас найважливішим є інше, а саме те, що емпірично доведено на нейробіологічному рівні, що структури просторово-часового континууму тісно пов'язані із функціонуванням мозку. Е. Гусерль вів мову про онтологічний статус просторово-часового континууму з позиції ідеалізації життєсвіту, теоретично формулюючи ідеї, котрі мають певне підтвердження.

Отже, як наукове пізнання, так і релігійне пізнання мають зовсім відмінні завдання та методи, проте мають спільне джерело – життєсвіт, який сприймається переважно на основі суб'єктивного Я й тільки безпосередньо ним. Об'єктивізація пізнання стає можливою не просто на основі певних правил, а знову ж таки завдяки тому спільному, що сприймають різні суб'єкти в одному й тому самому об'єкті, феноменологічною мовою це називають «конститування об'єкта». Такий вид взаємодії прийнято називати інтерсуб'єктивним, а на основі вже цього процесу виникають моделі, парадигми тощо. Так як суб'єктивність, індивідуальність і особистісність мають вищий офіційний статус у релігійному пізнанні, порівняно з науковим, то й легалізувати таке пізнання дещо складніше, особливо зважаючи на проблему інтерпретації. Тому можна припустити, що основна відмінність між цими видами пізнання полягає не у відмінності здібностей того, хто пізнає, а у виборі моделі структурування реальності.

Література

1. Барбур И. Религия и наука: История и современность / И. Барбур ; пер. с англ. А. Федорчука. – М. : ББИ, 2001. – 430 с.
2. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Ю. Габермас ; пер. з нім. В. Купліна. – К. : Дух і Літера, 2011. – 280 с.
3. Гусерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гусерль ; пер. с нем. Д.В. Складнев. – СПб. : Владимир Даль, 2004. – 399 с.
4. Еліаде М. Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / М. Еліаде ; пер. з нім., франц., англ. Г. Кьорян, В. Сахно. – К. : Видавництво С. Павличко «Основи», 2001. – 591 с.
5. Научное и религиозное познание мира : труды Всероссийской научной конференции. 11 октября 2013 года. – М. : Научный эксперт, 2014. – 160 с.
6. Ньюберг Э. Тайна Бога и наука о мозге: Нейробиология веры и религиозного опыта / Э. Ньюберг, Ю. Д'аквилли, В. Рауз ; пер. с англ. М.И. Завалова. – М. : Эксмо, 2013. – 320 с.
7. Шахов М. Реализм как общая основа религиозного и научного познания / М. Шахов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL:<http://www.bogoslov.ru/en/text/390307.html>.
8. Craig L. William. What is the Relation between Science and Religion / William L. Craig [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL:<http://www.reasonablefaith.org/what-is-the-relation-between-science-and-religion>.
9. Smiles V. The God, the True and the Beautiful: Insights from Ken Wilber and Michael Polanyi on the Integration of Religion and Science / Collegial Conversation Lectures (College of Saint Benedict's/Saint John's University). – 02.08.2012.

Анотація

Кадикало А. М. Життєсвіт, світосприйняття, досвід як елементи наукового й релігійного пізнавальних диспозитивів. – Стаття.

У статті розглянуто проблему, котру можна вважати тематично належною до гносеологічної та епістемологічної, а також до сфери філософії релігії. Приділено особливу увагу концептам тих мислителів ХХ – ХХІ ст., котрі не протиставляли різні види пізнавальних диспозитивів. Окреслено неабияке значення поняття «життєсвіт», введеного Е. Гусерлем, наголошено на тому, що воно має функціональне значення для пізнання як такого, незалежно від його кінцевої мети. Проаналізовано сучасні дослідження в галузі нейрофізіології, зокрема стосовно виникнення базових уявлень, без яких неможливе пізнання як процес, та осмислено їхній вплив на трансформацію філософських принципів у науковому й релігійному диспозитивах. Зроблено висновок, що як теоретичні, так і прикладні дослідження доводять виправданість використання дефініції «життєсвіт», яка включає в себе можливість позначення процесу об'єктивізації пізнання, що стає можливою не просто на основі певних правил, а завдяки тому спільному, що сприймають різні суб'єкти в одному й тому самому об'єкті, феноменологічною мовою цей процес називається «конститування об'єкта».

Ключові слова: диспозитив, пізнання, наука, релігія, життєсвіт.

Аннотация

Кадикало А. М. Жизненный мир, мировосприятие, опыт как элементы научного и религиозного познавательных диспозитивов. – Статья.

В статье рассматривается проблема, которую можно тематически отнести к гносеологической и эпистемологической, но также к сфере философии религии. Особенное внимание уделяется концептам тех мыслителей ХХ – начала ХХІ вв., которые не противопоставляли разные виды познавательных диспозитивов. Подчеркнуто особенное значение понятия жизненного мира, введенного Э. Гусерлем, и основательно показано, что оно имеет функциональное значение для познания как такового, независимо от его конечной цели. Проанализировано современные исследования в сфере нейрофизиологии, а именно те, которые имеют влияние на формирование философских представлений о фундаментальном базисе познания, без которого невозможно познание как процесс, и осмысленно их влияние на трансформацию философских принципов как в научном, так и религиозном диспозитивах. Выводом статьи можно считать предложение того, что как теоретические, так и практические исследования доказывают легальность использования дефиниции «жизненный мир». Допускается, что данная дефиниция включает в себя возможность обозначения процесса объективации познания, которая становится возможной не просто на основании некоторых правил, а с помощью того общего, что воспринимают субъекты в одном и том же объекте, на языке феноменологии этот процесс именуется «конституирование объекта».

Ключевые слова: диспозитив, познание, наука, религия, жизненный мир.

Summary

Kadykalo A. M. Lifeworld, worldview, experience as elements of science and religion cognition dispositif. – Article.

In this article is author considered great problem about gnoseology and epistemology themes. However, problem of cognition dispositif is important for the religion, because worldview is it. The consideration turns on how to conceptually Lifeworld by created Husserl. This notion is very functional for the cognition dispositif. In this

observation was analyzed modern study of neurocognition science. Author was outlined of basic idea without which cognition. Reviewed is transformation the philosophical principal in the science and religion cognition dispositif. The results of the current study suggest that the meaning of such theoretical and practical research is legalization the notion of Lifeworld. Cognition is reality, because available united perceived by all consciousnesses but not thanks rules. This process is named on phenomenology language

Key words: dispositif, cognition, science, religion, lifeworld.

УДК 141.333

С. Р. Карпенко
здобувач кафедри філософії
Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара

РЕАКТИВНІСТЬ МАСОВОЇ СВІДОМОСТІ В КОНТЕКСТІ ДИСКУРСИВНИХ ПРАКТИК ВЛАДИ

У соціально-філософській традиції зміст масової свідомості розглядається через дії окремих представників мас, а також їхню участь у реальних соціальних подіях. Сутність масової свідомості вивчається не лише через дієвий чинник, а й через простори висловлювань, масове осягнення реальності й масове пізнання. Вони є способами відображення того рівня, до якого доходить у своєму розвитку свідомість мас у конкретний період часу. Обмеженість масового світосприйняття й неможливість осягнення всіх без винятку особливостей і нюансів комплексного процесу пізнання та наукового й філософського відображення дійсності надають проблемі масової свідомості особливого статусу в контексті розвитку загальнолюдської свідомості та загальнолюдських пріоритетів пізнання й комунікативної діяльності. Масова свідомість як рефлексивна структура відображається у звичках, що виражаються в масових комунікаційних процесах і процесах інтерактивного спілкування в медіа та через Інтернет. Масовізація людської свідомості відбувається на тлі спільних цінностей і пріоритетів буденного життя, коли особистісне й індивідуальне з великою часткою ймовірності збігається із масовим буттям і масовими пріоритетами. Позитивне значення масової свідомості полягає в її внеску в розвиток загальнолюдської цивілізаційної свідомості, яка набуває рис самозбереження, поступового узгодження свого життя з навколишнім середовищем і встановлення балансу між матеріальними й постматеріальними цінностями. Теза щодо цілісності масової свідомості в сучасних умовах знає критики й сумнівів у зв'язку з диверсифікацією джерел знання, розширенням впливу владних експертних структур і всезагальністю початкової й навіть вищої освіти. Однак тотальність масової свідомості, детермінована дискурсивними практиками влади, забезпечує людство певними символічними та діяльними засадами, які, своєю чергою, визначають подальший розвиток людини й людства на значну перспективу.

Серед робіт, що висвітлюють філософський вимір реакцій масової свідомості, чільне місце посідають праці вітчизняних учених. Фокус наукових пошуків концентрується навколо емпіричних виявів масової свідомості: у мові, поведінці, мисленні тощо. Зокрема, А. Таран розглядає термінологізацію лексики в суспільно-політичному дискурсі [6]; Л. Шевченко досліджує медійний кларизм і масову мовну свідомість у просторі когніції зумовленостей [10]; Л. Городенко розкриває поняття «масова свідомість» у контексті принципів формування й демасифікації [1]. Зарубіжні вчені встановлюють загальнотеоретичні відносини між елітарними практиками влади й поведінкою мас. До класичних праць цього напрямку належать роботи Е. Канетті [2], М. Фуко [7], Р. Міллса [4], А. Костіної [3]. Водночас, попри істотні досягнення, проблема принципових засад сутності масової свідомості потребує подальшого розроблення.

Не вирішеною раніше частиною загальної проблеми, котрій присвячується стаття, є вплив дискурсивних практик влади на реакції масової свідомості.

Метою статті є встановлення особливостей реактивності масової свідомості під впливом дискурсивних практик влади.

Осягнення природи масової свідомості передбачає пошук не лише теоретичних імплікацій цього явища, а також його відображення. Психологічні розробки дають

змогу побачити перетворення багатоманітного стану свідомості на реактивний і збуджений. Буття людини як соціальної істоти визначається не лише індивідуальними чинниками, а й впливом спільноти й навколишнього середовища. Маса як феномен розгляду соціальної філософії є багатоскладовим явищем, яке має вивчатися також за допомогою результатів емпіричних наук, зокрема таких, як соціальна психологія. Саме ідентифікація змін масової поведінки є однією з емпіричних ознак реакції на владу та її зовнішніх виявів. На думку психолога Т. Чукавіної, «один із загальних механізмів, що впливає на виникнення й розвиток стихійних форм поведінки, – це так звана «циркулярна реакція», механізм емоційної стимуляції, що здійснюється на несвідомому, психофізичному рівні» [8, с. 132].

Реактивність масової свідомості виявляється в перехідних ситуаціях, коли індивідуальна поведінка не підкоряється настановам окремої особи, а стає об'єктом впливу всієї владної спільноти. У межах логіки підпорядкування й навіювання кожна окрема особа вже не є неповторним мікроскосмом, а часткою, будівельним матеріалом для більш складної, хоча й тимчасової структури. Концепція масової деструктивності, розкрита Еріхом Фроммом, дає змогу стверджувати, що людина в масовому колективі набуває нових якостей, змінює свій етос і набуває інших, відмінних від індивідуального, пафосних посылку у своєму дискурсі стосовно влади. Навіянні ідеї також становлять базис для радикальних, а не поміркованих способів сприйняття соціальної дійсності. Як указує Т. Чукавіна, «ставши часткою натовпу, людина перестає усвідомлювати себе як особистість, у ній починає переважати несвідоме, а також бажання негайно здійснити нав'язані ідеї» [8, с. 132].

Реактивність, тобто здатність масової свідомості реагувати на зовнішні імпульси-подразники, стає об'єктом прискіпливого вивчення суб'єктами влади. Не випадково більшість прикладних психологічних розробок, які вивчали природу маси, ставали надбанням широкого загалу лише в умовах посттоталітарних трансформацій. Однак варто зауважити, що маніпулювання однимірними станами не лише давало владі змогу зберегти свою цілісність і відстоювати власні інтереси, а й породжувало більш масштабну деструкцію, яка згодом призводила до відторгнення суспільства від його владної надбудови. Так, екзогенні та ендогенні чинники формування дискурсу влади забезпечили умови, з одного боку, спільної активності влади й мас, з іншого – для маніпуляції влади, спрямованої на управління масами. Утилітарність владних дискурсивних практик, проте, зумовила також певну однобічність у тлумаченні масової свідомості. Це, врешті, призвело до втрати контролю над психічним станом мас у низці держав наприкінці ХХ ст. «В основі виникнення певної маси лежать ситуаційні та, головне, внутрішні чинники. До ситуаційних відносять самозахист та прагнення до вигоди...», – вважає сучасна дослідниця [8, с. 133].

Згадувана однобічність владного дискурсу в інтерпретації стану масової свідомості у випадку нацистської Німеччини, Радянського Союзу, тоталітарних Камбоджі й Північної Кореї призвела до витіснення раціональних діалогових компонентів дискурсу влади. В умовах тотального примусу модель однобічного навіювання була виправданною. Однак після втрати права на монопольне на-

сильство й появи плюралізму точок зору масова свідомість дезінтегрувалася. Вагу емпіричних чинників формування масової свідомості підтверджує інформація про різноманітні типи масових натовпів. Як стверджують сучасні вчені, у всіх варіантах типологій станів масової свідомості важливим є зовнішній чинник, який провокує певні емоційні реакції. У системі «імпульс – реакція» владний дискурс має бути тонко налаштований владними мовниками, для того щоб зберегти контроль над масовою свідомістю, аби запобігти експесам натовпу. Згідно з Т. Чукавіною, «експресивний натовп – це сукупність людей, що відкрито виражає свої емоції. Одним з варіантів експресивного натовпу є екстатичний натовп...» [8, с. 133].

Соціально-психологічна природа свідомості маси розкривається в самостійній поведінці масових утворень. Масова свідомість може бути результатом формування специфічних зовнішніх умов, які не передбачають активність владних маніпуляторів і пряму оману. Перехід від індивідуального стану свідомості до масового може здійснюватися й за внутрішньо-особистісною мотивацією. Як уважає Т. Чукавіна, «конвенційний натовп складається з людей, що поєднані спільними інтересами, зібралися з певного приводу та дотримуються ряду правил (конвенції) ...» [8, с. 133].

Імовірність створення проактивістського натовпу як певної стійкої форми реалізації масової свідомості, можливості розкриття значення й ходу особливої думки масового мислення фіксується в певних явищах соціальної дійсності, у яких масові скупчення людей є провідними діючими акторами. У цьому випадку типологізація масових натовпів розкриває їхнє функціональне призначення та причиново-наслідкову мотивацію у сфері масових дій і реакцій. Проте, крім психологічного виміру існування натовпу, існує й екзистенційний вимір, який визначається станом духовності й ментальної належності певних суспільних груп до форм спільної масової дії. «Діючий натовп поділяють на чотири підвиди: агресивний, панічний, здирицький та бунтівний» [8, с. 134]. Р. Пападопулос розкриває панічні реакції масової поведінки внаслідок актів терору [5].

Розкриття мотивації масової спільноти забезпечується домінуванням певних емотивних складових. Водночас причиновість відкритих експресивних виявів масової агресії може мати місце як у сфері культурних імперативів, так і в межах базових ситуаційних цінностей суспільства. Попри значні здобутки індустріальної та постіндустріальної цивілізацій, агресивний натовп є відображенням певних глухих кутів у станах масової свідомості, коли індивід не може відреагувати на мінливу екзистенційну ситуацію в розважливий і раціональний спосіб. Від маніпулятивних дискурсивних практик влади, отже, ситуація дискурсивної взаємодії з масовою свідомістю вимагає реалізму й лаконізму, що виявляється в буденному дискурсі мас. Згідно з Л. Шевченко, «кларизм світоглядний, естетичний, традиційний і набутий як профанний досвід перехрещується в мовній свідомості особистості, відтворюється у здатності мовця користуватися полісемантичним словом ...» [10, с. 8].

Когніційно-антропологічні пояснення масової свідомості (зокрема, див. А. Шарипіна [9]), її змін і станів не завжди відповідають фактичним мотивам життєдіяльності мас і масової дії. Водночас конкретизація цілей і завдань масових скупчень і спільних дій відображає певний склад цілей та матеріальних і духовних пріоритетів влади, які можуть бути виявлені в масовому дискурсі на буденному й комунікативному рівнях. Тому тип здирицького натовпу стає однією з ознак негараздів і криз у галузі взаємодії влади й мас у тому чи іншому суспільстві. Як зазначає Т. Чукавіна, «здирицький натовп. ... Їхня головна особливість – емоційна єдність, але при цьому не-

минучий конфлікт: цінностей, за які борються натовп, не вистачить на всіх» [8, с. 134].

Феномен вияву масової свідомості як організованого та цілеспрямованого цілого виявляється поза межами моралі, у межах соціальної й політичної доцільності. Невдоволення соціальною ситуацією є виявом не лише реактивною, а й мислячою раціоналізованою природою масової свідомості. Повстання або протест як реакція на дискурс влади є одним із провідних значень сутності масової свідомості як чинника об'єднання й реалізації запланованої дії. На думку класика сучасної елітології Р. Мілса, «якими б не були справжні розміри їхньої влади, вони зазвичай точніше уявляють собі опір, який чиниться іншими в процесі її використання, ніж її природу та розміри. На додаток до цього більшість можновладних американців ґрунтовно оволоділи офіційною фразеологією, якою прикриваються політичні відносини, і в деяких випадках оволоділи настільки ґрунтовно, що користуються нею у своєму колі й самі, отже, починають вірити в неї» [4, с. 6].

Роздуми про можливості самостійного відображення масовою свідомістю соціальної дійсності, а також поєднання в ній фактичної та ідеальної дійсності виражають процес набуття масовою свідомістю рис індивідуальної свідомості окремої людини. Тому позадискурсивне буття масової свідомості як сукупність наявних історичних виявів буття мас є мережею варіантів апробації форм осягнення соціального світу. Психологічне бачення свідомості не враховує духовних та ідейно-моральних чинників, а також взаємозв'язку масової свідомості з площиною істини. Ці питання пов'язані зі змінами протягом історичного досвіду людства. На думку Т. Чукавіної, «масова та індивідуальна свідомість існують поряд багато тисяч років, доповнюючи одна одну... Домінування масової свідомості змінюється розквітом індивідуальною, а потім знов, у свою чергу, з'являється «масова людина» [8, с. 135].

Сучасні філософи також зазначають, що масова свідомість є явищем щоденного буття людства, невід'ємною частиною його сучасної онтології. Звідси неправомірним є визначення негативного або позитивного значення дискурсу влади в людській природі й суспільстві. На думку Р. Мілса, «питання про запобіжники могутності еліти мають вирішуватися відносно кожної історичної доби й кожного суспільного ладу. Цілі людські – найчастіше лише надії, але засоби – це реальні речі, що можуть потрапити під контроль відомих людей. Ось чому всі засоби здійснення влади мають тенденції перетворитися на самостійну мету для еліти, яка володіє ними» [4, с. 55].

Отже, реактивність масової свідомості стає одним із ключових способів розуміння сутності масової свідомості як тотожної або паралельної індивідуальній свідомості. Водночас емпіричні відображення масових дій не завжди однозначно інтерпретуються й пов'язуються з текстуальним і лінгво-дискурсивним буттям сучасного суспільства. Людство як глобальна масова свідомість не може остаточно та раціонально визначити найбільш успішні й оптимальні форми свого існування, що потребує аналізу масовості й дискурсу влади та мас в умовах глобалізації.

Концепти народної волі, суверенітету, а також народного розуму й масової компетентності лише формують дисонуючі напрями опозиційного дискурсу, який за вдалого поєднання обставин стає дискурсом влади. Оптимальне співвідношення між розумінням сутності масової свідомості з боку влади полягає в розширеному тлумаченні індивідуальних і групових компонентів масової свідомості, спробі діалогу з ними й формуванні масово-елітарного дискурсу, що є можливим в умовах нової кібернетичної революції у спілкуванні.

Філософське осмислення свідомості мас та індивідів формує особливий стан категорії свідомості і її призначення в сучасній культурі. Категорія та явище свідомості

не лише є доповненням до раніше розроблених категорій і понять мислення, розуму, духу, а й набувають самостійного значення в контексті колективного відображення навколишньої дійсності. Особливістю виявів сутності масової свідомості є її подвійний, емоційний і раціональний склад. Крім того, поняття маси набуває подвійного матеріально-ідеального значення і як сукупності мислячих індивідів, і як певної популяції живих істот. У зв'язку з цим ознаки сутності масової свідомості набувають міжпредметного поєднувального статусу, що дає змогу розкрити як основні філософські риси свідомості на масовому рівні, так і особливості дискурсу влади як вияву колективного мовлення.

Отже, владна індоктринація є одним із ключових підходів до розуміння специфіки уявлень щодо сутності масової свідомості. Відповідно до духовної основи й рівня культурного розвитку кожного соціуму, свідомість проголошувалася водночас реально існуючим явищем і певним фантомом, який формується на основі різних стадій уявлення та співвіднесення цього уявлення з реальністю. На сучасному етапі культурно-владна індоктринація формує передусім ставлення до масової свідомості з боку експертних владних груп як до профанного, неекспертного осягнення реальності, а також як до прямого предмета управління. Через засоби масової комунікації транслюються філософські смисли, що поєднуються з рівнем масової освіченості й формують певний зміст масової свідомості. Ідентифікація сутності масової свідомості на основі загальнокультурних положень і загальнолюдських цінностей до певної міри врівноважується цивілізаційним кодом, який усе ще становить одне з основних джерел смислотворення для багатьох регіонів світу. Розгляд маси як обраного народу, або як месіанської групи, або як елітарної спільноти формує особливі соціальні характеристики масової свідомості, що не надають їй можливості повного злиття з загальнолюдськими та глобалізаційними, культурними імперативами. Зміст і сутність масової свідомості коригується відповідно до наявних механізмів розуму й етноорієнтованих тлумачень нормативного та понаднормативного станів свідомості.

Актуальність і ситуативність стану масової свідомості, яка виявляється у станах натовпу, є характеристиками мінливості особистісного погляду на реальність. Звідси сутність масової свідомості доповнюється характеристиками мінливості й нестійкості, потребує особливого апарату дослідження та фіксації в кожному момент часу як у детерміністській, так і індетерміністській спосіб. Перспективою подальшого дослідження за темою статті є вивчення особливостей дискурсу глобалізованої масової свідомості.

Література

1. Городенко Л.М. Поняття «масова свідомість»: принципи формування і демасифікації / Л.М. Городенко // Українське журналістикознавство. – 2013. – Вип. 14. – С. 62–66.
2. Канетти Э. Масса и власть / Э. Канетти. – М.: Модэк, 1997. – 240 с.
3. Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества / А.В. Костина. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Едиториал УРСС, 2005. – 352 с.
4. Миллс Р. Властвующая элита / Р. Миллс. – М.: Прогресс, 1959. – 134 с.
5. Пападопулос Р. Терроризм и паника / Р. Пападопулос // Новая весна: альм постюнгианской психологии и культуры. – 2003. – № 5. – С. 11–22.
6. Таран А.А. Термінологізація лексики в суспільно-політичному дискурсі / А.А. Таран // Термінологічний вісник. – 2013. – Вип. 2 (2). – С. 138–42.
7. Фуко М. Дискурс и истина / М. Фуко; пер. с англ. А. Корбуа // Логос. – 2008. – № 2. – С. 159–262.

8. Чукавіна Т.Е. Маси та масова свідомість. Людина в масі / Т.Е. Чукавіна // Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Серія «Філософія. Психологія. Педагогіка». – 2011. – № 3. – С. 132–136.

9. Шарипін А.В. Антропологізм і когнітивна семантика: автореф. дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.02 «Діалектика і методологія пізнання» / А.В. Шарипін; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2008. – 16 с.

10. Шевченко Л.І. Медійний кларизм і масова мовна свідомість: когніція зумовленостей / Л.І. Шевченко // Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика. – 2012. – Вип. 24. – С. 3–13.

Анотація

Карпенко С. Р. Реактивність масової свідомості на основі дискурсивних практик влади. – Стаття.

У статті розкрито особливості практик дискурсу влади й дискурсу мас в основних ситуаціях реагування на імпульси зміни екзистенційних і онтологічних умов. З'ясовано напрями фрустративних реакцій масової свідомості в умовах поставторитарних і посттоталітарних трансформацій. Виокремлено ситуації, коли індивідуальна й масова свідомість не можуть відреагувати на мінливу екзистенційну ситуацію в розважливий і раціональний спосіб щодо значення дискурсу влади. Надано визначення дискурсивно-владної детермінації масового невдоволення соціальною ситуацією. Окреслено вияви не лише реактивної, а й мислячої раціоналізованої природи масової свідомості щодо владного дискурсивного самовираження. Визначено специфіку позадискурсивного буття масової свідомості на тлі сукупності наявних історичних виявів буття мас. Обґрунтовано ідентифікацію сутності масової свідомості на основі загальнокультурних положень і загальнолюдських цінностей, яка до певної міри врівноважується цивілізаційним кодом, що все ще становить одне з основних джерел смислотворення для багатьох регіонів світу.

Ключові слова: дискурс влади, дискурс мас, натовп, масовізація, владна еліта.

Аннотация

Карпенко С. Р. Реактивность массового сознания на основе дискурсивных практик власти. – Статья.

В статье раскрыты особенности практик дискурса власти и дискурса масс в основных ситуациях реагирования на импульсы изменения экзистенциальных и онтологических условий. Определены направления фрустративных реакций массового сознания в условиях поставторитарных и посттоталитарных трансформаций. Выделены ситуации, когда индивидуальное и массовое сознание не могут отреагировать на изменяющуюся экзистенциальную ситуацию в рассудительный и рациональный способ относительно значения дискурса власти. Дано определение дискурсивно-властной детерминации массового недовольства социальной ситуацией. Указаны проявления не только реактивной, но и мыслящей рационализованной природы массового сознания относительно властного дискурсивного самовыражения. Определена специфика внедискурсивного бытия массового сознания на фоне совокупности имеющихся исторических проявлений бытия масс. Обоснована идентификация сущности массового сознания на основе общих культурных положений и общечеловеческих ценностей, которая в известной степени уравновешивается цивилизационным кодом, все еще составляющим один из основных источников создания смыслов для многих регионов мира.

Ключевые слова: дискурс власти, дискурс масс, толпа, массовизация, властная элита.

Summary

Karpenko S. R. Reactivity mass consciousness based on discursive practices of power. – Article.

The article reveals the peculiarities of discourse practices of power and discourse of masses in key situations of the responding to changing impulses of existential and ontological conditions. Disclosed directions of frustrative reaction of mass' consciousness in terms of postauthoritarian and post-totalitarian transformation. Singling out a situation where individual and mass consciousness can not respond to changing existential situation in a sensible and rational way to value a discourse of power. Provided by definition discursive power-determination of mass discontent with the

social situation. Designated displays not only reactive but also rationalized thinking about the nature of mass consciousness imperious discursive self-expression. The specificity of the out-discourse being of mass consciousness against the background of a set of available historical manifestations of life of the masses. Established the characteristics of mass consciousness reactivity under the influence of discursive practices of power. In the conclusions proved the identity of the essence of mass consciousness based on common cultural principles and general human values to some extent balanced by civilization code, which is still one of the main sources of the meanings creation for many regions of the world

Key words: discourse of power, discourse of masses, crowd, massovization, power elite.

УДК 378.037

Л. А. Карпець

*кандидат філологічних наук, доцент,
завідувач кафедри української та іноземних мов
Харківської державної академії фізичної культури***СУЧАСНА ОСВІТНЯ ПАРАДИГМА В КОНТЕКСТІ МЕДІАКУЛЬТУРИ**

Перехід до нової ціннісно-цільової системи інформаційної цивілізації нині ускладнюється напруженими соціальними трансформаціями, які до певної міри позбавили вітчизняну освіту однієї з ключових її функцій – відтворення суспільства через трансляцію від покоління до покоління досвіду й знання, цінностей і норм культури. Численні проекти освітньої системи, які нині пропонуються, свідчать про активні пошуки нової освітньої парадигми. Постає низка проблем щодо орієнтації цих моделей на альтернативні філософські концепції, які не редукуються одна до одної, у жодних підходах до цілей і завдань, змісту й методичних засобів освітнього процесу та викликають неминучі труднощі в практичній реалізації теоретичних підґрунть. Основна проблема полягає в нез'ясованості змісту сучасної соціокультурної ситуації, яку часто називають «інформаційним проектом», у неочевидності ідеалів і цілей, які є адекватними інформаційному суспільству.

Оскільки на новому етапі цивілізаційного розвитку зростає значення сектора обслуговування галузі інтелектуальної діяльності, посилюється роль інформаційного сервісу, який здійснюється засобами масової інформації (далі – ЗМІ) як компонентами медіакультури. Саме в цьому сенсі справедливо стверджувати, що лише в інформаційному суспільстві медіакультура виходить на пріоритетні позиції.

На сьогодні макросвіт медіакультури являє собою повсякденний буттєвий контекст – самовизначення особистості, спрямовуючи процес індивідуально-особистісного становлення в просторі проблемного поєднання медіакультурної сутності та людської суб'єктивності. Усвідомлення початкової індивідуальної приналежності до світу медіа – динамічної конструкції, яку створює людина, – обумовлює різноманітність сюжетів орієнтування в дійсності, стимулює формування ціннісних категорій, змістовних позицій індивідуального буття як факторів самостворення особистості в сучасній соціокультурній ситуації. Вхідження в медіакультуру постає як практика умов відповідного освоєння проблемного поля людського існування.

Філософський сенс медіакультури проявляється метафоричним уявленням про людину як складний інформаційний процес, який урівноважує внутрішнє середовище організму та зовнішнє середовище його оточення шляхом обміну інформацією, що дає підстави інтерпретувати медіакультуру як природний прояв людського буття. Ось у чому криється детермінанта цієї складно пояснювальної на перший погляд легкості, з якою надособистісне є реальним, як зовнішнє щодо індивідуального, прийнятим свідомістю в системі взаємодії «людина – медіакультура».

Онтологічна укоріненість медіакультури проявляється в життєдіяльності людини, яка розкривається, як відомо, у діяльності, поведінці й спілкуванні як основних формах людської активності. Усі названі форми, що забезпечують відтворення та розвиток усіх компонентів людського світу (штучно створеного природного середовища, складної системи міжособистісних відносин, соціальних інститутів і духовного життя суспільства), опосередковано або в певному вигляді втілюються в медіакультурі – трансперсональній свідомості, що нині існує в суспільстві. Оскільки медіакультурний вплив є насамперед

людським актом, буття медіакультури не є буттям взятої окремо предметності. Людина творить медіакультуру та перебуває в ній, оскільки звернення до конкретного матеріалу медіакультурної дійсності доцільно розглядати як звернення до людини. За цією логікою таким зверненням є також медіаосвіта як можливість з'ясування траєкторії вхідження в медіакультуру, формування індивідуальних маршрутів розуміння останньої та ставлення до неї.

Безумовно, справа не лише та навіть не стільки у виявленні особистісних обдарувань, творчого потенціалу суб'єктів медіазанять, що само собою важливо й успішно реалізується в межах низки методик, у процесі медіаосвіти, власне медіаторчність як розгортання індивідуальних креативних евристичних можливостей не посідає домінуючої позиції в системі освітньої цілеспрямованості. На наше переконання, у феномені медіаосвіти ми виявляємо унікальну форму цілеспрямованого розвитку й опредмечування сутнісних характеристик людини як носія та творця культурної суті й значення. Осягнення медіакультури здійснюється через розвиток ментальної, морально-етичної, світоглядної, естетичної та інших важливих характеристик особистості, ширше – її духовної суб'єктивності. Забезпечення нових індивідуальних життєвих горизонтів і перспектив дозволяє говорити про людиноформувальну функцію медіаосвіти, а саме вдосконалення освіти в цілому, поглиблення й розширення її філософії.

Отже, тип культури й цивілізації, який освіті необхідно відтворювати найближчим часом, досить тісно пов'язується з домінуючою сьогодні медіасферою, а тому філософія освіти, займаючись виявленням базових культурних цінностей та основних світоглядних прерогатив освіти й виховання, просто приречена ввести медіакультуру до сфери своїх пріоритетних інтересів.

Філософія освіти інформаційного суспільства в умовах домінування медіакультури у вітчизняній філософії все частіше досліджується науковцями. Зокрема, з'явилася низка дисертацій учених (С.І. Резнікова, О.В. Пархоменко, Г.І. Фініна та інших). Філософія освіти, не замінюючи методологію педагогіки, може вирішувати проблеми полісферного характеру, які концентрують на освіті решту проявів людської діяльності, а також широкого кола питань, пов'язаних із напрямками розвитку освіти й людської особистості (їх досліджували Л.П. Буєва, А.П. Валицька, Б.С. Гершунський, Е.М. Гусинський, Л.М. Зеленина, Л.М. Лезгіна, І.Б. Романенко, В.С. Степон, В.І. Стрельченко, Ю.І. Турченинова, М.І. Фішер, В.П. Андрущенко, В.С. Бакірова, С.Ф. Клепко та інші науковці). Незважаючи на значну кількість опублікованих розвідок, захищених дисертаційних праць, багато питань щодо проблем освіти в сучасному медіапросторі залишаються дискусійними та потребують глибокого й детального аналізу. Тут є лакуни з дослідження впливу ЗМІ у створенні нової освітньої парадигми, яка зацікавлює фахівців із філософії освіти.

Об'єктивний вектор формування освітньої парадигми набуває сучасного історичного контексту, суть якого полягає в переході від техногенної до антропогенної цивілізації, інформаційного суспільства. Зазначена соціокультурна ситуація становлення нової освітньої парадигми інтерпретується нині переважно в термінах культурного процесу, що здійснюється в культуротворчому освітньому середовищі, усі елементи якого наповнені людською

суттю та слугують людині, яка вільно проявляє свою індивідуальність, здатну до культурного саморозвитку й самовизначення у світі культурних цінностей (роботи таких авторів, як Е.В. Бондаревська, В.М. Межуев, В.С. Солодкий та інші).

Значення медіаосвіти в сучасному інформаційному суспільстві розглядають Л.М. Баженова, Л.С. Зазнобіна, С.М. Пензіна, Ю.М. Рабінович, В.С. Собкін, І.В. Челишева, Е.М. Ястребцева, а також спеціалісти у сфері медіа: Е. Бевор, К. Безелгет, Д. Букінгем, К. Ворскоп, В.А. Возчіков, Ж. Гонне, Л. Мастерман та інші.

Отже, загальне знайомство з теоретичним дискурсом зазначеної проблеми свідчить як про її важливе значення для сучасного гуманітарного знання й розвитку соціуму, так і про недостатнє її наукове осмислення. Слід зазначити, що потреба в ґрунтовному аналізі, насамперед із філософських позицій взаємодії та взаємовпливу інформаційного суспільства, філософії освіти, медіакультури й медіаосвіти об'єктивно обумовлюється становленням нової цивілізаційної реальності.

Методологічна спрямованість щодо того, що усвідомлення дійсності, яке передбачає окреслення поведінкових переваг, здійснюється у сфері реального й духовного та є в процесуальному аспекті взаємопроникненням соціального й особистісного, розгортається індивідуальними актами вибору як способами орієнтації в зовнішньому різноманітті, що саме змістовно визначає вектор діяльності, успішність якої є наслідком адекватності дій соціокультурним викликам. Гіпотетично допустимою є певна модельна ситуація, у якій взаємодія з навколишнім середовищем вибудовується винятково нормативними маршрутами, у практичній площині переважає проблема умов, які детермінують можливий рівень розвитку тих або інших особистісних характеристик. Суттєве поєднання освіти, суспільства, техніки й культури логічно виводить на формулу відповідності особистісних соціорієнтацій, що домінують у певний момент суспільного очікування.

У християнській системі цінностей особистісна самобудова базується на духовних істинах віри, так само у сфері світській є начало, яке визначає світогляд, діяльність, тобто самореалізацію людини в процесі власного становлення. Таким є феномен культури, у горизонтах якої досягається сутність вчинків, руйнується ситуація вибору, формуються траєкторії. Тому особистісний розвиток у процесі освіти визначає орієнтаційні пріоритети та являє собою процес входження в культуру, власне ж досягнення світу – діяльнісне буття в культурі. Культуроцентристські тенденції філософії освіти виражено проявляються ще наприкінці минулого століття, змінюють домінують сутність освітньої парадигми: відбувається важлива «ідентифікація зрушення» в сприйнятті того, хто навчається, – потенціально «соціовиробнича функція» до позиціонування його як суб'єкта культури. У філософському плані адекватна сучасним викликам освіта розглядається як спосіб формування сутності й розуміння. Особистість уже не лише «приспосовується» до існуючого досвіду, а окреслює під час навчання індивідуальну світоглядну позицію, тобто знаходиться в процесі становлення, розвитку. Уже не освоєння знань за всієї їх безсумнівної важливості визнається домінуючим, а звільнення й розвиток творчого потенціалу особистості. Справжнім стає знання, яке утворюється в процесі осмислення, рефлексії щодо обговорюваної предметності. Освіта як формування образу світу та людини в ньому забезпечує становлення особистості, яка перебуває в культурі, орієнтованій на морально-духовні здібності й обдарування особистості, яка є творінням культури, здатної до всебічного освоєння світу.

Ідеї філософсько-антропологічного, системного, культурного підходів до пізнання особистості та осмислення дійсності визнають комплексну дослідницьку стратегію в

дослідженні медіакультури. Зазначена стратегія сконцентрована в межах єдиного науково-філософського дослідження, оскільки світоглядні, соціальні, культурологічні, педагогічні фактори вивчення філософії освіти й медіакультури забезпечують їх взаємодоповнювальне поєднання.

У сучасному інформаційному суспільстві посилюється значення медіакультури в інтерпретації дійсності та формування векторів особистісного розвитку (зростання ролі фактора знання в життєдіяльності соціуму має на увазі розширення інформаційного «обслуговування» всього різноманіття суспільних процесів, що здійснюється переважно ЗМІ – «каналами зв'язку» суспільства й медіакультури), які вносять нову сутність у ціннісно-світоглядну систему освіти, філософію, що вже не може не враховувати медіакультурну детермінанту в пошуках адекватних відповідей на інформаційні виклики.

Протириччя між можливим і дійсним у формуванні образу реальності в контексті сучасних соціокультурних трансформацій певною мірою визначаються неузгодженістю між тим, що означає, та означуванним, суть яких закладається в терміні «інформаційне суспільство». Це суспільство має вагомий підстави називатися «суспільством знань» або «ерою знань, інформації й комунікації».

Справді, з одного боку, інформація пов'язує різні рівні та плани суспільного існування й дійсності, забезпечуючи становлення нового типу організації. Перетворювальний вплив інформаційно-комунікаційних технологій відчувають нині всі сфери людської життєдіяльності: і державні структури, і інститути громадського суспільства. Інформаційні технології стають значущим стимулом розвитку економіки, важливим фактором функціонування світових ринків інформації й знання, капіталу та праці, розвитку науки й освіти. Зміни в інформаційній сфері, викликані стрімким розвитком і розповсюдженням нових технологій, здійснюються в глобальному масштабі. Формування індустрії виробництва інформації в різних галузях знань – це вагова частина доказів на користь адекватності поняття «інформаційне суспільство» щодо сучасного цивілізаційного етапу розвитку суспільства. З іншого боку, інформація вважається хоч і важливим, проте не визначальним стратегічним ресурсом суспільства; статусом такого ресурсу наділяється знання. Отже, сучасне суспільство орієнтується на знання як головний відновлюваний ресурс соціально-економічного розвитку; як глобальну інформаційну інфраструктуру, у якій обмін інформацією не має ні часових, ні просторових, ні політичних меж. Спостерігаються зростання ролі знань, інформаційних комунікацій, інформаційних продуктів і послуг у валовому внутрішньому продукті, становлення «молекулярної» (Д. Тапскотт) структури (розпад адміністративно-командної ієрархії, перехід до мобільних – «бригадних» – форм), міжмережева взаємодія, конвергенція ключових галузей економіки та інші нові явища у сферах технології, зайнятості, організації й управління, освіти та культури.

Поняття «інформація» та «знання» трактуються по-різному. Деякі дослідники стверджують, що нині інформаційне суспільство як суспільство «знання» ще остаточно не сформувалося. Сучасності притаманні такі характеристики, як «збільшення ролі знання в житті суспільства», «виробництво інтелекту й нових знань» тощо. Це є передчасним, оскільки об'єктивна реальність, у якій перебуває людина, – це лише повсюдне використання комп'ютерів, інформаційних технологій та Інтернету, а за поняттям «інформація» приховується саме комунікація, а не знання.

У сучасному науковому дискурсі закріпився термін «інформаційне суспільство», незважаючи на те, що він не охоплює характерну соціокультурну реальність. Варто зазначити, що термін «інформаційне суспільство» є достатньо виразним, осяжним, проте не має на увазі бук-

вальне сприйняття; це метафора, яка наповнює поняття «інформація» практично безкінечним змістом; «розширене» тлумачення інформації притаманне дослідницькій практиці останніх років. Суттєве окреслення поняття дозволяє успішно тлумачити власне життя, різноманіття його проявів, а також динамічний розвиток інформаційних засобів і технологій. Інформація є багатогранною й багатифункціональною, здатна виступати і як повідомлення, і як середовище, і навіть як важливий вид сировини, причому останнє, на відміну від матеріальних продуктів, під час споживання не зникає та не зменшується. Інформація навіть розглядається як знання, що динамічно співіснує з Всесвітом та розвивається разом із ним і завдяки ньому. Знання у вищому, абстрактному сенсі – це знання всього про все, знання, яке утворює та яке руйнує. У такому «всеохоплюючому» сенсі слід сприймати також поняття «інформаційне суспільство», тоді значення терміна проявляється з найбільшою повнотою.

Інформаційне суспільство інтерпретується нами як цивілізаційне становлення, перехід від індустріального етапу розвитку до нової соціокультурної, політико-економічної реальності, основними маркерами якої є теоретичне знання, інформація та високорозвинена сфера послуг. На основі реалій світового розвитку доведено, що деякі смислові футурологічні прогнози, які обґрунтовують зниження значення матеріального виробництва, у цілому не знаходять підтвердження в дійсності, оскільки передчасно говорити в глобальному масштабі про реальний вихід на пріоритетні позиції в структурі системи цінностей знань, інтелектуальної діяльності, які потіснили інтереси матеріального достатку й власності, хоча ця трансформація – одна з основних у теоретичному дискурсі інформаційного суспільства. У контексті реалізації «інформаційного проекту» в сенсі повсюдного вирішення матеріальних проблем, забезпечення високої якості безперервності освіти, торжества знання й високих технологій у всіх галузях діяльності можна навести приклади, коли суспільні очікування здаються справою віддаленого майбутнього, стрімко стаючи повсякденною практикою (успіхи мобільного зв'язку, цифрових медіа, систем управління); і навпаки, певні проблеми, які раніше заявляли про себе як уже вирішені, не знаходять подальшого підтвердження в сучасному житті, а тому в кращому випадку залишаються актуальними на невизначений строк (вирішення проблем міждержавних взаємовідносин у політичних, економічних, військових, культурних сферах мирного співіснування, глобалістики, екології тощо). Отже, сучасна соціокультурна ситуація інтерпретується як початкова стадія інформаційного суспільства, яке переживає певні трансформації.

В умовах формування інформаційної реальності й посилення експансії медіакультури розширює сферу своєї рефлексії філософія освіти, обґрунтовуючи перспективи інтеграції освіти та медіакультури, розробляючи стратегії осмислення медіареальності та, відповідно, саморозвитку й самовиховання особистості. Освітня реальність як формування порядку з хаосу передбачає наявність низки факторів, що забезпечують систематизацію та ефективне засвоєння знань, які розподіляють потоки інформації в конкретні тематичні русла, що створюють для особистості, яка розвивається, реальні життєві орієнтири. В умовах формування інформаційного суспільства таким системним началом стає медіакультура й освітнє середовище, у контексті якого реалізується перехід від предметно-диференційованих до інтеграційних принципів навчання. Специфіка розуміння кардинальних питань людського буття детермінує різноманіття освітніх підходів, проте різні образи філософії освіти передбачають об'єднувальну складову – медіакультурно-інформаційну, підтверджуючи тим самим, що проблема створення медій-

ного контексту процесу освіти виявляється серед пріоритетних за будь-якої освітньої парадигми.

У контексті становлення інформаційного суспільства розкривається зміст освіти як палітри різних сфер культури, які ввібрали духовну діяльність людини. Освічена, орієнтована на морально-духовні цінності особистість реалізує та розкриває протягом усього життя все, що закладено природою й набуто в процесі соціалізації. Освіта – ключова умова осягнення досвіду людства в освоєнні природного, соціального та власне культурного світу, сконцентрованого в культурі як способі й формі людського буття, історичній мірі людського способу життя. Аналізуючи культуру як сукупність цінностей, що передбачають матеріальну, духовну, фізичну та інші складові, очевидними є також певні їх відгалуження. Розвиток освіти, культури – це творчий процес, у якому закладено прагнення до пізнання й освоєння нових знань. Унікальність феномена освіти полягає в тому, що, забезпечуючи втілення особистості в культуру, широко розповсюджуються цінності останньої, вона сама стає культурою, відтворює й розвиває її, а освічена особистість постає не лише продуктом, а й творцем культури.

Виділення людинотворчої функції освіти як провідної розглядається як рух до онтологічних сенсів, освіта розуміється як ціле організоване буття людини в культурі. Освіта розгортається як «підйом до всезагального», специфічний людський спосіб перетворення природних задатків і можливостей. Те, що з початку існує лише як можливість, в освітньому процесі проявляється через образ людини, «відточений» педагогічною творчістю. Антропологічна складова освіти як важливий атрибут її самототожності визначає спрямованість методологічної рефлексії на механізм світовідчуття, світосприйняття, світорозуміння, світостворення особистості. У цілому ж формування онтологічно обґрунтованого проектного погляду на майбутнє освіти окреслює її з екзистенціальних смислів, ідеальних цільових пріоритетів, життєстверджувальних ціннісних орієнтирів.

Варто зазначити, що ціннісним на сьогодні є подальше дослідження пошуків нової освітньої парадигми, окреслення її моделей.

Література

1. Возчиков В.А. Медіакультурний фактор філософії образования / В.А. Возчиков // Філософія образования. – Новосибирск, 2007. – № 1. – С. 152–159.
2. Кириллова Н.Б. Медіакультура: от модерна к постмодерну / Н.Б. Кириллова. – М.: Академический проект, 2005. – 205 с.
3. Федоров А.В. Медіаобразование: история, теория и методика / А.В. Федоров. – Ростов-на-Дону: Изд-во ЦВВР, 2001. – 708 с.

Анотація

Карнець Л. А. Сучасна освітня парадигма в контексті медіакультури. – Стаття.

У статті розглядається макросвіт медіакультури як домінуючі культури інформаційного суспільства, окреслюються пріоритети медіакультури у формуванні векторів особистісного розвитку людини, значення медіакультури в інтерпретації дійсності та формування векторів особистісного розвитку. У контексті становлення інформаційного суспільства розкривається зміст освіти як палітри різних сфер культури. Сучасні тенденції вимагають створення нової освітньої парадигми, яка викликає інтерес фахівців філософії освіти, зокрема, потребують розгляду аспекти взаємодії аудиторії та ЗМІ щодо особливостей впливу масової психології й персональної мотивації.

Ключові слова: медіакультура, медіаосвіта, освітня парадигма, «суспільство знань», філософія освіти, інформаційне суспільство.

Аннотация

Карпец Л. А. Современная образовательная парадигма в контексте медиакультуры. – Статья.

В статье рассматривается макромир медиакультуры как доминанты культуры информационного общества, определяются приоритеты медиакультуры в формировании векторов личностного развития человека, значение медиакультуры в интерпретации действительности и формировании векторов личностного развития. В контексте становления информационного общества раскрывается содержание образования как палитры разных сфер культуры. Современные тенденции требуют создания новой образовательной парадигмы, вызывающей интерес специалистов философии образования, особенно требуют рассмотрения аспекты взаимодействия аудитории и СМИ относительно влияния массовой психологии и персональной мотивации.

Ключевые слова: медиакультура, медиаобразование, образовательная парадигма, «общество знаний», философия образования, информационное общество.

Summary

Karpets L. A. Modern educational paradigm in the context of media culture. – Article.

Media culture is considered as dominated culture of the informative society the basis of being activity of the traditional electronic means of mass information which create sociocultured practice of the world with the help of verbal sound and visual images. Existentially – special senses of media education influences on a man in his creative search of personal essence, revealing and development of the potential abilities and efforts. In the contents of formation of information society the education is reopened as palettes of different spheres of culture.

Key words: media culture, media education, informative society, philosophy of education, “knowledge society”, philosophy of education, informational society.

УДК 141.7:124.5:336.74

Я. П. Квач

доктор економічних наук,
директор Одеського інституту фінансів
Українського державного університету фінансів та міжнародної торгівлі

ВИТОКИ ДУХОВНОСТІ У ФОРМУВАННІ КОНЦЕПТУ «ГРОШІ»

Соціально-політичні трансформації сучасного суспільства актуалізують важливість розгляду питання функціонування грошей у саморозвитку особистості. Умови комунікації глобалізованого світу вимагають усебічного розвитку індивіда та його активної участі в соціальному житті. Важливою константою саморозвитку індивіда є духовність, сприйняття аксеологічних орієнтирів суспільства й формування власних моральних принципів. Одним із дискурсивних напрямів духовного розвитку індивіда є варіативність ставлення до грошей. Постмодерністська філософія обґрунтувала гіперреальні умови існування суспільства у просторі симулякрів, що сформувало суспільство споживання, у якому особистість спрямована на іміджевий розвиток, а морально-ціннісні ідеї посідають другорядне місце.

Політичні зміни в Україні, що почалися наприкінці 2013 р., сформували нові умови буття людини: інформаційні маніпуляції засобів масової інформації; акцентування уваги населення на корупційних схемах і фінансових махінаціях у всіх сферах життєдіяльності людини, ураховуючи й урядові кола; загострення економічної кризи; падіння й нестабільність національної валюти; зниження якості життя й достатку населення; інфляція й безробіття тощо. Відбувається зміна світоглядних орієнтирів розвитку нації та окремих індивідів. Цінності, що раніше існували, декомунізуються, змінюються в синтезі національних традицій і європейських цінностей. Усі перераховані вище процеси формують новий філософський ракурс розгляду проблеми значущості грошей для населення. Особливий інтерес становить питання дуалізму економічного добробуту й духовних принципів.

Філософська думка протягом своєї історії не раз зверталася до різноманітних аспектів економічного життя і його складових. Необхідно відзначити роботи Платона, Аристотеля, Фоми Аквінського, Дж. Локка, К. Маркса й інших. У сучасному українському суспільствознавстві проблема концепту «гроші» отримала своє поширення в дослідженнях таких авторів: В. Гончаров, З. Скринник, О. Сулима та інші. Роботи, що з'являються в наш час, спрямовані на розкриття визначення поняття «гроші» в межах філософії, особливостей його розвитку в сучасних умовах і впливу на суспільні відносини. Зміни українського суспільства актуалізували дослідження впливу духовних чинників на формування економічної культури в населення, дотримання етичних норм. Нові дискурсивні питання цього напрямку розглянуті в роботах А. Колодного, Г. Крайчинської, І. Кравченко й інших.

Мета статті полягає у філософському аналізі духовних детермінантів у формуванні концепту «гроші».

Концепт «гроші» являє собою певну цінність у межах повсякдення та визначення в широких верств населення. Незважаючи на те що існує значна кількість визначень цього поняття (економічні словники, довідкові видання, наукові статті тощо), у науковому просторі тлумачення вищезазначеного поняття є дискурсивним. Саме тому ми пропонуємо термін «концепт» застосовувати в межах філософських наук, а «поняття» – у межах економічних наук.

У Фінансово-економічному словнику (за головною редакцією А. Загороднього) [4] поняття гроші трактується як «економічна категорія, що означає специфічний товар,

який виконує в суспільстві роль загального еквівалента в процесі обміну товарів» [4, с. 182]. Для експлікації економічної категорії подібна точність і конкретизація можливі. У філософському полі словосполучення «специфічний товар» не є родовою відмінністю цього явища. Гроші розглядаються як складова соціального життя й виконують певні функції в суспільстві.

Сучасний український дослідник В. Гончаров, спираючись на наявні дослідження концепту «гроші», доходить висновку, що в економічній теорії відсутнє його визначення. Вирішити питання експлікації цього концепту можливо в межах філософії як дискурсивного питання соціальної філософії за допомогою аксіологічного підходу. Незважаючи на міждисциплінарність концепту «гроші», філософія здатна «створити найбільш узагальнене визначення» [3, с. 6]. На думку автора, гроші є частиною господарства, саме тому їхню сутність можливо визначити як «загальну господарсько-економічну цінність в онтології соціального буття» [3, с. 6].

В онтологічному визначенні грошей необхідно синтезувати такі їхні функції та властивості: знак (інформаційна функція); міра; носій певної соціальної норми (легітимація) тощо. На думку В. Гончарова, найголовніша особливість грошей простежується в аналізі їх соціального вияву, у якому вони постають «універсальною транскультурною цінністю, у межах певної легітимації, фіксують міру цінності певного об'єкта як речі, здатної бути загальним еквівалентом обміну інших речей» [3, с. 6].

В. Гончаров виділяє три основні підходи в дослідженні грошей у межах філософії: трансцендентний, у якому відсутні практичні функції; постмодерністський, що розкриває цей концепт за допомогою поняття симулякр; комунікативний, у якому вони є певним знаком [3, с. 8]. Для розкриття духовних витоків у формуванні концепту «гроші» використання комунікативного підходу дасть змогу простежити саме поєднання праксеологічних і етичних чинників у поведінці індивіда.

Більшість дослідників проблеми співвідношення грошей і етичної поведінки під час їх використання вважають, що першим, хто порушив цю проблему, був античний філософ Аристотель. Необхідно відзначити, що Стагірит розглядає економіку в безпосередньому взаємозв'язку з політикою, теорією державного устрою, чеснотами й поведінкою людини як «соціальної тварини». Для соціальних положень і праксеології індивіда важливим є прагнення до чеснот. У своєму творі «Нікомахова етика» [1] Аристотель простежує дуалізм роботи й результату її діяльності з позиції моральної поведінки людини, тобто гроші не є самостійним елементом, незалежним від поведінки й цілепокладання людини.

Кожна людина для гармонійної та ефективної дії держави повинна «приносити суспільству благо», тоді вона отримує певні результати від своєї діяльності у вигляді «подяки» держави. Аристотель обґрунтовує думку про те, що «не можна, справді, отримувати [від держави] водночас і гроші, і почесні, бо ніхто не потерпить обділеності в усьому» [1, с. 242]. У людей, котрі обділені у грошах, наявна честь, «а ласих на дари – гроші, бо відповідність достоїнству створює рівність» [1, с. 242]. При цьому людина, яка отримала грошову допомогу, «повинна у відповідь виявляти повагу, відповідаючи тим, чим може»

[1, с. 242]. Аристотель визначає прагнення індивіда до наживи та збагачення як вчинок «лихої людини». Така людина «здається більш порожньою, ніж порочною», що є наслідком слідування за грошима [1, с. 140].

Спираючись на аналіз суспільних грошових відносин, Аристотель виводить критерії поведінки добропорядної людини, котра володіє «моральною красою». У поведінці такої людини стосовно інших людей простежуються дії, у яких наявні лише повага й турбота. Вона незалежна від майнових цінностей, прагне до «прекрасного та великого вчинку» [1, с. 258]. Щодо грошей такий індивід здатний витратити їх на допомогу друзям, наслідком чого є його власна моральна краса.

Для роз'яснення поняття моральної чесноти Аристотель вводить поняття «середина». Сенс «середини» полягає в умінні діяти «між двома пороками, один із яких полягає в надлишку, а інший – у нестачі» [1, с. 92]. Чеснота потребує усвідомлення, моральної відповідальності за дії. Аристотель підкреслює складність для індивіда процесу визначення середини: «... легко дати й витратити гроші, а ось витратити на те, що потрібно, стільки, скільки потрібно, заради того і як слід, здатний не всякий і це не просто» [1, с. 93]. У своєму розвитку людина мусить навчитися робити вчинки відповідно до вимог принципу «середини».

У сучасному українському суспільстві ідеали Аристотеля про відносини між державою та індивідом постають ірреалістичними. Ідея єднання й корисності, скоєння спільної справи для блага нації виявляється ілюзорною на тлі безробіття, мінімальної заробітної плати. Особисте небажання приносити благо, за яке людина отримує користь на свою адресу, відбувається і з постійним посиленням інформаційного фону, у якому переважають розповіді про корупцію, фінансові махінації. Вищезазначені події знищують у людині прагнення приносити благо для держави загалом, залишається тільки бажання досягнення блага виключно для себе і власного життя. Подолання дисгармонії, що винила у відносинах між державою та індивідом, можливо тільки в результаті саморефлексії й духовного розвитку людини. Усвідомлення людиною того, що власне благо неможливе на тлі загального страждання, сприяє гармонізації відносин у соціумі.

Гроші є одним зі складових соціального життя та економічних відносин. У житті кожна людина стикається з різними ситуаціями, які не відповідають наявним ідеалам і традиціям у суспільстві. Кожна людина на буденному рівні формує власні уявлення про гроші та створює власне визначення. На основі цього сформовані уявлення людини впливають на її поведінку, визначають шляхи і ставлення до грошей за такими критеріями: виховання, процес самореалізації, соціальний статус (наявний і бажаний).

У сучасній науці занадто мало уваги приділяється духовному розвитку під час формування ставлення до грошей. Адже індивід, котрий дотримується певних релігійних канонів і принципів, буде їх реалізовувати й у повсякденному житті, у тому числі й відносно грошей. Компаративістський аналіз моральних і релігійних учень виявляє деякі загальні вимоги у ставленні до грошей і дій, що залежні від них. Так, жадібність, користолобство, непомірне збагачення завжди засуджувалися. Ідеалом називалося помірковане ставлення до грошей, милосердя, працелюбство, допомога малозабезпеченим і знедоленим, заняття благодійністю.

Релігійний світогляд формує моральне ставлення до грошей, що визначається певними критеріями. У цьому випадку первинне місце посідає духовний розвиток людини, гроші відіграють вторинну роль. Дотримання релігійних принципів допомагає людині виробити правильне незалежне ставлення до грошей, економічних процесів у суспільстві, культуру комунікації між споживачем і торговцем. Християнський Декалог формує моральну культуру

ставлення до грошей істинного християнина. У кожній заповіді спостерігаються моральні настанови, що орієнтовані на розвиток духовного начала в людині, а не на прагнення до збагачення й багатства («Не кради», «Не бажай дому ближнього свого; не жадай жони ближнього свого, ані раба його, ні рабині його, ні вола його, ні осла його, нічого, що у ближнього твого»). Так, порушення заповіді «Не роби собі різьби і всякої подоби з того, що на небі вгорі, і що на землі долі, і що у воді під землею» відбувається тоді, коли індивід збагачується через матеріальні статки та гроші. Для такої людини гроші є головною цінністю. Подібне ставлення до грошей розвиває в людині такі негативні якості, як жадібність, жадібність тощо. Вищезазначене ставлення людини до грошей завжди осуджувалося не лише в релігійних ученнях, а й у філософських теоретичних розбудовах.

Україна є світською державою, у якій «світоглядно й релігійно нейтрально, інституційно й функціонально позарелігійна діяльність структурних підрозділів» [2, с. 87]. За часи радянської епохи відбулася «духовна денаціоналізація», яка призвела до руйнації віри і традиції пращурів. На думку деяких сучасних авторів, подолання цих негативних явищ стає можливим завдяки присутності або створенню єдиної церкви, яка сприяє «усвідомленню нацією своєї самоцінності й самодостатності» [5, с. 44]. Організованість етнічної групи визначається належністю до однієї церкви (вірмени, євреї, китайці, японці тощо). Якщо до цього додати територіальне розселення нації, то національна церква здатна структурувати етноконфесійне населення залежно від того, на яких територіях воно мешкає. Виходячи з цих підстав, автори обґрунтовують, що створення єдиної Помісної православної церкви стало стратегічним завданням держави.

В українському суспільстві із середини 80-х рр. XX ст. відбувався перехід, що торкнувся всіх сфер суспільного життя. Домінуючою стала відмова від комуністичних принципів і цінностей, що призвело до втрати зв'язку поколінь і створило «духовний вакуум», у якому відсутні сформовані та загальноприйняті цінності й орієнтири існування. Наслідком цього стала і зміна міжособистісних відносин, що, у свою чергу, вплинуло на взаємодію в суспільстві.

Зміна цінностей суттєво сприяла і трансформації духовного та культурного життя країни. У цей же період, після падіння «залізної завіси», населенню нашої країни стали доступні раніше незнайомі чини й захоплення західних людей, окультизм, сеанси масового гіпнозу, різні ворожіння, астрологія, масові сеанси лікування – усе те, що в радянському суспільстві називалося «забобон». Особливе значення при цьому мало кіно, яке поширювало західну культуру серед нашого населення, створювало певні стереотипи про «західні мірки життя», змушувало деяких людей наслідувати їх.

В українському суспільстві виникли умови, що сприяли виникненню напруження в суспільстві: соціально-економічна й політична нестабільність і кризи; зіткнення радянських і західних демократичних цінностей; відродження та необхідність інтеграції нації, яка ускладнюється історико-культурним зіткненням Сходу й Заходу країни; втрата і прагнення відновити авторитет здавна існуючих релігій; розкол українського православ'я; духовний вакуум, що загострив процес релігійних пошуків людей; відсутність чітких цінностей та ідеологічних орієнтирів для самовизначення й розвитку людини; порушення зв'язку поколінь. Населення будувало свою поведінку спираючись на традиційні цінності (культурні, національні, релігійні), але поширення нових релігій наприкінці XX ст. створило певні суперечливі моменти в суспільстві, у тому числі й щодо економічних чинників.

Поширення нових релігійних течій на теренах України постало певним викликом духовній культурі українсь-

кої нації. Однією з характеристик українського соціуму, що сприяє поширенню цих релігій, є незнання деякою частини населення історії та особливостей розвитку країни. Подолати цю проблему може низка державних заходів і програм, спрямованих на інтеграцію населення країни. Духовна ситуація, що склалася, скоріше змістила, а не сформувала нові цінності, що подовжило їх пошук і створило сприятливі умови для розповсюдження нових релігій. Швидкому поширенню нових релігій сприяли й особливості українського менталітету, особливо такі його риси, як «духовна незахищеність від зовнішніх ідейних впливів» та історична поліконфесійність. На думку деяких дослідників, українцям притаманне суперечливе ставлення до інших традицій, що, «з одного боку, констатує вроджене толерантне ставлення українців до релігійних почуттів і потреб етносів, які проживають на теренах України, а з іншого – виявляється віронетерпимістю до своїх же, коли будь-який, навіть виправданий із погляду проблеми етнозбереження відхід українця від віри своїх батьків може кваліфікуватися як зрада національних інтересів» [7, с. 39].

В українському суспільстві сформувався негативний стереотип сприйняття нових релігій як організацій, що займаються фінансовою діяльністю, а не духовними вченнями. Це питання потребує окремого розгляду в межах релігієзнавства стосовно кожної нової релігійної організації. Однією з причин незначної кількості послідовників нових релігійних течій в Україні є їх соціальне служіння, яке потребує не лише духовної допомоги страждаючим і нужденним, а й постійного збирання фінансової допомоги на різноманітні благодійні програми релігійної організації. Також необхідно зазначити, що матеріальне благополуччя та іміджеві елементи успіху завжди наявні при створенні образу лідера нової релігії. Порівняно з традиційними релігійними вченнями, у деяких нових релігіях духовні елементи поступаються матеріальному благополуччю.

Український народ має певну культурну традицію ставлення до грошей, які ніколи не посідали перше місце в ієрархії цінностей. Г. Крайчинська досліджує етнокультурне коріння української нумізматичної фразеології з «компонентом – загальною назвою гроші». Автор робить спробу розкрити сенс висловів, у яких наявне слово «гроші». Так, вона обґрунтовує твердження, що в народному прислів'ї «За гроші не купиш ні батька, ні матері, ні родини» наявні «компоненти-символи духовності української родини – батько, мати, що підкреслюють особливості формування світобачення й обумовлюють ментальність українського етносу» [6, с. 267–268].

Український дослідник З. Скринник указує на той факт, що в сучасному українському суспільстві «зберігається ідеологізований образ грошей як соціального зла, що веде до неадекватної об'єктивної дійсності соціальної поведінки» [8, с. 10]. Механізм подолання цього негативного явища полягає у формуванні таких умов існування, у яких гроші постають «ідеологічно нейтральним інструментом економічної діяльності та розв'язанням соціальних проблем» [8, с. 10]. Також автор визначає стан існування людини як «жертви всевладдя грошей». У цьому випадку, на нашу думку, соціальні умови створюють певне напруження щодо економічних відносин, у тому числі і грошей. Образ «жертви» необхідно долати в комплексі соціально-політичних реформ із усебічним дотриманням духовних цінностей і моральних принципів.

Отже, наукове визначення концепту «гроші» повинно містити моральні й духовні умови, що впливають на його формування. У свою чергу, це дасть змогу сформулювати правильну культуру ставлення до грошей у суспільстві: наявність чесноти, відсутність залежності від матеріального, прагнення до етичної поведінки та поваги до інших людей тощо. Кризовий стан сучасного українського суспільства

створює й певні труднощі в духовних орієнтирах розвитку населення: виникають суперечності між наявними (або традиційними) духовними постановами і власними бажаннями та екзистенцією людини. Прагнення покращення власної якості життя й загального соціального стану має вирішуватись у межах традиційних ціннісних нормативів. Саме тому необхідно впроваджувати в систему освіти й розповсюджувати за допомогою засобів масової інформації традиційне для української спадщини ставлення до грошей, яке ґрунтується на релігійних (переважно християнських) уявленнях і етичних принципах.

Література

1. Аристотель. Никомахова етика / Аристотель // Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; пер. с древнегреч. Н.В. Брагинская и др. – М. : Мысль, 1976–1983. – Т. 4. – 1983. – С. 53–294.
2. Бабій М. Свобода віросповідного вияву в Україні / М. Бабій // Україна релігійна: Книга перша: Стан релігійного життя України. – К. : [б.в.], 2008. – С. 79–90.
3. Гончаров В.В. Гроші як предмет соціально-філософського дискурсу (аксіологічний аспект дослідження) : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / В.В. Гончаров. – Донецьк, 2010. – 18 с.
4. Загородній А.Г. Фінансово-економічний словник / А.Г. Загородній, Г.Л. Вознюк. – К. : Знання, 2007. – 1072 с.
5. Колодний А. Становлення національних церков як складова національного відродження / А. Колодний, С. Здіорук // Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. – К. : [б.в.], 1998. – Вип. 2. – С. 43–49.
6. Крайчинська Г.В. Етнокультурні маркери в українській нумізматичній фразеології з компонентом – загальною назвою гроші / Г.В. Крайчинська // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філологічна». – 2011. – Вип. 19. – С. 266–271. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Nznuoaf_2011_19_44.pdf.
7. Недзельський К.К. Глибинно-психологічна рефлексія етнонаціональних суперечностей і релігійної толерантності українців / К.К. Недзельський // Релігійна свобода: Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. – К. : Світ знань, 2007. – Вип. 12. – С. 39–42.
8. Скринник З.Е. Гроші як соціокультурний феномен у вимірах практичної філософії : автореф. дис. ... докт. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / З.Е. Скринник. – Львів, 2007. – 40 с.

Анотація

Квач Я. П. Витоки духовності у формуванні концепту «гроші». – Стаття.

У статті розглядаються філософські та духовні витоки, що впливають на формування й визначення концепту «гроші». Аналізуються особливості визначення концепту «гроші» в економіці та філософії. Розкривається специфіка онтологічного визначення грошей, їх варіативність. Здійснено філософський аналіз концепту «гроші» як одного з елементів соціального життя й економічних відносин. Простежується репрезентація теоретичного доробку Аристотеля в реаліях сучасного суспільства. Обґрунтовується взаємозв'язок етичної поведінки індивіда та його ставлення до використання грошей. Розглядаються умови розвитку українського суспільства, що зумовили певні суперечності між духовними орієнтирами розвитку особистості й наявною економічною та соціальною системами.

Ключові слова: духовність, гроші, мораль, самореалізація, економіка, чеснота, цінності.

Аннотация

Квач Я. П. Истоки духовности при формировании концепта «деньги». – Статья.

В статье рассматриваются философские и духовные истоки, влияющие на формирование и определение концепта «деньги». Анализируются особенности определения концепта «деньги» в экономике и философии. Раскрывается специфика онтологического определения денег, их вариативность. Осуществлен философский анализ концепта «деньги» как одного из элементов социальной жизни и экономических отношений. Прослеживается репрезентация теоретического наследия Аристотеля в реалиях современного общества. Обосновывается взаимосвязь этического поведения индивида и его отношение к использованию денег. Рассматриваются условия развития украинского общества, создающие определенные противоречия между духовными ориентирами развития личности и существующей экономической и социальной системами.

Ключевые слова: духовность, деньги, мораль, самореализация, экономика, добродетель, ценности.

Summary

Kvach Ya. P. The origins of spirituality in the formation of the concept “money”. – Article.

The philosophical and spiritual origins which influence on the formation and definition of the concept “money” are reviewed in the article. Specific features of the definition of the concept “money” in the economy and philosophy are analyzed. The specificity of ontological definition of money, its variability are revealed. Philosophical analysis of the concept “money” as one of the elements of social life and economic relations is done. The representation of theoretical works of Aristotle in the realities of modern society is traced. The relationship of ethical behavior of individual and his attitude to the use of money is grounded. The conditions of development of Ukrainian society that created some contradictions between the spiritual development of the individual and the existing economic and social systems are examined.

Key words: spirituality, money, morality, self-realization, economics, virtue, values.

УДК 821.112.2(436)

Р. Ш. Керимов
старший научный сотрудник
Института рукописей имени Мухаммеда Физули
Национальной академии наук Азербайджана

ОБ ИСТОРИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ТВОРЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ ЗАКИРА

Постановка проблемы. Литературное наследие талантливому поэту Гасым бек Закира нашло славу еще при его жизни. Творчество этого автора было высоко оценено просвещенными людьми того времени. Один из деятелей XIX века М.Ф. Ахундзаде, который был хорошо знаком с творчеством поэта, еще в 40–50 годах пытался опубликовать его произведения. Чтобы прославить поэта, он опубликовал его стихотворение «Фарзанди-азиз» в № 50 газеты «Кавказ», которая считалась самой авторитетной в то время [1]. Необходимо отметить, что это стихотворение было написано Закиром в ответ на стихотворение М.Ф. Ахундзаде, написанное несколько ранее, к последнему поэт обращался, как к «отцу». Это стихотворение было опубликовано в № 29 газеты «Кавказ». Второе стихотворение Гасым бек Закира – это гита «О памфлетах муллы и кази», которое М.Ю. Карабахи показал в своем произведении «Маджмуйеи-Вагиф ва муасирини-дигяр» [2, с. 151]. Оно было опубликовано в 1858 году в издательстве «Теймурханшура». По сравнению с работами других поэтов произведения Закира должны были составлять большинство после стихотворений Вагифа, так как Закир в то время был уже известным поэтом Кавказа. Хорошо знающий это М.Ю. Карабахи, будучи армянином, напечатал только одно стихотворение Закира, и то в сокращении. Вероятно, в этом также была заслуга М. Мадатова, у которого с Закиром были не очень хорошие отношения. Известно, что М.Ю. Карабахи именно по его предложению написал это произведение. В отличие от М.Ю. Карабахи А. Берже в своем произведении «Маджмиуейи-ашари-шуарайе-Азербайджан», опубликованном в 1867 году в Лейпциге, с симпатией отнесся к творчеству Закира и опубликовал 42 его стихотворения, которые были написаны в различных жанрах [3, с. 47–114].

Анализ последних исследований и публикаций. Во второй половине XIX века интерес к творчеству Закира расширился. Во главе с М.Ф. Ахундовым многие представители интеллигенции того времени, правильно поняв задачи, которые писатель ставит в своих произведениях, начали пропагандировать эти творения. В статье, которую достойный продолжатель М.Ф. Ахундзаде Наджаф бек Везиров опубликовал 12 мая 1877 года в № 10 газеты «Экинчи», отмечено, что Закир – достойный продолжатель идей народной поэзии, с которого должны брать пример даже памфлетисты.

В 1888 году в учебнике «Родная речь» в сокращенной форме были опубликованы две басни Закира («Лев, Волк и Шакал», «Лиса и Волк») и один рассказ в стихах («Дервиш и бедняк»). А в 1912 году в учебнике «Подарок детям», составленном Фиридун беком Кочарли, были опубликованы гошма с редифом «Журавли», один рассказ в стихах и несколько басен писателя.

Различные исследователи, в том числе М.Ф. Ахундзаде, Г.А. Гаيبов и другие, хотели опубликовать произведения Гасым бека Закира в виде сборника, однако по объективным или субъективным причинам не могли воплотить свою инициативу. Наконец в 1925 году произведения Закира были опубликованы под редакцией С. Мумтаза. Было собрано 230 стихотворений поэта, хотя это полностью не охватывало все его творчество. Вместе с тем в сборнике имелись некоторые недостатки. С. Рустам, один из выдающихся исследователей творчества Закира, пишет

об этом так: «Публикация 1925 года имеет как успехи, так и недостатки. В книге встречаются искажения мысли, нарушение ритма и другие недостатки» [5, с. 9].

Впоследствии автор, опираясь на первоисточники, исправил некоторые ошибки в книге, провел текстологический анализ и показал важные недостатки. Однако по какой-то причине исследователь не высказал свое мнение относительно персидских стихотворений, которые были опубликованы в сборнике. Он всего лишь отметил: «В этом издании (имеется в виду сборник 1925 года – Р. К.) впервые нашли свое отражение стихотворения Закира, написанные на персидском языке. Но в их составлении тоже имеются погрешности» [5, с. 9]. На самом деле в стихотворениях, написанных на персидском языке, имели место многочисленные искажения.

Для сравнения возьмем маддейи-тарих, написанный Закиром на персидском языке в диване в связи со смертью своего сына [6, с. 247]. В диване это стихотворение дано под заглавием *فرزند ارجمند وفات*, а в произведении, которое составил С. Мумтаз, – под заглавием «Маддейи-тарих Аббаса» [7, с. 264]. Он также сократил четыре двустушия (VIII, IX, X и XI двустушия) стихотворения, которые в оригинале состоят из 14 двустуший. Наряду с этим написанное в первой строке второго двустушия слово *نو* он заменил словом *پرپیچت* (извилистый), и это частично исказило смысл стихотворения. В оригинале Закир говорит так:

بیا بیا که زسودای زلف تو بیحد
شکسته حال و سپیخت و دل

(«Как я несчастен и расстроен, что эти локоны для меня недосытаемы, приходи») [6, с. 247].

Изменение единственного слова в варианте С. Мумтаза приводит к тому, что мы не осознаем степень несчастья героя.

Также слово *باران* в конце первой строки XII двустушия в варианте С. Мумтаза написано *همدم*, а слово *نالانم* во второй строке XIII двустушия написано *سوزانم*. Изменение этого слова в VII двустушии не изменило смысла, но использование слова *باران* – в той же строке было бы более подходящим, поскольку поэт в этом двустушии обращается не только к самым близким, но и ко всем друзьям. Он говорит:

ز شور باران و آه فغان مرنج ای باران
خوشست صبر و شکبیا ولیکن نتوانم

(«Друзья, не обижайтесь на мои стенания. Терпение – вещь хорошая. Но я больше не могу терпеть»).

В XII двустушии мы наблюдаем подобное положение. В диване говорится:

هزار و هم دوصد و چهل و پنج از هجرت
گذشته بود که دوران نمود نالانم

(«Прошло тысячу двести сорок пять лет по хиджри. Годы оставили меня в плачевном состоянии»).

Слово *نالان* – во второй строке того двустушия было заменено словом *سوزان*, в результате чего строка приобрела другой смысл – «время обожгло меня».

С. Мумтаз сократил следующие двустушия:

که درمفارق جانان سر رود جانم
چه شرح شوق کنم من چه لاف مهرزوم

مرا بیار خود میرسان مکن یارب
ز سلک عهد شکستان سست یم

مریض درد و غم یارم ای عجل مددی
یقینم اوست که جز مرگ نیست درمانم

چه حاصل است از این زنده گانی بی عیش
بسان شمع غذا تا بصبح سوزانم

«О каком влечении мне рассказать, о какой любви мне говорить?»

Я погибаю от любви.

Аллах, воссоедини меня с моей возлюбленной.

Не доведи, чтоб предал я его,

Я болен своим горем, помоги мне, смерть.

Я точно знаю: кроме смерти, нет другого мне пути.

Не вижу смысла я другого в этой безрадостной жизни,

Горю я до утра, как траурная свеча»).

С. Мумтаз отметил, что умершего сына Закира звали Аббас, но не указал на источник этих сведений. Исследования свидетельствуют, что от трех женщин, на которых был женат Закир, у него родились семеро сыновей (Али бек, Ага бек, Наджафгулу бек, Садик бек, Сафарали бек, Сахлиялы бек, Салах бек) и одна дочь (Нанаш ханым). Среди них мы не встречаем имени Аббаса. По сведениям первоисточников, которыми мы располагаем, двое из его детей умерли еще младенцами, а один – подростком. Так как в маддей-тарих имя не указано, невозможно точно сказать, в связи со смертью какого из его детей было написано это стихотворение. Поскольку С. Мумтаз не указал источник, которым он воспользовался, уточнить этот вопрос невозможно.

Формулировка целей статьи. Среди произведений Гасым бек Закира, которые были опубликованы С. Мумтазом в 1925 году, имеются два тарджибанда на персидском языке, каждый из которых состоял из семи куплетов. Оба тарджибанда сатирического содержания и адресованы полемисту города Шуши Тархану Мауравову, который сделал Закиру много зла. В результате текстологических анализов можем утверждать, что С. Мумтаз взял эти тарджибанды, являющиеся оригинальными произведениями Закира, посланными им М.Ф. Ахундаде, не из сборника сочинений, который в данное время хранится в архиве Института рукописей имени Мухаммеда Физули Национальной Академии Наук Азербайджана, а из какого-то другого источника. По этой причине мы наблюдаем несоответствие оригиналу. Целью статьи является анализ работ исследователей, посвятивших свое творчество вопросам поэтического наследия Гасым бека Закира, известного азербайджанского поэта XIX века.

Изложение основного материала исследования. В финальном двустушии (тарджи) в конце первой строки первого куплета тарджибанда слово *وی* (он) в оригинале написано *ه*; сочетание *نه نشین* в оригинале подано *ه* в первой строке второй строки второго куплета *کسی* в оригинале подано *هر*; *هر* *انکه*; слово *بیداد* первой строки VII двустушия в оригинале написано *بنیاد*, а слово *مرتد* второго куплета того же двустушия в оригинале подано *مردود*. Перед финальным двустушием мы видим пробел. Автор сборника отметил, что «здесь одно двустушие невозможно прочитать», хотя оно ясно читается в оригинале. Это еще раз свидетельствует о том, что С. Мумтаз использовал другие источники. Вот это двустушие:

کشند جز عه مفسل عود از او
کند همسری با سپهر برین

Аналогичные несоответствия имеются и во втором куплете: слово *هر رهان* во второй строке II двустушия в оригинале написано *لوطیان*; слово *نی* в первой строке III двустушия в оригинале подано *ه*; сочетание *در راه* в первой строке V двустушия в оригинале написано; сочетание *میگنر* *ره* *بده* в первой строке VI двустушия в оригинале подано. Слово *پیشداد* во второй строке II двустушия четвертого куплета в оригинале написано *پیشداد*; слово *گونه* во второй строке VI

двустушия в оригинале подано *سان*; слово *بی* *هیا* в первой строке II двустушия десятого куплета в оригинале написано *کن فروش*; слово *نیارند* в первой строке IV двустушия в оригинале написано *نگیرنر*; слово *بد بنا* во второй строке I двустушия шестого куплета в оригинале подано *اسقیا*; слово *گمان* первой строки V двустушия в оригинале написано *امید*; слово *افدام* во второй строке IX двустушия седьмого куплета в оригинале было подано *ارقام*. Наряду с этим в десятом куплете также имеется пробел. В оригинале мы видим здесь такое двустушие:

امیر بلا و مرا هر که گفت
پدر دارد صنم او باطل است

Кроме того, третий куплет, состоящий в оригинальном варианте тарджибанда из девяти двустуший, подан изданием С. Мумтаза в восьми двустушиях. При сравнении с оригиналом также становится ясно, что пропущенное VI двустушие звучит так:

بلی چاکران در فراز و نشیب
تخف نورزد به آقا رود

Во второй строке финального двустушия тарджибанда также имеются разночтения: слово *اینچنین* в оригинальном варианте написано как *همچنین*. Эта разница с первого взгляда кажется небольшой, однако фактически приводит к искажению смысла.

Во втором тарджибанде, написанном на персидском языке, мы также видим несоответствия с оригиналом.

Так, сочетание *هر انکس* в первой строке финального двустушия в оригинале подано *کسیکه*; слово *ولیکن* в первой строке IV двустушия третьего куплета в оригинале написано как *ولاکن*; слово *کردار* во второй строке I двустушия четвертого куплета в оригинале подано *رفتار*; сочетание *بزودی* во второй строке VIII двустушия в оригинале написано как *بترسم*; слово *بود* первой строки II двустушия пятого куплета в оригинале подано *شود*; сочетание *امید من* в первой строке VI двустушия в оригинале написано как *امیدم*; слово *دولت* в V двустушии пятого куплета в оригинале подано *نعمت*, а слово *گفتن* во второй строке того же двустушия в оригинале написано *فرضت*; сочетание *به او* во второй строке I двустушия седьмого куплета в оригинале подано *بوی*; слово *ندارد* в первой строке V двустушия в оригинале написано как *نیاشد*; сочетание *توای* первой строке VIII двустушия в оригинале подано как *بوی*. Наряду с этими разночтениями имеется также ряд орфографических ошибок, которые необходимо принять во внимание. Отметим также, что нами было восстановлено недостающее двустушие на основе сборника, составленного С. Мумтазом, – двустушие из пятого куплета тарджибанда:

بد بی جرمی خود به ظلم عدو
همین بس که گیرم خدا را گواه

Выводы. Несмотря на определенные недостатки, книгу, которую составил С. Мумтаз, можно считать фундаментальной основой закироведческой науки. Именно после этого произведения интерес к творчеству Закира возрос. Впоследствии были осуществлены повторные публикации его произведений: в 1936 году – вторая, в 1947 году – третья, в 1953 году – четвертая, в 1957 году – пятая, в 1964 – году шестая, в 1984 году – седьмая, в 2005 году – восьмая, которая была издана латинским алфавитом. С 1925 года публикации совершенствовались. На сегодняшний день мы имеем полный сборник произведений Гасым бека Закира. Наряду с этим следует отметить, что в каждом из таких экземпляров, в том числе и в последней публикации, имеются недостатки и неточности. Исследования, проводимые в последние годы, показывают, что анализ в этой сфере необходимо продолжить.

Самая главная задача – найти неизвестные произведения поэта, имеющиеся в джюнке (рукописная книга, содержащая избранные произведения или бейты поэта), базее (стихотворная книжка), фрагментах и стихотворных тетрадах.

Література

1. Кавказ : [газета]. – 1854. – № 50.
2. Карабахи М.Ю. Маджмуйейи-Вагиф и муасирини-дигяр / М.Ю. Карабахи. – Баку : Шуша, 1899.
3. Берже А. Маджмуйейи-ашари-шуарайи-Азербайджан / А. Берже. – Лейпциг, 1867.
4. Экинчи : [газета]. – 1877. – 12 мая. – № 10.
5. Закир. Г. Произведения / Г. Закир. – Баку : Изд. Академии Наук Азербайджана, 1964.
6. Национальная Академия Наук Азербайджана. – АИФ-2. – С. 418.
7. Национальная Академия Наук Азербайджана. – АИФ-14. – С. 988.

Аннотація

Керимов Р. Ш. Об истории исследования творческого наследия Закира. – Статья.

В статье исследуется литературное наследие одного из основоположников азербайджанской сатирической поэзии XIX века – Гасым бек Закира. Автор с целью устранения существующих ошибок провел сравнительные текстологические исследования и, опираясь на впервые приобретенные архивные материалы, фактически доказал свою точку зрения. Творчество поэта составило отдельный этап в развитии сатирического искусства. Его произведения способствовали развитию общества по здоровому пути, борьбе с невежеством и самоуправством чиновников, их тиранией. Он писал сатиры, в том числе басни «Лев, Волк и Шакал», «Лиса и Волк», «Дервish и бедняк», истории в стихах и другие сочинения. Гасым бек Закир как выдающийся художник оказал положительное влияние на развитие реалистической поэзии Ширвани, Сабир и других поэтов конца XIX – начала XX века.

Ключевые слова: азербайджанская сатирическая поэзия, исследование текстов, Гасым бек Закир, А. Берже, С. Мумтаз, архив.

Анотація

Керимов Р. Ш. Про історію дослідження творчої спадщини Закира. – Стаття.

У статті розповідається про дослідження літературної спадщини одного з основоположників азербайджанської сатиричної поезії XIX століття – Гасима бек Закира. Автор із метою усунення наявних помилок провів порівняльні текстологічні дослідження та, спираючись на вперше придбані архівні матеріали, фактично довів свою точку зору. Творчість поета склала окремий етап у розвитку сатиричного мистецтва. Твори поета сприяли розвитку суспільства здоровим шляхом, боротьбі з невіглаством і самоуправством чиновників, їх тиранією. Він писав сатири, у тому числі байки «Лев, Вовк і Шакал», «Лисиця і Вовк», «Дервіш і бідняк», історії у віршах та інші твори. Гасим бек Закир як видатний художник здійснив позитивний вплив на розвиток реалістичної поезії Ширвані, Сабіра та інших поетів кінця XIX – початку XX століття.

Ключові слова: азербайджанська сатирична поезія, дослідження текстів, Гасим бек Закир, А. Берже, С. Мумтаз, архів.

Summary

Kerimov R. Sh. From the history heritage research Zakir. – Article.

The article tells about the study of the literary heritage of one of the founders of Azerbaijani satirical poetry of the XIX century – Gasim bey Zakir. The author, in order to eliminate existing errors today, carried out comparative textual study and, based on archival materials acquired for the first time, in fact, to prove a point. The poetry was a separate stage in the development of satirical art. The works of the poet were a problem for a healthy society to develop ways to combat ignorance, with the arbitrariness of officials against their tyranny. He wrote satires, fables, including “The Lion, Wolf and Jackals”, “The Fox and the Wolf”, “Dervish and the poor”, in the history of poetry and other writings. Gasym bek Zakir an outstanding artist has had a positive impact on the development of realistic poetry Shirvani, Sabir, and other poets of the late XIX – early XX century.

Key words: Azerbaijani satirical poetry, study of texts Gasym bek Zakir, A. Berger, S. Mumtaz, library.

УДК 008.001.76

К. М. Кириленко

кандидат філософських наук, доцент,
завідувач кафедри філософії

Київського національного університету культури і мистецтв

ДІАЛЕКТИЧНИЙ ЗВ'ЯЗОК ТРАДИЦІЇ Й НОВАТОРСТВА ЯК СУТНІСНА РИСА ІННОВАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ

Термін «традиція», що в перекладі з лат. tradition означає «передача», «передавання», широко використовується в науковій літературі. Стародавні римляни користувалися цим словом тоді, коли йшла мова про необхідність передавання комусь чогось: чи то матеріального предмета, чи то людини (коли йшла мова про видання заміж доньки), чи то певного вміння. Це поняття, що використовується в найрізноманітніших контекстах, охоплює собою й окремі культурні форми, і змістові комплекси (певні норми поведінки, які володіють певною цінністю, чи форми свідомості). Утім традиція існує не лише у своїй, так би мовити, музейній формі, вона завжди засвоюється новими поколіннями чи, навпаки, відкидається ними, у тій чи іншій формі вона опрацьовується нащадками. Тому традиція перебуває в постійному діалектичному взаємозв'язку з новаторством. Це базове для філософії, культурології, мистецтвознавства та низки інших дисциплін поняття вивчало багато науковців, приділяючи увагу як розгляду сутності одного чи іншого поняття, так і вивченню механізму їхньої взаємодії. Для сьогодення актуальним є з'ясування їхньої взаємодії, а також тієї ролі, яку ця взаємодія відіграє у творенні сучасності, формуванні її сутнісних принципів.

Суттєвий науковий доробок із вивчення цієї проблеми міститься у працях філософів неklasичної філософії, хоча, безперечно, можна прослідкувати генезу вивчення взаємодії традиції та новаторства, а також ролі цієї взаємодії для культурного поступу людства, від античних філософів, при цьому цікавим і красномовним буде порівняння цього доробку з східною традицією філософування й підходами, що традиційно закріпились у ній та промовисто обґрунтовані в окресленні особливої ролі традиції та новаторства як її модифікації, а не спростування чи доповнення. Варто послатися на праці Г. Гадамера («Істина та метод»), І.Г. Гердера («Ідеї до філософії історії людства»), Р. Генона («Нариси по традицію та метафізику»), В. Біблера («Від науковчення до логіки культури»), Д. Благого («Традиція в історії культури»), а також роботи останніх десятиліть Є. Шацького («Утопія та традиція»), В. Власової, М. Зав'ялова й ін. І. Гердер розглядав традицію як культуру, як досвід, що передається людством; А. Спіркін підкреслював здатність традиції до розвитку; такі дослідники, як В. Власова, М. Зав'ялова, В. Плахова, Н. Солнцева, визначали соціальні функції традиції; А. Зись, А. Каменський вивчали вплив традиції на створення творів мистецтва, а також на їх сприйняття; Б. Бернштейн і В. Бичков з'ясовували феномен колективної традиції, зокрема, у середньовічному мистецтві; Е. Шацький у своїх працях систематизував різноманітні підходи до визначення традиції; у дослідженнях В. Алпатова, І. Богуславської, Ю. Колпинського, В. Лазарева, М. Неклюдової, Ц. Нессельштрауса, Д. Сараб'янова й ін. розглядається діалектика традиції та новаторства на прикладі вивчення взаємовідношень різних мистецьких стилів і напрямів. Попри немалий науковий доробок у вивченні цієї теми, невивченою залишається роль, яку взаємодія традиції й новаторства відіграє нині, зокрема, в інноваційній культурі, під якою розуміють і певний тип культури сучасності, і певну культурну форму.

Метою статті є вивчення взаємодії традиції та новаторства як укоріненого в культурі двигуна історико-куль-

турного поступу, обґрунтування їхнього фундаментального значення для сучасної культури, розгляд цієї взаємодії як визначальної сутнісної риси інноваційної культури.

Традиція, яка постає як спосіб буття й відтворення культурного спадку, як наскрізна лінія культурної еволюції людства, наявна в різноманітних аспектах життєдіяльності людства. Говорять про традицію в культурі, науці, мистецтві, релігії. Традиція може також охоплювати собою різноманітні за кількістю співтовариства людей, так постає диференціація традицій на загальнолюдські, народні, національні, групові та індивідуальні. Незалежно від того, про який контекст представлення цього поняття йде мова, у традиції можна прослідкувати наявність деяких визначальних для неї характеристик. Насамперед повторюваність, оскільки традиція обов'язково має тиражуватися, закріплюватися й мати якомога більше репродукувань. Окрім цього, традиція завжди має вибіркового характеру, вона належить не до логіко-теоретичного розуму, а до так званого «мотиваційного складника свідомості індивіда» [1], оскільки традицією є не реалізація структурних компонентів (наприклад людської думки), а вибір і засвоєння після свідомого вивчення та опрацювання деякого матеріалу, запозиченого ззовні (якщо мова йде про традицію індивідуальну, то таким зовнішнім контекстом буде попередній досвід індивіда). Традиція характеризується також багатозначністю, вона може бути по-різному засвоєна, витлумачена, інтерпретована. У традиції має місце деяка «авторитарність» у контексті наявності й домінування авторитетів (зовнішніх чи внутрішніх), думка яких є завжди визначальним фактором для засвоєння традиції. Тут варто одразу розрізнити традицію, що має стихійний характер, у ній визначені характеристики, наявні імпліцитно, і її навряд чи можна вважати традицією в повному філософському значенні цього поняття, і традицію, яка є свідомим опрацюванням та засвоєнням попередніх культурних змістів і форм. Традиція завжди акумулює в собі певний «код» попередньої культури (її систему норм, звичаїв, світоглядних принципів і цінностей тощо), ця система кодування може відбуватися чи за моделлю евклідової геометрії, коли засвоюється тільки визначальне та головне, чи за моделлю східного типу трансляції культури, коли увага приділяється особливому й атиповому насамперед, але таке кодування завжди має місце. Традиція постає як посередник, провідник культурних змістів і культурного стрижня людства, це комунікатор між поколіннями, архіватор здобутого досвіду, через традицію як запитання, що ще не отримало своєї відповіді, передається програма дій майбутнім поколінням від їхніх попередників. «... традиція постає як необхідна умова збереження, спадковості, стійкості буття, ... початком формування ідентичності людини, соціальної групи та всього суспільства» [1, с. 178]. Традиція в найпростіший спосіб себе відтворює через звичаї, обряди, ритуали, які через багаторазове повторювання й тиражування засвоюються без особливих зусиль і регулярно закріплюються. Як приклад варто вказати на особливу роль, яку відводить ритуалу конфуціанство, та на ту культуруотримувальну роль, яку воно при цьому відіграє для всієї конфуціанської цивілізації, не лише в Китаї, а й у В'єтнамі, Кореї, Сингапурі. Особливу роль при трансляції змістів через традицію часто мають символічні тексти і знаки, які відіграють тантричну роль. Тантри чи мантри – це короткі вислови,

зміст яких має бути досягнутий не через розуміння, а через багаторазове повторювання, за якого в людину входить той енергетичний духовний потенціал, який у них закладено. (Пригадаймо, наприклад, буддизм варджраїни, який ще називають тантричним буддизмом саме за особливе ставлення до тантр). Минуле, яке через традицію проростає, є не мертвим баластом, а конструктивним елементом майбутнього, у традиції вже потенційно закладена здатність до відтворення, здатність долання «смерті». «... твір сягає своїм корінням далекого минулого, – писав М. Бахтін. – Великі твори літератури готуються століттями, у час їх створення лише знімаються достиглі плоди тривалого та складного дозрівання» [2, с. 331].

Так, традиція є консервацією минулого, його одою, є символом незмінності, коли, як казав Фауст у Гете, «О зупинися мить, бо ти прекрасна!», але коли в ній домінує лише ретроградний зміст, коли збереження чогось відбувається не із позицій майбутнього, а із позицій минулого, традиція тоді є символом відставання й занепаду. Традиція, яка не рефлексивно прив'язана до минулого, про що писав К. Мангейм, яка консервує минуле та міфологізує його, замикаючи на самому собі, яка агресивно налаштована до змін і модернізації, перестає бути традицією. Вона стає прахом. (Традиція як ретроградна сила, що веде боротьбу проти прогресивного нового, може перетворитися в традиціоналізм, за якого особливу цінність має не певна традиція, настанова, норма, а культ старого як такого, принцип незмінності й непопорушності.)

Середньовічна карнавальна культура, як про це, зокрема, вказує М. Бахтін, створила образ вагітної смерті, який дуже влучно засвідчує амбівалентність традиції як такої. Традиція є ембріоном народження нових культурних змістів, нової культурної ідентичності, яка, у свою чергу, є ембріоном нової традиції. Недаремно втрата традиції, утрата пам'яті й буквально, і в найширшому сенсі як колективної пам'яті дуже трагічно переживалася людиною, як архетип цього почуття можна розглядати есхатологічне вчення, що часто є не пропагуванням неминучості кінця історії, а застереженням людству від цього сценарію, деякою антиутопією – розповіддю про те, що може бути, але не має статися. Традиція є рівноправним учасником діалогу культур, старого та нового. Традиція – це тїнь, потаємний зміст, який містить у собі все нове. Відомою є демаркація, яка в язичницьких релігіях використовується для ідентифікації потойбічного світу: усі його мешканці не мають тіні, якщо показуються в людській подобі. Якщо пригадати пізніше постале уявлення про зло як порожнечу, то образ викристалізовується такий: без традиції немає сьогодення, немає майбутнього, немає життя. Йоганес Гейзінга писав: «Марнославна й безупинна гонитва за чимось абсолютно новим і заперечення старого з порогу лише тому, що воно старе – це настанова, типова тільки для незрілих і пихатих умів. Здоровий дух не боїться брати з собою в дорогу вагомий вантаж цінностей минулого» [6, с. 257].

Складний взаємозв'язок традиції й новаторства можна прослідкувати в розвитку літературних напрямів і стилів. У кожному новому напрямі має місце одночасне заперечення попереднього та ремінісценція із більш раннім. Так, мистецтво Відродження заперечило доробок середньовічного і звернулося до античного спадку (за порівнянням Ж. Ле Гоффа, наведеним у його творі «Цивілізація середньовічного заходу», доба Середньовіччя продовжувала ткати тканину, заправлену до ткацького верстату ще античними мислителями); бароко є деяким поверненням до середньовічного спіритуалізму; сентименталісти, які заперечують раціоналізм і нормативність класицизму, повертаються до літератури середніх віків; реалізму XIX ст. часто є близькою поетика романтизму й раціоналізму провісників; модерністи критично оцінюють мистецтво

ренесансу, але часто звертаються до середньовічного. Футуристи, опонуючи реалізму, були близькими до мистецьких засад бароко. І це не поодинокі приклади.

Нове життя, яке потенційно закладене у традиції, що, як зазначалося, є не культом Танатоса (бога смерті), а прагненням до відтворення, до творення нових змістів, має бути виявлене в ній шляхом засвоєння та опрацювання традиції, шляхом розвитку, доповнення її новаторським змістом. Новаторство є творенням нового, пошуком раніше не існуючого в той чи інший спосіб. Проблема творення нового не раз була предметом вивчення як філософії, так і психології мистецтва. Пригадаймо, представники німецької класичної філософії (І. Кант, Г. Гегель) виникнення нового та неповторного в мистецтві пов'язували з реалізацією таланту й виявом геніальності. У XX ст. формується нова інтегративна наука про вивчення творчого мислення, про методологію здобуття нового в різних сферах пізнання – еристика, залежно від напрямку її дослідження говорять про наукову, юридичну, інженерну, педагогічну тощо еристику.

Важливість новаторських форм і змістів становить сутнісну рису західного типу культури, батьківщиною якого була антична культура. Настанова цієї традиції на нові форми і змісти, а також їхню боротьбу із застарілим своїми коренями проростає в образі Прометея, який кидає виклик богам, а потім рефреном проходить через усі епохи, більшою чи меншою мірою даючи про себе знати. Антична та середньовічна культурна традиція переважно містить у собі домінанту традиції, незважаючи на те що як в одну, так і в іншу епоху виникають нові культурні форми і змісти, поява християнства – яскраве тому свідчення. Утім усе нове, що виникає в цих історико-культурних типах, виникає з метою архівації наявного чи створення того, що буде його збереженням і відтворенням. Починаючи від доби Відродження, новаторство відвойовує свої позиції. Потреба нового, настанова на зміну наявного, розширення раціонального логіко-теоретичного дискурсу, одним із інваріантів якого є культурно-мистецьке лоно, стають домінуючими цінностями людства. Класична традиція філософування, яка мала свою пряму транскрипцію в культурі й мистецтві, намагалася урівноважити дуалізм традиції та новаторства, здійснюючи акценти то на одному полюсі в цій парі понять, то на іншому. (Так, для романтизму як мистецького стилю пріоритетною цінністю було новаторство, у вияві якого мала протести традиція, яка ще не закостеніла й тому має свій енергетичний потенціал. А для класицизму традиція відігравала домінуючу роль, усе нове мало бути здійснене лише в її лоні, те, що виходило за її межі, мало бути подолане. У конфлікті почуття й обов'язку перемагала розсудковність останнього). Посткласична світоглядно-мистецька парадигма сформувала найрадикальніше в західній культурі ставлення до традиції, її проголосили гальмом розвитку, перешкодою на шляху всезагального оновлення мистецтва. Новаторство як антитеза традиції, що не дає здійснитися новому, свого найповнішого вияву набуло у світоглядних постулатах і стилістичних засобах мистецтва авангарду. Утім традиція імпліцитно була представлена й тут. Некласична філософія та мистецтво продовжили розвивати спадок класичної культури тією мірою, що взяли до власної уваги все табуйоване попередниками, усе, що перебуває за сферою раціонального, існує поза системно-логічним розумінням. Намагання змінити світ на краще, віднайти більш досконали форми, нові рецепти вирішення нових проблем апіорі має на меті зреалізувати будь-що нове; виклик людям, світу й Богу – у природі новаторства. Шлях людства скрижальями своєї історії є шлях новаторського поступу. Нове поволі відвойовує все нові й нові площини для власної реалізації, починаючи від ціннісно нейтральних контекстів, від удосконалень засобів праці

та матеріально-технічних нововведень, сягаючи в наш час усвідомлення можливості й необхідності змін у соціальному, політичному, моральному, світоглядному середовищі водночас. На природу новаторства в індустріальному суспільстві вказував, зокрема, Д. Белл, на думку якого, класична культура епохи індустріального суспільства має дуалістичний характер, вона є новаторською у виробничій сфері і традиційною у сфері невиробничій. Постіндустріальне суспільство, структури якого потужно розвиваються нині, долає цей дуалізм, розмиває кордони, ним проголошені.

Новації проникають у всі сфери життя суспільства та людини, аж до того, що з другої половини ХХ ст. новації у своїй уже трансформованій формі, у вигляді інновацій стають не лише домінуючою соціокультурною настановою, трендом часу, вони стають також особливою професією (пошлімося, хоча б на так звані венчурні фірми, які спеціалізуються на відкритті нових технологій, а також нових ринків). Технічні можливості, здобуті сучасним людством, усе більше й більше ставлять під сумнів самодостатність будь-яких новацій, зміна заради зміни, заради нового як такого стає все більш і більш проблематичною, демонструючи все більш очевидну абсурдність цієї настанови. Глобальні проблеми людства яскраво засвідчили недосконалість лише технічно й технологічно зорієнтованої цивілізації. Самодостатність нового все більше й більше ставиться під сумнів, усе більше культивується те, що не зазнало змін (від природних продуктів харчування до природних артефактів як довершених мистецьких форм), культ архаїки, міфологізація сучасної культури аж до створення власних міфологем (того, що не змінюється та тиражується), – яскравий тому приклад. Принцип холізму, сформульований ще в 1926 р. Яном Смутсом і обґрунтований Д.С. Холдейном у 1931 р. обґрунтовує цілісність світу: будь-яке ціле є більшим за суму його частин, існує так званий «фактор цілісності». Кібернетична теорія У. Ешбі обґрунтувала недосконалість штучних систем, яка укорінена в законі необхідного різноманіття, згідно з яким ступінь різноманітності будь-яких штучних систем нижчий за природні, створені еволюційним способом. Синергетика як міждисциплінарна наука зайнялася вивченням процесів самоорганізації в системах різної природи, положеннями теоретичної фізики обґрунтовуючи той факт, що в деякому цілому можуть з'явитися властивості, якими не володіє жодна з його частин, синергетика вивчає дисипативні нелінійні системи, які далекі від рівноваги й у яких відбувається постійний енергетичний обмін як між власними частинами, так і з середовищем. Теорія коеволуції П. Ерліха та П. Рейвена як теорія про зміну об'єкта, пов'язана зі зміною пов'язаного з ним іншого об'єкта, визначає механізм взаємозумовлених змін складників певної системи, яка перебуває в стадії розвитку. Ця теорія обґрунтовує поєднання і взаємозумовленість штучного та природного.

Можемо сміливо зазначити, що настанова на самодостатність нового давно відійшла в минуле. Як це не парадоксально, у сучасному технічному й технологічному світі новації «помирають», помирають, щоб відродитися в більш досконалішій формі, у формі інновацій. Етимологічно термін «інновація» може бути виведений від поєднання префікса «ін», що означає заперечення, і «новація». Інновація є таким запереченням нового, за якого все, що створюється, не є радикально відмінним, відмежованим від існуючого, власне, від традиції. Інновації – це сучасна відповідь на гармонію традиції й новаторства, якої інтуїтивно прагла класична парадигма культури, про яку писав Ніцше як про гармонію аполлонівського та діонісійського начал, за якою так ностальгує сучасність, яку так наполегливо хоче віднайти.

Існує дуже багато визначень інновацій, у цьому розмаїтті пошлімося на законодавця. «Інновації, – згідно

із Законом України «Про інноваційну діяльність» від 05.12.2012 р., – це новостворені (застосовані) і (або) вдосконалені конкурентоспроможні технології, продукція або послуги, а також організаційно-технічні рішення виробничого, адміністративного, комерційного або іншого характеру, що істотно поліпшують структуру та якість виробництва і (або) соціальної сфери» [3]. «Інноваційна діяльність – це діяльність, яка спрямована на використання і комерціалізацію результатів наукових досліджень та розробок і зумовлює випуск на ринок нових конкурентоспроможних товарів і послуг» [3]. Інновація є таким новим, яке отримало своє впровадження, реалізацію, засвоєння, отже, уже деякою мірою стало традицією.

На сьогодні інновації ділять на такі групи: нові продукти, нові методи виробництва, нові структури управління, нові ринки. За технологічними параметрами розрізняють інновації продукту і процесу. Продуктові інновації передбачають застосування нових матеріалів, напівфабрикатів і комплектуючих; отримання принципово нових продуктів. Процесні інновації є впровадженням нових методів організації виробництва, нових технологій, є створенням нових організаційних структур у складі підприємства тощо. Розрізняють також інновації радикальні, покращувальні, модифікаційні, залежно від змін, що ними запроваджуються. Залежно від розповсюдження інновацій, їх можна класифікувати на одиничні й дифузні. Залежно від масштабу змін, передбачених запровадженням інновації, інновації є особливо великі, великі, середні, дрібні. Залежно від рівня новизни, їх ділять на радикальні та ординарні; за часом, необхідним для їхньої реалізації, на такі, що розраховані на певні довгострокові чи короткострокові періоди; за спадкоємністю – на заміщувальні, скасовувальні, поворотні, відкриваючі та ретроведення; зрештою, вони можуть бути завершені й незавершені, успішні чи неуспішні. Залежно від запропонованої новизни, інновації діляться на нові для певної галузі у світі, нові для галузі в країні, нові для підприємства чи групи підприємств. Класифікують інновації також залежно від сфери їхнього застосування: економічні, юридичні, соціальні, освітні тощо. Питанням класифікації інновацій займалися такі вчені, як Л. Барютін, Г. Вознюк, О. Волков, Н. Гончарова, А. Гречан, М. Денисенко, А. Загородній, І. Павленко, П. Тесля, В. Федоренко та ін.

Інновації варто відрізняти від несуттєвих видозмін у продуктах чи процесах, останні не втручаються в конструктивну будову й не впливають на якість чи вартість певного товару або продукту. Дослідники нині застерігають від наявного в суспільстві культу новизни, що призводить до псевдоінновацій чи інноваційної патології, коли нове не є кращим, а подекуди гіршим за вже існуюче; і це можна сприймати як свідчення домінуючої ролі, яку нині відіграють інновації.

Важливою складовою будь-якої інновації є інвенція – ідея, яка після свого опрацювання стане інновацією, становить сутність певного нововведення. Важливим складником інновації є також її впровадження, доведення інновації до її практичного використання. Інновація є пропозицією, що має задовольняти ринковий характер, вона не лише містить у собі новизну, а й приносить прибуток виробнику. Новизну інновацій оцінюють за технологічними параметрами та з ринкової позиції. Інновація має містити в собі ініціацію – рекомендації щодо вдосконалення до початку інноваційного процесу або до його розвитку, а також дифузю – пропозицію щодо використання ідеї інновації, яку вже було обґрунтовано й, можливо, частково впроваджено.

Усе частіше в літературі можна зустріти термін «інноваційна культура», яким позначають не лише характерну рису сучасного світу, пов'язану з особливою місцем, що його посідають інновації, не лише світоглядну настано-

ву на пошук нових змістів, пошук нової єдності людства як у синхронічному, так і в діахронічному векторах, а й позначають цим поняттям певний новий тип культури, що складається нині. Існує безліч підходів до визначення терміна «інноваційна культура» [5, с. 347–349]. На думку автора, основоположним підходом до визначення сутності інноваційної культури може бути її розгляд із позиції діалектичної єдності традиції й новаторства. Інноваційна культура – це культура, спрямована на пошук, творення та впровадження нового за умови збереження наявного заради перспективи майбутнього. Саме в сучасності можемо констатувати зародження того гармонійного поєднання науки й поезії (Шеллінг), аполлонівського та діонісійського (Ніцше), раціонального й позараціонального, про що в різні часи, але з однаковою переконаністю у здійсненості власних ідей писали філософи. Стимулу пошуку механізмів здійснення такого поєднання нині – нагальна потреба виходу зі світоглядної кризи, що охопила все людство та постійно нагадує про себе через необхідність і неможливість розв'язання глобальних проблем сучасності.

Отже, у статті було обґрунтовано і сформульовано як висновки таке твердження: інноваційна культура, що спрямована на пошук нового (з його в гарному розумінні праксисом), змушена інтегрувати старе й нове, традицію та новаторство; її світоглядно-теоретичне підґрунтя, окреслене постулатами синергетики, переконує в можливості й, головне, продуктивності такого підходу. Це дослідження може стати базою для вивчення діалектичної єдності в інноваційній культурі й інших базових для культурогенезу понять, зокрема взаємодії національного та загальнолюдського; оскільки єдність, про яку йшлося, має фундаментальний світоглядно-методологічний характер, вона мусить бути подана на рівні всіх своїх репрезентантів. Продуктивним і перспективним може стати вивчення найширшого спектру культурологічних антиномій на предмет їхньої взаємодії, на предмет з'ясування їхньої участі в творенні постпосткласичної культури сучасності.

Література

1. Апресян Р.Г. Этика : [Энциклопедический словарь] / Р.Г. Апресян, А.А. Гусейнова. – М., 2001. – 671 с.
2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – М., 1979. – 424 с.
3. Про інноваційну діяльність : Закон України від 4 липня 2002 року № 40-IV // Відомості Верховної Ради України. – 2002. – № 36. – Ст. 266.
4. Зильберман Д.Б. Традиция как коммуникация: трансляция ценностей, письменность / Д.Б. Зильберман // Вопросы философии. – 1996. – № 4. – С. 76–105.
5. Кириленко К.М. Культура і наука : [підручник для студентів вищих навчальних закладів] / К.М. Кириленко. – К. : ТОВ «Агентство «Україна», 2015. – 400 с.
6. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнього дня / Й. Хейзинга. – М., 1992. – 464 с.

Анотація

Кириленко К. М. Діалектичний зв'язок традиції й новаторства як сутнісна риса інноваційної культури. – Стаття.

У статті вивчаються сутнісні риси традиції, яка постає як спосіб буття й відтворення культурного спадку, як наскрізна лінія культурної еволюції людства, і новаторства, що є творенням нового, доповненням раніше існуючого. Прослідковується взаємозв'язок традиції та новаторства. Зазначається, що новаторський зміст імпліцитно закладений у традиції як її прагнення до відтворення, а новаторство, у свою чергу, тяжіє до набуття ознак традиції.

З'ясовується відмінність понять «новаторство» й «інновація». Зазначається, що інновація є таким новим, яке набуло свого впровадження, реалізації, засвоєння, отже, уже деякою мірою стало традицією. Дається класифікація інновацій, зазначаються їхні структурні компоненти. Обґрунтовується базовість поєднання понять «традиція» й «новаторство» для сучасної культури, розглядається ця взаємодія як визначальна сутнісна риса інноваційної культури як така, що спрямована на пошук, творення та впровадження нового за умови збереження існуючого заради перспективи майбутнього.

Ключові слова: традиція, новаторство, інновація, інноваційна культура, постпосткласична культура.

Аннотация

Кириленко К. М. Диалектическая связь традиции и новаторства как сущностная черта инновационной культуры. – Статья.

В статье изучаются сущностные черты традиции, которая является способом бытия и отображения культурного наследия, сквозной линией культурной эволюции человечества, и новаторства, которое является творением нового, дополнением ранее существующего. Прослеживается взаимосвязь традиции и новаторства. Указывается, что новаторское содержание имплицитно заложено в традиции как ее стремление к отображению, а новаторство, в свою очередь, тяготеет к приобретению черт традиции. Выясняется различие понятий «новаторство» и «инновация». Отмечается, что инновация является таким новым, которое получило свое внедрение, реализацию, освоения, следовательно, уже в определенной степени стало традицией. Дается классификация инноваций, указываются их структурные компоненты. Обосновывается базовость сочетания понятий «традиция» и «новаторство» для современной культуры, осуществляется рассмотрение данного взаимодействия как определяющей сущностной черты инновационной культуры как таковой, направленной на поиск, создание и внедрение нового при сохранении существующего ради перспективы будущего.

Ключевые слова: традиция, новаторство, инновация, инновационная культура, постпосткласическая культура.

Summary

Kyrylenko K. M. The dialectical connection between tradition and novation as an essential feature of an innovation culture. – Article.

The article examines the essential features of the tradition, which is a way of life and display of the cultural heritage as a transversal line of cultural evolution, and novation, which is the creation of a new, pre-existing complement. It is traced the relationship of tradition and novation. It is stated that novative content implicitly embedded in the tradition as its desire to display, and novation, in turn, tends to acquire traits of tradition. It turns out the difference of concepts of novation and innovation. It is noted that innovation is so new that got its introduction, implementation, development, therefore, it has to some extent become a tradition. The classification of innovation is given, structural components of innovation are indicated.

It substantiates basicness of combining of terms tradition and novation for contemporary culture, carries out the consideration of this interaction as determinative essential feature of an innovative culture as it is aimed at search, creation and implementation of the new while retaining the existing for the future prospects.

Key words: tradition, novation, innovation, innovation culture, postpostclassical culture.

УДК 1(091)(4):141.7

А. О. Ковач-Петрушенко

аспірант кафедри історії і теорії культури

Львівського національного університету імені Івана Франко

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ ОСМЫСЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ И ФЕНОМЕНА ПОСТМОДЕРНА И ПОСТМОДЕРНИЗМА

Действительно ли сейчас, в нынешней социально-культурной ситуации, как считают некоторые авторы, все указывает на конец эпохи постмодерна? Но, что приходит (если приходит) ему на смену, до конца не ясно. Чтобы это выяснить, нужно, на наш взгляд, сначала разобраться в постмодерне и постмодернизме, то есть прийти к «началу» и проследить за той исторической траекторией, которую описывает это явление. А значит, нужно обратиться к вопросу о том, когда появился постмодерн и постмодернизм, какую содержательную эволюцию они претерпели.

Учитывая существующий в исследовательской литературе и публицистике разноречивый относительно истоков постмодернизма и его исходных особенностей, цель статьи – прояснить историю, с одной стороны, самого термина «постмодернизм», с другой – то, как в процессе фиксации этого культурного явления очерчивались его особенности и сущностные черты. При этом одной из основных задач в достижении данной цели является, на наш взгляд, собирание и анализ разрозненных и противоречивых данных относительно одного и другого в различных литературных источниках.

Прежде всего, следует обратить внимание, что постмодернизмом в абсолютном большинстве случаев называют содержательное наполнение некоторого исторического отрезка – эпохи постмодерна. В некоторых источниках, особенно публицистического плана, эти два понятия не различаются, что приводит к путанице и подмене предмета обсуждения. Эти два понятия очень тесно переплетены, поэтому мы будем говорить об истоках как постмодерна, так и постмодернизма, так как в контексте истории эти два понятия очень сложно отделить друг от друга.

Что же такое постмодернизм? Вопрос достаточно каверзный, так как однозначного ответа на него не существует. По этому поводу Илья Смирнов, российский историк и публицист, автор журнала «Скепсис», говорил следующее: «Прочитав сотни книг и статей, я так и не смог уяснить себе, что это такое на букву «п» и на каком основании это непонятно что возводится в «основное направление современной философии, искусства и науки» [7].

К примеру, В. Руднев дает достаточно пространное понятие постмодернизма в своем Энциклопедическом словаре культуры XX века: «Постмодернизм – основное направление современной философии, искусства и науки» [9, с. 333]. В другой книге, «Постмодернизм. Энциклопедия», дается следующее обозначение: «Постмодернизм – понятие, используемое современной философской рефлексией для обозначения характерного для культуры сегодняшнего дня типа философствования, содержательно-аксиологически дистанцирующегося не только от классической, но и от неклассической традиций и конституирующего себя как пост-современная, т. е. постнеклассическая философия» [5, с. 601].

На наш взгляд, для понимания сущности постмодернизма существенную роль играет обращение к генезису процессов его фиксации и осмысления. Поэтому, прежде чем ответить на вопрос: что такое постмодернизм, стоит ответить на вопрос: кто о нем заговорил и когда?

Впервые такое словечко вынырнуло гораздо раньше. Согласно правилу истории понятий (его сформулировал Луц Гельдцеер), первое появление какого-либо понятия нужно датировать примерно на пятьдесят лет раньше об-

щепризнанной даты. Как мы увидим, правило подтвердилось и здесь [3, с. 110].

Слово, похожее на «постмодернизм», только как прилагательное, «постмодерный», употребил в 1917 г. Рудольф Панвиц, немецкий писатель, философ-эссеист [6], для характеристики современного человека в своей книге «Кризис европейской культуры». В этом случае «это был всего лишь парафраз ницшеанской идеи «сверхчеловека»» [11]. Р. Панвиц назвал постмодерным того человека, который способен преодолеть упадок цивилизации, и это можно считать оправданным, поскольку истинный постмодерн как эпоха пришел после двух мировых войн и колоссального культурного кризиса. Именно люди эпохи постмодерна смогли это пережить и даже восстановить.

О постмодерне как об эпохе, которая существенно отличается от модернизма, писал А. Тойнби. Британский философ и культуролог с 1939 г. по 1947 г. в некоторых томах «Достижения истории» писал о новой эпохе «постмодерна», которая следует за эпохой «модерна», но радикально от нее отличается, подразумевая период после Первой мировой войны. Позже, в восьмом томе «Достижений истории», выпущенном в 1954 г., А. Тойнби придал этому понятию более негативное значение. В то время его идеи касательно постмодерна в Европе не получили поддержки и развития, а их значение нивелировалось.

Первое серьезное упоминание об этом явлении как об определенном направлении культуры встречается еще у Федерико де Ониса в 1934 г. Известный филолог и искусствовед, живший в Латинской Америке, употребил этот термин с целью обозначить авангардистские поэтические опыты в начале XX в. В тот момент эти эксперименты пытались полностью отказаться от литературных традиций. Он писал, что «postmodernismo» – это переходной этап между модернизмом и ультрамодернизмом, т. е. более качественным лучшим направлением, чем модернизм. Федерико де Онис считал, что этот этап выведет искусство на новый уровень, который будет доступным всем. Таким образом, он предсказал одну из характеристик постмодернизма – искусство для всех.

Именно после Федерико де Ониса этот термин еще с 30-х гг. XX в. укрепился в испаноязычных словарях. После этого «postmodernismo» прижился и в Бразилии и уже стал полноценным направлением там раньше, чем появился в Европе. Считается, что в Бразилии появление постмодернизма обозначается 50-ми гг. XX в. и связывается с литературой João Cabral de Melo Neto, бразильского поэта и дипломата.

В Америке в 50–60-е гг. XX в. появилась новая литература, не похожая на предыдущую, модернистскую. Именно эту литературу все начали называть постмодернистской. С этого времени постмодернизм в США начал приобретать свои современные очертания и проявления, и здесь же утвердилось и получило распространение неоднозначное отношение к этому явлению. Одним из первых, кто способствовал обращению к явлению постмодернизма в Америке, можно назвать Ирвина Хоу. Американский литератор и критик не считал постмодернизм позитивным явлением, поэтому на одной из своих лекций в 1959 г., назвав современных писателей постмодернистами, он добавил, что у них «нет внутреннего стержня» [12, с. 31].

Другой американский критик и литератор, исследователь модернизма, Гарри Левин, поддержал позицию Ирвина Хоу и продолжил линию негативного отношения к американским писателям-постмодернистам. Он даже «зашел» дальше, «обозначив этим термином неоригинальную литературу, отвергшую высокие интеллектуальные стандарты модерна ради посредственного синтеза, рожденного под знаком некоего нового сговора между художником и буржуа, весьма сомнительно скрестившего культуру с коммерцией» [1, с. 22]. Вероятнее всего, исключительно негативное отношение к постмодернизму берет свое начало именно из этих трактовок Гарри Левина.

С другой стороны, в той же Америке в 1959 г. американский поэт и эссеист Чарльз Олсон написал в письме своему другу Кевину Крили о мире постмодерна. В нем говорится о том, что настала новая эпоха, которая пришла вслед за эпохой новых открытий, индустриальной революции и эпохой модерна. Тут же дается трактовка постмодернизма как направления, которое пришло после модернизма. Ч. Олсон пишет в письме это слово через дефис, то есть – “post-modernism”, подчеркивая мысль о том, что постмодернизм пришел после модернизма.

Еще один американский критик, Лесли Фидлер, в середине 1960-х гг. выступил на конференции, организованной при поддержке Конгресса культурной свободы, созданного ЦРУ для борьбы на интеллектуальном фронте холодной войны [1, с. 22]. Он говорил о постмодернистической литературе как о способе выражения «новой чувственности», о новом поколении, как о молодежи, «выпавшей из истории». Примером послужило появление таких субкультур, как панки. Ведь именно панки – самые яркие представители эпохи постмодерна, молодые люди, которые не знают, наступит ли завтрашний день, их ценности – это безразличие и желание отстоять свои гражданские права, то есть совместимость несовместимого. По сути, это соответствует постмодернизму, будучи одним из его направлений. В субкультуре панков проявилась такая черта постмодернизма, как смешивание разнообразных стилей, присутствие симулякров и появление постоянных цитаций.

Продолжая мысль Л. Фидлера о молодежи эпохи постмодерна, Амитаи Этциони выпускает книгу «Активное общество», которую посвящает своим студентам. В этой книге он говорит о переломном периоде в истории США, который ознаменовал начало новой эпохи, эпохи, когда народ стал «хозяйном самого себя» [13], эпохи постмодерна. Первую серьезную и существенную работу над осознанием постмодернизма проделал Ихаб Хассан, американский теоретик постмодернизма, родившийся в Египте. Именно он впервые выразил суть постмодернизма и систематизировал его основные характеристики. В 1972 г. И. Хассан опубликовал статью «Постмодернистский поворот». Исследователь уловил в новых тенденциях, прежде всего, эстетическую революцию: «Не будучи ни олимпийцем, спокойным, как модернизм, ни выходцем из богемы, капризным, как авангард, постмодерн предлагает совершенно иной тип соглашений между обществом и искусством» [8]. В другой своей статье «К пониманию постмодернизма» И. Хассан предпринимает попытки объяснить постмодернизм через сравнение его с модернизмом. Именно И. Хассан четко классифицировал черты постмодернизма, хотя свою классификацию этих черт он представил уже после появления на сцене обсуждения постмодернизма идей Ж.-Ф. Лиотара.

Итак, после скитаний по Америке и попытки присмотреться к нему термин «постмодернизм» возвращается в Европу. Жан-Франсуа Лиотар попытался его переосмыслить и первым придал масштабное значение понятию «постмодернизм». В 1979 г. он издал в Париже книгу «Состояние постмодерна», посвященную этому явлению. В этой

работе Ж.-Ф. Лиотар попытался раскрыть предпосылки появления постмодернизма, дать ему более конкретное определение и четко обозначить общие черты этого понятия.

Сам термин «постмодерн» Ж.-Ф. Лиотар позаимствовал непосредственно у И. Хассана [1, с. 37]. Предпосылкой к написанию книги для Ж.-Ф. Лиотара послужило его участие в конференции в Милуоки в 1976 г., которую организовывал И. Хассан. Конференция была посвящена постмодернизму в исполнительном искусстве. Помимо этого, Ж.-Ф. Лиотар еще до выхода своей книги «дал высокую оценку экспериментальному фильму Майкла Сноу (представляющему пустой канадский ландшафт, заснятый неподвижной вращающейся камерой), а также пространственным проекциям Дюшана» [1, с. 38]. Как утверждают специалисты, эти факторы оказали непосредственное влияние на решение Ж.-Ф. Лиотара написать книгу, посвященную постмодерну. Для Ж.-Ф. Лиотара «постмодерн» – это состояние эпохи современности (которая сформировалась в 70–80-е гг. XX в.), а началось оно (состояние) вместе с процессами становления постиндустриального общества. Ж.-Ф. Лиотар считает, что общество перестало быть единым целым, теперь оно – «паутина лингвистических коммуникаций» [1, с. 38]. Язык же в этом обществе становится простым набором языковых игр. Наука также становится ничем другим, как одной из этих игр. Тем самым Ж.-Ф. Лиотар нивелирует гегемонию науки, характерную для эпохи модерна.

Ж.-Ф. Лиотар пишет, что эпоха модерна все время использовала метанарратив, в то время как постмодерн – это осознание разнообразия и плюрализма форм рациональности, активности жизни, а также признание этого разнообразия как естественного и позитивного состояния. В постмодерне нашло выражение общее состояние духовной культуры западного общества – падение престижа науки, утрата веры в социальный прогресс, дегуманизация общественных отношений [10].

В 1980 г., через год после выхода книги Ж.-Ф. Лиотара, Юрген Хабермас выступил во Франкфурте во время вручения ему премии Адорно со своей лекцией «Модерн – незавершенный проект». Ю. Хабермас, также как и Ж.-Ф. Лиотар, говорил о крахе модерна, хотя, как теперь известно, к тому времени он не был знаком с книгой Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна». В первую очередь, немецкий философ и социолог выделял в устремлениях модерна как исторической эпохи две цели: первая – разделение науки, этики и искусства на разные, независимые друг от друга сферы, вторая – реализация этих сфер в быту. Последняя идея модерна не реализовалась. По словам Ю. Хабермаса, вместо внедрения этих сфер в массы, каждая из них замкнулась и стала недоступной для общественности. Именно из-за этого модерн потерпел крах. Он был вынужден признать, что модерн, как и любую минувшую эпоху, возродить невозможно. Ю. Хабермас говорит: «Культурный модерн порождает свои собственные апории. И вот ими то и колют глаза те интеллектуалы, кто либо провозглашает наступление «после-модерна», либо рекомендует возвратиться к ситуации «до-модерна», либо радикально отвергает модерн как таковой. Даже вне зависимости от проблем, вызванных последствиями общественной модернизации, даже учитывая внутреннюю картину культурного развития, можно усомниться и отчаяться в проекте модерна» [4, с. 44].

Именно в 80-е гг. XX в. понятие постмодернизма получает распространение и признание во всех уголках планеты Земля. К этому времени появились уже классические работы известного американского философа Фредерика Джеймисона. Одним из самых важных его трудов в этой сфере считается «Культурный поворот:

Избранные труды по постмодернизму, 1983–1988», впервые выпущенная в 1988 г. Текст, который открывает эти труды, был создан значительно раньше, это была лекция Ф. Джеймисона в Музее современного искусства Уитни, прочитанная осенью 1982 г., которая стала ядром его эссе «Постмодернизм – культурная логика капитализма», опубликованного в *New Left Review* весной 1984 г. Эта потрясающая иннаугурационная речь разом перечертила всю карту постмодерна и с тех пор определяет положение дел в данной области [1, с. 73]. В этой лекции Ф. Джеймисон говорил об изменении статуса постмодернизма. Теперь это не просто эстетическая категория, стоящая между модернизмом и чем-то еще лучше. Теперь постмодернизм – это новая культура, новая стадия развития общества и производства стран.

Ф. Джеймисон указал на колоссальное развитие техники, распространение Интернета, социальных сетей, медийного бизнеса. Туризм стал отраслью, в которой занято больше всего людей. А огромные корпорации перевели свои производственные силы в страны с дешевой рабочей силой. Произошла тотальная переориентация ценностей в обществе. Эти все явления ознаменовали новую эпоху – эпоху постмодерна. Одной из наиболее существенных черт постмодернизма Ф. Джеймисон считал «смерть субъекта» [1, с. 75]. В то же время он сделал еще один важный шаг, полагая, что постмодернизм проявляется во всех сферах человеческой жизни, культуры и науки.

Жан Бодрийяр – еще один французский философ, который исследовал понятие постмодернизма. Он, так же как и Ф. Джеймисон, констатировал окончание эпохи модерна. Ж. Бодрийяр пишет о том, что экономика в эпоху модерна полностью обособилась и утратила свое истинное значение. По сути, такое понятие, как производство, стало лишь знаком, символом. Но в эпоху постмодерна эти понятия «воскресают как социальная симулятивная модель», тем самым делая и все остальное симуляцией. Фраза «Мы живем в эпоху симуляций» как нельзя лучше иллюстрирует точку зрения Ж. Бодрийяра на постмодернизм. Именно Ж. Бодрийяр одним из первых вспомнил о симулякрах Платона. Он говорил о том, что постмодерн – это эпоха симулякров, в которой все сложнее отличить реальность от симуляции. «При серийном производстве вещи без конца становятся симулякрами друг друга, а вместе с ними и люди, которые их производят» [2, с. 121]. Ж. Бодрийяр описывает современную реальность как гиперреальность, в которой отличить симулякр от реальности практически невозможно, они взаимосвязаны. Концепцию Ж. Бодрийяра иногда называют прото-постмодернизмом.

Еще один философ, который разрабатывает свою концепцию постмодернизма, а не только выявляет его черты, – это Жак Деррида. Именно ему мы обязаны идеей философии деконструкции. «Нет ничего, кроме текста» – это выражение философа лучше всего характеризует его теорию деконструкции. Главный объект *постмодернизма* – Текст (с большой буквы). Одного из главных лидеров *постмодернизма*, Жака Деррида (который, правда, не признает самого термина *постмодернизм*), называют «Господин Текст» [9, с. 334]. Деконструкция подразумевает спонтанное совмещение различных смыслов, которые никаким образом не зависят ни от субъекта, ни от объекта. Главная цель деконструкции – это отрицание мира человеческого бытия, в традиционном понимании, отрицание всей предыдущей философии, замены присутствия отсутствием. Принцип деконструкции – это один из самых главных методов постмодернизма.

Еще одним философом, который исследовал явление постмодернизма и способствовал его популяризации, был Жиль Делез. Этот французский философ поставил по-

следнюю точку в утверждении термина постмодернизм, в некоторой степени он как бы подытожил и процесс становления его содержательного толкования. После него уже стоит рассматривать непосредственно развитие этого явления, а не его становление. Ж. Делез осмыслил всю систему знаков истории и современности и сделал решающий вклад в постмодернизм. Он развил уникальную концепцию, которая чем-то напоминает теорию Платона об идеях. Только Ж. Делез говорит о разделении мира на образцы и копии. Он также описывает разницу между фантазмами и симулякрами.

Таким образом, обращение к истории появления термина «постмодернизм», а также и выяснение того, какие характеристики сопровождали введение данного термина по отношению к фиксируемым им явлениям социально-культурной действительности, позволяет, на наш взгляд, добиться большей ясности как в выяснении содержания данного термина, так и в вопросе о природе и сущности самого явления постмодернизма. В частности, хорошо прослеживается траектория формирования негативной оценки постмодернизма и вскрываются причины такой его трактовки. Поскольку постмодернизм в большинстве случаев представлялся в публикациях и исследованиях как кризисное и «упадническое» культурное явление, постольку дальнейшие перспективы культурной истории очерчиваются через конфликт двух альтернативных перспектив: либо углубление кризиса культуры и человека, либо прорыв к их обновлению. Не исключается и определенное смещение того и другого.

Литература

1. Андерсон П. Истоки постмодерна / П. Андерсон ; пер. с англ. А. Апполонова ; под ред. М. Маяцкого. – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2011. – 208 с.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. С.Н. Зенкина. – М. : Добросвет, 2000. – 387 с.
3. Вельш В. Постмодерн. Генеалогия и значение одного спорного понятия / В. Вельш ; пер. с нем. А.Б. Григорьева // Путь. – 1992. – № 1. – С. 109–136.
4. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – 159 с.
5. Грицанов А.А. Постмодернизм : [энциклопедия] / А.А. Грицанов, М.А. Можейко. – Мн. : Интерпрессервис ; Книжный дом, 2001. – 1040 с.
6. Панвиц Рудольф // Википедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ru.wikipedia.org/wiki/>.
7. Смирнов И. Полимундия или «что воля, что неволя – все равно...» / И. Смирнов // Яшмовое зеркало [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://screen.ru/Smirnov/12.htm>.
8. Епанчин Ю. Постмодернизм. Хотя имя дико... / Ю. Епанчин // История постмодернизма [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://maxpark.com/community/2869/content/1956809>.
9. Руднев В.П. Энциклопедический словарь культуры XX века: Ключевые понятия и тексты / В.П. Руднев. – М. : Аграф, 2003. – 608 с.
10. Марков Б.В. Состояние постмодерна / Б.В. Марков // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М. : Канон+, 2009. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://epistemology_of_science.academic.ru/748/.
11. Гулыга А.В. Философия и культура. Что такое постсовременность? / А.В. Гулыга // Вопросы философии. – 1988. – № 12. – С. 153–159. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.gulyga.ru/texts/page?pid=5&item=3&page=10>.
12. Харт К. Постмодернизм / К. Харт ; пер. с англ. К. Ткаченко. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2006. – 272 с.
13. The Active Society. New York, 1968. P. VII, 528.

Анотація

Ковач-Петрушенко А. О. К вопросу об истории осмысления понятия и феномена постмодерна и постмодернизма. – Статья.

В статье рассматривается становление исследований понятий «постмодерн» и «постмодернизм» в XX в. в мире. Изучаются различные точки зрения критиков, философов, литераторов, которые впервые зафиксировали этот феномен, а также тех, кто начал его серьезное исследование. Установлены четкие временные рамки появления постмодерна, а соответственно, и постмодернизма как исследуемого аспекта. Также сделан вывод о том, что постмодернизм долгое время не отделяли от постмодерна, как это сделали уже в 90-е гг. XX в. Теперь можно точно указать, какой промежуток времени заняло становления постмодерна, – 62 года. Можно сделать вывод, что постмодерн начал зарождаться почти одновременно с модерном, поэтому расшифровывать название «постмодерн» как тот, который пришел после модерна не целесообразно.

Ключевые слова: постмодерн, постмодернизм, модерн, модернизм, эпоха.

Анотація

Ковач-Петрушенко А. О. До питання щодо історії осмислення поняття й феномена постмодерну й постмодернізму. – Стаття.

У статті розглядається становлення досліджень понять «постмодерн» і «постмодернізм» у XX ст. у світі. Вивчаються різні точки зору критиків, філософів, літераторів, які вперше зафіксували цей феномен, а також тих, хто почав його досліджувати. Установлено чіткі часові

межі появи постмодерну, а відповідно, і постмодернізму як досліджуваного аспекту. Також зроблено висновок про те, що постмодернізм довгий час не відділяли від постмодерну, це зробили вже в 90-і рр. XX ст. Тепер можна точно вказати, який проміжок часу зайняло становлення постмодерну, – 62 роки. Можна зробити висновок, що постмодерн почав зароджуватися майже водночас із модерном, тому розшифровувати назву «постмодерн» як той, що прийшов після модерна не доцільно.

Ключові слова: постмодерн, постмодернізм, модерн, модернізм, епоха.

Summary

Kovach-Petrushenko A. O. To a question about the history of understanding of the concept and phenomenon of postmodern and postmodernism. – Article.

This article discusses the start of research about post-modern and postmodernism in the twentieth century in the World. We study the various points of view of critics, philosophers and writers, who first recorded the phenomenon, as well as those who started seriously reserches. Thanks to the article set a clear time frame emergence of postmodernism, and postmodernism respectively and as of the investigated aspects. It is also concluded that postmodernism is not a long time separated from the Postmodern, as it did in the 90s. You can now specify exactly what period of time was spent becoming postmodern – 62 year. Therefore, we can conclude that postmodernism began to emerge almost simultaneously with modernity. Due to this we can conclude that to decipher the name of the post-modern, like the one that came after modernism, it is not advisable.

Key words: postmodern, postmodernism, modern, modernism, era.

УДК 316.354

О. В. Колісник

доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри соціології

Київського національного університету культури і мистецтв

КОНТЕНТ СУСПІЛЬНОЇ ДОВІРИ В СУЧАСНОМУ СОЦІУМІ

Стабільність суспільних відносин визначається багатьма показниками, серед яких вагоме місце посідає таке явище соціальних інтеракцій, як довіра. Соціальні зміни, що наразі відбуваються в українському суспільстві, вимагають нових усвідомлених дієвих підходів до усталених і ніби відомих соціальних феноменів, до яких, зокрема, належить довіра. Необхідність дослідження потенціалу довіри як механізму взаємодії й підґрунтя соціального капіталу набуває особливої актуальності в Україні, яка знаходиться у стані гібридної війни. Жертвами ведення такої війни, зазвичай, стають мирні жителі, передусім найбеззахисніші категорії населення – люди похилого віку, жінки й діти. В умовах гібридної війни стає проблематичним відрізнити правих від винуватих, ворогів від союзників, простих мирних громадян від терористів, найманців і бойовиків. Прихована зовнішня воєнна інтервенція, яка здійснюється представниками сусідніх країн за допомогою високотехнологічних засобів ведення таких конфліктів (саботаж, провокація, підкуп, ураження тощо), створює ще більше складностей і неоднозначностей в українських соціальних реаліях.

У своєму публічному виступі в м. Києві 22 травня 2015 р. на соціологічному факультеті КНУ ім. Т. Шевченка з нагоди актів факультету директор інституту соціології Угорської академії наук, проф. Пал Тамаш зазначив, що гібридна війна в Україні має насамперед геополітичне підґрунтя. Змістом воєнних дій у війні цього типу стає не фізичне знищення збройних сил супротивника, а деморалізація й нав'язування агресором своєї волі всьому населенню. Учасники конфлікту в цьому випадку вдаються до всіх можливих засобів і дій, як силових, так і несилових, поглиблюючи нестачу стабільності в суспільстві, його роз'єднаність, що руйнує соціальну довіру, як і загалом соціальний капітал, унеможливаючи вияви цих вагомих ресурсів соціальних відносин громадянського суспільства, яке ми сподіваємось, нарешті, побудувати. Прогнозуючи негативам соціальної дійсності необхідно, й одним із таких способів є наразі, на нашу думку, звертання уваги суспільства на проблему довіри як базового елемента соціального капіталу з метою її подальшого свідомого підтримання та розвитку на основі відповідних соціально-політичних і соціально-економічних реформ не тільки на внутрішньогруповому чи міжгруповому рівнях, а й на інституційному.

Метою статті є аналіз концепту такого явища соціальної реальності, як суспільна довіра, на основі поширених концепцій її трактування в сучасному соціофілософському дискурсі й способів її практичної реалізації в суспільстві.

Варто зазначити, що проблема довіри привернула увагу вчених порівняно недавно, з другої половини ХХ ст. Серед відомих дослідників довіри в контексті проблем соціальної взаємодії потрібно відзначити таких дослідників, як Ф. Фукуяма, П. Штомпка, Н. Луман, Е. Гідденс, П. Бурдьє, У. Бек, Р. Патнем, Дж. Коулмен та інші. Проблема соціальної довіри наразі є добре представленою в українському науковому дискурсі, оскільки він тісно пов'язаний із теорією і практикою громадянського суспільства й спробами його розповсюдження на країни посткомуністичного простору. Серед українських дослідників ця проблема подана в роботах А. Ручки, Є. Головахи, Н. Паніної, А. Гриценка, Ю. Середи та багатьох інших.

Потрібно наголосити, що довіра в соціофілософському контексті розглядається з різних аспектів. Так, Т. Гоббс і

Дж. Локк закладають традицію соціофілософського розгляду довіри як результату суспільної свідомості й підґрунтя соціального порядку в міжособистісній і міжгруповій взаємодії.

Ф. Тьонніс у праці «Спільність і суспільство» виокремлює довіру як складову особистих відносин, економічного взаємозв'язку та зростаючої професіоналізації людей. Наразі в суспільстві співпраця визначається саме довірою в її безособистісній формі, яка за сприятливих обставин розвитку соціуму має всі підстави зменшити негативний тиск індивідуальних егоїстичних бажань власної вигоди.

Е. Дюркгейм розглядав довіру з позиції солідарності, розрізняючи механічну й органічну солідарність, дослідник уводить поняття «передоговірної солідарності», тобто довіра, яка прийнята в соціальній взаємодії у вигляді домовленостей, що будуть виконані всіма сторонами.

Отже, у класичній соціології контент довіри розглядався як інструмент підтримання соціального порядку, стабільності в міжгрупових інтеракціях за постійної наявності тенденцій у суспільстві до політичних і соціальних конфліктів.

Соціологи ХХ ст. визначають довіру вже одним із фундаментальних об'єднувальних факторів суспільства, звертають увагу на значну роль саме суспільної довіри під час формування взаємин у соціумі. Так, Н. Луман у своїй праці «Влада і довіра» підкреслював, що риси сучасного суспільства, зокрема ускладненість соціальних відносин, збільшення ризиків і, як наслідок, невпевненість у завтрашньому дні, тільки підвищують значимість соціальної довіри як вагомого принципу суспільних інтеракцій [10, р. 112]. Учений розрізняє «упевненість» і «довіру», розглядаючи їх як самостійні соціальні феномени. «Упевненість» він тлумачить як очікування стабільності функціонування соціальних систем, а «довіру» – як очікування благонадійної поведінки потенційного партнера в конкретній ситуації взаємодії. «Упевненість» і «довіра» також розрізняються між собою й за походженням: «упевненість» – продукт соціалізації індивіда (засвоєні ним знання про правила функціонування різних соціальних систем), а «довіра» є ситуативною, може виникати несподівано й часто бути навіть раціонально необґрунтованою.

Кінець ХХ ст. відзначився появою у працях Дж. Коулмена, Р. Патнема, П. Бурдьє, Ф. Фукуями й інших авторів такого параметру розгляду довіри, як соціальний капітал. Згадані дослідники визначають соціальний капітал ступенем довіри до суспільства, який ґрунтується на почутті власної безпеки та солідарності за участі в будь-яких його сферах, соціальних і політичних першочергово. Соціальний капітал, згідно з Дж. Коулменом, Р. Патнемом, П. Бурдьє, становлять соціальні інститути, відносини й норми (формальні та неформальні), соціальні зв'язки, які беруть участь у якісному й кількісному формуванні соціальних взаємодій у суспільстві [1; 3; 4]. Але в кожного з мислителів були свої підходи, наприклад, якщо П. Бурдьє визначав соціальний капітал як суспільну взаємодію, наголошуючи на його індивідуальних характеристиках, то Дж. Коулмен доводив залежність індивідуального соціального капіталу від задоволення суспільних потреб. Стабільність соціальної структури, зв'язки в соціальних мережах, тісна співпраця між інститутами освіти й сім'ї, на думку Дж. Коулмена, є головним підґрунтям соціального капіталу. Р. Патнем вважає, що соціальний капітал (норми, соціальна довіра) тільки тоді

виконує свої функції в суспільстві, коли він формує позитивний ефект. «Іншими словами, ті угоди та мережі, що формують клієнтарні відносини та сприяють поширенню корупційних зв'язків, не можуть визначатися як соціальний капітал» [3, с. 83].

Отже, як вважають згадані дослідники, соціальний капітал є й індивідуальним ресурсом суб'єкта соціальної взаємодії, джерелом його благ, який може бути переведений в інші види капіталу, і довірою, усвідомленням власної безпеки, що створює підстави для соціального, політичного розкриття себе в суспільстві, солідарності, формування громадянської позиції, виходу за межі кола сім'ї, друзів і знайомих. Соціальні зв'язки, соціальні організації, окремі індивіди, спільноти чи все суспільство, завдяки спільним нормам, цінностям, а також довірі, стають засобами досягнення цілей для представників цього соціального осередку й визначають собою якісний і кількісний рівень соціального капіталу, який фактично відображає систему інтеракцій, ніж власність окремого індивіда.

У своїй публічній лекції в м. Києві у 2006 р. Ф. Фукуяма також назвав довіру соціальним капіталом, який є визначним потенціалом суспільства або його частини, що виникає як результат довіри між його членами. Тобто, соціальний капітал, як вважає дослідник, є формою матеріалізованої довіри [7, с. 3]. Крім того, Ф. Фукуяма зазначив, що проблема соціального капіталу та його продукту – суспільної довіри, є особливо важливою для посткомуністичного простору, оскільки порівняльні дослідження рівня соціального капіталу свідчать про значний розрив між посткомуністичними державами й іншими країнами Європи [6, с. 30]. Суспільства з високим рівнем і широкою сферою застосування довіри відзначаються взаємодією і співробітництвом у різноманітних соціальних сферах, економічній зокрема. Ці процеси стають можливими через те, що партнери дотримуються своїх зобов'язань, створюючи систему взаємозалежностей, у якій вагоме місце посідає соціальна довіра, переконаність, що умови домовленостей будуть виконані. У суспільствах із низьким рівнем довіри, відтак відсутністю сталих норм і цінностей, складно інвестувати будь-які галузі, оскільки фактично гарантії дотримання домовленостей практично не існує й повернути вкладений капітал є проблемою.

Порівнюючи соціальне явище довіри в різних країнах, Ф. Фукуяма у праці «Довіра: Соціальні добродії і шлях до розквіту» критерієм свого аналізу бере співвідношення політичного, економічного та культурного вимірів, проте як стандарт відмінностей між різними культурами вибирає більшою мірою саме економічний чинник. Утім, як підкреслює вчений, у сучасному постіндустріальному суспільстві закон, договір і економічна доцільність є необхідними, але недостатніми параметрами стабільності й добробуту. Суто раціональний, економічний розрахунок потребує, крім того, таких речей, як взаємодія, моральні зобов'язання, відповідальність перед суспільством і довіра, які спираються на традиції, що або представлені в культурі, або потребують свого впровадження. Нові соціальні умови глобалізованого світу вимагають органічного поєднання нових засад, наприклад законів сучасного ринку, і традиційних культурних навичок суспільства, якими, між іншим, є підтримання економіки на рівні держави (Німеччина, Японія, Норвегія тощо) й конкретні дії урядів країн, спрямовані на зміцнення своїх держав, а не на їх використання тільки у власних інтересах.

Проте американський політолог і філософ наголошує не тільки на економічних аспектах довіри, а й окремо виділяє її підґрунтя, яке для нього полягає передусім у культурі. Він розглядає довіру переважно як навик, що у процесі соціалізації передається від покоління до покоління як етична складова традицій і норм. Довіра як знесоблена риса спільноти загалом, основою якої є загальні для всіх членів

цінності, трактується Ф. Фукуямою як очікування того, що інші будуть поводити себе чесно, передбачувано та відповідно до загальноприйнятих норм. Тому, на думку дослідника, найбільш корисним типом суспільного капіталу є не здатність успішно діяти в межах певного сталого колективу чи спільноти, а можливість утворювати нові об'єднання й нові межі взаємодії. Сучасне суспільство є надзвичайно динамічним, структурні елементи його перебувають постійно в стані зміни, реорганізації, виникненні й занепаду, проте воно ще далеко від бажаного, і зазначенні Ф. Фукуямою характеристики довіри ще чекають на свою масову реалізацію, зокрема, у посткомуністичному просторі.

Е. Гідденс, розрізняючи особистісний і соціальний рівні довіри, підкреслює важливість кожного у створенні атмосфери надійності повсякденних відносин у сучасному суспільстві. Так довіра до абстрактних систем (принципів демократії, принципів легітимності, наукового знання, правильності соціальної організації тощо) потрібна представникам цього соціуму так само, як і почуття стійких дружніх взаємин, взаємної відповідальності, упевненості в порядності й чесності іншого тощо [8]. Соціальні реалії доводять той факт, що довіра до абстрактних символів поступається місцем особистісній і міжособистісній довірі. Особливо це яскраво виявляється в країнах із низьким рівнем економіки та країнах посткомуністичного простору, на що вказує, зокрема, більшість дослідників цієї проблеми.

Ще один дослідник концепту довіри в сучасних реаліях П. Штомпка у своїй праці «Довіра: соціологічна теорія» аналізує й узагальнює це явище, спираючись на трактування довіри такими авторами, як Н. Луман, Е. Гідденс, Л. Ронінгер, Ф. Фукуяма й інші. Польський соціолог для позначення специфічного вияву довіри в посткомуністичних країнах, на що увага зверталась вище, вводить поняття «синдром недовіри», дія якого характеризує певний стан, що може бути зменшеним із певним часом у міру поступової стабілізації соціальних відносин у цих соціальних системах, починаючи від середини 1990-х років. П. Штомпка також підкреслює позитивну загалом функцію, яку здійснює довіра на соціальні інтеракції, соціальні спільноти, організації та соціум загалом.

Формування громадянського суспільства потребує зростання можливостей упроваджувати нові форми соціальної організації, що, у свою чергу, залежить від соціального й людського капіталу, який пов'язаний зі спільністю етичних норм, довірою, почуттям солідарності, усвідомленістю цілеспрямованих дій, що спираються на відповідні цінності. Рівень довіри в суспільстві зумовлює значною мірою швидке збільшення різноманітних типів соціальних контактів або, навпаки, їх зменшення. Це підкреслює таку рису довіри як виду специфічних взаємовідносин, як прив'язаність до ціннісно-мисленневих орієнтацій людини, її ставлення до самої себе та навколишнього світу.

Підводячи підсумок зазначеному вище, хотілось би підкреслити, що суспільна довіра демонструє характер розвитку соціального партнерства як на рівні суспільства, так і окремих його сфер міжособистісної й міжгрупової взаємодії, забезпечуючи узгодженість суспільних відносин при досягненні відповідних цілей. Довіра бере участь у формуванні продуктивної соціальної структури безпосередньої взаємодії представників конкретного соціального осередку, основою якої є згода діяти згідно із домовленостями, баланс інтересів, співпраця, діалог, розвиток партнерства тощо. Недооцінювання цього аспекту соціальних відносин призводить до неефективності суспільних дій, зростання непередбачуваних соціальних ризиків і, зрештою, до деградаційних процесів у соціумі.

Отже, атмосфера довіри між індивідами, соціальними групами й іншими соціальними суб'єктами, які утворюють соціальну взаємодію, визначає її соціальну успішність, що впливає на цілісність суспільства та його розвиток. У ви-

падку сучасної ситуації в Україні спостерігається незбіг соціального й інституційного рівнів вияву довіри в соціумі, що не є суто українською властивістю, а притаманна, як зазначили Ф. Фукуяма, П. Штомпка й інші дослідники цієї проблеми, більшості країн із посткомуністичним минулим. Незважаючи на втрачені традиції підтримання суспільства з боку влади, український соціум має високі показники вияву соціальної довіри, прикладом чому є наразі рух волонтерства, який є зразком консолідації суб'єктів українського соціуму, що вагомо підтримують переселенців, армію в умовах гібридної війни. Проте цього рівня соціальної довіри замало для потреб часу, який вимагає конкретних зрушень у структурі самої системи до цінностей громадянського суспільства. Головна політика формування соціальної довіри, як і загалом побудови ефективного громадянського суспільства, має підтримуватись економічними, політичними, соціальними, культурними інститутами, організаціями й відповідними реформами на державному рівні, що не є новиною для більшості. Тому лише приход до влади людей, котрі зацікавлені в сильному українському громадянському суспільстві (а не в його повному знищенні), створить підстави для розквіту соціального капіталу та його подальшого саморозкриття на ґрунті соціальної довіри.

Аналіз цього явища соціальної дійсності актуалізує й цілеспрямовує колективну діяльність на відтворення традицій, організацію необхідних соціальних структур і норм, які забезпечили б ефективність суспільства стосовно своїх громадян, що є головною підставою реалізації соціальної довіри в суспільстві не тільки на рівні сім'ї, друзів, знайомих, соціальних мереж, а й на інституційному.

Варто зазначити також, що соціальна довіра є не тільки механізмом саморозкриття соціального капіталу в суспільстві, а є і формою соціального контролю над показниками наявності чи відсутності необхідних соціальних процесів, які наближають українське суспільство до рушійних трансформацій на краще чи продовжують його деградацію.

Отже, параметри розкриття соціальної довіри мотивують до пошуку взаємовигідних альтернатив співпраці на благо всіх представників суспільства, а брак уваги до соціальної довіри надзвичайно руйнує його поступ в умовах глобалізації, і ми не маємо права не враховувати й замовчувати значення цього явища для існування сучасного соціуму, українського першочергово.

Література

1. Бурдьє П. *Форми капіталу* / П. Бурдьє // *Економічна соціологія*. – 2005. – Т. 6. – № 3. – С. 60–74.
2. Коулмен Дж. *Капітал соціальний і людський* / Дж. Коулмен // *Общественные науки и современность*. – 2001. – № 3. – С. 122–129.
3. Патнем Р. *Творення демократії: традиції в сучасній Італії* / Р. Патнем, Р. Леонарді, Р. Нанетті ; пер. з англ. В. Ющенко. – К. : Основи, 2001. – 302 с.
4. Ручка А.О. *Соціокультурне підґрунтя демократичної консолідації* / А.О. Ручка // *Українське суспільство 1992–2006. Соціологічний моніторинг* / за ред. д. е. н. В. Ворони, д. соц. н. М. Шульги. – К. : Інститут соціології НАН України, 2006. – С. 347–355.
5. Серєда Ю.В. *Соціальний капітал в Україні та інших країнах Європи: легітимність агрегованого конструкту* / Ю.В. Серєда // *Український соціум*. – 2013. – № 4. – С. 81–97.
6. Фукуяма Ф. *Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию* / Ф. Фукуяма ; пер. с англ. Д. Павлов, В. Кириченко, М. Колопотин. – М. : АСТ-Эрмак, 2004. – 730 с.
7. *Що таке соціальний капітал? Київська лекція Френсіса Фукуяма* // *День*. – 2006. – 17 жовт. – № 177. – С. 3.
8. Giddens A. *Modernity and Self-identity* / A. Giddens. – Stanford (Col.) : Stanford Univ. Press, 1991. – 256 p.
9. Hoffman F.G. *Hybrid Threats: Reconceptualizing the Evolving Character of Modern Conflict* / F.G. Hoffman //

Strategic Forum / Institute for National Strategic Studies National Defense University. – No. 240. – April 2009. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http:// http://www.ndu.edu/inss](http://www.ndu.edu/inss).

10. Luhmann N. *Trust and Power* / N. Luhmann. – Chichester, England, John Wiley & Sons, 1979. – p. 228.

11. Putnam R. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* / R. Putnam. – New York : S. Schuster, 2000. – 217 p.

Анотація

Колісник О. В. Концепт суспільної довіри в сучасному соціумі. – Стаття.

У статті розглядаються особливості трактування концепту довіри в сучасній соціологічній думці й аналізується її місце в суспільстві. Установлено, що в соціальних реаліях сьогодення, які характеризуються такими показниками, як економічна криза, стан гібридної війни, у якій перебуває Україна, явище довіри є одним із основних параметрів формування та накопичення соціального капіталу, який створює соціальну цілісність. Аспекти вияву довіри в суспільстві відображають досвід соціальних взаємин, способи соціальної адаптації до кризових соціально-економічних умов існування за допомогою міжособистісного й міжспільнотного об'єднання. Аналіз цього явища цілеспрямовує суспільні дії на організацію необхідних соціальних структур і норм, які забезпечили б ефективність реалізації соціальної довіри в суспільстві.

Ключові слова: соціальна довіра, суспільство, соціальний капітал, гібридна війна, міжгрупова інтеракція.

Аннотация

Колесник А. В. Концепт общественного доверия в современном социуме. – Статья.

В статье рассматриваются особенности трактовки концепта доверия в современной социологической мысли и анализируется его место в обществе. Установлено, что в социальных реалиях, которые характеризуются такими показателями, как экономический кризис, состояние гибридной войны, в которой находится Украина, явление доверия является одним из основных параметров создания и накопления социального капитала, который формирует социальную целостность. Аспекты проявления доверия в обществе отражают опыт социальных взаимоотношений, способы социальной адаптации к кризисным условиям существования при помощи форм внутрigrуппового и междгруппового объединения. Анализ данного явления помогает целенаправленно общественные действия на организацию необходимых социальных структур и норм, которые обеспечили б эффективность реализации социального доверия в обществе.

Ключевые слова: социальное доверие, общество, социальный капитал, гибридная война, междгрупповая интеракция.

Summary

Kolisnyk O. V. Concept of public trust in the modern society. – Article.

The article is review the features of trust in the interpretation of the contemporary sociological thoughts and its place in a modern society. It was found that in the social realities, which are characterized by the economic crisis, hybrid war in Ukraine, the phenomenon of trust is one of the main parameters of the formation and accumulation of social capital, which are the forms of the social integrity. The trust shows the aspects of manifestation in society, the experience of social relationships, methods of social adaptation to the economic crisis and ways of the intra/inter-group consolidation. The analysis of this concept helps us to direct social action to the organization social structures and norms in ways, that would provide the effective implementation of social trust in society.

Key words: social trust, society, social capital, hybrid war, intergroup interactions.

УДК 13

Т. В. Кононенко

доктор філософських наук, доцент,
доцент кафедри документознавства, філософії та філологічних дисциплін
Буковинського державного фінансово-економічного університету

ПРОБЛЕМА САМОТРАНСЦЕНДЕНЦИИ: ПОЛ И ПОЛОВАЯ ЛЮБОВЬ

Безусловно, человек является собой синтез двух процессов: социализации и индивидуализации. С одной стороны, он нацелен на общение, с другой – время от времени ощущает себя непонятым и одиноким. Он испытывает потребность в единстве и гармонии с окружающим миром и одновременно осознает невозможность ее полной реализации.

Возникает вопрос: является ли пол и половая любовь выходом из данной ситуации? Для представителей русской религиозной философии это один из стержневых вопросов, поскольку затрагивает и сущность, и существование человека. Любовь предстает здесь как смыслодержатель стержень жизни, наиболее адекватная человеку, личности форма экзистенции, при которой восстанавливается изначальное единство и достигается бессмертие.

Сегодня философия любви является актуальным и перспективным направлением, которое не только актуализирует проблемы экзистенциального порядка, но и предлагает путь их эффективного разрешения. Любовь – основа диалогических отношений, которая обеспечивает полноту, содержательность и гармоничность жизни. В любви человек культивирует уважение, понимание, сочувствие, что способствует гуманизации общественных отношений, стимулирует созидательные тенденции во всех сферах жизнедеятельности. Акцентирование данной проблемы способствует определению причин и следствий кризиса традиционных ценностей, путей выхода из антропологического и аксиологического кризиса, решению проблемы противостояния полов.

Проблема любви находится в центре внимания В.А. Малахова (любовь как форма экзистенции), В.Э. Туренко (историко-философский анализ, соотношение любви с другими экзистенциалами), Н.В. Хамитова (линия мета-антропологии и андрогин-анализа). Проблема пола и гендера представлена в работах О.Е. Гомилко, В.И. Жулай, С.А. Кривой, В.А. Суковой. На наш взгляд, дискуссионными остаются вопросы понятийно-категориального аппарата. Недостаточно разработанными являются линии соотношения базовых ценностей (свободы и любви), аксиологической наполняемости любви (компоненты, их определение и анализ), сублимации любви (стадии развития).

Целью статьи является анализ проблемы пола и половой любви в русской религиозной философии.

В.С. Соловьев определяет любовь в собственном смысле как «исключительное индивидуализованное и экзальтированное половое влечение», акцентируя тем самым на половой любви, ее индивидуальном, избирательном характере. Это определение становится знаковым для всех русских религиозных философов. Представители и ортодоксально-богословского, и неоплатонического направлений принципиально противопоставляют индивидуальное и родовое начала, разграничивают любовь и размножение. Они постулируют необходимость сублимации ценностей, сублимации любви, представляя четырехступенчатую концепцию любви. Первая ступень – культивирование любви к собственной персоне. В.С. Соловьев пишет: «... всякий человеческий субъект как самостоятельный центр живых сил, как потенция (возможность) бесконечного совершенства, как существо, могущее в сознании и в жизни своей вместить абсолютную истину, – всякий человек в этом качестве имеет безотносительное значение и достоинство, есть нечто безусловно незаменимое...» [6, с. 138].

Человек должен любить себя, понимать свою ценность. Не зная любви к себе, он не в состоянии любить другого человека. Философ справедливо констатирует: «Непризнание за собою этого безусловного значения равносильно отречению от человеческого достоинства; это есть основное заблуждение и начало всякого неверия: он так малодушен, что даже в самого себя верить не в силах, – как может он поверить во что-нибудь другое?» [6, с. 138–139]. Вторая ступень – половая любовь. Для представителей неоплатонического направления это любовь по преимуществу, не только тип, но и идеал любви. Это основание истинной жизни, где имеет место восстановление андрогина, соединение двух ограниченных созданий – мужчины и женщины – в одну абсолютную личность. На третьей ступени человек осознает свою причастность к человеческому роду: «Действительно спастись, т. е. возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может только сообща или вместе со всеми» [6, с. 172]. Наконец, четвертая ступень – сизигия – соединение со всем сущим. Здесь реализуется конечная цель любви. Соединяясь со всем сущим, человек соединяется с Богом. Спасение и воскресение как конечная цель любви возможны лишь при перерождении всего сущего, при всеобщей сизигии. На данных четырех ступенях человек сублимирует, то есть трансформирует и возвышает свою любовь. Жертвуя эгоцентризмом, он оправдывает и спасает свою собственно человечность, реализовывает смысл любви.

С точки зрения Н.А. Бердяева, проблема пола – основная для антропологии. Пол охватывает и характеризует всего человека, кладет свою печать на каждое из действий. По своей природе человек есть не только половое, но и бисексуальное создание. Он совмещает в себе в разной пропорциональности мужской и женский принципы: мужской – преимущественно антропологический и личный, женский – космический и коллективный. Данные принципы находятся в постоянном конфликте. Имеет место двойное противостояние: внутреннее (мужской и женский принцип) и внешнее (мужской и женский пол). «Антропология мужская совершенно отличается от антропологии женской, психология мужская совершенно отличается от психологии женской. Тут с трудом возможно взаимное понимание, оно затруднено страшной и жестокой борьбой» [1, с. 108]. Одной из неотъемлемых составляющих смыслового стержня жизни каждого человека является преодоление половой раздробленности. Философ подчеркивает: «Человек по своей идее, по Божьему замыслу о нем есть существо цельное, муже-женственное, солярно-теллурическое, «логическое» и стихийное. И, лишь как существо целостное, он есть существо целомудренное, премудрое, софийное в своей целостной полноте. Как существо половое, половинчатое, разорванное, он есть существо не целомудренное, не премудрое, обреченное на дисгармонию, страстное влечение и неудовлетворенность» [1, с. 109]. Три признанных обществом состояния пола – семья, аскеза, разврат – определяются по сексуальному акту. В этом – их коренное отличие от любви. Любовь не является ни упорядочиванием сексуального акта в родовых целях, ни аскетическим отрицанием и ни развратным утверждением данного акта. Это путь, посредством которого каждый открывает в себе человека-андрогина.

Начиная с В.С. Соловьева, русские религиозные философы предлагают, по выражению Н.А. Бердяева, персоналистическую концепцию любви. Любовь – это феномен личностный, в отличие от семьи – феномена социального. Семья – ячейка благоустройства – возникает из необходимости, а не из свободы. В процессе эволюции род осознает, что это наиболее удачная форма приспособления к условиям существования и хозяйствования. Любовь же – явление внесоциальное. Она связана исключительно с личностью. Это взаимодействие личности одного человека с личностью другого человека, личности человека с личностью Бога. Род и личность всегда имеют разную направленность. Первый – нацелен на выживание, вторая – на индивидуальное бессмертие, спасение через любовь.

В традиции византийского богословия Н.А. Бердяев ведет речь о необходимости испытания свободой. Человек должен пройти и через богооставленность, и через богоотступничество. Сам Иисус Христос проходит это испытание: «... около девятого часа возопил Иисус громким голосом: Или, Или! лама савахфани? то есть: Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» [Мф. 27:46]. Эту позицию разделяет Л.П. Карсавин, который воспринимает триаду искушения, греха и зла как путь познания свободы. В этой триаде также присутствует лик Бога, имеет место своеобразная диалектика: через разрушение – к созиданию. Грех разворачивается во всю силу, уничтожает себя и становится добродетелью. В этом контексте не только целомудрие, но и разврат утверждает любовь. Если целомудрие – концентрация половой энергии, сохранение целостности, то разврат – крайняя степень ее дробления, утрата целостности. Л.П. Карсавин пишет, что и в карамазовской любви – как в «зеркале вогнутом» – отражается идея и идеал всеединой любви. Карамазовская любовь – также видение и ведение. Однако это не только видение и ведение, но и несущая сумасшествие, преступление и смерть стихия. Федор Павлович Карамазов останавливается на первой ступени сублимации любви. Он замыкается на собственном «Я», на самоуслаждении. Такое «Я» неполно и одиноко. Оно – лишь часть истинного, андрогинного «Я». Замыкаясь, оно дробит единое чувство на многочисленность мелких преходящих моментов, нарушает двуединство. Однако это многообразие разврата символизирует, по определению Л.П. Карсавина, «признаки попыток достичь полноты собиранием жалких крох и создать единство разъединенными усилиями, низвести небо в болото» [2, с. 97]. В полноте разложения исчезает замкнутость и ограниченность. Образ и подобие не есть пол. Мужское «Я» не может быть полностью отъединенным от женского «Я» и наоборот. По этой причине любовь – даже через ее отрицание – проявляет себя в каждом человеке.

Акцентируя основополагающую роль половой любви, андрогинизм в качестве идеала, представители неоплатонического направления явно нарушают каноны ортодоксального богословия. Согласно А.Ф. Лосеву, платонизм в чистом виде есть культ тела. При всей своей бестелесности идея – это смысл тела. Поскольку тело безлично, то и идея, как его смысл, безлична. Процесс созерцания идей не знаменует собой встречу личности с личностью. Тело – антипод личности. Если личность неповторима, то тело повторимо. Оно – лишь материал. Идея как смысл материала неличностна и недуховна. А.Ф. Лосев пишет, что тело живет идеями, так как само по себе оно бессмысленно. В языческом платонизме тело живет идеями телесного. Сама идея нетелесна, но это идея телесного. В итоге: языческий платонизм в чистом виде, без западных привнесений есть подлинный материализм. Он признает необходимость продолжения человеческого рода, но исключает половую любовь. Платонически рожать значит рожать без любви. Любовь к человеку заменяется любовью к идее и истине.

Такую точку зрения сложно оспорить. Она подтверждается текстом диалога «Государство»: «Все жены этих мужей должны быть общими, а отдельно пусть ни одна ни с кем не сожительствует. И дети тоже должны быть общими, и пусть родители не знают своих детей, а дети – родителей» [4, с. 232]. Ядром брака и деторождения является фактор «ценной породы»: «... лучшие мужчины должны большей частью соединяться с лучшими женщинами, а худшие, напротив, с самыми худшими и что потомство лучших мужчин и женщин следует воспитывать, а потомство худших – нет, раз наше стадо должно быть самым отборным» [4, с. 235]. По мнению А.Ф. Лосева, в диалоге «Пир» также отсутствует фактор любви между мужчиной и женщиной. Налицествует только любовь между мужчинами, любовь мужчины к юноше или мальчику. Это «в буквальном смысле постельное ощущение идей, созерцание идей при помощи собственного фаллоса» [3, с. 856]. Из мифа об андрогинах для мыслителя вытекают два положения: во-первых, поскольку изначально первые люди представлены тремя модификациями, то далеко не каждая рассеченная пара при воссоединении дает муже-женскую пару; во-вторых, любовь заключается в поиске одной половины другой и не обязательно мужской – женской и наоборот.

Действительно, Платон выводит три модификации человека и, соответственно, половой любви. Однако диалог «Пир» не является проповедью лишь однополой любви. Главной, на наш взгляд, выступает идея изначальной целостности, единого тела и единой души: «И вот когда тела были таким образом рассечены пополам, каждая половина с возжеланием устремлялась к другой своей половине, они обнимались, сплетались и, страстно желая срастись, умирали от голода и вообще от бездействия, потому что ничего не хотели делать порознь» [5, с. 99]. Каждый человек – половина изначально целостного, затем рассеченного на две части человека. Каждый стремится найти свою половину, сделать из двух одно, восстановить свою мужскую, женскую или андрогинную природу и сущность. В этих условиях любовь – жажда, стремление к целостности. Думается, Платон не зря пишет: «... а умереть друг за друга готовы одни только любящие, причем не только мужчины, но и женщины» [5, с. 88]. Вряд ли он переживает это утверждение «как парадокс», на что указывает А.Ф. Лосев. Доминирование однополой мужской любви объясняется маскулинностью древнегреческой философии и культуры. Отечественный мыслитель сам отмечает, что платонизм есть созерцание чистой идеи. Чистая же идея в сравнении с материей в платонизме есть мужское начало.

Нельзя не согласиться с тем, что в диалоге «Пир» имеет место «обстановка буквально кабака». Это подтверждается уже названием диалога. Пресытившись, участники договариваются много не пить («... все сошлись на том, чтобы на сегодняшнем пиру допьяна не напиваться...» [5, с. 85]) и заменяют пьянство разговором о любви («... а Эрота до сих пор никто еще не отважился достойно воспеть...» [5, с. 86]). Аристофан не может вовремя держать речь («... то ли от пресыщения, то ли от чего другого на него как раз напала икота...» [5, с. 94]). В конце разговора шумно входит пьяный Алкивиад («... в наружную дверь застучали так громко, словно явилась целая ватага гуляк...» [5, с. 123]). За Алкивиадом приходит «большая толпа веселых гуляк» («... поднялся страшный шум, и пить уже пришлось без всякого порядка...» [5, с. 134]). Агафон, Аристофан и Сократ пьянствуют до самого утра («... пьют из большой чаши, передавая ее по кругу...» [5, с. 134]).

А.Ф. Лосев определяет «Пир» как «гнусное» и «отвратительное» произведение, «пакостную» и «мерзостную» трагикомедию. Он подчеркивает, что не стоит отождествлять платонизм и христианство. Чистый платонизм, то есть платонизм Платона, содержит ни чистую идеаль-

ность, ни чистый материализм, а индивидуальную и специфическую связь того и другого. Эллинское язычество и византийское православие – это два «до последней глубины» противоположных друг другу культурных типа», которые «анафематствуют» друг друга. Исследователь констатирует, что при абстрактном разложении социальное бытие состоит из идеи и материи. Реально существует не идея вещи и не материя вещи, но сама вещь – тождество идеи и материи. В свою очередь, тождество идеи и материи, неразлично и единично данное, есть символ. Таким образом, социальное бытие в диалектическом смысле являет собой вид символического бытия. Реальный символ дается материально (Восток), символически (Древняя Греция) и идеально (Средневековье). Средневековая культура личностна, духовна, а потому словесна, музыкальна и живописна. В православии главенствует идеально-личностный символ, в католичестве – символически-вещественный, в протестантизме – материально-вещественный. Платонизм – это не мертвая природа Востока и не личность Средневековья. Это живое тело. С Византией его роднит характер идеально понимаемого символа. Только Византия переносит эту идеально-символическую диалектику в сферу личностного духа. Рим же берет из платонизма отвлеченно-философскую схематику и делает своей основой «умеренный платонизм» – аристотелизм. В итоге своих рассуждений А.Ф. Лосев констатирует: «Апологет монахов и философ полиции, защитник рабства и мистического коммунизма, профессор догматического богословия, гонитель искусств и наук, заклятый враг семьи и брака, душитель любви и женский эмансипатор, мистик-экстатик и блестящий художник, проповедник казармы, аборт, детоубийства, музыкального воспитания души, педераст, моралист, строжайший аскет и диалектик – вот что такое Платон; и это все – диалектически-органическая целость, единый и цельный лик философа, единый и цельный стиль платонизма» [3, с. 904].

С нашей точки зрения, контраст обстановки и идей диалога «Пир» – от противного – лишь оттеняет силу и глубину мифа об андрогинах. Русские религиозные философы соединяют платонизм и христианство. Для них человек Восьмого Дня символизирует, прежде всего, преодоление пола, восстановление целостности. Образ и подобие Бога означает не мужской и не женский пол, а их единство – андрогин. Таким образом, любовь содержит в себе не столько аксиологический, сколько онтологический смысл. Это связь, единство и человека, и мира.

П.А. Флоренский [7] определяя грех как распад духовной жизни, находит такой контекст уже в платоновском диалоге. По мнению мыслителя, как будто таинственные нити связывают миф об андрогинах с библейским повествованием о сотворении человека. Изначально человек является целостным. Причиной распада становится самоутверждение. Если человек, уже отчасти распавшийся, продолжает утверждать собственное «Я», то его постигает новый и новый распад. Это можно сопоставить со следующими фразами диалога «Пир»: «Я разрежу каждого из них пополам... А если они и после этого не угомонятся и начнут буйствовать, я ... рассеку их пополам снова...» [5, с. 99].

Грех есть распутство, переход с пути на путь, блуждание по разным путям, а не по единственному и истинному. Единственный и истинный – это целомудрие. Само слово «целомудрие» указывает на неповрежденность, цельность человека. Противоположностью является развращенность, или развороченность. Развращенный человек – вывороченный наизнанку. Внутренние пласты, которые должны быть сокровенными, вывернуты наружу, а то, что должно быть открытым, – непосредственность и искренность – наоборот, прячется внутрь. Грех означает утверждение состояния «Я = Я», точнее, «Я!». Именно самоутверждение для П.А. Флоренского выступает корнем

всех грехов. Любой грех – его проявление или видоизменение. Если видение-ведение означает самотрансценденцию, перенос «Я» в «не Я», то грех, наоборот, закрывает для человека окружающий мир. Это невидение-неведение влечет за собой тьму. Нарушается принцип сердечности по отношению к миру. Грех – это чистая рассудочность, рассудок в рассудке.

По замечанию мыслителя, любого бога превращает в демона эгоизм. Эпохальность христианства и заключается в том, что в его основе находится идея любви. Во-первых, Бог по любви творит мир, добровольно ограничивает себя, ставит рядом с собой самостоятельное бытие, дарует ему свободу. Во-вторых, Бог по любви вступает в мир, принимает образ твари и подчиняется законам тварной жизни. В христианстве любовь – не просто признак Бога. Она – онтологический акт, субстанция. Бог – не столько «любящий», сколько «любовь».

Любовь символизирует собой полноту. «Я», истощаясь в «не Я», образует единую сущность. Вместо отдельных, разрозненных «Единиц», получается «Двоица» – двуединое создание, имеющее начало своего единства в Боге. Сущность этой «Двоицы» – любовь – прекрасна для созерцания. Как пишет П.А. Флоренский, исходной точкой единую сущность для первого «Я» есть истина, для второго «Я», или «Ты», – любовь, для третьего же «Я», или «Он», – красота. Любовь «Двоицы» для третьего «Я» выступает именно как красота. Эта красота, в свою очередь, в третьем «Я» возбуждает любовь, а любовь дает ведение истины. Наслаждаясь красотой «Двоицы», третье «Я» любит и познает ее. Таким образом, это созерцающее «Я» восстанавливает тождественность созерцаемых ипостасей: первого «Я» как любящего и любимого, второго «Я» как любимого и любящего. Отдавая себя «Двоице», разрывая оболочку своей замкнутости, третье «Я» приближается к единую сущность всего в Боге. «Двоица» становится «Троицей». Это третье «Я» само является началом для новой «Троицы» и так далее. Оно может быть первым во второй «Троице» или вторым в третьей. Третьими «Я» все «Троицы» срastaются между собой в единую сущность целое. Все взаимоотношения любящих есть единый акт, в котором синтезируется бесконечный ряд отдельных моментов любви. Этот единый и бесконечный акт есть единую сущность в Боге. Эта цель любви, начинаясь от Бога-Троицы, замыкается в неразрывное единство. Центром исхождения является пребывание Бога в человеке и человека в Боге. В любви каждое «Я» выходит из временной и пространственной ограниченности и входит в вечность.

Таким образом, статус личности обязательно предполагает необходимость самотрансценденции, любви. Любовь выступает смысловым стержнем жизни. Однако имеет место сомнение в действительности пола и половой любви в решении экзистенциальных проблем личности.

Представители русской религиозной философии создают концепцию любви, в основе которой находится принцип сублимации, или восхождения: от стадии эгоизма через половую любовь и любовь к обществу к стадии соединения со всем сущим, с Богом. Стержневым моментом здесь выступает идея преодоления половой раздробленности – андрогинизма.

С одной стороны, в плоскости реального бытия обетования любви являются неисполнимыми. Во-первых, недостижимо андрогинное единство тела и души. Во-вторых, имеет место двойное противостояние мужского и женского принципов во внутренней, мужского и женского полов во внешней жизни. В-третьих, бесконечная смена поколений отнюдь не гарантирует личного бессмертия. В-четвертых, далеко не каждый человек преодолевает первую ступень – эгоизм, соответствует основному критерию любви – самопожертвованию. В-пятых, сложными являются и две последние ступени – любовь к обществу и миру, так

как здесь не ярко выражен избирательный и конкретный характер предметов любви. С другой стороны, русские религиозные философы справедливо замечают, что если идеальный смысл любви и не осуществляется в реальности, то это не означает его принципиальной неосуществимости. Человек словно разрывается двумя тенденциями: жаждой идеальной любви, сизигического соединения со всем сущим и осознанием невозможности этого в условиях реальной жизни.

На наш взгляд, в рамках данной проблемы можно выделить следующие перспективы исследований: анализ аксиологических модальностей – «экзистенции-в-любви» и «экзистенции-вне-любви», изучение соотношения базовых экзистенциалов и аксиологической наполняемости любви.

Литература

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики / Н.А. Бердяев. – М. : ООО «Издательство АСТ» ; Х. : Фолио, 2003. – С. 23–422.
2. Карсавин Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин. – М. : ООО «Издательство АСТ» ; Х. : Фолио, 2003. – 557 с.
3. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 959 с.
4. Платон. Государство / Платон ; пер. с древнегреч. А. Егунов // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. / Платон. – М. : Мысль, 1993–1994. – Т. 3. – 1994. – С. 79–420.
5. Платон. Пир / Платон ; пер. с древнегреч. С. Апт // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. / Платон. – М. : Мысль, 1993–1994. – Т. 2. – 1993. – С. 81–134.
6. Соловьев В.С. Смысл любви / В.С. Соловьев // Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения / В.С. Соловьев. – М. : Современник, 1991. – С. 125–182.
7. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины / П.А. Флоренский. – М. : Правда, 1990. – Том 1 (I–II). – 840 с.

Аннотация

Коновенко Т. В. Проблема самотрансценденции: пол и половая любовь. – Статья.

В статье рассматривается проблема пола и половой любви в русской религиозной философии. Любовь предстает как смыслодержатель стержень жизни, наиболее адекватная человеку, личности форма экзистенции, при которой восстанавливается изначальное единство и достигается бессмертие. Анализируется четырехступенчатая концепция любви, в основе которой находится принцип сублимации, или восхождения: от стадии эгоизма через половую любовь и любовь к обществу к стадии соединения со всем сущим, с Богом. Стержневым моментом данной концепции выступает идея преодоления половой раздробленности – андрогинизма. Исследуется положение русской религиозной философии о том, что образ и подобие Бога – это не мужской и не женский пол, а их единство. Акцентируется научно-теоретическое и практическое

значение комплексного анализа любви, исследования историко-философских аспектов становления и развития философии любви, изучения аксиологической структуры любви.

Ключевые слова: человек, самотрансценденция, пол, половая любовь, андрогинизм, сублимация.

Анотація

Коновенко Т. В. Проблема самотрансценденції: стаття і статевая любов. – Стаття.

У статті розглядається проблема статі і статевої любові в російській релігійній філософії. Любов постає як стержень життя, який містить у собі сенс, найбільш адекватна людині, особистості форма екзистенції, за якої відновлюється початкова єдність і досягається безсмертя. Аналізується чотирьохступенева концепція любові, в основі якої знаходиться принцип сублимації, або сходження: від стадії егоїзму через статева любов і любов до суспільства до стадії з'єднання з усім сущим, з Богом. Стержневим моментом цієї концепції є ідея подолання статевої роздробленості – андрогінізму. Досліджується положення російської релігійної філософії про те, що образ і подоба Бога – це не чоловіча й не жіноча стать, а їхня єдність. Акцентується науково-теоретичне і практичне значення комплексного аналізу любові, дослідження історико-філософських аспектів становлення й розвитку філософії любові, вивчення аксіологічної структури любові.

Ключові слова: людина, самотрансценденція, стать, статева любов, андрогінізм, сублимація.

Summary

Kononenko T. V. Self-transcendence problem: sex and sexual love. – Article.

The article dwells upon the problem of sex and sexual love reviewed through Russian religious philosophy. Love is regarded as a sense-loaded axis of life and an existence form that is most adequate for a person and personality. This form of existence enables initial wholeness restoration and immortality achievement. There is analysed four-grade conception of love based on sublimation principle, the latter being understood as ascending from egoism stage to fusion with all the existing matters and God through the stages of sexual love and love to society. The key moment of the conception is the idea of overcoming sexual factionalism in androgynism. There is also considered the thesis of Russian religious philosophy on image and likeness of God being neither masculine nor feminine but both in their unity. Scientific-theoretical and practical relevance of the complex analysis of love is also in the focus together with philosophy of love historical-philosophical aspects investigations on its establishment and development as well as with love axiological structure studying.

Key words: person, self-transcendence, sex, sexual love, androgynism, sublimation.

УДК 141+323.3+316.323

С. К. Костючков

кандидат політичних наук, доцент,
доцент кафедри соціальної роботи, соціальної педагогіки і соціології
Херсонського державного університету

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО ЯК СКЛАДНО СТРУКТУРОВАНА ПЛЮРАЛІСТИЧНА СИСТЕМА: ФІЛОСОФСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ

Удосконалення людини, підвищення рівня її суспільної кваліфікації є можливими за умови наявності адекватного визначення людських інтересів і прагнень суспільства, для якого суверенна особистість, вільний громадянин є ключовим елементом структури й необхідною умовою існування. Таким соціальним утворенням є громадянське суспільство, котре в цьому контексті пропонується розглядати не тільки в соціально-політичному та культурно-історичному, а й у філософському аспектах.

Громадянське суспільство як складно структуровану систему ґрунтовно досліджено в роботах зарубіжних учених: Р. Дарендорфа, Т. Парсонса, Дж. Тернера, А. Тоффлера, Е. Шілла та інших – а також вітчизняних авторів: М. Захарченка, А. Колодія, М. Лукашевича, О. Погорілого, М. Туленкова та інших. Теоретичну базу для дослідження різних, у тому числі й філософського, аспектів громадянського суспільства становлять роботи зарубіжних (серед них російських) учених: А. Абрамовича, Дж. Александера, Е. Арата, С. Верби, Г. Віарда, У. Кімліки, Д. Кіна, Р. Патнема, К. Пігрова, М. Уолцера, В. Устьянцева, Ю. Хабермаса, С. Чукіна й інших. Цей аспект відображено в науковому доробку вітчизняних дослідників: О. Александрової, В. Борденюка, Б. Біленчука, С. Дрожжиної, І. Кального, В. Кизими, В. Кравченка, Ф. Папаяні, Н. Пухтинського, А. Філатова та інших.

Задля досягнення мети дослідження автор передбачив вирішення таких завдань: розглянути дефініції громадянського суспільства, запропонувати власне визначення; узагальнити основні підходи до детермінації поняття «громадянське суспільство»; охарактеризувати громадянське суспільство як багатоаспектну й поліфункціональну соціокультурну систему, визначити необхідні умови його існування та розвитку; дослідити із філософських позицій сутність громадянського суспільства, звернувшись до поняття «відкрите суспільство»; охарактеризувати соціально-політичні й економічні умови, характерні для сучасної України в контексті становлення громадянського суспільства.

XXI ст. входить в історію цивілізації як період гострих політичних, екологічних, соціальних, економічних і культурних викликів та пошуку й реалізації адекватних реакцій на ці виклики. Надзвичайно складна ситуація спостерігається в державах пострадянського простору, де з різним ступенем успіху розробляються й упроваджуються масштабні, специфічні трансформаційні процеси. Саме цим пояснюється зростання наукового й не тільки інтересу до ідеї громадянського суспільства та напрямів її реалізації в мінливих умовах нового тисячоліття.

Беручи до уваги наявні в науковому дискурсі численні дефініції громадянського суспільства, ми визначаємо його як оснований на принципах автономності, плюралізму й субсидиарності комплекс індивідуальних і групових інтеракцій громадян, здійснюваних для оформлення й реалізації різноманітних свобод, прав та інтересів у складі інститутів і самоорганізованих груп, функціонування яких забезпечує єдність цінностей і пріоритетів особистості, суспільства й держави.

Тобто, громадянське суспільство – це система взаємодії в межах права вільних і рівноправних громадян держави, їх об'єднань, які добровільно сформувалися та

перебувають у відносинах конкуренції й солідарності в умовах мінімізації етатизму, але за активної участі держави у створенні умов для їхнього вільного розвитку. Однак не кожне суспільство можна назвати громадянським суспільством, тобто суспільством із досить розвиненими економічними, культурними, правовими й політичними відносинами між його членами, незалежним від держави, але такими, що взаємодіють із нею [13].

Торкаючись питання дефініції громадянського суспільства, необхідно відзначити, що в науковому дискурсі немає однозначності в його визначенні. Проте, на нашу думку, громадянське суспільство треба розглядати як особливу сферу соціуму, яка протистоїть державі й водночас нерозривно пов'язана з нею безліччю форм взаємодій, займаючи мовби проміжне становище між особистістю й державою та виконуючи функцію інтеграції громадських і приватних інтересів [4].

Варто зазначити, що складніше й багатогранніше досліджуване явище суспільного життя, то вищий ступінь плюралізму поглядів і позицій щодо цього явища; такий методологічний підхід пояснює значну кількість інтерпретацій поняття «громадянське суспільство».

Сучасна вітчизняна наука визначає громадянське суспільство як «суспільство з розвиненими економічними, політичними, духовними та іншими відносинами і зв'язками, яке взаємодіє з державою та функціонує на основі демократії і права. Побудова громадянського суспільства є метою суспільного розвитку, засобом всебічного забезпечення інтересів прав і свобод людини і громадянина» [12, с. 198].

Громадянське суспільство також трактується як «суспільство з розвиненими економічними, культурними, правовими і політичними відносинами, що складаються між його учасниками, яке не залежить від держави, але взаємодіє з нею» [11, с. 14].

Узагальнюючи основні підходи до детермінації поняття «громадянське суспільство», припустимо зробити висновок про те, що громадянське суспільство – це символічне поле, розгалужена мережа соціальних інститутів, практик і цінностей, яка охоплює комплекс основних соціальних характеристик і параметрів суспільного життя, є автономною від держави й має властивість самоорганізації.

Загалом громадянське суспільство необхідно розглядати як багатоаспектну і поліфункціональну соціокультурну систему, необхідними умовами існування й розвитку якої варто визнати такі:

1. Наявність соціальних інститутів, серед яких – незалежні ЗМІ, громадська думка, принцип верховенства права, організації контролю за діяльністю державної влади та органів місцевого самоврядування, правозахисні організації тощо.

2. Актуалізація соціальних практик – вияв на основі плюралізму різних форм громадської діяльності: асоціацій, клубів, профспілок; громадські рухи, ініціативні групи; суспільна активність громадян, масштабна залученість їх у добровільні об'єднання; інформованість про події місцевого, національного й світового рівнів; правова культура та вміння взаємодіяти з правозахисними організаціями; підтримка суспільно значущих ініціатив.

3. Визнання й розвиток суспільних цінностей і достоїнств – плюралізму, толерантності, довіри до співгромадян і соціальних інститутів, здатності до компромісу, самоповаги, ввічливості, громадянської солідарності та взаємодопомоги [8].

У цьому контексті вбачається необхідним розглянути історію розвитку й сутність недержавних організацій як структур, імпліцитно іманентних громадянському суспільству. У демократичних країнах функціонування подібних організацій розглядається в межах комунітарної, ліберальної та лібертаріанської моделей. Сутність першої полягає в тому, що суспільні відносини трактуються як комплекс фіксованих зв'язків у різних ієрархіях – кланах, класах, партіях. Ця модель ґрунтується на контрадикції «свого» й «чужого», її можна визначити як модель, доволі архаїчну, вона поступово формувалась ще за античності й у Середньовіччі та стала певним базисом для розвитку громадянського суспільства. Утім комунітарна модель може бути реалізованою й у тоталітарному суспільстві, пропонуючи обмежену, контрольовану державою автономію громадянським об'єднанням, формуючи тим самим так звану «кишенкову демократію».

У ліберальній моделі визначальна роль належить Номо економікус – людині економічній, освіченому споживачеві або виробникові, наділеному певним спектром прав, що забезпечуються державою, у якій протиставляються публічний і приватний сектори, подібна модель характерна для сучасної Західної Європи.

Лібертаріанській моделі властиве превалювання ідеї неформального об'єднання громадян. Власне ця модель виокремлює в соціальних відносинах так званий «третій сектор», який є проміжною формою організації між владою та ринком і формується на засадах добровільності. Поступово ліберальна модель громадянського суспільства в Західній Європі асимілювалась із північноамериканською лібертаріанською моделлю, саме структурам третього сектора при цьому відводилася досить важлива роль. Побутує думка, що завдяки третьому секторові зростає соціальна активність громадян, для котрих конгеніальними є загальні гуманістичні ідеї свободи, справедливості й солідарності, більш широкі, порівняно із поняттями свободи членів ідеологічних кланів або ринкового простору [9].

З огляду на вищезазначене вбачається важливим в Україні, зокрема, завдання реалізації резервів активізації громадянського суспільства, пов'язане із соціальною активністю державних інститутів. У відносинах із державою громадянське суспільство може бути й сукупністю специфічних, певним чином структурованих та ієрархізованих організацій, які мають виконувати функції стосовно реалізації інтересів суспільства й надавати громадянам конкретні соціальні послуги. У цьому випадку громадянське суспільство взаємодіє з державою як сукупність клієнтів, котрі отримують послуги від державних органів; громадяни є носіями соціальних, економічних, культурних, духовних та інших потреб, ступінь задоволення яких є індикатором реального ставлення держави до своїх громадян. Тільки держава може надати громадянам і їхнім об'єднанням реальну можливість впливати на зміст державно-управлінських рішень, прагнути реалізації в цих рішеннях власних соціальних, політичних і економічних інтересів.

Завдяки системі демократичної та правової організації влади, зауважує О. Тьоффе, суспільство набуває політико-правової спроможності для зовнішнього впливу на державну політику й внутрішню самоорганізацію шляхом дієвого, раціонального урахування та регулювання інтересів, прагнень і запитів різних соціальних груп [10].

Становлення сучасної історичної форми громадянського суспільства відбувається в епоху промислової модернізації й переходу до капіталізму. Ця історична форма

громадянського суспільства у своєму розвитку проходить три етапи:

1. Перший етап був періодом існування «класів у собі», які ще не усвідомили своїх інтересів і тому не готові до солідарних дій. Таке суспільство ще не мало скільки-небудь істотних важелів впливу на державу й залишалося переважно деполітизованим утворенням. Для ранніх історичних форм громадянського суспільства – античної та середньовічної – були характерні синкретизм політичної і громадської сфер, домінування суспільного (державного) начала над індивідуальним, початкова заданість соціального статусу індивіда. У зв'язку із цим К. Маркс зазначав: «Старе громадянське суспільство безпосередньо мало політичний характер, тобто елементи громадянського життя – наприклад, власність, сім'я, спосіб праці – були зведені на висоту елементів державного життя у формі сеньоріальної влади, станів і корпорацій» [5, с. 403].

2. Другий етап еволюції громадянського суспільства визначається в період становлення системи демократичного капіталізму (XIX ст. – 70–80-ті рр. XX ст.). Це був час пробудження класової самосвідомості населення, а також його активної боротьби за свої політичні та громадянські права. У цей період відбувається істотне ускладнення структури громадянського суспільства й розгортання його ключового компонента – вільної та відповідальної особистості. У межах цього етапу все більш значущу роль починають відігравати політичні партії, громадські рухи й інститути: їхня боротьба за політичні та громадянські права широких верств населення поступово призвела до демократизації держави, розширення соціального простору вільної самореалізації індивідів.

3. Третій етап розпочався в 90-х рр. минулого століття, він триває, на нашу думку [4], і в новому тисячолітті й характеризується тим, що в найбільш розвинених країнах світу сутність громадянського суспільства все більшою мірою починає визначати його соціокультурне втілення, представлене найрізноманітнішими за профілем і характером дій соціальними й культурними асоціаціями. Громадянське суспільство стає свого роду «випробувальним полігоном» для найрізноманітніших цінностей, норм, стилів і способів життя, суспільних проектів і практик, відбувається посилення взаємозалежності держави та громадянського суспільства. Саме на цьому етапі громадянське суспільство знаходить найбільш зрілі форми, а його інституційна структура стає імпліцитно самодостатньою, включаючи в себе інститути, що представляють усі сфери соціуму й адекватно відображають систему потреб сукупної людини.

Із філософських позицій дослідження громадянського суспільства доречно починати з поняття відкритого суспільства, яке постає одним із базових понять у соціальній філософії К. Поппера й щодо низки позицій перетинається із поняттям «громадянське суспільство». Сам К. Поппер наголошує, що термін «відкрите суспільство» був ним запозичений у А. Бергсона. «Відкрите суспільство» за К. Поппером – це своєрідний міждисциплінарний симбіоз культурологічного поняття «відкрите суспільство» А. Бергсона та природничонаукового «протосинергетичного» поняття «відкрите суспільство» Л. Берталанфі [7].

В основу цього симбіозу покладено діалогічно-комунікативний «круговий» процес міждисциплінарного трактування ідеї розвитку в сучасній цивілізації та культурі, оскільки ключова ціннісна відзнака відкритого суспільства полягає в здатності до розвитку, саморозвитку й творчої еволюції. Утім подібне еволюційне розмежування само по собі має надмірно загальний характер і потребує конкретизації специфіки саме того проблемного контексту, у межах якого формулюються й розглядаються питання суспільного розвитку. Це, на думку В. Аршинова та Н. Савічевої [1], вимагає певного акцентування, оскільки для численних дискусій щодо відкритого суспільства, як

і для поняття «громадянське суспільство», характерним є ігнорування (ко)еволюційної сутності вказаних понять. У цьому контексті доречним є посилання на А. Бергсона, філософські ідеї якого є надзвичайно важливими для синергетики, зокрема його розуміння відкритого суспільства.

Генеральним напрямом філософії А. Бергсона є тема прогресу людського суспільства, його критеріїв і спрямованості, космологічних передумов, а також його сенсу для вільної людини як співтворця космічної еволюції. Поняття відкритого й закритого суспільств А. Бергсон використовує у творі «Два джерела моралі та релігії»; у ньому філософ виокремлює два типи суспільств і два типи соціальної організації, співвідносячи їх із двома типами моралі: статичної та динамічної. Статична мораль, наголошує А. Бергсон, – це система звичок, стійких стереотипів соціальної інстинктоподібної поведінки, доведених до механічного автоматизму навичок спілкування, жорстко детермінованих, незмінних у часі ритуалів і норм, історично безособистісних, але авторитарно підтримуваних в ім'я встановлення й збереження суспільної дисципліни та ієрархічно субординованого керованого порядку. Отже, відкрите суспільство А. Бергсона – це не деперсоніфіковане суспільство апріорної гармонії, у яке постфактум інтегрується ідеальна людина; це творчий еволюційний процес, конгруентність якого світовому цілому реалізується в імпульсах життєвих інтенцій конкретних історичних особистостей, котрі переживають всеохопне відчуття відкритості, любові та космічної співпричетності і передають власний критичний досвід іншим людям [2].

Відкрите суспільство в А. Бергсона генетично є людиновимірним, оскільки джерелом його відкритості і свободи слугує відкритість і свобода особистісно-буттєвого досвіду. Не менш важливим є те, що й сама культура відкритого суспільства повинна містити в собі стабільно відтворювані передумови й комунікативні канали для трансляції позитивного досвіду особистісної самоактуалізації. Постулювання пріоритетності людини, яке є лейтмотивом філософії А. Бергсона, знаходить місце й у наукових розвідках вітчизняних філософів. Зокрема, В. Шамрай і А. Швецова наголошують на такому:

– по-перше, громадянське суспільство може бути визначене як специфічний тип організації соціального життя, що виходить із детермінуючої ролі людської особистості в усіх суспільних процесах; суверенна особистість становить вихідний пункт і вирішальний чинник існування громадянського суспільства;

– по-друге, ключовою характеристикою «онтологічної автономії й суверенності особистості» є наявність у неї широкого спектру невід'ємних прав, котрі за самою своєю природою не надаються людині волею держави або суспільства, але самі слугують базовою засадою, на якій ґрунтується й держава, і суспільство;

– по-третє, сенсом і сутністю держави в межах ідеї громадянського суспільства є гарантія недоторканності прав особистості та їх реалізація в межах, у яких узагалі має право діяти будь-яка влада. Тим самим держава визнає превалентність права, а суспільство набуває переваги над державою, яка має турбуватись виключно законністю всього, що відбувається в суспільстві. Пріоритет суспільства над державою в різних аспектах є експлікацією того, що людина надана собі та власній волі, яку вона може імпліцитно реалізувати в межах загальних формальних угод, реальним утіленням яких є законодавство [3].

Виходячи із вищевикладеного, зауважимо, є підстави стверджувати, що в системі громадянського суспільства суверенність особистості відіграє надзвичайно важливу роль і забезпечує засади цього суспільного ладу. Саме тому, підкреслюють В. Шамрай і А. Швецова, звернення до ситуації людини в контексті аналізу відкритого громадянського суспільства або окремих аспектів його форму-

вання й становлення має вирішальне значення в умовах першої чверті ХХІ ст. [3].

В Україні становлення громадянського суспільства проходить в особливих соціально-політичних та економічних умовах. По-перше, воно формується, коли проблема розбудови громадянського суспільства в його традиційному розумінні вже не є актуальною для розвинених держав світу. Цей факт лише підкреслює необхідність виходу за межі наявного досвіду щодо становлення соціальної державності, це передбачає вдосконалення механізму раціонального, продуктивного поєднання наявного досвіду з особливостями розвитку країн, які знаходяться в процесі демократичного транзиту. Тому ці країни в сучасних умовах виходять на інший рівень трансформації соціальної системи, пов'язаної зі становленням соціальної державності, що передбачає розширення прерогатив держави щодо активного впливу на суспільні відносини, проведення нею активної, цілеспрямованої соціальної політики.

По-друге, становлення громадянського суспільства в Україні проходить за умов створення національної державності, формування власних державних інституцій, що так або інакше має на меті зміцнення державницьких засад в організації суспільного життя.

По-третє, формаційні зміни соціальних пріоритетів передбачають певний перехідний період протидіючого різноспрямованих тенденцій суспільного розвитку, одна із яких ґрунтується на вкоріненні упродовж певного історичного періоду стереотипів соціально-політичного облаштування, а інша зорієнтована на визначення гуманітарних цінностей, наближення до загальноприйнятних стандартів правової демократичної державності, які, однак, практично не адаптовані до українських реалій [6].

Оцінюючи громадянське суспільство з позиції його соціальності, потрібно враховувати, що громадянське суспільство – сучасний тип демократичного суспільства, яке формується й розвивається в руслі стабільної та ефективної економіки й демократичної політичної системи. Тобто, активне громадянське суспільство функціонує в умовах позитивного впливу на нього економічної та політичної сфер, що забезпечує послідовну ефективну соціальну політику в інтересах найширших верств населення.

Передумови для подальшого розвитку й формування громадянського суспільства в Україні є. Однак відсутній досить чіткий механізм функціонування суспільно-політичних організацій, що виражають інтереси різних груп суспільства, їх взаємодію, а також максимально незаангажованого посередника між органами влади та населенням.

Варто визнати очевидним і те, що в сучасному українському суспільстві недостатньо високий рівень урахування й координації інтересів різних груп населення, незначна підтримка різними соціальними категоріями прийнятих на державному рівні рішень, непослідовне проведення в життя політики громадянського єднання – усе це має бути у сфері постійної уваги органів державного управління. Надзвичайно актуальними в сучасній Україні є ідеї духовного відродження, національної гордості, державного патріотизму.

Отже, на підставі вищевикладеного можна стверджувати, що громадянське суспільство є складно структурованою плюралістичною системою. Як і будь-який соціальний організм, воно має певний набір системних якостей, але для громадянського суспільства особливою значення набувають їхня повнота, стійкість і відтворюваність. Наявність різноманітних форм громадських об'єднань – партій, спілок, асоціацій тощо – надає можливість реалізувати найрізноманітніші потреби й інтереси громадян із урахуванням їхніх індивідуальних інтенцій, схильностей, інтересів, амбіцій. Плюралізм як властивість, що характеризує структуру й функції суспільної системи,

виявляється в усіх її сферах: економічній, соціальній, політичній, духовній тощо. Тільки науково обґрунтоване системне вирішення політичних, економічних, соціальних, культурних проблем на основі глибокого аналізу й уважного вивчення постійно мінливих обставин життя дадуть змогу перетворити можливість побудови громадянського суспільства в Україні в утілену реальність.

Література

1. Аршинов В.И. Гражданское общество в контексте синергетического подхода // В.И. Аршинов, Н.Г. Савичева // *Общественные науки и современность*. – 1999. – № 3. – С. 131–138.
2. Бергсон А. Два источника морали и религии / А. Бергсон ; пер. с фр., авт. примеч., авт. послесл. А.Б. Гофман. – М. : Канон, 1994. – 384 с.
3. Гражданское общество в эпоху тотальной глобализации / научн. ред. проф. И.И. Кальной, доц. А.В. Горбань. – Симферополь : ИТ «АРИАЛ», 2011. – 648 с.
4. Костючков С.К. Місце самоврядування як фактор становлення громадянського суспільства в Україні : автореф. дис. ... канд. політ. наук : спец. 23.00.02 «Политические институты и процессы» / С.К. Костючков. – Симферополь, 2011. – 16 с.
5. Маркс К. К еврейскому вопросу / К. Маркс // Маркс К. Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Государственное издание политической литературы, 1955–1981. – Т. 1. – 1955. – 698 с.
6. Петришин О.В. Громадянське суспільство і держава у формуванні сучасної правової політики / О.В. Петришин // *Конфлікти в суспільствах, що трансформуються : збірник наукових статей (за матеріалами XI Харківських політолог. читань)*. – Х. : Право, 2001. – С. 63–65.
7. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги : в 2 т. / К.Р. Поппер ; пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. – М. : Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – Т. 1 : Чары Платона. – 1992. – 448 с.
8. Пухкал О. Перспективи та напрями розвитку громадянського суспільства в Україні / О. Пухкал // *Вісник НАДУ*. – 2007. – № 2. – С. 217–224.
9. Розова Т. Культурно-антропологічна укоріненість ідеї громадянського суспільства у буття українського соціуму / Т. Розова // *Розвиток взаємодії держави і громадянського суспільства в контексті впровадження європейських принципів належного врядування : збірник матеріалів міжнар. наук.-практ. конф. (12 грудня 2012 р., м. Київ)*. – К. : НІСД, 2013. – С. 45–52.
10. Тьюффе О. Индивид та почуття солідарності / О. Тьюффе // *Політична думка*. – 1997. – № 4. – С. 3–19.
11. Щедрова Г.П. Громадянське суспільство і демократична правова держава: проблеми взаємовпливу / Г.П. Щедрова. – К. : Інститут системних досліджень освіти, 1994. – 51 с.
12. Юридична енциклопедія : в 6 т. / ред. кол. Ю.С. Шемшученко. – К. : Українська енциклопедія, 1998. – Т. 1. – 1998. – 672 с.
13. Batley R. Local Government in Europe. Trends and Developments / R. Batley, G. Stoker. – Hampshire and London : Macmillan, 1991. – P. 6.

Анотація

Костючков С. К. Громадянське суспільство як складно структурована плюралістична система: філософська інтерпретація. – Стаття.

У статті розглядаються проблеми становлення й розвитку громадянського суспільства як складно структурованої системи взаємодії в межах права вільних і рівноправних громадян держави. Увага зосереджується на дефініціях громадянського суспільства, відзначається при цьому, що в науковому дискурсі немає однозначності в його визначенні. Наголошується, що із філософських позицій дослідження громадянського суспільства доречно починати з поняття відкритого суспільства, яке є одним із базових понять у соціальній філософії та щодо низки позицій перетинається із поняттям «громадянське суспільство». Зроблено висновок, відповідно до якого громадянське суспільство, як і будь-який соціальний організм, має певний набір системних якостей, але для громадянського суспільства особливого значення набувають їхня повнота, стійкість і відтворюваність.

Ключові слова: громадянське суспільство, держава, система, відкрите суспільство, демократія, соціальні пріоритети.

Анотація

Костючков С. К. Гражданское общество как сложно структурированная плюралистическая система: философская интерпретация. – Стаття.

В статье рассматриваются проблемы становления и развития гражданского общества как сложно структурированной системы взаимодействия в рамках права свободных и равноправных граждан государства. Внимание сосредоточивается на дефинициях гражданского общества, отмечается при этом, что в научном дискурсе нет однозначности в его определении. Акцентируется, что с философских позиций исследование гражданского общества уместно начинать с понятия открытого общества, которое предстает одним из базовых понятий в социальной философии и по ряду позиций пересекается с понятием «гражданское общество». Сделан вывод, согласно которому гражданское общество, как и любой социальный организм, имеет определенный набор системных качеств, но для гражданского общества особое значение приобретают их полнота, устойчивость и воспроизводимость.

Ключевые слова: гражданское общество, государство, система, открытое общество, демократия, социальные приоритеты.

Summary

Kostyuchkov S. K. Civil society as pluralistic system skladnostrukturovana: philosophical interpretation. – Article.

The article considers the problems of formation and development of civil society as a complex structured system of cooperation within the rights of free and equal citizens. By focusing on definitions of civil society, while noting that scientific discourse is no unambiguous in its definition. It is noted that the study of the philosophical position of civil society appropriate to start with the concept of open society, which raises one of the basic concepts in social philosophy, and in a number of positions overlap with the concept of “civil society”. The conclusion, according to which civil society, as well as any social organism has a set of system properties, but civil society particularly important their completeness, stability and reproducibility.

Key words: civil society, state, system, open society, democracy, social priorities.

УДК 130.2:621.397.13.

О. В. Коханевич
аспірант кафедри культурології
та менеджменту соціокультурної діяльності
Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки

ОСОБЛИВОСТІ ВІЗУАЛЬНОГО СПРИЙНЯТТЯ СУЧАСНОГО ТЕЛЕВІЗІЙНОГО ОБРАЗУ

Радіожурналіст Олександр Геніс на питання про те, що, на його думку, стало найбільш значною подією ХХ століття, відповів: «Ніщо не змінило життя ХХ століття так, як відеократична революція, яку почав кінематограф, продовжило телебачення та завершили електронні медіа. За сто років відеократія <...> змінила геометрію й оптику нашого світу. Перемога відеообразів над словом означає, що вперше за останні три тисячі років знайдена альтернатива писемності. Світ знову став таким, яким він був раніше. <...>. <...> – він не попереду, він навколо нас. Усесвіт змінив свою конфігурацію – з царства лінійної перспективи, нав'язаної нам друкованим словом, ми потрапили в архаїчну сферу усної, дописемної культури» [7]. Посилення телевізуальної дії нині призводить до того, що людство швидко переходить на новий рівень світосприйняття: від текстуально-словесного сприйняття смислу до його візуального розуміння, у якому сфера знаків і образів є самостійною реальністю. Телевізійні образи, що характеризуються своєю строкатістю, постійною мінливістю кольорів, фігур, сюжетів, занурюють нас у рукотворний, ірреальний телесвіт, де реальні образи дійсності слугують лише засобом приховування для просування ірреальних речей і симуляції автентичності наявної реальності.

У філософсько-культурологічному аспекті проблему візуалізації сприйняття вивчають П. Вірільо, В. Розін, Р. Арнхейм, Ю. Лотман, Ж. Лакан та інші. Французький філософ і архітектурний критик Поль Вірільо в контексті візуалізації сучасної культури досліджує автоматизацію людського сприйняття, його розподіл між живим, одухотвореним суб'єктом та неживим об'єктом, машиною зору. Проблема візуального з позиції аналізу причин переважання образного сприйняття над вербальним розглядає Олександр Геніс. Російський учений Вадим Розін досліджує факти й дилеми візуального сприйняття, а також техніку візуалізації способів знаково-символічного вираження. Дослідниця Марія Кухта розглядає змістове оновлення категорії сприйняття, розкриває основи моделювання динаміки сприйняття візуальних образів і показує механізми реєстрації візуальної інформації. Однак, незважаючи на те що в науковій літературі є чимало робіт, присвячених візуальному сприйняттю, залишається недостатньо вивченою специфіка телевізуального сприйняття дійсності сучасною людиною. Актуальність таких досліджень зростає прямо пропорційно тій ролі, яку відіграють візуальні мас-медіа в сучасному інформаційному суспільстві.

Мета дослідження – філософсько-культурологічний аналіз специфіки сприйняття сучасного телевізійного образу.

Протягом усієї історії людство завжди прагнуло до отримання візуальної інформації. Ще давні приділяли велику увагу проблемі людського зору як можливості бачити істинну сутність речей світу, яка, на думку відомого античного філософа Платона, є тільки в людині. Проте у ХХІ столітті створення все більшої кількості нових інформаційно-комунікативних технологій неминуче призводить до візуалізації суспільства. Тотальна експансія медіа-образів уже не викликає в нас жодних сумнівів в автентичності реальності, яка зображується на екранах.

Видатний французький філософ Поль Вірільо зауважує, що нині ми живемо в уявному світі екрану, інтер-

фейсу, подвоєння, суміжності й мережі. Він пише: «Усі наші машини – екрани, внутрішня активність людей – перетворилися на інтерактивність екранів. Ніщо з того, що відображено на них, не призначене для глибокого вивчення, а тільки для негайного поверхового сприйняття з його обмеженим змістом і короткочасною єдністю полюсів зображення» [3, с. 124].

Французький філософ-постмодерніст, соціолог Жан Бодрійяр зазначає, що телевізійний образ, приваблюючи своєю чарівністю, не заглиблює нас глибше поверхні телевізійного екрана. Він позбавлений будь-якої візуальної форми, міфу, чогось, що належить сфері невизначеності, дзеркала та сну. Відомий дослідник пише: «Екран – це ви самі, а телебачення дивиться і протягує крізь магнітну стрічку вас, а не образ» [1, с. 65]. Філософ стверджує, що особливість образу полягає не тільки в його здатності відображення й репрезентації реальності, а він є засобом, який, пристосовуючись до реальності, використовує її у своїх корисливих цілях. Ж. Бодрійяр зазначає: «Протягом останнього часу в діалектичному зв'язку реальності та образів перемогу отримав образ; він нав'язує реальності свою іманентну ефемерну логіку, цю аморальну логіку по той бік добра й зла, істини та брехні; логіку знищення власного референта, логіку поглинання значення, де задум зникає з горизонту його створення. <...> Образ є провідником не знання, не добрих намірів, а розмивання, знищення будь-якого значення (подій, історії, пам'яті)» [1, с. 67]. Філософ вважає, що сьогодні на телебаченні взагалі відсутня будь-яка образність, а його образи на основі власної симулятивної природи заперечують не тільки моральні, осмислені, виховні, а й інформаційні цілі.

На думку Поля Вірільо, візуальні процеси, які відбуваються в сучасному суспільстві, знаменують собою появу «машини зору» – машини, яка здатна не тільки розпізнавати контури форм, а повністю інтерпретувати візуальну дійсність, здійснювати постановку близького й далекого навколишнього світу [3, с. 106]. «Довірити свій інтелект машині, – зазначає у своїй праці «Прозорість зла» Жан Бодрійяр, – означає повністю звільнитися від будь-якого права на знання» [2, с. 75]. Дослідник стверджує, що сучасні екранні машини недаремно називають віртуальними, оскільки вони тримають людську думку в постійному напруженні очікування, яке пов'язане з короткотривалістю нашого обмеженого знання.

Поль Вірільо зазначає, що всі ці процеси, у яких відеокамера слугує комп'ютеру, а він, у свою чергу, надає можливість уже навіть не телеглядачеві, а машині аналізувати навколишню дійсність, автоматично інтерпретувати події у промисловому масштабі, свідчать про появу нової якості зору – «зору без погляду». Дослідник вважає, що на порозі автоматизації сприйняття, поширення штучного погляду (покладання аналізу об'єктивної реальності на плечі машини) необхідно розглянути природу віртуального образу, зображення без основи, яке зберігається ніде, окрім як у ментальній, інструментальній зоровій пам'яті глядача. В умовах індустріалізації бачення, виникнення ринку синтетичного сприйняття постає комплекс філософсько-етичних питань, пов'язаних із проблемою роздвоєння людського погляду, розподілу сприйняття навколишнього світу між його живим, одухотвореним суб'єктом і неживим об'єктом, машиною зору [3, с. 107].

Поль Вірільо пише: «Я більше не дивлюся плакат на стіні. Плакат сам підноситься до мене зі стіни, а його зображення саме дивиться на мене» [3, с. 112].

Телевізійні образи – ілюзорно-привабливі, невибагливі, найбільш буденні образи, за якими відсутня будь-яка реально-існуюча «картина» світу, проте вони іманентно наявні в повсякденності. Це – образи швидше діючі, ніж видимі. Ефективність телевізійних образів як незрозумілих, витягнутих із неактуалізованого простору існування сучасної людини (її бажань, очікувань) зумовлює їхнє активне використання не тільки маркетологами, а й політиками, ідеологами. На думку Олександра Геніса, телевізійний образ немов затиснутий у лещата між вертикальною владою, що використовує його у своїх цілях, і горизонтальною владою панівних цінностей, які беруть участь у глядацькій ідентифікації. Дослідник стверджує, що телевізійні образи містять у своїй основі елемент «спокуси» Жана Бодрійяра, а їхня технологія – певну легку стихійну «релігійність», яка виникає внаслідок дії неусвідомлених афективних сил, трансцендентних технології спокуси як складових іманентності нашого матеріального існування та самого життя. Він зазначає, що детальний аналіз властивостей телевізійного образу змушує нас, по-перше, відмовитися від розгляду його в традиційних термінах «подання» (як зображення або слова), оскільки в ньому вже наявна чітко визначена технологія об'єктивації й система прочитання знаків, по-друге, на сьогодні є недостатнім опис телевізійного образу як деякої безсуб'єктної технології, яка відповідає певним очікуванням і бажанням аудиторії [4].

На думку Умберто Еко, особливість візуальних комунікацій полягає в їхній здатності легко здійснювати будь-яку стратегію переконання та сумніву. Образи, володіючи «платонічною силою», перетворюють окремі ідеї на всезагальні. Він пише: «Читаючи в газеті, що «хтось» проголошує: «Х – у президенти», я розумію, що тут висловлюється чиясь конкретна думка, але коли в телевізорі якимось невідомим мені обличчям агітує: «Х – у президенти!», то воля окремої людини вже сприймається як згусток загальної волі» [10]. Італійський дослідник стверджує, що в найближчому майбутньому наше суспільство розщепиться – або вже розщепилося – на два класи: тих, хто дивиться тільки телебачення, тобто отримує готові образи й готові судження про світ, без права критичного відбору одержуваної інформації, і тих, хто дивиться на екран комп'ютера, тобто тих, хто здатний відбирати та обробляти інформацію. Відбудеться поділ культури, який існував у часи епохи Середньовіччя: між тими, хто здатний був читати рукописи, а отже, критично осмислювати релігійні, філософські й наукові питання, і тими, хто виховувався виключно за допомогою образів у соборі – відібраних і оброблених їхніми творцями [10].

У своїй праці «Телебачення. Сором'язливий гігант» Маршал Маклюен зазначає, що схожість телевізійного зображення, фотографії та кінозображення полягає лише в їхньому спільному використанні немовних форм зображення – гештальтів. Телевізійне зображення – це імпровізація глядача, побудова якого здійснюється так, що кожну секунду на екрані з'являється близько трьох мільйонів крапок, а телеглядачеві, щоб розрізнити його, потрібно лише кілька десятків. Він, маючи справу з технікою, вибудовує це зображення мозаїчно, несвідомо уподібнюючись художнику, який збирає такі образи з абстрактного набору крапок. Філософ вважає, що інтроспективне існування довгих думок і далеких цілей не співіснує з мозаїчною формою телевізійного зображення, яке вимагає від глядача негайного заглиблення [8].

На думку російського дослідника Вадима Ємеліна, важливим є те, що спосіб передавання телевізійного повідомлення визначає не тільки сприйняття такого повідом-

лення, а й надалі позначається на світосприйнятті окремої людини, яка постійно має справу з організаційним подібним чином інформаційним середовищем. Він зазначає, що, як зауважили відомі теоретики психоаналізу Дельоз і Гваттарі, коли ми зустрічаємося з електричним безперервним рухом, який надходить від телевізора, то маємо справу з особливими мовними фігурами, котрі не мають жодного стосунку до того, що вони означають, ні до знаків як мінімальних одиниць, які щось означають, – це не-знаки, точніше знаки, які нічого не означають, знаки-крапки, це шизи – абсолютно не «фігуративні» потоки. Телебачення – це особлива мова декодованих безперервних рухів, де в основі будь-якого телевізійного образу лежить крапка – досить абстрактний та ідеальний за своєю суттю об'єкт, якому невластива оформленість і завершеність. Воно через інформаційну невизначеність своїх образів непомітно втягує у власне сприйняття всі органи людського відчуття: розщеплена картинка «додобується» за допомогою слухових звуків, зорові можливості поєднують у цілісні об'єкти крапки, що світяться, а уява завершує процес створення цілісного враження від реальності, яка відбувається на екрані [5].

Особливість знакової природи телевізійних образів полягає в тому, що вони сприймаються нами на основі кодів упізнання. У своїй праці «Від Інтернету до Гутенберга: текст і гіпертекст» Умберто Еко зазначає, що іконічні знаки, не володіючи властивостями об'єктів, які вони зображають, але на основі кодів упізнання та їхнього графічного узгодження, у яких певний конкретний знак позначає певну конкретну умову сприйняття, відтворюють процес їхнього дійсного сприйняття. Він пише: «Будь-які іконічні знаки, відкидаючи одні коди та відбираючи інші, здатні сформувати певну структуру сприйняття, яка забезпечує те саме «значення», що об'єкт іконічного зображення» [9]. Розглянемо один із прикладів такого сприйняття на основі телевізійної реклами із зображенням простягнутої руки зі склянкою пінливого, шойно налитого пива, де на запітнілому склі наявні крапельки вологи, покликаючи викликати в нас безпосереднє відчуття холоду. Насправді, коли ми бачимо склянку з пивом, ми сприймаємо пиво, скло й холод, що йде від склянки, але при цьому ми не відчуваємо, що це лише зорові подразнення кольору, просторові відносини та освітлення, організовані в певне поле сприйняття й координовані до того часу, поки не утвориться певна структура, яка на підставі наявного в нас досвіду породить низку синестезій, зокрема наведе нас на думку про холодне пиво в склянці. Ми, реагуючи на певні зорові стимули, координуємо їх у структуру, яка дає нам змогу сприймати образ. Під час такого сприйняття ми працюємо з перевіреними даними, що надходять до нас від зображення так само, як і тоді, коли ми працюємо з перевіреними даними, які надходять до нас безпосередньо від сприйняття реальної склянки: ми відбираємо і групуємо їх на підставі певних очікувань, кодів, наявних у нашому досвіді. У такому випадку телевізійне зображення стає чимось «укоріненим у самій реальності», прикладом «природної виразності», іманентності сенсу речі, присутності самої реальності в її стихійно виникаючих сутностях. Телевізійний образ – це модель відносин між графічними феноменами, ізоморфна тій моделі перцептивних відносин, яку ми вибудовуємо, коли отримуємо інформацію про певний об'єкт [9].

Виходячи з міркувань Поля Вірільо, телевізійний образ із його синтетичною природою є ніщо інше, ніж «статистичне зображення», яке зобов'язане своїм виникненням чітким розрахункам пікселів, за допомогою яких утворюється цифровий код його репрезентації [3, с. 137]. Цифрова оптика на телебаченні – раціональний спосіб сп'яніння, статистичного сп'яніння, затемнення сприйняття, що однаковою мірою вражає уявне й реальне, а

тотальна дія якого занурює суспільство в ніч свідомого засліплення, де горизонт бачення та знання витісняється волею до цифрової влади [3, с. 138].

На думку Поля Вірільо, сучасний телевізійний образ близький за своєю суттю до образу-несподіванки, точніше «раптового перенесення», де актуальність образу речі, знятої знімальною телевізійною камерою, відповідає її віртуальній присутності, схопленої апаратом «надання реального вигляду», який робить можливим не тільки теледемонстрацію речей, а й теледію, телезамовлення, придбання товарів [3, с. 135]. Французький дослідник зазначає, що на сьогодні в умовах тотальної візуалізації увага перемістилася від речі до її зображення, від простору – до часу, миті, а фундаментальна опозиція «реальне – фігуральне» змінилася більш відносною – «актуальне – віртуальне». Відбулося схрещення й парадоксальне зародження двостатевої реальності, непідвладної категоріям добра і зла. Правда не замаскована, але скасована. Реальне зображення, зображення реально-просторового об'єкта прийшло на зміну телезображенню «в прямому ефірі». Три поступові часові дії – минуле, сьогоднішня та майбутнє – змінилися двома іншими часами: реальним і перерваним. Майбутнє зникає, з одного боку, у межах комп'ютерного програмування, а з іншого – в імітуванні так званого «реального часу», який містить у собі частину теперішнього й найближчого майбутнього, а сприйняття «перерваного часу» – зображення-репрезентація минулого – частину медійного сьогоднішнього, цієї «телевізійної присутності», у якій «прямий» запис зберігає відлуння реальної присутності події [3, с. 120]. Інтенсивний час, який приховує сьогоднішнє в ультракороткій тривалості телевізійного прямого ефіру, змінює екстенсивний час [3, с. 123].

Поль Вірільо стверджує, що злиття об'єкта й еквівалентного образу, а також змішання презентації й телевізійної репрезентації призводять до того, що класичні системи страхітливих озброєнь замінюють процес їхнього дійсного переконання. Так, у результаті конфлікту Сходу та Заходу увага вже зосереджується навколо інтерпретації самої реальності залякування [3, с. 123]. За ерою «генералізованої симуляції» бойових операцій (наземних, морських) людство повністю вступає в епоху інтегральної дисимуляції, в епоху війни образів і звуків, яка приходить на зміну війні атомних озброєнь, у якій, для того щоб перемогти, необхідно постійно бути в полі зору об'єктів телекамер [3, с. 124]. Це пастки, що імітують не стільки природу об'єкта (наприклад бойової ракети), скільки його образ присутності, який в очах людини-спостерігача поєднує воедино віртуальне й актуальне. Ця релятивістська відмінність створює нову генерацію реального, у якій швидкість панує над часом, простором і слугує не стільки переміщенню, як уважалось раніше, скільки поширенню людського зору, тобто осягненню реальності фактів, а отже, і принципу реальності [3, с. 131]. Машина зору – це ні що інше, ніж «машина абсолютної швидкості», яка піддає сумніву традиційні поняття геометричної оптики – спостережуване та неспостережуване [3, с. 132].

Отже, поява і зростання ролі телебачення в сучасному суспільстві зумовили як повсюдне поширення особливого типу візуальних образів, так і становлення нової якості візуального сприйняття. На сьогодні телевізійні образи – ілюзорно-привабливі, невивагливі й буденні образи, за якими відсутня будь-яка реально-існуюча «картина» світу, але які іманентно присутні в нашій повсякденності. Це – динамічні образи, що нав'язують реальності свою іманентну ефемерну логіку знищення референта. Їхня знакова природа занурює глядача у штучно-створений ірреальний телесвіт, де справжні образи дійсності слугують лише моделлю для телевізійних репрезентацій. За умов

тотальної візуалізації увага перемістилася від речі до її зображення, від простору – до часу, миті. Нині телевізуалізація зумовлює автоматизацію людського сприйняття, коли саме телевізійні технології, а не телеглядач аналізують навколишню дійсність, автоматично фіксуючи симулятивно інтерпретовані події.

Література

1. Бодрийяр Ж. Злой демон образов : [лекция, прочитанная в университете Сиднея в 1984 году] / Ж. Бодрийяр // Искусство кино. – 1992. – № 10. – С. 64–70.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской. – М. : Добросвет, 2000. – 260 с.
3. Вирильо П. Машина зрения / П. Вирильо ; пер. с фр. А.В. Шестакова ; под ред. В.Ю. Быстрова. – СПб. : Наука, 2004. – 144 с.
4. Генис А. Глаз и слово / А. Генис [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.vavilon.ru>.
5. Емелин В.А. Телевидение: стиль и образ постмодерна / В.А. Емелин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://emeline.narod.ru>.
6. Жигарева А.А. Визуализация социального пространства современного общества: социально-философский анализ : автореф. дисс. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия» / А.А. Жигарева. – М., 2011. – 20 с.
7. Колосов А.В. Визуальные образы в средствах массовой информации: философско-социологический анализ : автореф. дисс. ... канд. филос. наук : спец. 22.00.06 «Социология культуры, духовной жизни» / А.В. Колосов. – М., 2000. – 16 с.
8. Маклюэн М. Телевидение. Робкий гигант / М. Маклюэн // ТВ вчера, сегодня, завтра. – М. : Искусство, 1987. – С. 7–18.
9. Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст : [отрывки из публичной лекции на экономическом факультете МГУ 20 мая 1998 г.] / У. Эко [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.philosophy.ru.library.eco>.
10. Эко У. К семиотическому анализу телевизионного сообщения / У. Эко [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://psyberlink.flogiston.ru>.

Анотація

Коханевич О. В. Особливості візуального сприйняття сучасного телевізійного образу. – Стаття.

У статті розглядаються особливості візуального сприйняття сучасного телевізійного образу. У філософсько-культурологічному аспекті досліджується репрезентативна сутність сучасного телевізійного образу, який на основі власної симулятивної природи нав'язує реальності свою іманентно-ефемерну логіку знищення її референта. Аналізуються візуально-комунікативні характеристики телевізійного образу, що, володіючи «платонічною силою», має здатність успішно переконувати глядача й перетворювати окремі ідеї на всезагальні. На основі семиотичного підходу, розробленого Умберто Еко, розглядаються іконічні властивості телевізійних образів, які, позбавлені реальних характеристик зображуваних ними об'єктів, на основі кодів упізнавання та графічного узгодження відтворюють загальні умови процесу їхнього дійсного сприйняття. За допомогою концепту «спокуси» Жана Бодрийяра телевізійні образи аналізуються як неактуалізовані явища сфери бажань і очікувань сучасної людини. У контексті зростаючої телевізуалізації суспільства досліджується автоматизація людського світосприйняття.

Ключові слова: телебачення, телевізійний образ, візуалізація, сприйняття, розуміння.

Аннотация

Коханевич О. В. Особенности визуального восприятия современного телевизионного образа. – Статья.

В статье рассматриваются особенности визуального восприятия современного телевизионного образа. В философско-культурологическом аспекте исследуется репрезентативная сущность современного телевизионного образа, который на основе собственной симулятивной природы навязывает реальности свою имманентно-эфемерную логику уничтожения ее референта. Анализируются визуально-коммуникативные характеристики телевизионного образа, который, обладая «платонической силой», обладает способностью успешно убеждать зрителя и превращать отдельные идеи во всеобщие. С помощью семиотического подхода Умберто Эко рассматриваются иконические свойства телевизионных образов, которые, будучи лишены реальных характеристик изображаемых ими объектов, на основе кодов узнавания и графического согласования воспроизводят общие условия процесса их действительного восприятия. С помощью «соблазна» Жана Бодрийяра телевизионные образы анализируются как неактуализированные явления сферы желаний и ожиданий современного человека. В контексте растущей телевизуализации общества исследуется автоматизация человеческого мировосприятия.

Ключевые слова: телевидение, телевизионный образ, визуализация, восприятие, понимание.

Summary

Kokhanevych O. V. Highlights of visual perception of television character existing in the present. – Article.

The article presents highlights of visual perception of television character existing in the present. Representational principle of television character existing in the present is analyzed on the basis of philosophical and culturological analysis. Basing on its hypocritical nature, television character obtrudes its own immanent and ephemeral logic of destruction of its referent into reality. The article analyses visual and communicative characteristics of television character that, having “a platoneseque power”, is able to persuade a viewer successfully and turn individual ideas into global. Through the use of Umberto Eco’s semiotic approach we consider the iconic features of television characters, which, being bare of the real characteristics of representing objects, but on the grounds of recognizing patterns and graphical coordination, reflect general conditions of the process of their effective perception. Following the transcendental idea of “temptation” by Jean Baudrillard, television characters are analyzed as non-actualized phenomena of the sphere of Modern Human’s desires and expectations. In the context of increasing television visualization of society we are studying automation of human mindset.

Key words: television, television character, visualization, perception, comprehension.

УДК 502/504:008

С. В. Лазарева
викладач кафедри теорії та практики управління
Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»

АКТУАЛІЗАЦІЯ ІДЕЙ В. І. ВЕРНАДСЬКОГО ДЛЯ ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМ СУСПІЛЬНОГО ПОСТУПУ

Постановка проблеми. Зі зростанням кількості й масштабів техногенних катастроф, кризових явищ і нищівних для природи наслідків геологічної активності людини постала необхідність пошуку гармонійної моделі існування системи «людина – суспільство – природа». Сьогодні, незважаючи на певну кількість публікацій, у яких досліджується спадщина В.І. Вернадського, відчувається певна недостатність високого рівня теоретичного осмислення ідей ученого, розробленої ним системи знань, що поєднує в собі глибокий філософський зміст і морально-етичні засади виховання свідомого й екологічно відповідального покоління, як теоретичної основи концепції сталого розвитку.

Аналіз останніх наукових досліджень. В.І. Вернадський залишив велику кількість праць, статей, неопублікованих рукописів, навіть щоденників, які становлять значний науковий інтерес. Вивченням його наукового доробку та подальшим розвитком ідей займалися такі вітчизняні й іноземні дослідники, як Г.П. Аксенов, А.І. Мелуа, Л.І. Гумілевський, Р.К. Баландін, М.С. Бастрарева, Б.М. Кедров, Л.Є. Качуріна, А.В. Лапо, І.І. Мочалов, Г.Б. Наумов, М.Ю. Сорокіна, Т.Н. Сосніна, К.П. Флоренський, А.Л. Яшин, Н.С. Шатський, Ф.Т. Яншина, С.Г. Мигулинський, Дж. Бейліс, М.Г. Кендел та багато інших. Подальшою розробкою його концепцій займаються такі наукові установи й фонди: Комісія Національної академії наук України з розробки наукової спадщини академіка В.І. Вернадського, Комісія Російської академії наук із розробки наукової спадщини академіка В.І. Вернадського, Інститут геохімії та аналітичної хімії імені В.І. Вернадського, Національна бібліотека України імені В.І. Вернадського, Державний геологічний музей імені В.І. Вернадського (Музей історії Землі), Інститут історії природознавства і техніки імені С.І. Вавилова, Неурядовий екологічний фонд імені В.І. Вернадського, Міжнародний фонд В.І. Вернадського та інші.

Метою статті є з'ясування місця вчення В.І. Вернадського в загальній соціоекологічній проблематиці та оцінка його внеску в розвиток природничих наук і загальну методологію філософії. Особлива увага приділяється генезі поняття «ноосфера» в контексті досягнення сталого розвитку.

Виклад основного матеріалу. Цього року світ відзначає 152-річчя з дня народження видатного вченого зі світовим ім'ям Володимира Івановича Вернадського. Спадок дослідника є неоціненним, з плином часу інтерес до нього лише зростає, що не дивує, адже науковець працював за різними напрямками та набагато випередив час у постановці глобальних проблем, вирішення яких у ХХІ столітті є необхідністю заради майбутнього.

Варто відзначити, що В.І. Вернадський був ученим, мислителем, громадським діячем і просвітником. Коло його наукових інтересів і досягнень було надзвичайно широким, прослідковується міждисциплінарний характер проблем, над якими працював автор. Він розпочав дослідження у сфері радіоактивних мінералів та урану, був непересічним геологом, вивчав ґрунти й природні води, кристали та метеорити, радіоактивний розпад елементів. Саме йому наукове співтовариство завдячує розвитком таких наук, як мінералогія та кристалографія, геохімія й біогеохімія. Проте варто зазначити, що В.І. Вернадський відомий усьому світу не лише завдяки внеску в розвиток

природничих наук, а й завдяки збагаченню історії науки та ґрунтовному філософському доробку.

Наука для самого В.І. Вернадського була запорукою розвитку людства, про неї він писав так: «Державне значення науки як творчої сили, як основного елемента, незамінного під час створення народного багатства, як реальної можливості швидкого й масового його створення вже проникло в загальну свідомість; із цього шляху, очевидно, людство не зможе вже зійти, так як реально наука є максимальною силою створення ноосфери» [1, с. 132].

В.І. Вернадський надавав особливе місце філософії в розвитку науки та підкреслював необхідність філософської рефлексії буття в усіх його проявах: «Я дивлюся на значення філософії в розвитку знання зовсім інакше, ніж більшість натуралістів, і надаю їй величезне, плідне значення. Мені здається, що це сторони одного й того ж процесу – сторони абсолютно неминучі та невіддільні. Вони відділяються лише в нашій думці. Якби одна з них затихнула, припинилося б живе зростання іншої. Філософія завжди формує зародження, інколи навіть передбачає цілі галузі майбутнього розвитку науки, і лише завдяки одночасній роботі людського розуму в цій сфері формується правильна критика неминуче схематичних побудов науки. В історії розвитку наукової думки можна чітко й точно прослідкувати таке значення філософії, як витоків, так і життєвої атмосфери наукового пошуку» [2, с. 134].

Без перебільшень можна стверджувати, що роль ученого в становленні сучасної наукової картини світу була значною, а спадок, який він залишив нам, дає можливість сьогодні розкрити найбільші таємниці Всесвіту.

Які ж ідеї В.І. Вернадського на сьогодні є настільки актуальними, настільки злободенними, що викликають такий широкий резонанс у наукових колах?

В.І. Вернадський був першим, хто природу й світ людського буття розглянув саме як систему. У період 40-х років ХХ століття термін «дослідження систем» ще не набув широкого використання, проте учений писав: «Синтетичне дослідження об'єктів природи – її природних тіл та її самої як «цілого» – неминуче розкриває риси будови, які не беруться до уваги при аналітичному підході до них, і дає нове. Цей синтетичний підхід характерний для нашого часу в наукових і філософських пошуках. Він яскраво проявляється в тому, що в наш час кордони між науками зникають» [3, с. 7]. Варто зазначити, що сьогодні ідея системності є провідною науковою й освітньою парадигмою. В.В. Сергієнко зазначає: «Сучасна постнекласична наука характеризується широким розповсюдженням ідей і методів синергетики – теорії самоорганізації й розвитку систем будь-якої природи. Утверджується парадигма цілісності, тобто усвідомлення необхідності глобального всестороннього погляду на світ. Це проявляється в цілісності суспільства, біосфери, ноосфери, світобудови. Людина знаходиться не за межами об'єкта, що вивчається, а всередині нього. Вона є лише частиною, яка пізнає ціле, у формуванні нового розуміння природи як органічної цілісності (організм, вид, біоценоз, біогеоценоз). Природничі науки об'єднуються, посилюється також взаємодія природничих і гуманітарних наук, науки й мистецтва, використання наукою традицій східного мислення та його методів» [4, с. 79]. В.І. Вернадський першим усвідомив, що людина стає геологічною силою, та включив її в біогеохімічну систему. Так, на сьогодні людина навчилася

створювати складні хімічні сполуки, прискорювати й направляти природні процеси. Нині ми з легкістю будемо канали для перенаправлення природних потоків води, розганяємо хмари, створюємо нові біологічні види. Ми навчилися створювати продукти, які не розщеплюються природним шляхом, нам уже не здається фантастикою той факт, що можна виростити нирку винятково з одних ствольних клітин. Проте чим глибше людина інтегрується у світ природи та перетворює його, тим більшими є наслідки її руйнівної діяльності. У XXI столітті найгостріше постає питання, наскільки біосфера здатна витримати людську активність. Під час пошуків відповідей саме на такі питання, що стосуються всіх і кожного, хто живе на планеті Земля, ми знову повертаємось до робіт великого вченого. У зв'язку з необхідністю вирішення онтологічних проблем варто звернутися до глибокого гуманістичного потенціалу праць, у яких закладено моральні основи життєдіяльності людства.

Сам В.І. Вернадський писав: «Царство моїх ідей попереду». І не тому, що його не підтримували сучасники, а тому, що він був упевненим, що людству лише належить відрефлексувати наслідки своїх можливостей: «Ніколи ще в історії людства не було такого періоду, коли наука так глибоко охоплювала життя, як зараз. Уся наша культура, яка охопила всю поверхню земної кори, є створенням наукової думки й наукової творчості. Такого положення ще не було в історії людства, і з нього ще не зроблено висновки соціального характеру» [5, с. 59].

Висновки, які належить зробити нащадкам великого вченого, – це не просто самоціль філософії космізму – філософського напрямку, до якого належали ідеї В.І. Вернадського. Таке завдання є значно ширшим: це усвідомлення єдності людини й природи, закону еволюції живої природи, основою якої є переважання в ній процесів накопичення вільної енергії людини, що реалізується в безпосередній трудовій діяльності для забезпечення власних потреб. Саме розумне використання цієї енергії, яку науковець називав космічним даром, є основою переходу до ноосфери, до безпечного й гармонійного майбутнього.

Саму категорію «ноосфера» вперше було запропоновано Е. Леруа. Проте подальша розробка й обґрунтування ідеї належить саме В.І. Вернадському. Французький філософ Е. Леруа писав, що ідею ноосфери було розроблено ним разом із його товаришем-геологом і палеонтологом, католицьким філософом П. Тейяром де Шарденом під впливом лекцій В.І. Вернадського про біосферу Землі й біохімічні процеси, які було прочитано в Сорбонні. Повною мірою цю думку було розвинено в книзі «Походження людства та еволюція розуму». Е. Леруа пише, що він приймає вчення В.І. Вернадського про біосферу, проте вважає, що під впливом розумної людської діяльності вона зараз переживає глибокі якісні зміни та переходить у новий стан, який саме він пропонує називати «ноосферою». Проте таке розуміння ноосфери було засноване на ідеях неоплатонізму. За вченням П. Тейяра де Шардена, який був прихильником ідеї абіогенезу (виникнення живої матерії з неживої в процесі еволюції), кінцевим етапом розвитку ноосфери буде «злиття з Богом».

Цю ідею було проголошено вже не вперше. Як зазначає В.А. Кавалеров, уперше схожі погляди про злиття Бога та світового Розуму висловлював неоплатонік Плотін, який стверджував: «Матерія є найнижчим ступенем Єдиного, тоді як Розум – найвищим. І саме Розуму з'являється Світова Душа». Цей Світовий Розум Е. Леруа ототожнював із ноосферою, яка є «закономірним етапом» у розвитку людства [11, с. 24]. Однак, можливо, саме через таке релігійне трактування терміна В.І. Вернадський пізніше взявся за розробку власного розуміння ноосфери, адже він неодноразово прогиставляв наукове знання релігії. У 30-ті роки ХХ століття, коли його книга «Біосфера»

(1926 року) уже була видана й отримала схвальні відгуки в наукових колах, В.І. Вернадський переглядає щаблі еволюції біосфери та приймає термін «ноосфера» як наступний етап її еволюції. У доповіді на сесії Міжнародного геологічного конгресу в 1937 році він скаже: «Ми живемо в епоху, коли людство вперше охопило в бутті планети всю Землю. Біосфера, як вдало висловився Е. Леруа, перейшла в новий стан – у ноосферу» [6, с. 15]. Думки про розвиток наукового знання, про еволюцію біосфери Землі отримали продовження в статті В.І. Вернадського «Кілька слів про ноосферу». Найповніше ж ідею ноосфери й умови переходу людства до неї було викладено та обґрунтовано в незакінчених монографіях, над якими вчений працював у такі нелегкі для нього роки масових репресій друзів-науковців та на початку Великої Вітчизняної війни. У роботі «Наукова думка як планетарне явище» охоплено досить велике коло питань. Зокрема, не лише розкрито сутність поняття «ноосфера» та зазначено роль людства в розвитку біосфери, а й вказано на головні умови для переходу на якісно новий рівень розвитку. У цій ґрунтовній праці В.І. Вернадський подає детальний опис категорії «жива речовина» та її організації, визначає місце біогеохімії в царині наук, які вивчають біосферу Землі, переглядає основні етапи розвитку людської культури та її майбутнє. Дослідник спадку академіка А.Л. Яшин у передмові до видання зазначає: «Наукова думка як планетарне явище» – це вершина творчості В.І. Вернадського, грандіозний за задумом підсумок його роздумів про долю наукового пізнання, про взаємовідносини науки й філософії, про майбутнє людства. Її можна охарактеризувати як нехай незакінчений, проте вражаючий синтез ідей, які розвивалися вченим в останній період його життя» [1, с. 3].

У рукописі В.І. Вернадський зазначає, що процес переходу від біосфери до ноосфери він вважає результатом прискорення темпів геологічних процесів, пов'язаних зі зростанням наукової думки й соціальної діяльності людства останніх тисячоліть. Ноосфера, на його переконання, – це біосфера, перероблена науковою думкою, підготовлена сотнями мільйонів, навіть мільярдами років, процесом, який створив *Homo sapiens faber*; це не є короткочасним і мінущим геологічним явищем [10, с. 339].

Проте перехід до ноосфери – це процес, який вимагає конкретних умов. Такі умови – не стихійні явища природи, а цілком свідомі дії всього людства, кожного його індивіда. В.І. Вернадським було наведено чіткі формулювання цих умов:

- 1) заселення людиною всієї планети;
- 2) різке перетворення засобів зв'язку й обміну між країнами;
- 3) посилення зв'язків, зокрема політичних, між усіма країнами;
- 4) переважання геологічної ролі людини над іншими геологічними процесами, що протікають у біосфері;
- 5) розширення меж біосфери та вихід у Космос;
- 6) відкриття нових джерел енергії;
- 7) рівність людей усіх рас і релігій;
- 8) збільшення ролі народних мас у вирішенні питань зовнішньої й внутрішньої політики;
- 9) свобода наукової думки й наукового пошуку від тиску релігійних, філософських і політичних об'єднань та створення в державному устрої умов, сприятливих для вільної наукової думки;
- 10) продумана система народної освіти та підйом добробуту трудящих; створення реальної можливості не допустити недоїдання, голоду й убогості, надзвичайно послабити хвороби;
- 11) розумне перетворення первинної природи Землі з метою задоволення всіх матеріальних, естетичних і духовних потреб чисельно зростаючого населення;
- 12) виключення воєн із життя суспільства [10, с. 339].

Варто зазначити, що вчення В.І. Вернадського в контексті вирішення глобальних проблем людства ретельно вивчається останнім часом, у наукових колах ведеться постійна полеміка навколо того, наскільки виконання цих умов можливе та на якому етапі розвитку людство перебуває нині. Так, Ф.Т. Яншина, проаналізувавши зазначені умови, констатує, що більшість із них виконано. Проте дослідник також додає: «Процес її (ноосфери – С. Л.) утворення є поступовим, імовірно, ніколи не можна буде точно вказати рік чи навіть десятиріччя, з якого перехід біосфери в ноосферу можна буде вважати завершеним». Однак це не означає, що він є недосяжним, адже як сам В.І. Вернадський, так і дослідники й послідовники його вчення про ноосферу як логічний якісний перехід у розвитку людства впевнені в безперечності його настання. Ф.Т. Яншина стверджує: «Можна сміливо говорити про те, що вчення академіка В.І. Вернадського про перехід біосфери в ноосферу є не утопією, а дійсною стратегією виживання й досягнення розумного майбутнього для всього людства» [7, с. 164].

Необхідно підкреслити, що вчення про ноосферу здобуло широкого розповсюдження саме наприкінці ХХ століття, коли людство повною мірою досягнуло наслідки своєї руйнівної діяльності в планетарному масштабі. Так, американський економіст та активний політичний діяч Л. Ларуш, який попереджав світ про системну кризу капіталізму, у 2001 році видав книгу «Економіка ноосфери». У ній автор підкреслив значення ідей В.І. Вернадського про ноосферу для вирішення низки економічних завдань.

Сам В.І. Вернадський мало не в кожній науковій роботі попереджав прийдешні покоління, що людська діяльність набирає масштабів, тому людство має з усією відповідальністю ставитися до її наслідків. У 1943 році в публікації «Кілька слів про ноосферу» вчений писав: «Обличчя планети – біосфери – хімічно різко змінюється людиною свідомо й переважно несвідомо. Змінюються людиною фізично та хімічно повітряна оболонка суходолу, усі її природні води. У результаті зростання людської культури в ХХ столітті більш різко стали змінюватися (хімічно й біологічно) прибережні моря та частини океану. <...> Крім того, людиною створюються нові види й раси тварин і рослин». Запорукою відповідального ставлення до планети та всіх її природних багатств, під якими ми розуміємо також унікальність людського життя, є формування моральної свідомості, однією зі складових якої є екологічна свідомість. Цього можна досягти лише шляхом гуманізації освіти.

У другій половині ХХ століття світове співтовариство, а саме політики й учені, усвідомили вичерпність природних запасів, наслідки техногенних катастроф, нерівності розподілу матеріальних благ, бідності, наслідки збройних конфліктів, трагедію соціокультурної дезадаптації й духовної деградації. Розвиток капіталізму, який супроводжувався бурхливим технічним та економічним розвитком, призвів до проблем надлишкового споживання, глобальних екологічних проблем, зміни системи цінностей і норм, унаслідок чого почала поширюватись ідеологія екстремізму й нетерпимості. Кризу людства було усвідомлено як процес цивілізаційного масштабу.

В.І. Вернадський застерігав людство про кризу. У роботі «Автотрофність людини» (1925 року) він писав: «Обличчя планети стало новим і прийшло в стан безперервних потрясінь. Проте людині не вдалось досі досягти в цьому новому середовищі необхідної забезпеченості свого життя. У сучасній соціальній організації існування навіть більшості є незабезпеченим. Розподіл багатств не дає головній масі людства умов життя, які відповідали б ідеалам моральним і релігійним. Нові тривожні факти, що зачіпають основи його існування, з'являються останнім часом» [8, с. 14]. Згодом, перераховуючи умови для досягнення ноосфери, науковець акцентував увагу саме на

подоланні злиденності та морально-етичній консолідації людства.

Зрозуміло, що зі зміною форм власності змінилися й технології виробництва. Тому зросла потреба в нових знаннях, уміннях та інноваційних шляхах вирішення проблем і викликів сучасності. У 1960-х роках радянські вчені запропонували ООН використовувати ідеї В.І. Вернадського для пошуку виходу з кризи. У 1968 році для вивчення світової динаміки було засновано Римський клуб – неформальну організацію вчених-математиків, економістів, екологів, соціологів, фахівців з управління тощо. У 1983 році було скликано Всесвітню комісію Брундтланд із питань навколишнього середовища та прогнозів щодо глобальної соціоecологічної ситуації розвитку. Пізніше було проведено низку зустрічей у всьому світі, на яких обговорювалися питання навколишнього середовища та створювалися прогнози глобальної соціоecологічної ситуації. У 1980-х роках було запропоновано концепцію сталого розвитку, у підсумку якої зазначено: «Людство здатне зробити розвиток стійким – забезпечити, щоб воно задовольняло потреби сьогодення, не піддаючи ризику здатність майбутніх поколінь задовольняти свої потреби». Після конференції в Ріо-де-Жанейро 1992 року всі керівники планети підписали «Порядок денний на ХХІ століття». Виконання умов цього документа є необхідним для досягнення високої якості навколишнього середовища, досягнення економічної стабільності, задоволення потреб людей та збереження сталого розвитку протягом тривалого періоду. Теоретичною основою підготовлених документів стало вчення про ноосферу В.І. Вернадського, а гармонічне досягнення цілей є можливим лише з огляду на наведені ним умови.

Ректор Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут», академік Національної академії наук України М.З. Згуровський, який уже багато років очолює групу з дослідження сталого розвитку в глобальному й регіональному контексті, підкреслює необхідність застосування ідей про ноосферу В.І. Вернадського: «Теорія та практика свідчать, що на межі століть вчення В.І. Вернадського про ноосферу виявилось необхідною платформою для напрацювання триєдиної концепції сталого еколого-соціально-економічного розвитку» [9, с. 99]. Під таким вектором розвитку ми розуміємо сталий розвиток як науково обґрунтований вектор цивілізаційного поступу.

Висновки. Таким чином, система знань, розроблена Володимиром Івановичем Вернадським, має розглядатись винятково в цілісності, як така, що досі ні в екологічній, ні у філософській царині не має рівних за потужністю напрацьованого матеріалу й ґрунтовністю розробок. У ХХІ столітті його вчення про єдність людини й природи є підґрунтям наукових концепцій для вирішення глобальних проблем людства та прогнозування майбутніх процесів, основою забезпечення умов розумного стійкого гармонійного співіснування природи, людини й суспільства, виховання свідомого гуманістично-орієнтованого покоління. Дослідження спадку В.І. Вернадського із часом привертає увагу все ширшого кола дослідників із різних галузей науки, що зумовлює певну полеміку в розумінні основних категорій його вчення про єдність світу й космічний розум, у зв'язку із чим виникає необхідність подальших наукових розвідок.

Література

1. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление / В.И. Вернадский. – М. : Наука, 1991. – 270 с.
2. Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки / В.И. Вернадский. – М. : Наука, 1981. – 359 с.
3. Вернадский В.И. Гете как натуралист / В.И. Вернадский // Бюллетень МОИП. – Т. 51. – Отд. геол. – Т. 21. – 1946. – № 1. – С. 5–52.

4. Сергієнко В.В. Філософські проблеми наукового пізнання : [навч. посібник] / В.В. Сергієнко. – Кременчук : Кременчуцький нац. ун-т ім. М. Остроградського, 2011. – 103 с.

5. Вернадский В.И. Публицистические статьи / В.И. Вернадский. – М. : Наука, 1995. – 312 с.

6. Вернадский В.И. О значении радиогеологии для современной геологии / В.И. Вернадский // Труды XVII сессии Международного геологического конгресса (1937 г.). – М., 1939. – Т. 1. – С. 215.

7. Яншина Ф.Т. Ноосфера В. Вернадского: утопия или реальная перспектива / Ф.Т. Яншина // Общественные науки и современность. – 1993. – № 1. – С. 163–173.

8. Вернадский В.И. Автотрофность человечества / В.И. Вернадский. – М. : Педагогика-Пресс, 1993. – 368 с.

9. Згуровський М.З. Тернистий шлях до відродження: статті та інтерв'ю / М.З. Згуровський. – К. : Генеа, 2010. – 368 с.

10. Вернадський В.І. Про науку : в 2 т. / В.І. Вернадський. – Дубна : Фенікс, 1997. – Т. 1 : Наукове знання. Наукова творчість. Наукова думка. – 1997. – 576 с.

11. Кавалеров В.А. Від «техносфери» до «ноосфери»: філософсько-освітній аспект / В.А. Кавалеров // Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут» : зб. наук. праць. Серія «Філософія. Психологія. Педагогіка». – К. : НТУУ «КПІ», 2011. – С. 24–27.

Анотація

Лазарева С. В. Актуалізація ідей В. І. Вернадського для вирішення проблем суспільного поступу. – Стаття.

Останнє десятиліття світова наукова спільнота шукає відповіді на питання онтологічного характеру, адже загострення екологічних, економічних і соціальних проблем потребує пошуку гармонійної моделі існування системи «людина – суспільство – природа». На основі результатів теоретичного аналізу робіт вітчизняного вченого, природознавця, філософа В.І. Вернадського розглянуто становлення ідеї про ноосферу як сферу розуму та якісно новий етап у розвитку людської цивілізації. Розглянуто окремі положення філософії космізму. Досліджено місце вчення В.І. Вернадського в загальній соціоекологічній проблематиці та здійснено оцінку його внеску в розвиток природничих наук і загальну методологію філософії. Виокремлено місце й роль вчення В.І. Вернадського про ноосферу у формуванні теорії сталого розвитку та досліджено умови переходу до неї як до якісно нового рівня розвитку людства.

Ключові слова: ноосфера, біосфера, сталий розвиток, природа, система.

Аннотация

Лазарева С. В. Актуализация идей В. И. Вернадского для решения проблем развития человечества. – Статья.

Последнее десятилетие мировое научное сообщество задается вопросом онтологического характера, поскольку обострение экологических, экономических и социальных проблем требует поиска гармоничной модели существования системы «человек – общество – природа». На основе результатов теоретического анализа работ отечественного ученого, естествоиспытателя, философа В.И. Вернадского рассмотрено становление идеи о ноосфере как о сфере разума и качественно новом этапе в развитии человеческой цивилизации. Рассмотрены отдельные положения философии космизма. Исследовано место учения В.И. Вернадского в общей социоэкологической проблематике и осуществлена оценка его вклада в развитие естественных наук и общую методологию философии. Выделены место и роль учения В.И. Вернадского о ноосфере в формировании теории устойчивого развития и исследованы условия перехода к ней как к качественно новому уровню развития человечества.

Ключевые слова: ноосфера, биосфера, устойчивое развитие, природа, система.

Summary

Lazarieva S. V. Actualization of V. I. Vernadsky's ideas for solving the problems of human development. – Article.

Last decade the international scientific community looking for the answer to ontological question. A search for a harmonious model of the existence of “man – society – nature” caused by deterioration of the ecological, economic and social problems. Based on the theoretical analysis of the works of local scientists, naturalist, philosopher V.I. Vernadsky, was considered the idea of formation of the noosphere as a sphere of mind and a new stage in the development of human civilization. We consider certain provisions of cosmism philosophy. In article was determined the place of V.I. Vernadsky's cognition in the general socio-ecological issues carried out an assessment of its contribution to the development of science and common methodology philosophy. In article was determined the place and role of V.I. Vernadsky's noosphere theory in concept of sustainable development and conditions for its achievement as a new level of human development.

Key words: noosphere, biosphere, sustainable development, nature, system.

УДК 2.47+(37.07/.09:378)

В. С. Лебедєв
старший викладач кафедри філософії та релігієзнавства
Українського гуманітарного інституту

СВІТСЬКА ОСВІТА У ВИЩОМУ НАВЧАЛЬНОМУ ЗАКЛАДІ РЕЛІГІЙНОЇ ОРГАНІЗАЦІЇ

У чинному законодавстві України, а також у суспільному розумінні релігійна (теологічна, духовна) освіта чітко відмежовується від світської (нетеологічної) освіти. Релігійна освіта й виховання, як правило, представлені професійною теологічною освітою (богословські академії, семінарії, інститути, медресе, ешиви для підготовки майбутніх священнослужителів) і просвітницькою богословською освітою (катехизичні курси, гуртки з вивчення священних книг, недільні школи тощо). Світська ж освіта не містить релігійних елементів, не має на меті катехизацію (воцерковлення) або підготовку служителів культури. Мета світської освіти полягає в підготовці фахівців із різних галузей знань незалежно від їхніх релігійних переконань і світоглядних орієнтацій. Через такий поділ у поле зору дослідників не потрапляє ще один сегмент освітньої сфери, який знаходиться між релігійною просвітницькою освітою і світською освітою. Мова йде про навчальні заклади світської (нерелігійної) освіти, заснованими яких (прямо або опосередковано) є релігійні організації.

Питанням співіснування релігії й освіти в різний час присвячували свої роботи такі відомі релігієзнавці, як В.Є. Єленський, А.М. Колодний, М.Ф. Рибачук, В.Г. Скотний та інші.

Метою дослідження є змістовий аналіз освітнього закладу світської (нетеологічної) освіти, заснованого релігійними організаціями, зокрема висвітлення досвіду діяльності Українського католицького університету, заснованого Українською греко-католицькою церквою.

Навчальні заклади, що перебувають на межі між світською освітою та духовною освітою, деякі дослідники умовно називають «духовно-світською освітою» [1]. По суті, це звичайні навчальні заклади, які дають світську (недуховну) освіту, але засновниками їх є релігійні організації. Такі навчальні заклади не пропонують богословську (релігійну) освіту, метою їхньої діяльності не є катехизація (воцерковлення) студентів/учнів, але навчальний процес подібних установ віддзеркалює особливі вимоги засновників (релігійної організації) до навчально-виховного процесу: додаткові навчальні дисципліни морально-виховного характеру (вивчення Біблії, Корану або іншої «священної книги», церковний спів, духовні бесіди з капеланом тощо), дотримання правил внутрішнього розпорядку з урахуванням світоглядних принципів тієї чи іншої конфесії (заборона тютюнопаління, уживання алкогольних напоїв, окремі гуртожитки для проживання хлопців і дівчат, молитви під час навчання, шанування релігійних свят тощо). Звичайно, згідно із законодавством, в Україні релігійним організаціям заборонено створювати будь-які навчальні заклади, окрім духовних, тому всі освітні установи подібного типу своїми офіційними засновниками мають різні благодійні фонди або інші громадські організації, які, у свою чергу, повністю контролюються релігійними установами.

Розглянемо кілька проблем, пов'язаних із функціонуванням так званих «духовно-світських» навчальних закладів. По-перше, щодо самої назви – «духовно-світські». На нашу думку, це визначення не є найкращим для виокремлення світських навчальних закладів, заснованих церквами та іншими релігійними організаціями. З одного боку, таке визначення не відповідає чинному законодавству, яке передбачає створення лише двох видів освітніх установ: духовних (релігійних) і світських (нерелігійних). З іншого боку, назва «духовно-світський навчальний заклад» викликає додат-

кові запитання: кого готує цей навчальний заклад – служителів культури чи фахівців світських професій, чи потрібно бути вірним тій чи іншій конфесії, щоб навчатися в ньому, чи не передбачає навчання в такому закладі прихований прозелітизм тощо. Оскільки й духовні, і світські навчальні заклади готують професіоналів, але для різних галузей, то виникає логічне (але неправильне) уявлення про духовно-світський навчальний заклад як про механічне об'єднання духовної семінарії та звичайного світського університету, де просто є і теологічне відділення, і факультети нетеологічних наук. Ще раз звернімо увагу на те, що поняття «духовно-світський» не вказує на глибинну відмінність подібної освітньої установи від інших ВНЗ, зокрема щодо інтеграції освітнього процесу з морально-духовним вихованням. Метою заснування подібних навчальних закладів, з одного боку, є якісна освіта на основі державних стандартів (деякі з таких навчальних закладів мають державну акредитацію), з іншого – духовний розвиток особистості студента/учня на основі філософії освіти відповідної конфесії. Іншими словами, навчальні заклади, засновані релігійними організаціями, покликані не лише надавати освітні послуги, метою їх заснування є всебічний гармонійний розвиток особистості, моральне виховання, прищеплення толерантного ставлення до інших думок, поглядів і переконань. Отже, на нашу думку, назва «духовно-світський навчальний заклад» не досить повно характеризує мету заснування та принципи діяльності навчальних установ, заснованих релігійними організаціями.

Іншою проблемою є статус подібних навчальних закладів. Релігійні організації, згідно з чинним законодавством, не мають права засновувати такі навчальні заклади, тому офіційно їх засновниками є різноманітні благодійні фонди, громадські організації або ж приватні особи, які, звичайно, так чи інакше пов'язані з релігійними організаціями й контролюються ними. Подібні «обходи» законодавчої заборони, очевидно, відомі Міністерству освіти і науки України, Міністерству культури України, яке опікується релігійними організаціями, але ситуація із неможливістю створення різноманітними конфесіями «своїх» світських (тобто небогословських) навчальних закладів продовжує мати місце.

Суттєвими складнощами окреслений і процес державного визнання дипломів, що видають такі навчальні заклади: з одного боку, без дотримання державних стандартів щодо змісту освіти Міністерство освіти і науки України не може визнавати дипломи неакредитованих навчальних закладів еквівалентними дипломам акредитованих навчальних установ, з іншого – не кожна освітня установа, заснована церковною організацією, бажає проходити процес державної акредитації, вважаючи її вимоги такими, які зведуть нанівець усі особливості освітньо-виховного процесу, що є в подібних навчальних закладах. Невизнання державою дипломів цих освітніх установ створює додаткові проблеми для їхніх випускників щодо працевлаштування. Часто іноземні роботодавці й навіть навчальні заклади, у яких випускник бажає продовжити своє навчання, здійснюють запити з проханням підтвердити факт навчання того чи іншого студента й видачі йому відповідного диплома. Подібні запити зарубіжні установи повинні були б здійснювати до Міністерства освіти і науки України. Однак, урахувавши широку автономію освітніх установ за кордоном, наші іноземні партнери часто спрямовують запит про підтвердження факту видачі дипло-

ма саме до українських закладів освіти, виходячи з того, що навчальний заклад, який видав диплом, повинен і надавати відповідну інформацію. Усе це, так чи інакше, сприяє відтоку молодих кадрів, підготовлених у подібних навчальних закладах, за кордон.

З метою вирішення вищезазначених проблем українські вищі, які мають серед своїх засновників релігійні організації, обрали один із двох шляхів свого подальшого розвитку:

1. Певна частина навчальних закладів не намагається отримати державну акредитацію, проте, з метою підняття престижу власного освітнього процесу, налагоджують тісну співпрацю з іноземними освітніми установами або ж із вітчизняними акредитованими державою навчальними закладами (програма «Подвійний диплом», вишукування можливості навчання протягом кількох семестрів в іноземному навчальному закладі-компаньйоні). Такі навчальні заклади отримують визнання іноземних акредитаційних асоціацій, що розширяє можливості міжнародної мобільності студентів після закінчення вишу. Подібним шляхом пішли такі навчальні заклади, як Християнський гуманітарно-економічний відкритий університет (м. Одеса), Київський християнський університет, Донецький християнський університет.

2. Інша частина навчальних закладів, що має серед своїх засновників церковні організації, намагалася отримати державне визнання (акредитацію), поєднуючи в освітньому процесі як своє традиційне релігійне виховання, так і державні стандарти освіти. Звичайно, подібний «симбіоз» релігійного світосприйняття і світської державної програми навчання викликає певні труднощі в організації навчального процесу, пов'язані з необхідністю надати духовній освіті світського характеру, а в світській освіті – посилити духовний компонент. Часто такі навчальні заклади здійснюють освітню діяльність у вигляді певних навчально-виховних комплексів, об'єднаних (часто неофіційних), коли на одній території існують дві юридичні особи: духовна семінарія (академія) і світський акредитований державою навчальний заклад.

В Україні офіційно існують два вищі, що мають назву «Український католицький університет». Це вищий навчальний заклад «Український католицький університет» (далі – УКУ) та релігійна організація «Український католицький університет Української греко-католицької церкви» (далі – УКУ УГКЦ). Важливо відзначити, що ці дві інституції офіційно мають різних засновників: вищий навчальний заклад УКУ був заснований благодійною організацією «Фонд св. Климента», а засновником релігійної організації УКУ УГКЦ є релігійне управління Києво-Галицької митрополії Української греко-католицької церкви. Варто також зазначити, що обидві установи зареєстровані за однією адресою (м. Львів, вул. Свенціцького, буд. 17) і мають одного керівника (ректора) – отця-доктора Богдана (Богуслава Антонія) Праха. До речі, за цією самою адресою зареєстровані і Фонд св. Климента (засновник ВНЗ «УКУ»), а керівником фонду є єпископ Української греко-католицької церкви Гудзяк Борис-Андрій – президент УКУ.

Український католицький університет був заснований у 2002 р. шляхом реорганізації Львівської богословської академії (1994–2002 рр.), яка, у свою чергу, уважала себе правонаступницею Українського католицького університету ім. св. Климента в Римі (рік заснування – 1963), що був спадкоємцем Греко-Католицької Богословської Академії у Львові (1929–1944 рр.), відкритої ще митрополитом Андрієм Шептицьким. Цей традиційний шлях католицького вишу пов'язаний із постійним гонінням на Українську греко-католицьку церкву з боку радянської влади, яка не лише не дозволяла існувати навчальним закладам Церкви, а й уважала саму цю релігійну деномінацію ідеологічно небезпечною.

Український католицький університет презентує себе «відкритою академічною спільнотою, яка живе східнохристиянською традицією і виховує провідників суспільства,

професіоналів для служіння в Україні та за її межами – в ім'я слави Божої, спільного блага й людської гідності» [2]. У цьому стислому, але досить змістовному вислові ми можемо побачити основну мету існування навчального закладу – навчання та виховання особистості на основі християнської моралі. Звернімо увагу на поєднання світської освіти й релігійного виховання в навчальному закладі. Так, університет має ліцензію Міністерства освіти і науки України на підготовку фахівців за освітньо-професійним рівнем «бакалавр» із чотирьох напрямів (соціальна педагогіка, історія, психологія, богослов'я) та за освітньо-професійним рівнем «магістр» – із п'яти спеціальностей (соціальна педагогіка, історія, журналістика, медіа-комунікації, богослов'я) [3]. При навчальному закладі відкритий досить унікальний навчально-тренувальний центр – Львівська бізнес-школа [4], яка пропонує кілька магістерських програм європейського рівня: з ділового адміністрування (Master of Business Administration), інновацій і підприємництва (Master in Innovations and Entrepreneurship), технології управління (Master in Technology Management), управління персоналом та організаційного розвитку (Master in Human Resources and Organizational Development), державного управління (Master of Public Administration). Хоча бізнес-школа й не входить до системи вищих навчальних закладів, що мають акредитацію від Міністерства освіти і науки України, однак високий рівень викладання в її стінах, широкі міжнародні зв'язки (чимало курсів викладають провідні бізнес-тренери із-за кордону) дозволили їй посісти гідне місце серед українських навчальних бізнес-центрів. Крім того, при Українському католицькому університеті працює Інститут літургійних наук – науково-дослідний підрозділ вишу [5], що займається вивченням історичної літургії візантійсько-слов'янського обряду, історії, теорії й богослов'я літургійного співу, видає наукові збірники «Калофонія» та «Антологія візантійсько-слов'янської церковної монодії» [6]. Усе це свідчить про освітньо-науковий потенціал навчального закладу, який заснований за безпосередньої участі релігійної організації.

Окрім освітньо-наукових надбань Українського католицького університету, варто звернути увагу й на морально-духовну складову його діяльності. Звичайно, у будь-якому вищому навчальному закладі приділяють увагу моральному й естетичному вихованню студентів, проте світські освітні установи, засновані релігійними організаціями, завжди суттєво відрізняються. І не лише в тому, що здебільшого в таких вишах є молоді, що поділяють певні релігійні цінності. Сам підхід до морального виховання є цілеспрямованим і виваженим. Так, відкриваючи нову спеціальність, УКУ пропонує своїм майбутнім студентам не лише професійно-орієнтовані навчальні дисципліни, які потрібні майбутнім фахівцям, наприклад із комп'ютерних наук, а й дисципліни виховного (морально-духовного) циклу, як-от: «Історія великих ідей», «Методи навчання і критичне мислення», «Творчий підхід до вирішення проблем», «Християнство: джерела, ідеї і практика», «Суспільні проблеми сучасності», «Соціальне підприємництво», «Етика повсякденного життя» [7].

Значну увагу в навчальному закладі приділяють особистому прикладу викладачів: «Християнські викладачі покликані бути свідками та наставниками справжнього християнського життя, демонструючи досягнення інтеграції між вірою і життям, між професійною компетентністю та християнською мудрістю. Всі викладачі повинні бути натхненні академічними ідеалами і принципами справжнього людського життя» [8]. У цьому зв'язку зауважимо, що в цьому навчальному закладі, як і в інших вишах, заснованих релігійними організаціями, процес підбирання професорсько-викладацького персоналу є досить вимогливим. Викладач передусім повинен мати певні морально-етичні якості, що відповідають місії навчального закладу, має поважати його освітню філософію й особливості навчального процесу. Разом із тим серед викладачів повинна бути така кількість

тих, які поділяють релігійні переконання, щоб унеможливити загрозу втрати навчального закладом своєї релігійної ідентичності. Зокрема, у католицьких університетах цей показник не повинен бути меншим за п'ятдесят відсотків [8].

Важливо відзначити, що підпорядкування УКУ церковній організації слугує додатковим чинником міжнародної співпраці вишу. Так, УКУ є членом Міжнародної федерації католицьких університетів (International Federation of Catholic Universities – IFCU/FIUC) – організації, що об'єднує понад 200 вищих навчальних закладів з усього світу [9].

Згідно зі статутом, місія федерації – сприяти побудові більш справедливого та гуманного світу, обміну знаннями, спільним науковим дослідженням, утверджувати специфіку кожного вишу згідно з критеріями якості, безперервності й автономності [10].

Крім того, федерація також активно співпрацює з іншими університетськими організаціями на національному, регіональному та міжнародному рівнях.

Отже, підсумовуючи, варто зауважити, що Україна має досить короткий, але вже успішний досвід функціонування вищих навчальних закладів світської (нетеологічної) освіти, засновниками яких є релігійні організації. Це видно на прикладі діяльності Українського католицького університету. За роки незалежності хоча й не вдалося створити значну мережу подібних вишів, проте ті з них, які створені, засвідчують перспективність цього сегмента освітньої сфери. Водночас це спонукає до розгляду змін у законодавстві щодо можливості заснування релігійними деномінаціями навчальних установ нетеологічної освіти згідно зі своїми світоглядними переконаннями.

Література

1. Крижановський Р.А. Актуальність і високий статус духовно-світської освіти в ракурсі морального виховання на прикладі ХГЕВУ / Р.А. Крижановський, С.І. Маковецька, О.В. Терещенко // Наукові записки. Серія «Психологія і педагогіка». – Острого: Нац. ун-т «Острозька академія», 2012. – Вип. 21. – С. 239–246. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://eprints.oa.edu.ua/2497/1/33.pdf>.
2. Про візію та місію Українського Католицького Університету // Офіційний сайт Українського католицького університету [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ucu.edu.ua/about/vision-and-mission/>.
3. Правила прийому до УКУ в 2015 році // Офіційний сайт Українського католицького університету [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://vstup.ucu.edu.ua/wp-content/uploads/2010/06/dodatok-1-do-pravil-prijomu-do-vishhogo-navchalnogo-zakladu-v-2015-rotsi.pdf>.
4. Львівська бізнес-школа УКУ (LvBS) // Офіційний сайт Львівська бізнес-школа УКУ (LvBS) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://lvbs.com.ua/uk/study>.
5. Інститут літургійних наук // Офіційний сайт Українського католицького університету [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ucu.edu.ua/research/institutes/ils/>.
6. Інститут літургійних наук // Офіційний сайт Інституту літургійних наук [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ils.16mb.com/>.
7. Карта курсів програми з комп'ютерних наук // Офіційний сайт Українського католицького університету. Програма з комп'ютерних наук CS@UCU [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://cs.ucu.edu.ua/dorozhnyia-karta-studenta/>.
8. Апостольська конституція Івана Павла II про католицькі університети “Ex corde ecclesiae” // Портал “Milites Christi Imperatoris”. Сайт «Католицький оглядач» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://catholicnews.org.ua/apostolska-konstituciya-ivana-pavla-ii-ex-corde-ecclesiae-pro-katolicki-universiteti>.

9. Membership of The International Federation of Catholic Universities // Офіційний сайт International Federation of Catholic Universities [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://fiuc.org/en/docs/membership/list_of_members/ukraine.

10. About IFCU. General. The International Federation of Catholic Universities // Офіційний сайт International Federation of Catholic Universities [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://fiuc.org/en/docs/about_ifcu/general.

Анотація

Лебедєв В. С. Світська освіта у вищому навчальному закладі релігійної організації. – Стаття.

У статті розкривається досвід функціонування в українському освітньому просторі навчальних закладів світської (нерелігійної) освіти, що засновані релігійними організаціями. Зокрема, висвітлюється досвід освітньої діяльності Українського католицького університету, заснованого Українською греко-католицькою церквою. Підкреслюються переваги, що мають навчальні заклади подібного типу (система дисциплін духовно-виховного циклу, більш ретельний підбір професорсько-викладацького складу, тісні міжнародні зв'язки із закордонними навчальними закладами). Акцентується увага на необхідності законодавчого врегулювання створення релігійними організаціями вищих навчальних закладів світського спрямування навчально-освітнього процесу.

Ключові слова: релігійна освіта, світська освіта, вища освіта, релігійна організація.

Анотація

Лебедєв В. С. Светское образование в высшем учебном заведении религиозной организации. – Стаття.

В статье раскрывается опыт функционирования в образовательном пространстве учебных заведений светского (нерелигиозного) образования, основанных религиозными организациями. В частности, освещается опыт образовательной деятельности Украинского католического университета, основанного Украинской греко-католической церковью. Подчеркиваются преимущества, имеющиеся в учебных заведениях подобного типа (система дисциплин духовно-воспитательного цикла, более тщательный подбор профессорско-преподавательского состава, тесные международные связи с зарубежными учебными заведениями). Акцентируется внимание на необходимости законодательного урегулирования создания религиозными организациями высших учебных заведений светского направления учебно-образовательного процесса.

Ключевые слова: религиозное образование, светское образование, высшее образование, религиозная организация, Украинская греко-католическая церковь.

Summary

Lebedev V. S. Secular education in a higher educational institution religious organization. – Article.

The article reveals the experience of functioning in the educational environment of educational institutions of secular (non-religious) education, religious based organizations. In particular, highlights the experience of the educational activities of the Ukrainian Catholic University, founded by the UGCC. Highlighting the advantages available in the educational institutions of this type (the system of disciplines for the spiritual and educational cycle, a more careful selection of the faculty, the close international contacts with foreign educational institutions). Attention is accented on the necessity of legislative regulation of religious organizations, higher education institutions and secular trend of training-educational process.

Key words: religious education, secular education, higher education, religious organization, the Ukrainian Greek Catholic Church.

УДК 1(091):130.3

А. О. Лемпій

аспірант кафедри філософії

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

ІМПЕРСОНАЛЬНА КОНЦЕПЦІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ДЕРЕКА ПАРФІТА

Проблема ідентичності сучасної вітчизняної традиції за останні десять років стала досить популярною та дискусійною. Актуальність її вивчення зростає у світлі останнього «гуманітарного розколу» в українському суспільстві, який стався насамперед через наші внутрішні світоглядно-ідеологічні помилки. Питання ідентичності має під собою не лише завдання визначення понять і меж їх застосування, воно становить необхідність пояснення складної структури взаємопов'язаних елементів, що визначені різноманітністю природи людської істоти. Можна говорити про національну, гендерну, культурну, класову, соціальну ідентичність, проте всі вони з ортодоксального погляду мають базуватися на особливому первинному усвідомленні особою власної унікальності, яку ми звикли мовно засвідчувати особовими займенниками та власними іменами. Цей фундамент людської ідентифікації філософська традиція Старого світу іменує персональною ідентичністю. Погляд на те, що персональна ідентичність лежить в основі всіх ідентичностей особистості, є найбільш типовим підходом до проблеми, він знаходить своє коріння в теорії Картезіанського Его й лежить в основі європейської культурної традиції права та етики. Тим не менше за останні 30 років набула значної популярності теорія де-індивідуалізації ідентичності, засновником якої варто вважати Оксфордського філософа Дерек Парфіта.

З огляду на те, що головні роботи британського філософа, зокрема "Reasons and Persons" та "On What Matters?", і досі не перекладені ні українською, ні російською мовами, вітчизняний читач відносно слабо знайомий із творчою спадщиною цього популярного на Заході дослідника. Тим не менше, українська академічна увага до його ідей усе ж мала місце. Зокрема, варто виділити дослідження М. Секацької [3], яка здійснює критику анти-онтологічної орієнтації досліджень Д. Парфіта. Спектр іноземних досліджень, присвячених теорії ідентичності британського професора, є значно ширшим. Серед найбільш яскравих варто виокремити роботи Дж. Мендоли [9], С. Метьюса [7], Ф. Кітчера [6], Р. Адамса [4], Д. Регана [12], Н. Мак-Кінона, Дж. Бігельова [8] та багато інших. Однак у межах вітчизняної філософської традиції теорія ідентичності Д. Парфіта є далекою від оптимального висвітлення й систематизації, що підтверджує актуальність історико-філософських досліджень у цій сфері.

У межах цього невеликого дослідження ми маємо на меті розкрити теоретичну та морально-практичну сутність деконструкції онтологічного статусу персональної ідентичності в роботі "Reasons and Persons" Дерек Парфіта.

Якщо й можна говорити про певну кульмінацію популярності проблеми ідентичності в аналітичній традиції філософування, то вона, вочевидь, буде припадати на 80-ті рр. ХХ ст. Не в останню чергу до такого висновку можна прийти ознайомившись із відомою роботою Дерек Парфіта «Причини та особи» (1984). Будучи учнем Пітера Стровсона, Д. Парфіт продовжує тему комбінування аналітичної філософії із проблемами метафізики. Проте якщо автор «Індивідів» акцентує свою увагу на логічних закономірностях, що показують себе на фоні дослідження способу існування «ідентичного», то Парфіт показує себе філософом, що більшою мірою сприймає континентальну традицію та глибше зупиняється на проблемах етики й теорії раціональної дії.

Передусім англієць цікавиться двома фундаментальними об'єктами дослідження, які, на його думку, є основними в контексті раціонального обґрунтування унітарності життя будь-якої людини. Такими об'єктами є, власне, «причини» й «персона» – заголовні теми однієї з його основних робіт. Поняття причини вживається Д. Парфітом у прагматичному контексті, а саме: указує на питання «що» та «як» спонукає нас діяти, вибирати, чинити, а не залишатися пасивним стосовно того, що ми називаємо світом [11]. Друге поняття – персона – пов'язано з проблемою єдності особи протягом життя і її незалежності щодо інших осіб, котрі її оточують.

Характерною ознакою стилю Д. Парфіта є його так звані "puzzling cases" – уможливлено сконструйовані ситуації, у яких може виявитися та чи інша ознака досліджуваного об'єкта, що буде актуальною й стосовно реального життя. Як слушно відзначив із цього приводу американський дослідник творчості Д. Парфіта Метью Кепстейн: «Одне із задоволень читання «Причин та Персон» полягає в наявності великої кількості нетипових, часто емпірично неможливих, але завжди захоплюючих проблемних випадків, які забезпечують нашу філософську інтуїцію необхідними «наріжними каменями» [5, с. 291]. Кожен із сконструйованих Д. Парфітом експериментів оголює ті сторони досліджуваного явища, які в ординарних умовах залишилися би прихованими.

Британський мислитель виділяє два типових підходи до питання персональної ідентичності – редукціонізм і нон-редукціонізм. Нон-редукціоністський варіант ідентичності, на думку Д. Парфіта, виходить із розуміння ідентичності людини в її кінцевому, складному варіанті, тобто не позбавленої історичних, емпіричних і психічних надбудов. У такій варіації людська ідентичність постає як щось усезагальне для людського буття, як те, навколо чого все відбувається. З іншого боку, редукціонізм Д. Парфіта від початку виходить із твердження, за яким ідентичність не є чимось суцільним і неперервним, вона виникає в межах діяльності як додаткова умова, проте не як те, що диктує всі умови подій [2, с. 46].

Головною частиною роботи «Причини та Персона» з огляду на мету нашого дослідження є її третій розділ під назвою «Персональна ідентичність». Якщо вся робота Д. Парфіта була його першою «візитівкою» поміж світової наукової спільноти, то, зокрема, третій розділ є чи не найбільш «ефектним» і таким, що найбільше запам'ятовується читачам. Розглянемо хоча б те, як він починається.

Британець, не зраджуючи своїх звичок, конструює особливий "puzzling case": Деяка особа вирішує вперше телепортуватися на Марс. Вона дещо нервується, адже не знає, чим це закінчиться. Їй повідомляють, що вона на момент утратить свідомість, але згодом одразу ж прокинеться. Особлива машина просканує її тіло й мозок, відправить інформацію на Марс, а через певний час приймач створить її копію на іншій планеті та знищить «старе» тіло на Землі. Дружина чоловіка запевняє його, що все буде добре, оскільки вона особисто вже не раз так подорожувала. Користувач телепортатора натискає кнопку. Як і очікувалося, він здавалось би на секунду зомлів і знову пробудився, проте уже в кабіні дуплікатора. Нове тіло повністю ідентичне старому, а його пам'ять повністю збережена. Уже за кілька років, під час яких користувач постійно телепортувався, чоловік, щоб полетіти на Марс,

звично натиснув кнопку телепортації, проте на цей раз він чомусь не втратив свідомість. Пролунав шум, а згодом настала тиша. Чоловік запитав у працівника телепортаційної станції: «Я щось зробив не так? Чому не спрацювало?». Асистент пояснює, що все нормально і він телепортувався на Марс. Просто нова версія сканера більше не знищує копію тіла на Землі. Він також підкреслює, що це одне із перших випробувань нового способу телепортації. Ще через хвилину інший чоловік у білому халаті кличе до себе користувача. Він із співчуттям і жалем повідомляє, що з новим сканером виникли проблеми: під час сканування було пошкоджене серце земного тіла. У наслідок цієї помилки користувачеві варто очікувати серцевого нападу й гарантованої смерті за два дні. Чоловік у білому пропонує поспілкуватися з копією смертельно пораненого на Марсі. «Репліка» на червоній планеті починає втішати користувача, повідомляючи, що вона володіє всім необхідним, для того щоб без жодних змін потурбуватися про сім'ю користувача та закінчити його справи, по суті, ніхто навіть не помітить підміни. Проте користувача це чомусь не тішить [10, с. 199–200].

Таким влучним, сконструйованим на основі прийомів наукової фантастики випадком Д. Парфїт порушує одразу ж кілька питань, пов'язаних із людською ідентичністю. Спробуємо виділити основні з них.

Як саме ідентичність зберігається протягом мого життя?

Чи є неперервність свідомості істинним атрибутом ідентичності чи вона лиш ілюзорна?

І нарешті: Яке значення для сенсу мого життя має ідентичність?

Д. Парфїт підкреслює, що більшості з нас наведений випадок зі смертю користувача й навіть просто знищення тіла під час телепортації є не прийнятними, оскільки ми ординарно звикли вважати, що ідентичність – це щось неперервне та єдино можливе. З погляду такої логіки, коли користувач телепортувався, він постійно вмирав, а на його місце ставала копія. Заданий автором приклад одразу ж привертає увагу читачів до фундаментального запитання про сенс самозбереження, що є справді вражаючим початком для дослідження питань ідентичності.

Загалом британець протягом усієї своєї роботи показує себе як типовий прихильник так званої теорії «супервентності» [3, с. 77], за якою психологічні атрибути особистості є детермінованими фізичними атрибутами. Якщо, забігаючи наперед, проаналізувати позицію Парфїта з приводу наведеного ним випадку, то він, вочевидь, не є ані прихильником смерті ідентичності користувача, ані прихильником збереження ідентичності в копії. Його думка з цього приводу базується на твердженні, за яким ідентичність взагалі не є неперервною, незалежно від того, телепортуємося ми чи ні. Коли на Марсі прокидається копія користувача, то вона не є самим користувачем, але й користувач, який залишився на Землі, уже не є тим, ким був учора. Його життя – це структура пов'язаних між собою подій, які формують деякий абстракт постійної ідентичності, проте вона є, по суті, дискретною. Загалом наша репліка не «краде» нашу ідентичність, вона скоріше володіє щоразу новою з того моменту, як вона виникла, точно так само, як і її оригінал. Єдине, що ми ділимо на двох, – це ідентифікуючі ознаки в очах інших людей, соціальне місце у світі й наші унікальні спогади. Усі ці роздуми легко підсумувати найвідомішою цитатою Д. Парфїта: «Ідентичність – це не те, що має значення» [10, с. 299].

Д. Парфїт бере на себе не просте завдання довести, що випадок продовження життя користувача у вигляді Репліки є кращим наслідком для останнього, ніж якби він просто помер, не залишивши за собою копії. «Як я доведу далі, продовжити життя в Репліці є настільки ж добре, як і буденне виживання» [10, с. 201]. Головний аргумент британця полягає в тому, що наш страх перед утратою

себе пов'язаний із типовими пересудами щодо ідентичності, які, на його думку, можуть бути подолані аналітичним дослідженням.

Саме значимість ідентичності, а не її сутність ставиться на порядок денний у філософських пошуках британця. Д. Парфїт задається питанням про те, що важливіше: збереження причинових зв'язків між нами зараз і майбутніми нами чи все ж таки психологічна неперервність між «сьогодні» та «завтра». Як наслідок, він обґрунтовує таку заголовну тезу, яка об'єднує філософію ідентичності з теорією моралі: «Те, що має значення щодо R (щодо редукціонізму – А. Л.), – психологічна неперервність (connectedness) і/або тривалість певного типу причинових зв'язків» [10, с. 215]. Коли ми приймаємо центризм особи в питанні «що має значення» в нашому житті, то ми стаємо на позицію типового, «природного» (natural view) європейця. Для такої особистості питання збереження особи в максимально непорушному вигляді є важливим, оскільки вона в більшості керується у своєму житті теорією власного інтересу. З точки зору Д. Парфїта як мораліста, усі факти вказують на те, що «природні» погляди на власну ідентичність сучасних європейців є неприйнятними й деструктивними. виправдовуючи себе певною раціональною або моральною метою (які Д. Парфїт спростовує), вони все ж діють хибно та деструктивно, у тому числі з позиції колективного й особистого інтересу. Саме через таке ставлення до власного Я і відбувається наростання глобальних проблем людства та індивідуальних негараздів. На думку англійця, варто заново поставити питання «хто ми є?», щоправда на цей раз без первинного егоїзму. «Хто ми є?» – це не внутрішні дебати з приводу того, яке слово відповідає нашому особливому існуванню, а скоріше є відповіддю на питання про те, якого значення набуває моя очевидна особливість у часовому й суспільному різноманітті. Що означає «зберегтися?»: продовжити мету свого життя чи дотриматися абстрактної неперервності Его? Постановка цих оригінальних питань і зробила Д. Парфїта одним із найпопулярніших серед нині живих філософів.

Для британця важливо донести до читача ідею, за якою наше бачення персональної ідентичності навіть у цей момент напряму впливає на наше життя й погляди, але це не повинно бути так. Автор наголошує, що ми не є тими, у кого ми віримо. «Більшість із нас будуть приймати ті тези, які я буду спростовувати. Отже, я буду доводити, що більшість із нас має хибне уявлення про себе та про своє справжнє життя. Якщо ми дійдемо думки, за якою наші погляди покажуть себе хибними, то це зможе внести зміни в наше життя» [10, с. 218]. Саме тому досить значних зусиль Д. Парфїт докладає не стільки до обґрунтування власної концепції ідентичності, а скоріше спростування наявних ідей з цього приводу. Йому належало показати, як саме ідентичність обманує щодо наших моральних і загалом активних можливостей.

Не лише пам'ять, але весь наш досвід не дає нам підстав стверджувати окремішність нашої ідентичності. «Персона повинні бути згадані в описі змісту незліченних думок, бажань та інших досвідів. Проте, як засвідчує Вільямс, подібні дескрипції не засвідчують, що досвіди належать персонам» [10, с. 226]. Відтак нон-редукціонізм персональної ідентичності й тут не знаходить свого аргументаційного підґрунтя.

Обґрунтовуючи безпідставність концепції есенційної ідентичності прихильників картезіанства, Д. Парфїт знову наводить досить вражаючий випадок, який у цій ситуації вже не є вигаданим. Як відомо, людський мозок має дві пікули – права відповідає за ліве око й руку, а ліва – за праве око й руку. Дві півкули поєднані рядом нейронних волокон, що забезпечують зв'язок між ними. Під час медичної практики приблизно в 60-ті рр. XX ст. деякими

хірургами здійснювалася операція на мозку осіб, які були важко хворі на епілепсію. Метою операції було роз'єднання окремих нейронних волокон між півкулями задля зменшення сили епілептичних нападів, обмеживши їх в одній півкулі. Загалом поставлена мета була досягнута. Проте поряд зі зменшенням епілептичних страждань операція мала й ще один вагомий ефект – виникнення двох відокремлених сфер свідомості [10, с. 245]. Цей наслідок був підтверджений низкою психологічних тестів. Зокрема, респонденту демонстрували для лівого та правого ока одне й те саме питання, написане на аркуші паперу. Відповідаючи на нього письмово лівою та правою рукою, особа давала різні відповіді.

Д. Парфіт підкреслює, що наявність цього факту «розділеного розуму» свідчить на користь прихильників редукціоністської теорії ідентичності. З моменту, коли свідомість хворого розділилася, його ідентичність стала двома ідентичностями. Жодна з виниклих половинок розуму особи не претендує на те, щоб спростувати іншу частину як копію, або клон. Більше того, на думку британця, у цьому епізоді ми в жодному разі не маємо справу з трьома особами – свідомістю до експерименту, лівосторонньою та правосторонньою свідомістю. У цьому випадку ми просто розділили сфери досвіду, що призвело до ізоляції одних вражень від інших. Теза щодо існування цього парадоксу має поставити під питання сам факт наявності єдиної неподільної ідентичності ще до експерименту. Уявімо собі, що ми знову з'єднаємо різні півкулі мозку, невже ми знову отримаємо стару ідентичність? Чи це буде вже нова особа? Ні те, ні інше не виглядає, на думку Д. Парфіта, правдивим, оскільки ідентичність – це не те, що задає умови свідомості, а те, що вже виникає на наявних умовах і лише конституюється нами як щось темпорально єдине та незмінне. Коли свідомість розділяється й поєднується назад – це не є точкою відліку появи або зникнення «нових» Его, оскільки підстави Его самі по собі виникають із наших «суб'єктивних» переживань. Холізм нашого Я є оманливим. Виходячи з цього, не суб'єкт стоїть в основі переживання, а переживання – в основі суб'єкта. Теоретично, можна описати будь-яке суб'єктивне враження імперсональним шляхом. «Дехто може заперечити, що всі інші індексійні концепти, такі як «тут», «зараз», «це», повинні бути пояснені шляхом використання концепту «Я». Але це не так. Усі вони, включаючи «Я», можуть бути пояснені за допомогою використання самовказуючого засобу «це». І цей самовказуючий засіб не включає в цей процес поняття «самого» чи «суб'єкта досвіду» [10, с. 252].

Моральний зміст анти-онтологічної теорії ідентичності Дерек Парфіта розкривається в його ідеї звільнення від самого себе. Він усвідомлює, що редукціоністський погляд є важким для усвідомлення і, можливо, навіть емоційно трагічним, проте він беззаперечно має позитивні сторони. «Чи є правда такою, що пригнічує? Дехто може вважати що так. Але я бачу її свободонаповненою. Коли я вірю в те, що моє існування було основоположним фактом, я, здавалося б, ув'язнив себе в самому собі. Моє життя було схоже на скляний тунель, через який я рухався все швидше кожен рік і в кінці якого на мене чекала темрява. Коли є змінив свій погляд, стіни тунелю зникли. Тепер я живу на свіжому повітрі. Різниця між моїм життям і життям інших людей і досі наявна. Але різниця значно менша. Інші люди стали ближчими. Я став менше стурбований усім життям, що мені залишилось, і більше зосереджений на життях інших людей» [10, с. 281]. Очевидно, у деконструкції картезіанського погляду на ідентичність британець убачає надію на можливість подолання індивідуалізації сучасного глобалізаційного суспільства. Типова західна особистість – це особа, ув'язнена у своєму Его, стурбована збереженням інтересів певної сутності, яка насправді не має морального значення.

Концепція де-індивідуалізації ідентичності Дерек Парфіта є однією з найбільш оригінальних теорій ХХ ст. Вона вражає суперечливістю моральних наслідків, які з неї випливають. Безсумнівно, у контексті глобальних проблем, які навісають над людством і Західним світом, наявність реальної необхідності радикальних змін в етичному відношенні між людьми різного походження є небезпідставною. Британець є чи не найпершим філософом, хто зумів припустити, що наша заикленість на нашій особистості шкодить і нам, і майбутньому людства та планети. Він зумів показати зв'язок між теорією ідентичності й етикою дії, висвітлив приховані аспекти нашої віри в існування самих себе як окремих сутностей, цим самим заявивши про себе як про одну із центральних постатей у контексті аналітичного дослідження проблеми персональної ідентичності.

Література

1. Каминский А. Физика персональной самоидентичности / А. Каминский // Квантовая Магия. – 2012. – Т. 9. – Вып. 2. – С. 2267–2284.
2. Разеев Д.Н. Ложные воспоминания и тождество личности / Д.Н. Разеев // Вопросы философии. – 2015. – № 1. – С. 45–51.
3. Секацкая М.А. Тождество личности как онтологический факт: возражение Дереку Парфиту / М.А. Секацкая // Вестник «Инной Взгляд». – 2013. – Т. XXXVII. – № 3. – С. 76–84.
4. Adams R. Should Ethics be More Impersonal? A Critical Notice of Derek Parfit, Reasons and Persons / R. Adams // The Philosophical Review. – 1984. – Vol. 98. – No. 4. – 439–484 pp.
5. Kapstein M. Collins, Parfit, and the Problem of Personal Identity in Two Philosophical Traditions: A Review of “Selfless Persons” and “Reasons and Persons” / M. Kapstein // Philosophy East and West. – 1986. – Vol. 36. – No. 3. – 289–298 pp.
6. Kitcher Ph. Parfit's Puzzle / Ph. Kitcher // NOÛS. – 2000. – Vol. 34. – Issue 4. – 550–577 pp.
7. Matthews S. Parfit's “Realism” and his Reductionism / S. Matthews // Philosophia. – 2004. – Vol. 31. – Issue 3–4. – 533–541 pp.
8. McKinnon N. Parfit, Causation And Survival / N. McKinnon, J. Bigelow // Philosophia. – 2001. – Vol. 28. – Issue 1–4. – 467–476 pp.
9. Mendola J. Parfit on directly collectively self-defeating moral theories / Joseph Mendola // Philosophical studies. – 1986. – Vol. 50. – Issue 1. – 153–166 pp.
10. Parfit D. Reasons and Persons / D. Parfit. – Oxford: Clarendon Press, 1984. – 543 pp.
11. Parfit D. Reasons and motivation. / D. Parfit, J. Broome. // Aristotelian Society Supplementary. – 1997. – Vol. 71. – Issue 1. – 99–130 pp.
12. Regan D. Comments On Parfit / D. Regan // Synthese. – 1982. – Vol. 53. – Issue 2. – 243–249 pp.

Анотація

Лемпій А. О. Імперсональна концепція ідентичності Дерек Парфіта. – Стаття.

Стаття націлена на висвітлення безособової теорії ідентичності Дерек Парфіта. У контексті історико-філософського розслідування автор описує головні метафізичні проблеми, представлені британським філософом. У теорії Д. Парфіта наявні два головних предмети дослідження, висловлюючись буквально: «особи» як інстанції дій, «причини» як мотиваційні джерела моральної й раціональної активності. Дослідження рефлексує над обома предметами, наголошуючи на вагомому зв'язку між першим і другим. Звертається значна увага на широкі відомі “puzzling cases”, що розуміються як теоретичні експерименти Д. Парфіта. Уміле застосування цих концептуальних си-

туацій було по достоїнству оцінене сучасниками британця. Популярне висловлювання «Ідентичність – це не те, що має значення» пояснюється з аналітичної та практичної позиції. Редукціонізм безособової ідентичності приписується опозиції Західному індивідуалізму.

Ключові слова: персональна ідентичність, “puzzling cases”, психічна зв’язаність, фізична зв’язаність, редукціонізм.

Аннотація

Лемпий А. О. Имперсональная концепция идентичности Дарека Парфита. – Стаття.

Статья нацелена на освещение безличной теории идентичности Дарека Парфита. В контексте историко-философского расследования автор описывает исходные метафизические проблемы, представленные британским философом. В теории Д. Парфита присутствуют два главных предмета исследования, выражаясь буквально: «личности» как инстанции действий, «причины» как мотивационных источников нравственной и рациональной активности. Исследование рефлексировало над обоими предметами, подчеркивая весомую связь между первым и вторым. Обращается значительное внимание на широко известные “puzzling cases”, понимаемые как теоретические эксперименты Д. Парфита. Умелое применение этих концептуальных ситуаций было по достоинству оценено современниками британца. Популярное высказывание «Идентичность – это не то, что имеет значение» объясня-

ется с аналитической и практической точек зрения. Редукционизм безличной идентичности приписывается к опозиции Западному индивидуализму.

Ключевые слова: персональная идентичность, “puzzling cases”, психическая связанность, физическая связанность, редукционизм.

Summary

Lempiy A. O. Darek Parfit’s impersonal conception of identity. – Article.

The study aims to illuminate Darek Parfit’s impersonal theory of identity. In the context of the historico-philosophical investigation, the author describes the main metaphysical issues represented by British philosopher. There are two general objects in Parfit’s theory, literally, “persons” – as the instance of actions, and “reasons” – as the motivation sources of moral and rational activity. The study reflects on both of them insisting on crucial connection between the first and the last. The article has paid a considerable attention at the widely known “puzzling cases” that are conceived as Parfit’s theoretical experiments. The capable applications of these conceptual occasions were deservedly evaluated among contemporaries. A popular dictum “Identity is not what matters” explained from the analytical and practical point of view. Reductionism of impersonal identity is also attributed to opposition to the Western individualism.

Key words: personal identity, “puzzling cases”, psychical connectedness, physical connectedness, reductionism.

УДК 261.8

Ю. В. Ліннік

аспірант кафедри філософії
Рівненського державного гуманітарного університету

СВІТОГЛЯДНО-ІДЕОЛОГІЧНА МОДЕЛЬ РОЗВИТКУ УПЦ МП (ПІД ЧАС ПРЕДСТОЯТЕЛЬСТВА МИТРОПОЛИТА ОНУФРІЯ (БЕРЕЗОВСЬКОГО)): СПРОБА ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІСЗНАВЧОГО АНАЛІЗУ

Смерть митрополита Володимир (Сабодана) сприяла зміні вектора розвитку церкви й позиціонування її як відстоювача українських інтересів, насамперед перед Російською православною церквою (далі – РПЦ). Причина цих змін криється в особі нового предстоятеля Української православної церкви Московського патріархату (далі – УПЦ МП). Позиціонування Онуфрія (Березовського) як консерватора, «глибоко релігійного», робить останнього зручним інструментом у руках РПЦ та й самої Російської Федерації (далі – РФ).

Церква, яка щороку дедалі більше ставала українською, може стати зросійщеною або набути собі репутації «ворога держави». Та й влучний девіз першого президента України Л. Кравчука: «Незалежній державі – незалежну церкву» – ітиме в розріз з іміджем УПЦ МП. Ми розуміємо, що це гасло було спрямоване на Українську православну церкву Київського патріархату (далі – УПЦ КП), яка мала стати оплотом державності. Але проблема отримання автокефалії буде замовчуватися, принаймні не буде такою суттєвою для УПЦ МП, в об'єднувальному процесі відіграватиме останню роль.

Стаття має авторський характер, у ній розглядається підсумкова діяльність предстоятеля УПЦ МП – Онуфрія (Березовського) – та самої церкви. Автор спробував розробити всі можливі моделі, згідно з якими можливий розвиток її в майбутньому. До цього подібні дослідження з цієї теми не проводилися. З цього випливає, що автор вивчав саме малодосліджені місця у світогляді й ідеологічному хисті глави УПЦ МП.

Метою статті є дослідження світоглядно-ідеологічної моделі розвитку УПЦ МП (за предстоятельства Онуфрія (Березовського)).

Обрання Онуфрія (Березовського) новим предстоятелем продиктоване потребою сучасних суспільно-політичних умов. Ще будучи місцелюбителем, він був фаворитом, його називали наступним главою УПЦ МП. Ні Антоній (Паканіч), ні Симеон (Шостацький) не могли б очолити церкву. Якщо першому з них закидали близькість поглядів до політики РПЦ, то іншому – протекцію Президента України П. Порошенка. Пошук нейтральної фігури зупинився на Онуфрії (Березовському).

В Україні церква не може стояти осторонь соціально-політичних процесів у державі, не взаємодіяти із суспільством і змінами, що в ньому відбуваються. Хибною є думка про те, що нейтральність церкви збереже її в єдності й повноті. У цьому випадку УПЦ МП стає зручним інструментом імперіалістичної політики РПЦ і РФ. Власне, остання прийняла на себе Візантійську модель відносин «Держава – Церква», так звана «симфонія влад», де перша повністю поглинає другу, а Кирило (Гундяєв) як глава РПЦ продовжує політику В. Путіна там, де останній не зможе її здійснити своїми методами.

Ми можемо зрозуміти страх РПЦ втратити без перебільшення найбільшу православну конфесію світу – УПЦ МП, і й у РФ поступово відбувається процес ісламізації. У зв'язку з цим Кирило (Гундяєв) пропагує ідеологію «Русского мира» як єдності всіх росіян (навіть тих, хто має до них дуже опосередкований стосунок, зокрема через належність до московського патріархату УПЦ) і прихильності до російської мови та культури. Спекуляції на тему зв'язку України з Росією на основі не лише православній,

а й генетичній не витримують елементарного наукового підходу.

Так чи інакше кожен предстоятель УПЦ МП певною мірою стає заручником доктрини Російської церкви. Отже, певна відстороненість Онуфрія (Березовського) може стати зручною картою в руках РФ і відкрити шлях спробам повернути УПЦ МП під свій вплив.

Незважаючи на юрисдикційну належність УПЦ МП до РПЦ, вона за митрополита Володимира (Сабодана) розвивалася як автономна церква (її порівнювали за статусом до Японської та Китайської православних церков). Під поняттям «автономність» ми не розуміємо незалежність УПЦ МП, але кадрові та фінансові питання залишалися у віданні церкви. Цим самим вона підтверджувала статус «незалежності й самостійності в управлінні», наданого їй ще в 1990 р. Архієрейським Собором РПЦ. Та й обрання нового митрополита здійснювалося серед українських єпископів. Лишень поминання Патріарха РПЦ та отримання від нього Благословення на предстоятельство нового глави церкви значно обмежувало вплив Московського патріархату (далі – МП) на УПЦ МП.

Ще однією претензією РПЦ до УПЦ МП є «канонічні землі», в які входить Україна. Ми не погоджуємося з цією думкою. Якщо УПЦ МП можна по праву вважати правонаступницею Київської митрополії (далі – КМ), то що робити з РПЦ, яка відкололася від неї в 1448 р., в 1589 р. здобула автокефалію, а в 1686 р. насильно приєднала КМ і фактично забрала її від відання ВП (Вселенського патріархату)? Поняття «канонічні землі», такі як «Русский мир», є спробою РПЦ поглинути УПЦ МП і поставити під свій контроль, і будь-який статус, такий як «незалежність і самостійність в управлінні», утрачає свій первинний сенс. Отже, діяльність Онуфрія (Березовського), власне бездіяльність (про що ми скажемо пізніше), призвела до поступового втілення плану РПЦ і РФ.

Отримання автокефалії, поява в дигтиху нової православної церкви, яка була мрією Володимира (Сабодана), ризикує загальмуватися. Безліч богословських діалогів, які були проведені попереднім предстоятелем, можуть не продовжуватися Онуфрієм (Березовським). Ще з 90-х рр. XX ст. він був противником отримання автокефального статусу церкви й об'єднання розколотого Православ'я України, відмовився підписати звернення до МП щодо надання УПЦ МП автокефалії.

Шлях діалогу до створення помісної церкви оголосили дві менш популярні православні конфесії України – Українська православна церква (далі – УПЦ КП) й Українська автокефальна православна церква (далі – УАПЦ), але навряд чи повноцінно долучиться до нього УПЦ МП. Предстоятель УПЦ КП Філарет (Денисенко) визначив включення й УПЦ МП до цього процесу. На жаль, жодних автокефальних настроїв у Онуфрія (Березовського) не спостерігається. Та навряд чи вони з'являться. Мабуть, він вірить, що невидимий для людського ока зв'язок пов'яже її з РПЦ. Ми сподіваємося, що згодом в Україні з'явиться помісна церква і процес об'єднання буде завершено, але поки спостерігаємо зворотний процес.

Варто зазначити, що така витончена позиція спостерігається лише в керівництві церкви та прихильників «Русского мира». На нашу думку, рано чи пізно Православ'я України об'єднається, незалежно від бажання предсто-

теля церкви, усе залежить від більшості православних і віруючих.

Для підтвердження «благодіяльнісного» ставлення до РПЦ Онуфрієм (Березовським) наведемо кілька проблем, які потребують детального дослідження. Одна з них – це визнання Сімферопольської та Кримської єпархій і їх передавання на баланс РПЦ, по суті, це негласне визнання окупації Криму РФ у 2014 р. Це ж трапилося на тлі війни на Донбасі й так нелегкого становища України. Таку діяльність Онуфрія (Березовського), яка була юридично закріплена, можна трактувати як зраду держави. «Почався процес тихої передачі юридично кримських єпархій в лоно Російської церкви. Ми довго не могли повірити, що таке могло статися, аж поки не побачили скандальне рішення Священного Синоду УПЦ МП. Ще влітку і наприкінці 2014-го єпископи УПЦ МП фактично і юридично визнали Крим російським. Фактично відбулася завуальована передача цих двох єпархій Російській церкві», – говорить провідний науковий співробітник відділення релігієзнавства Інституту філософії О. Саган [3]. На нашу думку, якби був живий Володимир (Сабодан), він цього не допустив. Це ще раз підтверджує позицію Онуфрія щодо проблеми надання церкви автокефалії. Отже, своєю діяльністю Онуфрій (Березовський) доводить свою прихильність до свого «духовного батька» – РПЦ, а не відстоює українські інтереси, та й церкву не можна назвати ні національною, ні хоча б патріотичною.

Світоглядно-ідеологічна модель розвитку церкви з проукраїнської політики Володимира (Сабодана) змінилася на проросійську за Онуфрія (Березовського). Останній не висловив своєї позиції не лише щодо окупації Криму, а й неоголошеної війни на Донбасі (хвіба що він назвав Україну буферною зоною між Заходом і Сходом Європи). УПЦ МП за предстоютельства нового митрополита майже не бере участі у волонтерському русі. Єдина місія – «Милосердя без кордонів» – допомагає постраждалим на Сході України, як цивільному населенню, так і воїнам. А пов'язує церкву й місію лише належність протоієрея Захарія (Керстюка) до київської єпархії УПЦ МП. Отже, церква дистанціюється від проблем України та її громадян. Навіть підписана заява у вересні 2013 р. главами релігійних інституцій (у тому числі тодішнім предстоютелем Володимиром (Сабоданом)) про європейський вибір України була негативно оцінена Онуфрієм (Березовським), який на той час був архієпископом Чернівецьким і Буковинським. Хто знає, можливо, якби був він главою церкви цю заяву не було підписано або загальмовано.

Ще однією визначною подією в релігійному житті України стало підписання «Рівненського меморандуму» в листопаді 2014 р., який засвідчив солідарність усіх православних конфесій з метою створення помісної православної церкви на регіональному рівні. Як уже очікувалося, ця подія викликала негативні оцінки не лише в МП, а й у Києві. Незважаючи на те що через тиждень митрополит Рівненський та Острозький Варфоломій (Ващук) відкликав свій підпис, це явище стало історичним і засвідчило бажання подолання розколу, хоча б на регіональному рівні. Отже, позицію Онуфрія (Березовського) і його бачення майбутнього церкви підтримують не всі. Можливо, для більш ґрунтовніших змін в УПЦ МП необхідно, щоб вони починалися знизу, як на кшталт революції (низи не хотіли, верхи не могли). У нашому розумінні революція – це не повна зміна керівництва й політики (як прийнято вважати), а лише спроба надати певну інформацію в Київ про модель розвитку церкви, що зараз необхідно. Буде дуже прикро, коли завдяки Володимирі (Сабодану) УПЦ МП посіла лідируючі позиції в суспільстві, розвивалася, інституювалася в Україні, отримала повагу серед громадян (не тільки своїх прихожан), незважаючи на свій юридичний статус, а зараз умить усе зміниться.

На жаль, статистика діяльності Онуфрія (Березовського) як предстоютеля церкви не зовсім втішна: 20 парафій перейшло у відання УПЦ КП (змінило юрисдикцію). Більшість приходів перейшло мирно, рішення ухвалювалося голосуванням (більшістю громади), проте не минулося без релігійних конфліктів і протистоянь, наприклад у двох селах Дубенського й Острозького районів (Рівненська область), де бажання перейти в юрисдикцію УПЦ КП виявило 90 відсотків релігійної громади [1]. Масова зміна юрисдикції спостерігається не лише на Заході (хоча в більшості) України, а й в інших регіонах (нещодавно цим скористалася парафія в Херсонській області). Причина криється в діяльності Онуфрія (Березовського), його пасивності й консерватизмі, проросійській позиції.

Відомий науковець Є. Головаха передбачає, що переходи з УПЦ МП в УПЦ КМ стануть масовими, оскільки митрополія УПЦ МП не дала чіткого сигналу, що у війні Росії проти України вона залишається зі своїм народом. І вже під час війни віруючі, не знаходячи підтримки в церкві, почуваються зрадженими, їм залишається лише проголосувати за зміну юрисдикції на УПЦ КП. Власне, церква відповідальна за свої дії й те, що говорить. До слова, варто зазначити, що релігійних конфліктів Україна не знала ще з 90-х рр. ХХ ст., коли УПЦ МП інституювалася та розвивалася. Заслуга в цьому (до 13 серпня 2014 р.) – повністю митрополита Володимира (Сабодана) [2].

Чому, власне, так сталося за предстоютельства Онуфрія (Березовського)? Це найголовніше питання статті ми розглянемо. Владика вірить у спасительний і нерозривний зв'язок УПЦ МП і РПЦ і себе вважає частиною МП. У самій церкві багато священнослужителів, які активно пропагують проукраїнські позиції, здобуття автокефалії й реагують відповідно на соціально-політичні події в Україні, а від УПЦ МП чекають кроків до об'єднання з двома іншими православними церквами – УПЦ КП і УАПЦ – та дистанціювання від впливу РПЦ.

Після приходу нового предстоютеля в церкві відбулися кадрові зміни на Синоді УПЦ МП. На ньому проукраїнський, патріотичний спікер отець Георгій (Коваленко) був зміщений зі своєї посади. Тепер він займається розробленням положення при Митрополічій Раді з питань культури. На нашу думку, його звільнення пов'язане зі спробою контролю інформаційного простору УПЦ МП Російською православною церквою, яка не поділяє позиції Георгія (Коваленко) і так у ній відбувається фільтрація інформації. РФ в особі РПЦ намагається запровадити інформаційну війну на український ґрунт, а інформаційним відділом тепер завідує владика Климент, близький до Антонія (Паканича), який, у свою чергу, – до Патріарха РПЦ Кирила (Гундяєва). Беручи до уваги, що в церкві, так як у державі, була і є своя влада й опозиція (на відміну від інших православних церков, в УПЦ МП це дуже яскраво виражено), вона стає опозицією до власної країни, те позитивне ставлення суспільства з проукраїнськими поглядами, яке будувалося роками, може вмиг зникнути, і навпаки: УПЦ МП набуває статусу «антидержавної», «проросійської» церкви, що закидали їй ще на початку 90-х рр. ХХ ст., хоча релігійні конфлікти вже 20 років не турбували.

Можемо констатувати, що вибір Онуфрія (Березовського) главою церкви не приніс останній ні стабільності, ні примирення. Не бачачи волі своєї пастви, митрополит із перших днів свого предстоютельства обрав стратегічну модель, яка полягає в дистанціюванні від соціально-політичних подій в Україні та війни Росії проти України.

Якщо діяльність Онуфрія (Березовського) триватиме в такому руслі, це можна призвести, на нашу думку, до ліквідації «самокерованого статусу з правами широкої автономії» (згідно з п. 18 глави 8 статуту РПЦ) [2] і перетворити УПЦ МП на екзархат.

Небезпечною моделлю розвитку подій у середовищі УПЦ МП може бути роздроблення й розпорощення проукраїнських епархій або зміщення їх владик і посади й поставлення прихильників «Русского мира». Ситуація помітно загострюється на окупованих територіях, де епархії, які належать до відання УПЦ МП, сепаратисти бажають підпорядкувати МП, тим самим збільшити вплив РПЦ і РФ на землі, підконтрольній так званому Донецькій народній республіці й Луганській народній республіці. Це сигналізує про недостатній вплив РПЦ на УПЦ МП і про бажання МП його посилити. При чому терористи вимагають об'єднати Донецьку, Горлівську, Северодонецьку, Луганську й Ровенську епархію в єдину «Новоросійську». Отже, Онуфрію (Березовському) необхідно тримати хоч примарний баланс сил між Києвом і Москвою, а не виявляти бажання інтегрування в «Русский мир» [3].

Митрополит Онуфрій (Березовський) у своїх виступах намагається обходити «російське питання», уважаючи його занадто політизованим, а він аскет і «релігійна людина». Отримання незалежності України Онуфрій (Березовський) оцінює як «непереможну травму», річ у тому, що вона порушила стабільність і єдність РПЦ, яка для нього є чимось сакральним. Крах СРСР ознаменуватися розвалом «ціннісної системи» та тектонічними зрушеннями в РПЦ. Спочатку був наданий новий статус УПЦ МП, а згодом розкол у Православ'ї, що став справжнім шоком не лише для Онуфрія, а й тих, хто погоджувався з його поглядами. А ще вибір між лояльністю Москві й Київському митрополиту. Ця подія 90-рр. минулого століття позначилася на діяльності владики. Як очікувалося, було обрано Москву як гаранта стабільності й єдності [3].

На жаль, роки української незалежності нічого не змінили в поглядах Онуфрія (Березовського). Ідеологічна місія «Святої Русі» сприймалася ним як природний і єдиний шлях у майбутньому. Беручи до уваги, що предстоятель УПЦ МП – виходець із СРСР, навіть якщо він у чомусь і не погоджувався із «системою», але залишався лояльний до неї. Тому багато чого хорошого він бачив у церковній єдності, у світлому втіленні СРСР. Онуфрій (Березовський) закінчив духовну семінарію та академію часів СРСР, у ньому глибоко вкоренилися російська традиція й чернецтво, тому 24 роки існування України як незалежної держави не змінило його світосприйняття та ідеологічної волі.

Протягом усього існування УПЦ МП РПЦ намагалася її перетворити на «маріонетку», але поміркована і зважена політика Володимира (Сабодана) забороняла це здійснити, а прихід Онуфрія (Березовського) розв'язав руки Москві через ідеологічну належність предстоятеля, якого можна охарактеризувати «чоловеком русского православия», залишатися патроном «Святої Русі», тому діяльність Онуфрія (Березовського) не є дивною.

До речі варто зазначити, що Онуфрію (Березовському) надали перевагу не лише українські архієреї, а й РПЦ, навіть Антоній (Паканіч) як прихильник РПЦ не буде настільки надійно виконувати волю Москви, мабуть, РФ зробила ставку на Онуфрія (Березовського) ще задовго до смерті митрополита Володимира (Сабодана).

Проблема ідентифікації з РФ УПЦ МП постала саме у військовий час, з визнання агресії Росії УПЦ МП. Та сама РПЦ, як ми вже зазначали, давно вже перетворилася в «державну церкву», а російське православ'я стало громадською релігією [1].

Але Онуфрій (Березовський) є не зовсім категоричний у своїх поглядах, його прихильники були серед кліру та віруючих, але «київській традиції» чуже «російське православ'я», яке зводиться до обоження Росії й нав'язування своїх поглядів УПЦ МП. Можна стверджувати зважено й упевнено, що кандидатура Онуфрія (Березовського) була єдиноправильним вибором РПЦ на виборах предстоятеля та прорахована на кілька років наперед. Він «безумовний

патріот» і «зразковий чернець», він не стане піддавати сумнівам накази начальства, а ще гірше – не виконувати їх. Для нього це вище за всякі сумніви.

За 9 місяців, які минули від обрання Онуфрія (Березовського) як предстоятеля церкви, він перетворився на виконавця волі Московського патріарха, який, у свою чергу, – волі Кремля.

Отже, дослідивши особистість предстоятеля церкви та його світоглядно-ідеологічну орієнтацію, ми дійшли таких висновків:

- за предстоятельства Онуфрія (Березовського) відбувається дистанціювання УПЦ МП (особливо керівництва) від українських проблем;

- набуває поширення зближення УПЦ МП із РПЦ, що загрожує утисками носіям проукраїнських настроїв усередині церкви і прихильникам здобуття автокефалії (швидкого залучення церкви до цього процесу);

- спостерігається небезпека виникнення релігійних конфліктів, а за умови продовження діяльності Онуфрієм (Березовським) у цьому руслі УПЦ МП ризикує втратити статус «незалежності й самостійності в управлінні» та перетворитися на екзархат.

Література

1. Дмитрук І. Митрополит Онуфрій – закономірний вибір УПЦ МП / І. Дмитрук // Перший науковий філософсько-релігійний портал «Філософія і релігія» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://tureligious.com.ua/mytropolyt-onufrij-zakonomirnyj-vybir-upts-mp/>.

2. Нержин Г.М. Онуфрій не замечает российской-украинскую войну и следует указкам Патриарха Кирилла / Г. Нержин // UAINFO [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://uainfo.org/blognews/417084-mitropolit-onufrij-ne-zamechaet-rossijsko-ukrainskuju-voynu-i-sleduet-ukazkam-patriarha-kirilla.html>.

3. Самохвалова Л. В оточенні предстоятеля Онуфрія, або «Мовчанням зраджується Бог» / Л. Самохвалова // Укрінформ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.ukrinform.ua/ukr/news/v_otochenni_predstoyatelya_onufriya_abo_movchannyam_zradgue_tsya_bog_1989919.

Анотація

Лінійк Ю. В. Світоглядно-ідеологічна модель розвитку УПЦ МП (під час предстоятельства Онуфрія (Березовського)): спроба філософсько-релігієзнавчого аналізу. – Стаття.

У статті розробляється світоглядно-ідеологічна модель розвитку УПЦ МП (під час предстоятельства Онуфрія (Березовського)). Досліджуються причини, які сприяли зміні вектора розвитку церкви та її позиції (особливо керівництва) до соціально-політичних процесів у державі й відносин із РПЦ. Здійснюється спроба спрогнозувати майбутнє церкви. У висновках автор, дослідивши особистість предстоятеля церкви та його світоглядно-ідеологічну орієнтацію, підсумував, що за предстоятельства Онуфрія (Березовського) відбувається дистанціювання УПЦ МП (особливо керівництва) від українських проблем, набуває поширення зближення УПЦ МП із РПЦ, що загрожує утисками носіям проукраїнських настроїв усередині церкви і прихильникам здобуття автокефалії (швидкого залучення церкви до цього процесу), спостерігається небезпека виникнення релігійних конфліктів, а за умови продовження діяльності Онуфрієм (Березовським) у цьому руслі УПЦ МП ризикує втратити статус «незалежності й самостійності в управлінні» та перетворитися на екзархат. Загалом автор визначив цей період у житті церкви як «сліпоту сучасного стану України» й утрату УПЦ МП довіри прихожан.

Ключові слова: УПЦ МП, світоглядно-ідеологічна модель розвитку, автокефалія, самостійність і незалежність в управлінні, релігійні конфлікти.

Аннотация

Линник Ю. В. Мировоззренчески-идеологическая модель развития УПЦ МП (при предстоятельстве Онуфрия (Березовского)): попытка философско-религиоведческого анализа. – Статья.

В статье разрабатывается мировоззренчески-идеологическая модель развития УПЦ МП (при предстоятельстве Онуфрия (Березовского)). Исследованы причины, которые способствовали изменению вектора развития церкви и её позиции (особенно руководства) к социально-политическим процессам в государстве и отношениям с РПЦ. Осуществляется попытка спрогнозировать будущее церкви. В выводах автор, исследовав личность предстоятеля церкви и его мировоззренчески-идеологическую ориентацию, подытожил, что при предстоятельстве Онуфрия (Березовского) происходит дистанцирование УПЦ МП (особенно руководства) от украинских проблем, распространяется сближение УПЦ МП с РПЦ, что грозит притеснениями носителям проукраинских настроений всередине церкви и сторонникам получения автокефалии (быстрого привлечения церкви к этому процессу), наблюдается опасность возникновения религиозных конфликтов, а при условии продолжения деятельности Онуфрием (Березовским) в этом русле УПЦ МП рискует потерять статус «независимости и самостоятельности в управлении» и превратиться в экзархат. В общем автор определил данный период в жизни церкви как «слепоту современного состояния Украины» и потерю УПЦ МП доверия прихожан.

Ключевые слова: УПЦ МП, мировоззренчески-идеологическая модель развития, автокефалия, самостоятельность и независимость в управлении, религиозные конфликты.

Summary

Linnik Yu. V. Worldview-ideological model of the UOC-MP (during primate Onufriya (Berezovsky): attempt philosophical-religious analysis. – Article.

The article developed world-the ideological model of the UOC-MP (during pressiding Onufriya (Berezovsky)). The author investigates reasons that contributed to changing the direction of development of the church and its position (especially management) to social-political processes in the country and relations with the ROC. The article is an attempt to predict the future of the church. The findings by examining personality primate of the church and its view-the ideological orientation concluded that for primate Onufriya (Berezovsky) is distancing UOC-MP (especially management) of Ukrainian problems gaining convergence UOC MP of ROC, threatening harassment of pro-Ukrainian sentiments speakers in the middle of the church and obtaining autocephaly (rapid involvement of the church in the process) and there is a danger of religious conflicts, as provided continuation of Onufrii (Berezovsky) in this vein, the UOC MP risk of losing the status of “independence and autonomy of governance” and become Exarchate .Overall author defined period in the life of the church as “the blindness of the current state of Ukraine” UOC MP and loss of confidence by parishioners, emphasized not the church as a religious institution that is defined in the study.

Key words: the UOC MP, world view-the ideological model of development, autocephaly, autonomy and independence in the management, autocephaly, religious conflicts.

УДК 316.64-053.6:34:303.425 (477.83)

Т.С. Марусяк
кандидат соціологічних наук,
асистент кафедри історії та теорії соціології
Львівського національного університету імені Івана Франка

ВИЯВИ ДЕФОРМАЦІЇ ПРАВОСВІДОМОСТІ В СЕРЕДОВИЩІ СУЧАСНОЇ МОЛОДІ ЛЬВІВЩИНИ

Однією із поширених у науковій літературі пояснювальних моделей, які застосовуються в інтерпретації невдач і труднощів економічних, правових, соціальних реформ в українському суспільстві, є апеляція до певних рис масової свідомості, які використовують поняття «деформація». Деформація правосвідомості¹ може виявлятися у різних формах і якісно різнитись за своїми виявами в різних соціальних групах. Молодь у силу своїх вікових, фізіологічних, психологічних особливостей становить соціальну групу зі специфічними мотивами, інтересами, ціннісними орієнтаціями та життєвою позицією. Окрім цього, представники сучасного молодого покоління народились у час зламу соціалізму й переходу до нової (декларовано ринкової, капіталістичної, демократичної) реальності.

Методологічним основам і методикам дослідження правосвідомості присвячені праці вітчизняних і зарубіжних дослідників, зокрема Е. Бенфілда (E. Banfield), М. Камерера (M. Camerer), Е. Ноель-Неуманна (E. Noelle-Neumann), П. Евіка (P. Ewick), С. Сілбі (S. Silbey), І. Грошева, В. П. Степаненка, І. Руценка. Їхні праці частково висвітлюють питання деформації правосвідомості, проте не розроблено залишається методика дослідження її типів, виявів і чинників виникнення, зокрема, серед сучасної української молоді.

Нами було розроблено інструментарій дослідження² щодо виявлення рівня правових знань, рівня довіри до правових інституцій, установок на дотримання закону та суджень респондентів з приводу причин порушення законодавства.

Метою статті є подання результатів масового соціологічного опитування, яке проводилось у межах Львівської області.

В основі нашої методології є розуміння правосвідомості як єдності трьох компонентів: когнітивного, оцінкового та поведінкового [3; 5]. Для визначення рівня правових знань жителів Львівщини (когнітивного компонента) ми спробували порівняти їхню суб'єктивну оцінку як респондентів і об'єктивний рівень³.

На питання «Якою мірою Вам не вистачає знань трудового законодавства?» 31,3% респондентів зазначили, що їм не вистачає знання лише окремих аспектів, 24,6% – не змогли визначитись, 15% – відповіли, що зовсім не обізнані в цій сфері, лише 9,7% респондентів уважають, що їм достатньо знань щодо захисту своїх трудових прав.

На питання «Якою мірою Вам не вистачає знань сімейного законодавства?» 12,5% респондентів зазначили, що зовсім не обізнані в цій сфері (цей варіант обрали 10,9% одружених і 14,6% неодружених), 26,4% – не вистачає знань лише окремих аспектів, 26,1% – узагалі не змогли визначитись (цей варіант обрали більшість одружених – 26,3%, і розлучених – 25,3%), 21,4% відзначили, що їм не вистачає знання лише окремих аспектів, лише 13,6% відповіли, що знань у цій сфері їм достатньо (так зазначили 15,9% одружених, тобто тих людей, котрі мали б, на нашу думку, бути обізнані з цією нормою законодавства).

На питання «Якою мірою Вам не вистачає знань Конституції для захисту прав громадянина?» розподіл схожий: 28,1% – зазначили, що їм важко відповісти, 13,1% – відповіли, що зовсім не обізнані з Конституцією, а 26,1% – що не обізнані із її суттєвими її аспектами, 21,6% респондентів не знають лише окремих аспектів Основного Закону, лише 11% – упевнені, що їхніх знань у цій сфері їм достатньо.

На питання «Якою мірою Вам не вистачає знань кримінального законодавства (знань про злочини та міру покарання)?» 19,9% респондентів зазначили, що зовсім не обізнані в цій сфері, 29% – їм не вистачає знань суттєвих аспектів, 27% – важко відповісти, 17,6% – не вистачає знань лише окремих аспектів, лише 6,7% – відповіли, що цих знань їм достатньо.

На питання «Якою мірою Вам не вистачає знань цивільного законодавства (для захисту своїх особистих майнових та немайнових прав)?» лише 5,1% респондентів зазначили, що цих знань їм достатньо, ще 19,2% – відповіли, що не вистачає знань лише окремих аспектів, решта (75,6%) обрали варіанти – важко відповісти, не вистачає знання суттєвих аспектів і зовсім не обізнаний у цій сфері. Майже такою ж є самооцінка власних знань у сфері адміністративного права, яка регулює правовідносини між громадянами та органами влади.

Ми вважаємо, що низька самооцінка власних знань у цивільній та адміністративній сферах, з одного боку, може свідчити про низький рівень правової активності й зацікавленості, а з іншого – може мати наслідком неможливість захисту своїх порушених прав громадянами.

Відповіді про достатність знань процесуального права (звернення до органів судової влади та прокуратури) розподілились так: 6,1% респондентів зазначили, що та-

¹ Деформаціями правосвідомості є зміни її стану під впливом зовнішніх і внутрішніх факторів, за яких в її окремих носіїв, соціальних груп чи більшості населення формується перекошена (відхилена від норми) картина правової дійсності, тобто цінності, уявлення, настрої та мотиви поведінки, що можуть призвести до негативних соціальних наслідків [4].

² Для формування емпіричної бази нашого дослідження ми використовували результати масового соціологічного опитування, яке проводилось в межах Львівської області. Омнібус, який проводився в грудні 2011 р. кафедрою історії та теорії соціології Львівського національного університету імені Івана Франка (за участі автора), містив блок запитань стосовно правосвідомості. За репрезентативною вибіркою для області було опитано 800 осіб [1].

У травні 2012 року було опитано 118 студентів чотирьох ВНЗ м. Львова. Ця вибірка не є репрезентативною, а тому дослідження слугує лише для підтвердження закономірностей щодо виявів деформації правосвідомості, виявлених у ході масового опитування (в обох дослідженнях використовувався однаковий інструментарій) [2].

³ Респондентам було запропоновано оцінити достатність своїх знань у різних сферах законодавства: сімейного, трудового, конституційного, цивільного, кримінального, адміністративного, процесуального за п'ятибальною шкалою, коли альтернатива «1» означає «зовсім не обізнаний у цій сфері», а альтернатива «5» – «знань у цій сфері достатньо». Водночас у межах нашої методології ми спробували перевірити реальні знання в цих сферах. Питання стосувалися віку, з якого настає кримінальна відповідальність та є можливість вступати у шлюб, до якого суду потрібно звернутись у випадку порушення прав органом державної влади, яким є термін щорічної основної відпустки тощо.

ких знань їм вистачає, 15,7% – не вистачає знання лише окремих аспектів у цій галузі, 26,4% – важко відповісти, 28,9% – не вистачає знання суттєвих аспектів, 22,8% – зовсім не обізнані в цій сфері.

Отже, загалом суб'єктивна оцінка правової обізнаності мешканців Львівської області виглядає так (рис. 1).



Рис. 1. Суб'єктивна оцінка правової обізнаності мешканців Львівської області

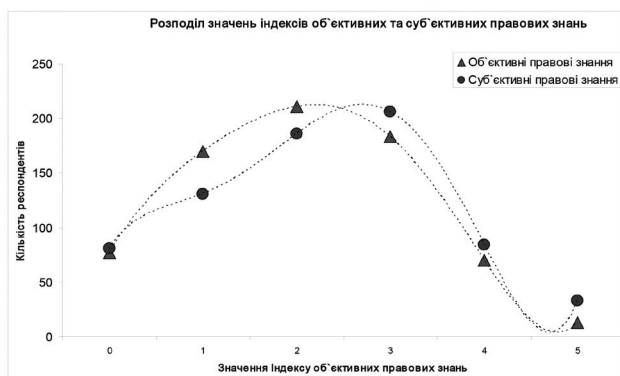


Рис. 2. Розподіл значень об'єктивних та суб'єктивних правових знань (Львівська область)

Мотиви виконання законів (віковий розподіл)

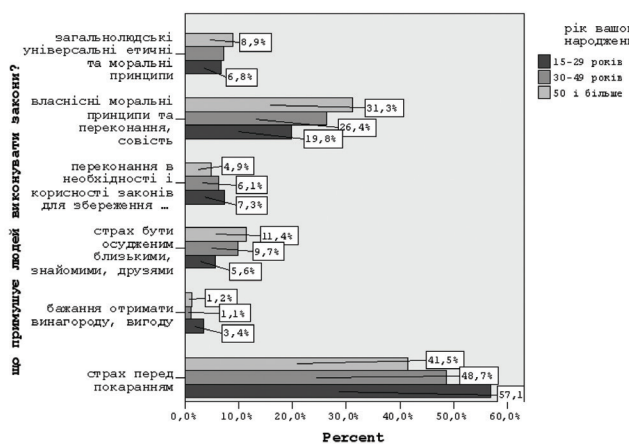


Рис. 3. Мотиви виконання законів (Львівська область)

На основі запитань, що передбачали правильну відповідь (їх загалом було п'ять) ми сформуваали адитивний індекс «об'єктивних знань». За цією методикою кожен респондент міг набрати від нуля (жодної правильної відповіді) до 5 балів (правильна відповідь на всі запитання). Ми отримали такий результат (табл. 1)

Аналогічно ми сконструювали індекс «суб'єктивних знань», що дало змогу виділити шість груп респондентів. Для найбільш ґрунтовного аналізу когнітивного елемента правосвідомості ми вважаємо за доцільне об'єднати його суб'єктивні та об'єктивні характеристики.

З даного графіку видно, що суб'єктивна оцінка правових знань перевищує їх рівень, тобто респонденти, що зазначали свою обізнаність у тій чи іншій

Рисунок 2. Розподіл значень об'єктивних та суб'єктивних правових знань (Львівська область)

З цього графіку видно, що суб'єктивна оцінка правових знань перевищує їхній рівень, тобто респонденти, котрі зазначали свою обізнаність у тій чи іншій сфері, насправді не змогли дати правильні відповіді на поставлені нами запитання.

На основі проведеного нами дослідження було виявлено низький рівень правових знань жителів Львівської області, лише 36% респондентів дали 3 і більше правильних відповідей на п'ять запитань. При цьому самооцінка власних знань перевищує їхній об'єктивний рівень. Найбільш необізнаними населення Львівщини вважає себе

Таблиця 1
Індекс об'єктивних знань мешканців Львівської області

Значення індексу	Кількість респондентів (N)	Кількість респондентів (%)
0,00	77	10,6
1,00	170	23,5
2,00	211	29,1
3,00	183	25,3
4,00	70	9,7
5,00	13	1,8
Загалом	724	100,0

Як бачимо дуже мала кількість респондентів дали всі правильні відповіді чи зробили одну помилку. Якщо говорити про середнє значення, то воно становить 2,05. Віковий розподіл порівняння середніх значень виглядає так: респонденти віком 30-49 років мають найвищий середній бал (2,26), найстарші респонденти – 1,89, а молоді – 1,97.

Таблиця 2
Віковий розподіл середніх значень об'єктивних знань мешканців Львівської області

Вік	Середнє значення	Кількість респондентів	Стандартне відхилення
15-29 років	1,97	178	1,33
30-49 років	2,25	277	1,11
50 і більше років	1,89	247	1,19
загалом	2,05	702	1,21

у кримінальному, адміністративному та процесуальному законодавствах. Це викликає занепокоєння з тих причин, що саме ці галузі відповідають за реалізацію права на звернення до суду з приводу скоєння злочину чи правопорушення іншими особами й органами влади. Припускаємо, що більшість населення не є обізнаною в ознаках можливих правопорушень владними органами та шляхах захисту від них. Було виявлено значиму кореляцію індексу об'єктивних знань із запитаннями, що стосувались оцінок правової дійсності, зокрема рівності перед законом в Україні та шляхом досягнення успіху.

Нами з'ясовано, що чим більше респонденти обізані з нормами права, тим більше вони схильні вважати, що багаті люди в Україні залишатимуться безкарними, навіть якщо скоюють злочин, а серйозні питання можна вирішити лише за допомогою знайомих і матеріального заохочення. Можна припустити, що обізнаність опитаних зумовлена їх участю й досвідом у правових відносинах, в результаті чого вони стикались із подібними ситуаціями і просто констатують очевидні їм недоліки правової системи.

Одним із ключових елементів правової держави є діяльність інституцій, завданням яких є захист прав і свобод громадян і забезпечення порядку з дотриманням принципів законності й справедливості. Рівень довіри до них, що формується в масовій правосвідомості під впливом макро-, мезо- та мікрочинників, становить оцінку діяльності цих інституцій, що, у свою чергу, впливає на виконання їхніх приписів, бажання звернутись за допомогою до них, а також у кінцевому підсумку визначає рівень дотримання законів загалом.

У межах нашого дослідження ми намагались з'ясувати, яким є рівень довіри до основних правових інститутів серед жителів Львівської області. Респонденти давали відповіді за п'ятибальною шкалою від «зовсім не довіряю» до «цілком довіряю».

Рівень довіри до українських правових інституцій, зокрема правоохоронних органів, судової системи, прокуратури, знаходиться на дуже низькому рівні. Повністю довіряють їм у середньому близько 2% респондентів, ще від 7 до 13% більше довіряють, ніж не довіряють. Більше ніж 30% (у випадку міліції та прокуратури більше ніж 40%) зовсім не довіряють зазначеним інституціям. Найнижчим є рівень довіри до місцевих судів загальної юрисдикції, тобто тих органів, що розглядають і вирішують більшість судових спорів громадян та міліції, завданням якої є забезпечення порядку й безпеки серед населення.

Серед усіх названих нами інституцій найвищий рівень довіри в Європейського суду з прав людини. Близько

чверті респондентів (23,1%) повністю йому довіряють, ще 27,1% – більше довіряють, ніж не довіряють.

Нами було виявлено незначні міжгенераційні відмінності в рівні довіри. Повністю довіряє Верховному Суду України 3,9% молоді (2,5% респондентів 30–49 років і 0,8% тих, кому більше 50 років), більше довіряє ніж не довіряє 16,9% молоді (10,5% респондентів 30–49 років і 9,8% тих, кому більше за 50 років). Така сама тенденція й щодо Конституційного Суду України. Місцевим та апеляційним судам зовсім не довіряє жоден молодий респондент. За сферою зайнятості й рівнем освіти суттєвих відмінностей не виявлено.

Залежно від місця проживання, рівень довіри має свої особливості. Жителі сіл Львівської області більшою мірою довіряють усім названим інституціям, ніж міські жителі. Зокрема міліції повністю довіряють 2,4% і більше довіряють, ніж не довіряють 8,5% жителів сіл, тоді як повністю довіряють 0,5% і більше довіряють 7% львів'ян. Прокуратурі повністю довіряють 4,5% сільських жителів і 0,9% львів'ян, більше довіряють, відповідно, 12,3% і 7,9%.

Низький рівень довіри може свідчити про наявність деформаций правосвідомості, проте в Україні радше за все потрібно враховувати наявність їх насамперед на інституційному рівні, що мають вплив на формування масової свідомості.

Одним зі складових правосвідомості є поведінковий або конативний компонент, який, на нашу думку, включає мотиви та установки поведінки у правовій сфері. За цим компонентом також можна визначити наявність і якісні характеристики деформації правової свідомості.

Одним із можливих способів дослідження мотивів, на нашу думку, є запитання «Що примушує людей виконувати закони».

Відповіді розподілились так: половина респондентів (а саме 48,4%) обрали варіант – страх перед покаранням, 26,4% зазначили, що власні моральні принципи й переконання, 9,6% – страх бути осудженими знайомими та близькими, 7,8% – універсальні загальнолюдські принципи, 5,8% – переконання в необхідності й користності законів для збереження соціального порядку, 1,7% – бажання отримати винагороду, вигоду, 0,4% – інше (зокрема відповідальність перед законом, законодавча відповідальність, кримінальна відповідальність, небажання конфліктувати з про владними органами).

Якщо проаналізувати віковий розподіл з цього питання, то 57% молоді вважає, що саме страх перед покаранням змушує людей виконувати закони, цей показник є вищим, ніж в інших вікових групах. Така сама тенденція

Таблиця 3

Рівень довіри до правових інституцій у Львівській області

№ з/п		Зовсім не довіряю (%)	Більше не довіряю, ніж довіряю (%)	Наскільки довіряю, настільки ж не довіряю (%)	Більше довіряю, ніж не довіряю (%)	Цілком довіряю (%)	Std. deviation
1.	Верховний Суд України	37,8	27,0	20,9	12,0	2,2	1,119
2.	Конституційний суд України	32,8	27,5	23,8	13,2	2,6	1,129
3.	Європейський суд з прав людини	19,0	12,7	17,9	27,1	23,1	1,431
4.	Місцеві суди загальної юрисдикції	38,3	29,7	24,2	6,7	1,0	0,993
5.	Апеляційні суди	33,1	28,6	26,1	10,5	1,7	1,063
6.	Адміністративні суди	33,8	28,7	27,0	9,3	1,1	1,029
7.	Господарські суди	34,9	27,6	28,4	7,6	1,4	1,026
8.	Міліція	47,8	28,5	15,4	6,9	1,2	1,002
9.	Прокуратура	44,7	25,5	18,3	8,9	2,6	1,106

й щодо варіанта «бажання отримати винагороду, вигоду». Натомість варіанти «власні моральні принципи» чи «загальноуніверсальні» були обрані меншою кількістю респондентів від 15 до 29 років, ніж інших вікових груп.

За даними опитування студентів (в опитуванні студентів чотирьох ВНЗ Львова) було виявлено деякі закономірності щодо причин дотримання законів:

1) залежність від середнього балу успішності (варіант «страх перед покаранням» обрали 83,3% із середнім балом «5», 53% – із середнім балом «4», 46,9% – із балом «3», схожа тенденція й щодо варіанту «страх бути осудженим»);

2) залежність від місця проживання батьків (варіант «страх перед покаранням» обрали 63,6% жителів обласного центру, 57,8% – міст і смт, 33,3% – сіл, натомість варіант «власні моральні принципи та переконання, совість» обрали 43,3% жителів сіл і 13,6% – обласних центрів).

Вивчаючи мотивацію у сфері права, ми проаналізуємо відповіді респондентів на питання про причини порушення законодавства. Основними причинами є такі:

1. Безкарність правопорушників, можливість уникнення покарання (цей варіант обрали 37,7% респондентів).

2. Незнання права та законів (33,7%).

3. Складне економічне становище (29,1%).

4. Низька мораль і рівень культури (27,0%).

5. Алкоголізм, наркоманія (25,0%).

6. Недоліки виховання (21,7%).

7. Недосконалість законодавства (21,5%).

8. Бажання власної вигоди і збагачення (21,4%).

9. Недоліки в роботі правоохоронних органів (20,0%).

10. Неefективність судової системи (13,6%).

11. Незгода із нормами права (8,0%).

12. Інше (0,4%): недосконало обрана модель управління державою, нестабільність в країні.

Нами було поставлено запитання «**За яких обставин Ви могли б учинити злочин**». Близько 58% респондентів зазначили, що ніколи не змогли б цього зробити, ще 36,6% – указали, що заради життя і здоров'я близьких, лише 2% – заради власних моральних і релігійних переконань, ще 2,7% – назвали інші причини (примус, особиста вигода, залежно від ситуації тощо). Як бачимо, 42% респондентів усе-таки припускають учинення злочину.

Значущою з цього питання є залежність від релігійності й місця проживання. Варіант «ніколи» обрали 60,9% віруючих, 31,1% – тих, хто вагається між вірою та невір'ям, і 33% – невір'ючих. Також ніколи не вчинили б злочину 72,5% – тих, хто частіше ніж один раз на тиждень відвідують богослужіння (17,5% із них готові це зробити заради життя і здоров'я близьких), 63,6% – тих, хто один раз на тиждень, 34,8% – тих, хто це робить один раз на рік.

Жителі міста Львова й міст області більшою мірою схильні допустити вчинення злочину, ніж жителі сіл. Варіант «ніколи» обрали 69,1% тих, хто живе у селі, 54,2% – тих, хто проживає в містах області, 49% львів'ян (при цьому практично така ж кількість львів'ян – 45,7% – готові вчинити злочин заради життя і здоров'я близьких).

Вражаючими є дані опитування студентів. Лише 35,6% зазначили, що ніколи не змогли б учинити злочин, 12,7% указали, що могли б це зробити в силу особистої неприязні, 4,2% – на прохання авторитетних осіб, 10,2% – через особисту вигоду, 11% – заради власних моральних і релігійних переконань, 68,6% – заради життя та здоров'я близьких.

Отже, ми можемо окреслити основні риси, закономірності й вияви деформації правосвідомості жителів (зокрема молоді) Львівської області:

• за суб'єктивною оцінкою у жителів Львівщини найменша обізнаність у сферах цивільного, кримінального та процесуального законодавства;

• низький рівень правових знань (36% дали 3 і більше правильних відповідей на 5 запитань). Найвищий середній бал у віковій групі від 30 до 49 років (2,25);

• суб'єктивна оцінка правових знань перевищує об'єктивний їх рівень;

• украй низький рівень довіри до українських правових інституцій (на відміну від Європейського суду з прав людини). Лише 1% респондентів повністю довіряють місцевим судам, 1,2% – міліції (жоден студент не зазначив, що повністю довіряє адміністративним судам, міліції та прокуратурі й по одному студенту повністю довіряють місцевим та апеляційним судам);

• 48% респондентів вважають, що основним мотивом дотримання законів є страх перед покаранням. Молодь більше схильна вважати, що страх є причиною дотримання законів (серед студентів виявлено залежність мотивів від середнього балу успішності та місця проживання батьків (мотив «страх перед покаранням» притаманний більш успішним у навчанні та жителям обласного центру);

• основними причинами порушення законодавства, на думку респондентів, є безкарність правопорушників, можливість уникнення покарання; незнання права та законів; складне економічне становище. Виявлено наявність правового цинізму саме серед молодого покоління, тобто чим старші респонденти, тим менше вони припускають, що люди порушують законодавство заради власної вигоди;

• 41,3% припускають можливість учинення злочину (жителі сіл і ті, хто часто ходять до церкви, меншою мірою припускають таку можливість); лише 35,6% студентів зазначили, що ніколи не змогли б учинити злочин;

• виявлено вияви соціально-правового цинізму та правового нігілізму (48,8% повністю згодні з тим, що впливові та багаті люди в Україні залишатимуться безкарними, навіть якщо скоюють злочин, 32,3% – із тим, що серйозні питання можна вирішити лише за допомогою знайомих і матеріального заохочення, 46,3% – законодавство України не досконале та відображає інтереси олігархів);

• чим більше обізнані респонденти, тим більше вони схильні вважати, що серйозні питання можна вирішити лише за допомогою знайомих і матеріального заохочення, та з тим, що впливові й багаті люди в Україні залишатимуться безкарними, навіть якщо скоюють злочин.

• молодь більше схильна виправдовувати протиправну поведінку, ніж інші вікові групи.

Ми можемо зробити висновок про наявність деформації правосвідомості в українському суспільстві й поширеність її виявів саме серед молодого покоління.

Одним із завдань соціолога є на основі виявленого стану речей означення можливих варіантів розвитку ситуації в майбутньому. Що стосується нашого предмета дослідження, то ми вважаємо за доцільне подати такий прогноз у вигляді двох крайніх варіантів («сценарії»), протікання кожного з яких залежатиме від тих чи інших мікро-, мезо- та макрочинників впливу на масову, у тому числі правову, свідомість, що проаналізовані нами в роботі.

Зміст правосвідомості формується внаслідок співдії низьки чинників як інституційного, так і соціокультурного характеру. Соціокультурні чинники (особливості ціннісно-нормативних систем, етичні, моральні світоглядні елементи суперкультури та її підсистем) актуалізуються через впливи (насамперед сталі, відносно незмінні за змістом упродовж тривалих періодів) соціальних інститутів, таких як сім'я, система освіти, політичні, економічні та правові інститути.

Ми можемо виділити ключові змінні чи умови, які, на нашу думку, визначатимуть можливість реалізації двох крайніх сценаріїв розвитку соціальної ситуації:

1) інституційна складова (практика правозастосування, діяльність ключових правових, економічних та політичних інститутів, вплив ЗМІ);

2) соціальна складова (стан масової свідомості у суспільстві).

Першим (імовірнішим) сценарієм розвитку подій, на нашу думку, буде – песимістичний. Він полягає в тому, що правові та інші дотичні до них соціальні інститути все більше починають реалізовувати свої дисфункційні аспекти. Ці аспекти будуть виявлятися у дефективності цілей діяльності інститутів, зростанні бюрократизації та ритуалізму їхньої роботи, персоналізації їхньої діяльності (тобто в інтересах окремих осіб чи соціальних груп, хабарництва). Як наслідок, такі ключові правові інститути, як суд, міліція, прокуратура, надалі втрачатимуть свій авторитет і престиж, перестануть бути регуляторами й захисниками суспільного порядку. Така дисфункційність правової системи відбудуватиметься внаслідок значної політизації суспільного життя й посилення впливу певних владних груп на практику правозастосування та судочинства.

На цьому фоні деформації масової правосвідомості лише поширюватимуться й укорінюватимуться. Особливо небезпечним буде розповсюдження правового нігілізму та соціально-правового цинізму, зокрема серед молодого покоління, що виражатимуться в нівелюванні права, відчутті всездозволеності, безкарності для себе й інших, переважанні корисливих мотивів у використанні закону. Тобто, проблематизується основа легітимності соціального порядку, це актуалізує загрози політичного радикалізму в масовій свідомості, подальшої популяризації авторитарних екстремістських сил. Не останню роль у цих процесах відіграють ЗМІ.

Другий (малоймовірний) варіант розвитку – оптимістичний. Він полягає у зростанні ефективності роботи правових інститутів і престижу закону, підвищенні рівня професійної правосвідомості їхніх працівників. Одним із ключових моментів, на нашу думку, має стати встановлення рівності всіх соціальних груп і громадян перед законом (у тому числі наділених владними повноваженнями), прозорість діяльності судових та правоохоронних органів. Окрім цього, має бути реальна, а не декларативна реалізація Національної програми правової освіти населення, одним із ключових завдань якої є правова просвіта громадян і підвищення рівня правової обізнаності задля захисту своїх прав та інтересів. Адже за результатами нашого дослідження ми виявили низький рівень правових знань молоді й водночас їхню потребу. Тому зростає роль правового виховання, що має на меті підвищити правосвідомість молоді, розвинути повагу до закону та права як регуляторів суспільного життя. Ми вважаємо, що лише за таких умов в Україні можлива побудова правової держави і громадянського суспільства.

Література

1. Авторське анкетне опитування 118 студентів чотирьох ВНЗ м. Львова (вибірка не репрезентативна), травень 2012 року.
2. Авторське анкетне опитування дорослого населення Львівської області (репрезентативна вибірка – 800 респондентів), грудень 2011 року.
3. Марусяк Т.С. Когнітивний компонент правосвідомості: спроба соціологічного дослідження / Т.С. Марусяк // Вісник Львівського університету. Серія «Соціологічна». – 2012. – Вип. 6. – С. 233–243.
4. Марусяк Т.С. Деформації правосвідомості: можливості соціологічного дослідження / Т.С. Марусяк // Соціальна психологія. – 2011. – № 5 (49). – С. 31–39.
5. Марусяк Т.С. Структура та суб'єкти правосвідомості: соціологічний аналіз / Т.С. Марусяк // Вісник Одеського національного університету. – Одеса : ОНУ, 2011. – Т. 16. – Вип. 10 «Соціологія й політичні науки». – С. 558–565
6. Марусяк Т.С. Прояви деформації правової свідомості у середовищі сучасної української молоді : дис. ... канд. соціол. наук : спец. 22.00.04 «Спеціальні та галузеві соціології» / Т.С. Марусяк. – Львів : Б.в., 2013. – 208 с.

Анотація

Марусяк Т. С. Вияви деформації правосвідомості в середовищі сучасної молоді Львівщини. – Стаття.

У статті представлено авторську методика дослідження правосвідомості. Подано результати масового соціологічного опитування, яке проводилося в межах Львівської області. Правосвідомість розглянуто як єдність трьох компонентів: когнітивного, оцінного й поведінкового. За результатами дослідження зроблено висновок про риси та можливі вияви деформацій правосвідомості серед сучасної української молоді (на прикладі Львівщини). Виявлено наявність правового цинізму саме серед молодого покоління, тобто чим старші респонденти, тим менше вони припускають, що люди порушують законодавство заради власної вигоди. Окрім цього, молодь більше схильна виправдовувати протиправну поведінку, ніж інші вікові групи. Запропоновано сценарії соціального розвитку, (дис)функціонування правосвідомості й виявів деформації в сучасному українському суспільстві внаслідок спільді низки чинників як інституційного, так і соціокультурного характеру.

Ключові слова: правосвідомість, деформації правосвідомості, деформації масової свідомості, когнітивний компонент правосвідомості.

Аннотация

Марусяк Т. С. Проявления деформации правосознания в среде современной молодежи Львовщины. – Статья.

В статье представлена авторская методика исследования правосознания. Представлены результаты массового социологического опроса, проведенного в пределах Львовской области. Правосознание рассмотрено как единство трех компонентов: когнитивного, оценочного и поведенческого. По результатам исследования сделан вывод о чертах и возможных проявлениях деформаций правосознания среди современной украинской молодежи (на примере Львовщины). Обнаружено наличие правового цинизма именно среди молодого поколения, то есть чем старше респонденты, тем меньше они предполагают, что люди нарушают законодательство ради собственной выгоды. Кроме этого, молодежь больше склонна оправдывать противоправное поведение, чем другие возрастные группы. Предложены сценарии социального развития, (дис)функционирования правосознания и проявлений деформации в современном украинском обществе в результате содействия ряда факторов как институционального, так и социокультурного характера.

Ключевые слова: правосознание, деформации правосознания, деформации массового сознания, когнитивный компонент правосознания.

Summary

Marusiak T. S. Demonstration of deformation of legal consciousness among modern Lviv youth. – Article.

Author's methodology of legal consciousness investigation is presented in the article. There are presented the results of a mass opinion poll, which were made within the Lviv region. Legal consciousness is considered as a unity of three components: cognitive, estimated and behavioral. Based on the research findings, it was drawn the following conclusion about features and possible manifestations and deformations of legal consciousness among modern Ukrainian youth (by the example of Lviv region). The presence of legal cynicism among the younger generation is revealed, which means, that if the respondents are older than less they assume that people violate the law for the sake of own benefit. Besides, the youth is more inclined to justify an unlawful behavior, than other age groups. The scenarios of social development, (dis) functioning of legal consciousness and manifestations of deformation in the modern Ukrainian society as a result of joint action of factors as institutional and sociocultural character, are offered in the article.

Key words: legal consciousness, deformations of mass consciousness, deformation of legal consciousness

УДК 165.745:167/168

Н. Э. Микаилова

доктор философии по философии, старший преподаватель кафедры философии
Бакинского государственного университета

К ВОПРОСУ О ПРОБЛЕМЕ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Постановка проблемы. Многие аспекты человеческого бытия упираются в решение проблемы человека. Философия обращается к непреходящим ценностям и вопросам, постигает предельные основания бытия. Тайна человека принадлежит к числу вечных проблем. Это означает, что любовь к мудрости неразрывна с распознаванием загадки мыслящего существа. Первоначальные представления о человеке сложились до того, как зародилась религия или возникла философия.

Философская антропология представляет собой учение о природе и предназначении человека как продукта, а также как субъекта – носителя и творца истории. В ней рассматриваются сущность человека, его внутренний духовный мир, свобода, смысл жизни, совесть, ответственность, объективация продуктов духовного мира человека, антропологическая экспертиза.

Интерес к проблеме человека в современной философии обусловлен прежде всего потребностями конкретного индивида решать жизненные проблемы, возникающие в контексте его повседневного существования. Эта потребность была всегда, но в наши дни накопилось огромное множество проблем. Катастрофическое разрушение природной среды, интенсивное её заражение ядерными, химическими и другими отходами, оскудение привычного ландшафта, неожиданное распространение новейших пандемий, грозящих опустошить Землю, – всё это ставит человека в ситуацию предельно критическую, когда рождается ощущение тотальной незащищённости жизни людей, возможной гибели человечества.

В наши дни подвергается опасности не только биология человека. Болезненную остроту приобретают психологические проблемы. Индивид катастрофически утрачивает представление о подлинности своего внутреннего мира, о специфически человеческом. Разрушение традиционных социальных структур, привычных форм общественной жизни, стремительное изменение окружающей обстановки, вызывающей «футуро-шок», находят отражение в массовой психологии. Человек утрачивает представление о себе самом, воспринимает созданные им вещи и организации как глубоко чуждые и враждебные.

Анализ последних исследований и публикаций. Формирование философской антропологии относится к началу XX в. Источниками философской антропологии явились «философия жизни» В. Дильтея (1833–1911 гг.) и «феноменология» Э. Гуссерля (1859–1938 гг.). Но собственно её родоначальниками надо считать немецких мыслителей М. Шелера (1874–1928 гг.), Х. Плеснера (1892–1985 гг.) и А. Гелена (1904–1976 гг.).

Антропология традиционно означает исследование человека, но недавно с ней стали связывать особую область такого исследования, под которой подразумевается система эмпирических наблюдений. Определённая концепция человека лежит в основе каждой теории и психологии, экономики, истории, языке. Специфика человека связана с уникальностью человеческой деятельности как подчинённой ценностям параметрам. Специфически человеческое подчиняется принципу «следует быть». Долженствование прослеживается во всей истории человеческих поступков. Человеческая деятельность подлежит оценочному суждению, так как она всегда заранее ориентирована на ценность. Вся человеческая деятельность целенаправленна, даёт человеку возможность иметь перед

собой нечто идеальное. Поведение человеческих существ можно объяснить, обращаясь к правилам и нормам. Наука исследует человеческое поведение как преднамеренное и целенаправленное. Но этого недостаточно при подходе к поведению как **ценностно-ориентированному**.

Философия вносит вклад в преодоление насущных проблем человечества, в создание лучшего мира на Земле. Для индийской философии характерна теологическая окраска в понимании природы человека, в истолковании социальных явлений. Человек – подобие Бога, познать его можно, лишь познав его творения. Поэтому человек должен прежде всего познать самого себя, свою сущность, которая определяется сочетанием души и тела. Понимая человека как **всё более самосовершенствующееся существо**, выдвигая на первое место **индивидуальность**, М. Ганди создал новую концепцию человека, отличающуюся как от «экономического человека» К. Маркса, так и от «психологического человека» З. Фрейда.

Отмеченный подход к пониманию человека представляет определенный интерес не только в теоретическом, но и в практическом плане, когда делаются попытки понять проблему человека или решать вопросы гармонизации взаимодействия человека с природой. В этом отношении взгляд на человека как на познающее себя самосовершенствующееся существо, сочетающее в себе телесное и духовное начала, имеет глубокий смысл. Однако необходимо вместе с тем определить истинное положение человека в мире.

Главной задачей сегодня является необходимость улучшить условия жизни людей, и в этом отношении философия не может ограничиваться лишь вопросами духовного развития человека, его самосовершенствования. Удовлетворение самых элементарных насущных потребностей человека является проблемой номер один. Философы должны обратиться к решению насущных проблем, они должны быть озабочены будущим. Тем самым философия выполнит свою нравственную функцию.

Всё более напряженным становится взаимодействие человека с создаваемым им миром науки и техники. Мир этот усиливает нагрузку не только на природную среду, но и на социокультурные механизмы развития, предъявляя к ним достаточно жёсткие требования. Техника уничтожения человека стала настолько сильной, что сегодня уже недостаточен тот нравственный иммунитет против её применения, который построен на отстаивании вечных ценностей. Усиление нравственного потенциала человечества в современных условиях может потребовать творческого переосмысления многих универсальных ценностных представлений.

Настала пора становления человечества как целостного, глобального явления, развитие которого сознательно регулировалось бы самими людьми по всем основным жизненно важным параметрам в общих интересах и в направлении чётко сформулированных общественно значимых целей.

Ядром основы единого человечества является *новое политическое мышление*. Его основной принцип – примат общечеловеческих интересов над групповыми (классовыми, национальными), а главной формой реализации является *диалог*, то есть общечеловеческие интересы должны преобладать над интересами отдельных групп и личностей не вообще, не абсолютно, но ровно настолько, насколько между носителями разных интересов и ценностных ориентаций может состояться конструктивный *диалог*, который пред-

полагает стремление к искреннему взаимопониманию и уважение инакомыслия, точки зрения другого. Национализм и расизм, попирающие достоинство других народов, несовместимы с идеей общечеловеческого единства.

Постижение феномена человека, отношение к нему не оставались неизменными на протяжении веков. В древнейших мифологических формах познания мира человек не рассматривался как самостоятельная сущность, обладающая универсальной ценностью. У древнегреческих философов на первом месте стоят вопросы космологии. Переход к антропологии намечается только у Гераклита. Основой европейской персоналистской традиции является христианство, рассматривающее человека во всей его индивидуальности. Согласно христианству человек есть подобие Бога, его жизнь служит высокой цели. Уникальность человека заключается в его отличии от других. В метафизической традиции от Платона до Г.В.Ф. Гегеля человек рассматривается как уникальное существо, оно движимо не только разумом.

Можно выделить 3 подхода к феномену человека. Одни философы полагают, что у человека есть главное, определяющее свойство (разум, язык, воображение), которое сразу со всей наглядностью отличает его от остального природного мира. Достаточно найти формулу, которая это свойство охарактеризует с предельной ясностью, и феномен человека раскрыт. Вот образцы: «Человек – это разумное животное», «человек – это политическое животное», «человек – это существо, способное испытывать религиозные чувства». Уникальность человека позволяет приписывать ему самые различные свойства. Стремление мыслителей «ухватить» сущность человека обычным умозрением, путём напряжения классифицирующей мысли оказывается неподотворным.

Иная установка содержится в функционалистском подходе к человеку. Речь идёт о том, чтобы раскрыть предназначение человека, его роль в культурном и историческом процессах. Через реальные функции, которые он реализует, можно, по-видимому, выразить и сущность человека. В трудах немецких философов XX в. Э. Кассирера, М. Шелера преодолён эссенциалистский (сущностный) подход к феномену человека и выражено функциональное определение человеческого бытия. Э. Кассирер считает, что человек создаёт некие символы, которые замещают предметы. В этом и есть сущность человека. Действия людей у Э. Кассирера производны от сущности человека. М. Шелер стремится к постижению предпосылок человеческого бытия.

Более значимым является онтологический подход к человеку, который можно решить на трёх уровнях: лингвистическом, практическом, этическом. На лингвистическом уровне делается попытка уточнить понятие, устранить неточные определения. Это область научного, исторического, этнографического описания человека; они не позволяют проникнуть в его сущность.

Тем не менее средства семантики дают возможность вычлени индивидуальную личность в её отличии от других вещей и от других личностей. Мы можем описать человека через его телесные характеристики, через его духовные свойства и намерения, выявить сферу его активности, деятельности. Однако человек не только наделён сознанием, не только способен к активности, он также способен оценивать собственные действия как нравственный и ответственный индивид.

К философскому размышлению о человеке побуждают мировоззренческие и социальные факторы. Биология, этнография, психология, культурология, история и другие науки накопили множество разноречивых сведений, которые требуют философской рефлексии. Для более глубокого проникновения в проблему человека философия должна активнее осваивать новые достижения специальных наук.

Изложение основного материала исследования. Многие философские направления, например экзистенциализм и персонализм, видят в человеке единственный и уникальный предмет философии. Другие течения также содержат в себе философско-антропологические сюжеты. Герменевтика через центральную категорию «понимание» раскрывает диалог человека с самим собой, с созданной им культурой. Структурная антропология усматривает в личности отложения ушедших веков, запечатлевших себя в глубинных структурах сознания. Социобиологи пытаются соотнести генетику с культурной эволюцией. Конечная цель такого диалога идей – выработка общих представлений о человеке, выявление собственного смысла вопроса о нём. С.М. Франк писал: «Что такое человек и каково его истинное назначение? Это основной вопрос – последняя цель всей человеческой мысли» [13, с. 15].

Душа – главное, в чём заключается сущность человека. Главная проблема антропологии – это человеческая личность, человек как экзистенция. К. Ясперс отмечал: «Слово «экзистенция» стало характерным термином. Оно придало особое значение задаче философии, почти забытой на время: увидеть реальность в её истоках и схватить её таким же образом, как я мысленно взаимодействую с самим собой, через мысленное действие» [15, с. 3]. Экзистенция говорит о том, что человек создает самого себя в своём внутреннем духовном мире. Пристальное внимание к экзистенциальным вопросам отличает современную антропологию от философских взглядов на человека, известных в прошлом. Выдающимся исследователем человеческой духовности был Ф.М. Достоевский. Р. Лаут отмечал: «В своем анализе Достоевский постоянно стремился сосредоточить свой взгляд на человеческом в человеке» [7, с. 31]. Н.А. Бердяев писал: «Достоевский – не художник-реалист, а экспериментатор, создатель опытной метафизики человеческой природы. Всё искусство Достоевского есть лишь метод антропологических изысканий и открытий» [1, с. 55].

Ф.М. Достоевский писал, что причина сложности человеческого бытия состоит в том, что человек есть существо, страстно желающее свободы и страшящееся несвободы. Ш. де Костер говорит об этом устами одного из героев «Уленшпигеля»: «Сын мой, никогда не лишай свободы ни человека, ни животное – свобода есть величайшее из всех благ». Человек даже готов к тому, чтобы отвергнуть предписания своего собственного разума, если ощущает, что они стесняют его свободу; он не хочет согласиться с ролью «штифтика» – «и что же такое человек без желаний, без воли и без хотений, как не штифик в органном вале?» [5, с. 114].

Он должен примешивать к положительной разумности момент собственной фантазии, чтобы доказать, что он всегда остаётся свободным человеком, а вовсе не «штифтиком». Своеволие защищает самое дорогое и самое главное – нашу личность и нашу индивидуальность. Ф.М. Достоевский обращает внимание на этическую сторону проблемы. Свобода не равнозначна нравственному безразличию или аморализму. Напротив, свобода возлагает на человека самостоятельный выбор между добром и злом и все последствия такого выбора, выбор границ нравственного поведения человека. Осуществление выбора выражает свободу человека и тесно связано с проблемой ответственности человека за свои поступки.

Ж.-П. Сартр писал: «Я ответствен... за себя самого и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю; выбирая себя, я выбираю человека вообще» [12, с. 324]. Своим поступком человек выбирает не только себя и свою судьбу, но и воздействует на других людей, он как бы говорит другим: «именно так и следует поступать».

Духовность является основополагающим и фундаментальным качеством и сущностью человека. Духовная жизнь человека многогранна. Она включает в себя рациональные и эмоционально-аффективные стороны, гносе-

ологически – когнитивные и ценностно-мотивационные моменты и другие уровни и состояния духовной жизни человека. Что касается содержания духовных процессов (научных концепций, нравственных ценностей, религиозных верований, эстетических категорий, обыденно-практических знаний), то оно также объемлется духовностью человека. Все эти грани, аспекты форм духовной жизни, её содержания фиксируются в духовности не просто в своём многообразии, а в единстве, целостности.

Духовность есть идеальность. Г.В.Ф. Гегель писал: «Для понимания души и ещё более духа самым важным является определение идеальности, которое состоит в том, что идеальность есть отрицание реального, но притом такое, что последнее в то же время сохраняется, виртуально содержится в этой идеальности, хотя и не существует больше» [4, с. 102]. Духовность есть идеальный мир, оперирование идеальными формами, она существует как внутренняя, интимная жизнь человека.

Духовность как субъективно-индивидуальное содержание человека пронизывает человеческую деятельность вообще, духовность выступает как система управления человеческой деятельностью, является императивом по отношению ко всей его жизнедеятельности. Наиболее концентрированным выражением духовности являются нравственные принципы.

Духовность – это внутренний стержень нашего «я», на котором всё держится. Это внутренние душевные состояния, отражающие устремленность к определенным духовным ценностям и идеалам. Забота о «душе» является квинтэссенцией личностного развития. Духовность нельзя приобрести путём образования или подражания. Она является высшим благом, верховной ценностью, во имя которой иногда жертвуют жизнью. В знаменитом выражении Б. Паскаля о человеке как «мыслящем тростнике» подчёркивается сила духа, даже при самых суровых условиях бытия. История даёт массу примеров того, как интенсивная духовная жизнь мудрецов, учёных, деятелей литературы, искусства была залогом не только физического выживания, но и активного долголетия. Люди, сохраняющие свой духовный мир, выживали и в условиях каторг и концлагерей.

В духовности аккумулируются связи и отношения человека с миром и обществом. Духовность раскрывает сущность человека как неповторимого и уникального индивида. Духовность человека характеризует тот импульс активности, деятельности, который заложен в человеке. Человеческая духовность воплощает в себе весь социальный мир, является выражением социального мира. Ядром внутреннего духовного мира человека является его самосознание. В этом относительно обособленном от внешней среды внутреннем мире человека по некоей особой «логике» складываются комплексы ценностей, жизненных планов, глубоко личных переживаний, притязаний, самооценок и так далее. Внутренний мир человека непрерывно работает, и мера напряжённости его работы является показателем духовного богатства личности и мерилом её индивидуальности.

Для развития личности и формирования целостности человека необходимо усиление своего центра самосознания, самосовершенствование своего характера, способностей, стремление к достижению внутренней гармонии, к постижению смысла своей жизни и своей уникальности, неповторимости. Концепция «самоактуализирующейся личности» американского психолога А. Маслоу доказывает, что каждому человеку свойственна потребность к саморазвитию, к совершенствованию своих способностей, умений к реализации самого себя, и лишь неблагоприятные условия жизни могут временно блокировать или искажать эту потребность к самоактуализации.

Наиболее адекватной формой существования человека в человеке является творчество. В.В. Розанов писал, что «в отличие от животного человек именно в индивидуальности своей несёт свои сущностный, особый смысл; в ней же лежит и родник всякого духовного творчества» [11, с. 9]. Поэтому человек «привносит нечто новое в мир, всегда не общим, что есть у него с другими людьми, но исключительно, что принадлежит ему одному» [11, с. 14]. В творчестве происходит саморазвитие человека, расширение и обогащение его духовного мира. Творец обогащает окружающий мир и самого себя новыми смыслами. В то же время творчество всегда предполагает некоторый вызов, оно требует духовной твёрдости и мужества, необходимо стать духовно свободным. Отрицание рутины собственного бытия – необходимый элемент творческого процесса. Говоря словами Ф. Ницше, «завоевать себе свободу на священное «нет» – для этого нужно стать львом» [8, с. 24].

Творчество можно охарактеризовать как деятельность, приводящую к качественно новым и социально значимым результатам. Результат творческой деятельности не обязательно принимает вид особого материального предмета. Он может заключаться в изменении личности, которое проявляется в её образе жизни, поведении, деятельности. Таковы, например, результаты методологического творчества, обогащающего личность самого творца нахождением нового способа действий, или результаты педагогического творчества и творческого общения, состоящего в культурном, интеллектуальном, нравственном развитии личности не только самого творца, но и другого человека. Для творчества необходимы глубокие знания и твердые убеждения, непоколебимая уверенность в правильности своих взглядов. Без упорства и веры в себя вряд ли можно преодолеть многочисленные трудности, преграждающие дорогу к творческим успехам. Творческой деятельности противопоказан догматизм. Предметом мысли человека становится само мышление. Парадоксальность ситуации состоит в том, что хотя человек в момент творческого вдохновения не может заниматься рефлексией, он вместе с тем и не может творить без неё. Ибо «задача рефлексии – построение и фиксация тех нормативов, которые обеспечивают функционирование системы <...> разработка методов оперирования конкретными объектами, методов решения конкретных задач ...» [10, с. 107–108]. И если творчество предполагает не использование готовых алгоритмов, а нахождение новых методов, то рефлексия составляет его необходимый компонент. Многие выдающиеся учёные, философы, деятели искусства подчёркивают произвольный характер своего творчества. И.В. Гёте утверждал: «Никакое размышление не помогает мысли: выдумки должны придумать к нам как свободные божьи дети и говорить нам: «вот мы» [14, с. 111]. Д.И. Писарев писал: «Умные мысли приходят в голову только умным людям, и приходят сами, помимо нашей воли. Придумать мысль, то есть привести её насильно себе в голову, нет даже никакой возможности» [9, с. 370].

Творческий дар – это дар предвидения. Подлинный творец предвосхищает будущее, угадывает его контуры в настоящем. В.И. Вернадский писал о М.В. Ломоносове: «В его творениях перед нами встают в поражающей нас старомодной оболочке далёкого прошлого идеи и обобщения, казалось чуждые XVIII столетию, вновь поняты, открыты и признанные в веках XIX и XX» [2, с. 46]. В.А. Каверин писал о Ф.М. Достоевском: «Задачу он ставил на столетие вперёд» [6, с. 59].

Субъективная предрасположенность того или иного индивида к творчеству зависит от того, в каком обществе он живёт и на какие культурные предпосылки может опереться. За разнообразными индивидуально-личностными побуждениями к творчеству стоит их социокультурная

обусловленность, определяющая поле возможностей для реализации этих побуждений.

Творчество есть одно из активных состояний и проявлений человеческой свободы. Источник способности к творчеству лежит в процессах антропосоциогенеза и прежде всего в формировании рефлексивного мышления, высшим проявлением которого и выступает творчество. Такое определение может послужить ключом для понимания творчества как одного из самых характерных проявлений человеческой свободы. Н.А. Бердяев в одном из писем Андрею Белому определял творчество как абсолютно оригинальное создание человеком небывалого, открытие самой человеческой природы.

Выводы. Таким образом, родовые признаки человеческой деятельности – это её преобразующий, творческий характер, универсализм, способность творить по меркам любого вида в масштабах истории, динамизм, высокая интенсивность человеческой жизни, её устремленность в будущее. У истоков такой уникальности – человеческое творчество как способ реконструкции не только мира, но и самого человека, его поиска и обретения смысла жизни. Духовность человека служит связующим звеном внутреннего мира с миром в целом. Будучи самым разумным существом, человек становится и самым ответственным не только за своё процветание, но и за судьбы мира, за его становление.

Саморазвитие человеческой целостности через реализацию тенденций саморазвития мира, через свою уникальность, свободу и мировую уникальность – в этом высший смысл человеческой жизни. Ю.Г. Волков пишет: «Эволюция Вселенной в прошлом и настоящем имеет направленность на *самопознание*, потому что человек и его общество являются неотъемлемой рефлексивной частью мироздания. Чтобы рассмотреть Вселенную как единое органическое целое, необходима особая целостная форма идеологии, которая будет представлять собой синтез философского, научного, художественного, морального, правового, политического, экономического, экологического знания, дающая целостное знание о мире, о месте и роли человека в нём. Целостное знание о мире будет являться основой формирования действительно целостной личности как главной цели гуманистического общества, основанного на подлинно человеческих ценностях» [3, с. 102].

Литература

- Бердяев Н.А. О русских классиках / Н.А. Бердяев. – М. : Эксмо, 1993. – 640 с.
- Вернадский В.И. Из дневника 1919–1920 гг. / В.И. Вернадский // Наука и жизнь. – 1988. – № 3. – С. 37–61.
- Волков Ю.Г. Гуманистическое будущее России / Ю.Г. Волков. – М. : Мысль, 1995. – 378 с.
- Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1977. – Т. 3 : Философия духа. – 1977. – 471 с.
- Достоевский Ф.М. / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Сочинения : в 30 т. – Л. : Наука, 1973. – Т. 5 : Записки из Подполья. – 1973. – 407 с.
- Каверин В.А. Вечерний день: письма, встречи, портреты / В.А. Каверин. – М. : Советский писатель, 1982. – 559 с.
- Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении / Р. Лаут. – М. : Советский писатель, 1966. – 380 с.
- Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. – М. : Мысль, 1990. – 401 с.
- Писарев Д.И. Сочинения : в 4 т. / Д.И. Писарев. – М. : Гослитиздат, 1956. – Т. 3 : Статьи 1864–1865 гг. – 1956. – 570 с.
- Розанов М.А. Проблемы эмпирического анализа научных знаний / М.А. Розанов. – Новосибирск : НГУ, 1977. – 545 с.
- Розанов М.А. Сумерки просвещения / М.А. Розанов. – М. : Мысль, 1990. – 368 с.
- Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов : [сборник] / [Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.-П. Сартр] ; сост. и общ. ред. А.А. Яковлева ; пер. А.Ф. Михайлова, В.В. Бибахина и др. – М. : Политиздат, 1990. – С. 319–344.
- Франк С.А. Духовные основы общества / С.А. Франк. – М. : Мысль, 1992. – 420 с.
- Эккерманн И.П. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни / И.П. Эккерманн. – М. ; Л. : Академия, 1934. – 965 с.
- Yaspers K. Philosophi of existence / K. Yaspers. – Philadelphia, 1971. – 687 p.

Аннотация

Микаилова Н. Э. К вопросу о проблеме человека в современной философии. – Статья.

Интерес к проблеме человека обусловлен мировоззренческими, социальными факторами, а также многими аспектами человеческого бытия. В современной философии человек рассматривается как целостное, глобальное явление, основой которого является новое политическое мышление. Современная антропология отличается пристальным вниманием к экзистенциальным вопросам. Духовность рассматривается как сущность человека, выступает как система управления человеческой деятельностью, является императивом по отношению ко всей его жизнедеятельности. Одним из активных состояний человека и проявлением человеческой свободы является творчество.

Ключевые слова: антропология, индивидуальность, политическое мышление, функционализм, экзистенциализм, духовность, свобода, творчество, самосознание.

Анотація

Микаилова Н. Е. До питання про проблему людини в сучасній філософії. – Стаття.

Интерес до проблеми людини обумовлений світоглядними, соціальними факторами, а також багатьма аспектами людського буття. У сучасній філософії людство розглядається як цілісне, глобальне явище, основою якого є нове політичне мислення. Сучасна антропологія відрізняється пильною увагою до екзистенційних питань. Духовність розглядається як сутність людини, виступає як система управління людською діяльністю, є імперативом щодо всієї його життєдіяльності. Одним з активних станів людини та проявом людської свободи є творчість.

Ключові слова: антропологія, індивідуальність, політичне мислення, функціоналізм, екзистенціалізм, духовність, свобода, творчість, самосвідомість.

Summary

Mikailova N. E. On the question of the problem of man in modern philosophy. – Article.

The interest to the problem of a human is provided by ideological, social factors as well as by many aspects of a human being. In the modern philosophy the mankind is considered as an integral, global phenomenon on the basis of which is the new political thinking. The modern anthropology differs by a close attention to existential questions. The spirituality is considered as the essence of a human and it performs as a control system of a human activity and is the imperative with respect to his life activity. Creativity is one of the active states of a human and manifestation of a human freedom.

Key words: anthropology, individuality, political thinking, functionalism, existentialism, spirituality, freedom, creativity, self-consciousness.

УДК 37.014.5(477):162.5

О. М. Нежива

кандидат філософських наук, заступник начальника
відділу організації наукової роботи, старший викладач кафедри іноземних мов
Українського державного університету фінансів та міжнародної торгівлі

НЕПОСЛІДОВНІСТЬ РОЗРОБКИ ТА ВПРОВАДЖЕННЯ ОСВІТНЬОЇ ПОЛІТИКИ УКРАЇНИ

Постановка проблеми. Здобувши незалежність, Україна стала на шлях розвитку інтеграційних процесів у галузі освіти. Тому перед системою вищої освіти України постають нові завдання, шляхи розв'язання яких можливі за умови достатнього знання систем вищої освіти різних зарубіжних країн. Ідея створення європейського освітньо-наукового простору примусила а всі країни-учасниці визначити низку завдань у всьому комплексі політичних, економічних, соціальних, культурних питань, у тому числі й у галузі вищої освіти.

Отже, слід більш детально розглянути особливості формування державної політики України в роки незалежності, які є найбільш визначальними для її розвитку. До зазначених особливостей ми відносимо такі: непослідовність розробки та впровадження освітньої політики України, формальність та декларативність проєвропейського курсу, тотальна залежність державної освітньої політики від поточної політичної кон'юнктури, еклетичність державної освітньої політики, надмірна централізація освітньої системи України.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Про актуальність проблеми свідчать також велика кількість публікацій та досліджень із теми як вітчизняних, так і зарубіжних учених. А вже сьогодні українські філософи, учені та педагоги досліджують різні аспекти освіти в Україні. Наприклад, такі дослідники, як В. Андрущенко, О. Базалук, Н. Сухова, С. Клепка та інші приділяють увагу філософсько-освітнім засадам становлення особистості, проблемам системи освіти та її розвитку. Проте детально дослідженню питань, що стосуються причини непослідовності розробки та впровадження освітньої політики України, належна увага вчених не приділялася.

Мета статті – об'єктивно розкрити основні причини непослідовності розробки та впровадження освітньої політики України.

Виклад основного матеріалу. З прикрістю слід констатувати, що непослідовність розробки та впровадження освітньої політики спостерігається протягом усього періоду незалежності України.

Ми погоджуємось з українським дослідником Є. Пінчуком, який наголошує на тому, що перетворення в системі освіти, що здійснюються в Україні в пострадянський період, відбуваються в умовах фактичного ігнорування достатньо жорсткого логічного взаємозв'язку таких ком-

понентів освітніх стратегій: ідеї – парадигми – концепції – доктрини – програми – проєкти – механізми реалізації (система ресурсного забезпечення) [2].

Науковець акцентує увагу на тому, що в разі погляду із цієї точки зору на сукупність нормативних документів, що регламентують перетворення в системі освіти, можна виявити, що порушена логічна послідовність їх розробки й ухвалення (табл. 1) [2].

Більш послідовний та логічний вигляд має така схема: Конституція – Національна доктрина – Програма розвитку освіти – Закон «Про освіту» – більш конкретні укази та закони про види освіти, що регулюють відносини в окремих сферах або окремих секторах системи освіти [2].

Крім того, прийняті документи іноді не відповідають або суперечать один одному. Так, стаття 53 Конституції України свідчить: «Держава забезпечує доступність і безоплатність дошкільної, повної загальної середньої, професійно-технічної, вищої освіти в державних і комунальних навчальних закладах».

Однак чи означає це, що держава зобов'язується всім охочим надати бюджетні місця в будь-якій середній професійній освітній установі незалежно від профілю вибраної спеціальності й реальної потреби у фахівцях середньої ланки? Тільки юридична некомпетентність населення рятує владу від необхідності виконувати дані нею обіцянки. Не дивно, що положення цієї статті викликали потребу в окремому розгляді спірних питань Конституційним Судом України (рішення № 5-рп/2004 від 4 травня 2004 року), який за поданням п'ятдесяти народних депутатів був вимушений окремо витлумачувати такі прості терміни повсякденної мови, як слово «доступність» та поняття «безоплатність» для усунення непорозумінь, які виникли, зазначивши, зокрема, що «при тлумаченні терміна «доступність» стосовно освіти в державних і комунальних навчальних закладах слід виходити з лексичного визначення слова «доступність» як «доступ для всіх отримати, користуватись, придбати щось», «відповідність силам, здібностям, можливостям кого-небудь» [3]. Окрім того, Президент України в листі до Конституційного Суду України окремо зазначив, що держава забезпечує здобуття безоплатної освіти лише в дошкільних та загальноосвітніх навчальних закладах державної та комуналь-

Таблиця 1

Хронологія розробки та прийняття основних нормативно-законодавчих актів у сфері освіти в Україні (1991–2006 роки) [2]

Нормативно-законодавчий акт	Дата затвердження документа
Закон України «Про освіту»	23 травня 1991 року
Указ Президента України «Про основні напрями реформування вищої освіти в Україні»	12 вересня 1995 року
Конституція України	28 червня 1996 року
Закон України «Про професійно-технічну освіту»	10 лютого 1998 року
Закон України «Про загальну середню освіту»	13 травня 1999 року
Закон України «Про вищу освіту»	17 січня 2002 року
Національна доктрина розвитку освіти	17 квітня 2002 року
Концепція державної програми розвитку освіти на 2006–2010 рр.	12 липня 2006 року

ної форм власності. У навчальних закладах інших форм власності держава забезпечує розвиток освіти не шляхом їх фінансування, а засобами державного управління, які визначені в законодавстві про освіту [2].

Формальність та декларативність проєвропейського курсу

Україна приєдналася до Болонського процесу в 2005 році. Які ж трансформації відбулися у вітчизняній системі освіти, зважаючи на таку обставину? Ми можемо резюмувати, що попередній загальний аналіз особливостей розвитку освітньої політики в Україні вказує на *декларативність* проєвропейського розвитку освіти. На наш погляд, розвиток освіти в Україні із самого початку заснування держави не міг бути прогресивним, тому що керівництво країни, хоча й оголосило курс на заснування соціуму з проєвропейською спрямованістю, насправді продовжило дотримуватися авторитарної форми правління та вибудовувати ієрархічне суспільство з жорсткою вертикаллю управління. Така суперечлива й облудна позиція президентів України та їх «команд» знайшла своє відображення в державній освітній політиці та добре прочитується в стратегічних документах розвитку освіти – Законі України «Про Освіту» і його редакціях. Якщо на рівні заяв і претензій керманічі ратували за курс України на зближення з європейськими системами освіти, зокрема з Болонською системою (актуальність якої зросла на початку ХХІ століття) тощо, то фактично на рівні закону про освіту, програми, доктрини, концепції вони дотримувалися поглядів щодо збереження радянської моделі освіти, лише для видимості (антуражу) розбавивши її формальними положеннями Болонської системи.

Якщо проаналізувати так звану «новітню», «передову» освітню систему й державну політику в галузі освіти в Україні взагалі, то, на наш погляд, це в основному зруйновані змістовні традиції попередньої радянської моделі освіти, що облицьовані найпростішими формальними атрибутами Болонської системи. Введення зовнішніх атрибутів Болонської системи (наприклад, кредитно-модульної організації навчального процесу, дворівневого навчання: бакалавр і магістр тощо) дозволяло українським керівникам «звітувати» перед суспільством і світом про європейську спрямованість реформ у галузі освіти, але при цьому зберігати непорушність підвалин авторитарної влади, за якої освіта розглядалась як інструмент досягнення економічних і соціальних цілей. Свідомістю українського суспільства маніпулювали, разом із цим система освіти в цьому маніпулюванні масовою свідомістю відіграла визначальну роль.

Тотальна залежність державної освітньої політики від поточної політичної кон'юнктури

Найбільш яскраво зазначена «особливість» розвитку державної освітньої політики України простежується в мовному та світоглядному питанні, які співіснують у діалектичній взаємодії.

Однією з ілюстрацій цієї тези може слугувати ситуація навколо мови проведення ЗНО 2007 року.

Після приходу нового Міністра освіти й науки України І. Вакарчука відповідним наказом «Про зовнішнє незалежне оцінювання навчальних досягнень випускників навчальних закладів системи загальної середньої освіти, які виявили бажання вступати до вищих навчальних закладів у 2008 році» № 1171 від 25 грудня 2007 року було визначено українську мову як єдину, якою можна буде скласти зовнішнє оцінювання, а тим, хто навчався мовами меншостей (російською, польською, угорською, молдовською, румунською), передбачалося видати невеликі за обсягом словники з перекладом основних термінів, що використані в тестах (за винятком тесту з української мови та літератури).

Представники національних меншин висловили своє занепокоєння та обурення таким рішенням. Масові протести за право складати тести російською мовою відбулися в Криму. Крім того, зазначена позиція була підтримана дея-

кими посадовцями України. Так, тодішній Голова Верховної Ради Криму А. Гриценко направив письмове звернення до Міністерства освіти України з проханням проводити зовнішнє незалежне оцінювання в Криму російською мовою. Він виступив за те, щоб ЗНО для абітурієнтів українською мовою вводилося поетапно, оскільки 95,6% учнів у Криму навчаються російською мовою, 6,3% – кримськотатарською й тільки 3,2% – українською мовою. Така думка була врахована міністерством і на прес-конференції, яка відбулася 14 лютого 2008 року, Міністр освіти і науки України І. Вакарчук та директор Українського центру оцінювання якості освіти І. Лікарчук заявили, що в 2008 році тести будуть перекладені російською, польською, румунською, угорською, молдавською та кримськотатарською мовами.

Американський дослідник М. Мід, критично проаналізувавши зміст українських підручників для молодшої та середньої школи, зазначає, що в них простежуються нарративи та ідеології, які демонструють вибіркове бачення «офіційним знанням» української державності та національної ідентичності. Низка досліджень протягом останніх двох десятиліть уже свідчила про високий ступінь включення ідей державного будівництва в українських підручниках. На відміну від ідеї М. Еппла [4] про те, що процеси культурної кристалізації в підручниках є динамічними та такими, що відображають як спадкоємність, так і протиріччя домінуючої культури, аналіз підручників, проведений М. Мідом, продемонстрував, що в підручниках для початкової та середньої школи тексти постійно наголошують окремі поняття в порівнянні з іншими.

Західні дослідники наголошують на непослідовності та еkleктичності представлення процесів націєбудівництва в українських підручниках. Їх дослідження послідовно демонструють чітку присутність нарративів, що схиляються до школи українофільної історіографії, у тому числі подання Київської Русі як протоукраїнського етносу та протодержави [7], і зображення етнокультурно «інших» руських (часом лиходійське). Крім того, враховуючи неминущу перекопаність у тому, що мова й державність безповоротно пов'язані, дослідження репрезентують нездатність політичних інститутів створити альтернативу, відмінні маркери ідентичності. Дж. Янмаат стверджує, що тексти української історії взяли насамперед українську мову за основну складову (етно) національної ідентичності. Таким чином, відповідно до політичного та морального зобов'язання культурно відбудувати «національну цілісність» передбачається докорінне порушення дорадянських і радянських зусиль із русифікації, мовної політики та ідеології в школах навіть більше, ніж в інших громадських і державних секторах, що ґрунтуються на уявній природності монокультурних зусиль з українізації [3]. Значною мірою зусилля з українізації зменшені, порівняно з їхньою точкою кипіння в 1990-х роках. Нині вони конкурують із безліччю інших освітніх порядків і філософій (наприклад, глобальне громадянство, акцент на міжнародній конкурентоспроможності на ринку праці). Тим не менш, як і раніше, трапляється, що розширення та розвиток української культурної консолідації залишається фундаментальною точкою акцентів в освітніх програмах і політиці сьогодення, конкуруючи з так званими постмодерністськими або постнаціональними парадигмами освіти, а не замінюючи їх [10].

Еkleктичність державної освітньої політики

Як зазначає Є. Пінчук, важливою проблемою реформування сучасної освіти в Україні є ігнорування базових культурних цінностей України й орієнтація тільки на Захід при виборі цілей перетворення суспільства під час абстрактно-механічного відтворення окремих трендів Болонського процесу тощо [2]. Не применшуючи значення європейської інтеграції, зазначимо, що недооцінка культурної спадщини України, у якій відбилися діалогічність, полікультурність, взаємопроникнення Сходу та Заходу, сьогодні не може ста-

ти фактором оптимізації системи освіти України. Сучасна освітня політика України є багато в чому прикладом неоптимального поєднання елементів конфліктуючих моделей. З одного боку, вона некритично запозичує цінності, цілі та пріоритети ліберальної моделі (з її індивідуалізмом, плюралізмом, економоцентризмом) і тим самим дещо суперечить світоглядному ядру української культури (яка включає також і протилежні лібералізму цінності збереження високої значущості держави, нації, народу); а з іншого – освітня політика України, як ми вже зазначали, багато в чому успадкована із системи радянського управління освітою, яку за організаційно-управлінськими критеріями можна віднести до адміністративної, навіть тоталітарної моделі [1].

Є. Пінчук наголошує на тому, що наявні проблеми світоглядного аспекту реформування освіти є наслідком трансформаційних змін, що відбуваються в Україні. Їх основна причина полягає у відсутності духовного виміру стратегії розвитку країни й невизначеності пріоритетів технологічного й економічного розвитку. Зіткнення національно-державницького й ліберально-західницького підходів зумовлює суперечливі дії влади щодо реформування; під час цих реформ недооцінюється роль як державного регулювання економічних процесів, так і недержавного фактора формування світоглядних засад політики як такої [2]. У результаті відбувається відхід держави із зони відповідальності за соціальні цілі та наслідки реформування. Маємо таке собі «зачароване коло»: освіта визнається як рушійна сила та основний фактор становлення громадянського суспільства в Україні, проте за відсутності в повній мірі такого суспільства справа визначення духовних цілей розвитку освіти потрапляє в повну залежність від існуючої держави, що згідно з теорією виступає основним конкурентом громадянського суспільства. Духовною передумовою визначення цілей освітньої політики має виступати концепція національного розвитку, ідея, здатна консолідувати суспільство в цілому, не розділяючи його на східну та західну частини нації, не диференціюючи його на етнічні, політичні, конфесійні спільноти. Формування такої світоглядної бази освітньої політики та розв'язання зазначеного протиріччя держави та суспільства можливе, на нашу думку, лише за умови радикальної зміни освітніх практик, зміни суб'єкта освітнього процесу. Участь суспільства у виробленні, ухваленні та реалізації правових й управлінських рішень в освіті повинна забезпечуватися як відповідною нормативно-правовою базою, так і реальними механізмами дієвої громадської участі в розвитку освіти. Подолання монособ'єктності (тобто такої ситуації, за якою лише один соціальний актор (у нашому випадку держава) виступає суб'єктом визначення духовних передумов освітньої політики та формування стратегій розвитку суспільства загалом та освіти зокрема) та становлення полісуб'єктності освітньої політики повинно передбачати [2]:

– по-перше, відкритість освіти як державно-суспільної системи;

– по-друге, перехід від патерналістської моделі до моделі взаємної відповідальності у сфері освіти, до посилення ролі всіх суб'єктів освітньої політики та їх взаємодії.

Аналізу державної освітньої політики України присвячені праці британського дослідника українського походження О. Фем'яра [5; 6]. Проведені нею дослідження висвітлюють основні протиріччя між традиційним і постмодерністським, а також соціальним та економічним у поточних суперечках в освітній політиці в посткомуністичній Україні. Ці протиріччя були пов'язані із зародженням гібридної комуністичної неоліберальної раціональності, яка управляє предметами, відомими авторитарними методами, але водночас на рівні дискурсу прагне розвивати свою автономію та самоврядування. Зазначені протиріччя та невідповідності, втілені в текст, посилюються спробами політичної та політично-формульної еліти «відобразити минуле України» й збудувати «духовно та культурно багату» націю, і водно-

час «наздогнати розвинену Європу» та тим самим побудувати «сучасну й технологічно просунуту» ринкову економіку. Безумовно, два різних політичні проекти, передбачені тут, схильні до підвищення конфліктів і невідповідностей на поверхневому рівні політичного дискурсу, а також у процесі реалізації політики [5].

Надмірна централізація освітньої системи України

Надмірна централізація освітньої системи України є фактором, що суттєво гальмує демократичні процеси як у галузі освіти та науки, так і в державі загалом. Політичне керівництво країни часто критикується в дослідженнях вітчизняних та західних авторів через уповільнення темпу реформ і вибіркоче застосування існуючої політики. Багато критиків описують українську систему освіти як структурно «занадто централізовану» й із точки зору інституційної практики «занадто радянську».

Основною проблемою в управлінській ієрархії, як стверджують дослідження, є дублювання повноважень, унаслідок чого різні гілки влади виробляють велику кількість «псевдо-правових» політичних документів, які погано координуються та реалізуються без особливого контролю [11, с. 10]. Т. Кузьо та П. Де Аньєрі підводять підсумки цієї загальної практики таким чином: «Всі країни СНД – включно з Україною – мають схильність до складання довгих документів, які потім ігноруються або застосовуються лише частково. Це більш схоже на листи про наміри, ніж договірні зобов'язання» [10, с. 18].

Американський дослідник М. Мід також відмічає високу централізацію системи освіти в Україні. Він зазначає, що в жорстко централізованій системі освіти України Міністерство освіти і науки України не тільки приймає всі рішення щодо змісту навчальних програм, але й регулює відбір підручників та «офіційного знання», що містяться в них. Хоча виробництво підручників відбувається на частково вільному ринку, нові підручники проходять через складний процес розгляду, тестування та перегляду, перш ніж вони можуть бути включені в щорічний перелік підручників, схвалених Міністерством освіти і науки України для використання на певних освітніх щаблях [8]. Крім того, загальнодержавні підручники не відображають велику ступінь регіональних особливостей, незважаючи на суттєві політичні та культурні відмінності між регіонами. Держава, таким чином, як і раніше, має величезний вплив на те, як тексти для підручників написані, і тільки невелика кількість відібраних підручників у кінцевому підсумку з'являються в руках школярів у всій Україні [4].

Висновки. З огляду на зазначене можна зробити висновки, що державна політика в галузі освіти в Україні визначається вищим законодавчим органом, здійснюється органами державної виконавчої влади та органами місцевого самоврядування на основі затвердженої органами влади та схваленої громадською думкою концепції розвитку освіти. При цьому важливими факторами залишаються такі особливості: непослідовність розробки та впровадження освітньої політики України, формальність і декларативність проєвропейського курсу, тотальна залежність державної освітньої політики від поточної політичної кон'юнктури, еkleктичність державної освітньої політики, надмірна централізація освітньої системи України.

Література

1. Запесоцкий А. Образование: философия, культурология, политика / А. Запесоцкий. – М. : Наука, 2002. – 456 с.
2. Пінчук Є. Світоглядно-філософські передумови розробки стратегій освітньої політики / Є. Пінчук // Журнал «Схід». – 2010. – № 2 (102). – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.znannya.org.ua/index.php/arkhiv/66-nauka-arkhiv/366-svitoglyadno-filosofski-peredumovi-rozrobki-strategij-osvitnoji-politiki>.

3. Рішення Конституційного Суду України у справі за конституційним поданням 50 народних депутатів України про офіційне тлумачення положень частини третьої статті 53 Конституції України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=v005p710-04>.

4. Apple M. The text and cultural politics / M. Apple // Educational Researcher. – 1992. – № 21 (7). – С. 4–11. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.jstor.org/stable/1176356>.

5. Fimyar O. What is policy? In search of frameworks and definitions for non-Western contexts / O. Fimyar // Educate. – 2014. – 14 (3). – P. 6–21.

6. Fimyar O. Policy Why(s): Policy Rationalities and the Changing Logic of Educational Reform in Post-Communist Ukraine (1991–2008) / O. Fimyar // Post-Socialism is not Dead: (Re)reading the global in comparative education / in I. Silova (ed.). – Bingley: Emerald Publishing, 2010. – P. 34–39.

7. Janmaat J.G. The nation in Ukraine's history textbooks: A civic, ethnic or cultural cast? / J.G. Janmaat // Educate. – 2004. – № 4 (1). – P. 7–15.

8. Janmaat J.G. Citizenship education in Ukraine and Russia: Reconciling nation-building and active citizenship / J.G. Janmaat, N. Piattoeva // Comparative Education. – 2007. – № 43(4). – P. 527–552.

9. Kuzio T. Dilemmas of state-led nation building in Ukraine / T. Kuzio, P.J. D'Anieri. – Westport; CT: Praeger, 2002. – P. 97–102.

10. Kuzio T. Nation building, history writing and competition over the legacy of the Kyiv Rus in Ukraine / T. Kuzio // Nationalities Papers. – 2005. – № 33 (1). – P. 29–58.

11. Wanner C. Burden of dreams: History and identity in post-Soviet Ukraine / C. Wanner. – University Park; PA: University of Pennsylvania Press, 2001. – P. 256–260.

Анотація

Нежива О. М. Непослідовність розробки та впровадження освітньої політики України. – Стаття.

Автор намагається розглянути причини непослідовності розробки та впровадження освітньої політики України. Адаже в освітній політиці будь-якої держави існує як мінімум три пріоритети, які в тій чи іншій мірі прописані на законодавчому рівні та за якими можна визначити ступінь досконалості освітньої політики. Мова йде про якість, ефективність і рівність в освітній політиці. Також у статті розглянуто формальність та декларативність проєвропейського курсу, тотальна залежність державної освітньої політики від поточної політичної кон'юнктури, еклектичність державної освітньої політики, надмірна централізація освітньої системи України. Оскільки на це потрібно звернути увагу у впровадженні освітньої політики в Україні, яка необхідна за сучасних умов. Адаже під час формування державної освітньої політики Україна, як і Європейський Союз свого часу, повинна знайти баланс між несхожістю та єдністю двох різних систем освіти: радянської освіти, яка дісталася в спадок після розпаду

СРСР, і європейської освіти, яка була об'єднана вимогами Болонської конвенції.

Ключові слова: державна освітня політика, освіта, Україна.

Анотація

Нежива О. Н. Непоследовательность разработки и внедрения образовательной политики Украины. – Статья.

Автор пытается рассмотреть причины непоследовательности разработки и внедрения образовательной политики Украины. Ведь в образовательной политике любого государства существует как минимум три приоритета, которые в той или иной степени прописаны на законодательном уровне и по которым можно определять степень совершенства образовательной политики. Речь идет о качестве, эффективности и равенстве в образовательной политике. Также в статье рассмотрены формальность и декларативность проевропейского курса, тотальная зависимость государственной образовательной политики от текущей политической конъюнктуры, эклектичность государственной образовательной политики, чрезмерная централизация системы образования Украины. Поскольку при формировании государственной образовательной политики Украины, как и Европейский Союз в свое время, должна найти баланс между непохожестью и единством двух разных систем образования: советского образования, доставшегося в наследство после распада СССР, и европейского образования, которое было объединено требованиями Болонской конвенции.

Ключевые слова: государственная образовательная политика, образование, Украина.

Summary

Nezhyva O. M. Inconsistent development and implementation of educational policy in Ukraine. – Article.

The author tries to consider the causes inconsistency development and implementation of educational policy in Ukraine. Furthermore, in the educational policy of any state there are at least three priorities, which are to some extent spelled out in law and by which one can determine the degree of excellence of educational policy. It is about quality, efficiency and equality in education. Also the article reviewed the formality and declarative pro-European course; total dependence of the national education policy of the current political situation; eclectic national education policy; excessive centralization of the education system in Ukraine were considered in the article. However, it is necessary to pay attention in the implementation of educational policy in Ukraine, which is needed in modern conditions today. Thus, the formation of the national education policy Ukraine, as the European Union in its time, must find the thin boundary – the balance between unity and dissimilarity of two different educational systems: Soviet education inherited after the collapse of the Soviet Union and European education, which was unified by requirements of the Bologna Declaration.

Key words: state education policy, education, Ukraine.

УДК [101.9]

О. Е. Никитченко

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Національного університету «Одеська юридична академія»**АКСЕЛERAЦІЯ ЯК КОНВЕРГЕНТНИЙ ПРОЦЕС
У СУЧАСНОМУ РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ (ТРАНСГУМАНІСТИЧНИЙ ВИМІР)**

Акселерація (від лат. *aceleratio* – прискорення) – за сучасними науковими (і не тільки) поглядами всебічний процес, що пронизує всі сфери існування та відтворення людини та суспільства. Частіше за все він характеризує наявність прискорення: у біології – індивідуального розвитку організмів на певній стадії; у медицині, та психології – темпів індивідуального росту та розвитку дітей і підлітків порівняно з попередніми генераціями (прискорення вікового розвитку шляхом зрушення морфогенезу на більш ранні стадії онтогенезу тощо); у демографії зростання загальної кількості населення земної кулі; у техніці – революційного зсуву новітніх можливостей освоєння світу та їх розповсюдження в ньому; в історії – перебігу подій та явищ соціуму й таке інше.

Цей перелік зрозуміло не є таким, що вичерпано. Він лише демонструє значущість цієї соціальної тенденції для філософської рефлексії. У самих цих сферах, що вище окресленні, є вже багато наукових праць, у яких досліджуються явища, що названі, їх можливі причини та наслідки.

З найбільш відомих учених, які займаються проблематикою акселерації в сучасній науці з точки зору пов'язаних із цим явищем констант та змін, які відбуваються в суспільстві, можна згадати, М. Епштейна, Р. Курцвейла та А. Назаретяна. Безумовно, завдяки всеосяжності акселерації в них є попередники в судженнях щодо прискорення темпів технологічного розвитку сучасного життя (здаємо принаймні Ф. Тоффлера, Б. Поршнева, С. Капіцу, та всіх видатних прихильників трансгуманізму), що ми продемонструємо далі, але в працях трійці, що приведені першою, їх аналіз проявів акселерації та її можливих наслідків у майбутньому заслуговує на нашу особливу увагу, оскільки торкається безпосередньо сфери нашого дослідження – сучасного релігійного життя. Незважаючи на цілковиту актуальність проблеми, що розглядається, наукових праць (на рівні статей та монографій, які було б присвячено саме цим питанням – конвергентним) у сучасній філософії ще не має.

У попередніх статях, присвячених цій темі, ми вже розглянули деякі аспекти сучасного соціального прискорення (в останній медико-психологічний та демографічний) [1, с. 26–30]. У цій публікації більше зосередимося на трансгуманістичному розумінні цього явища.

Сам термін «трансгуманізм» було запропоновано засновником ЮНЕСКО Дж. Хакслі в 1957 році як такий, що відповідає одвіку притаманному людині «бажанню отримати безмежну владу над світом і життям». Його зміст – це раціональний, заснований на усвідомленні досягнень та перспектив науки світогляд, який визнає можливість та бажаність фундаментальних змін у стані людини за допомогою передових технологій із метою ліквідації страждань, старіння, смерті та значного поліпшення фізичних розумових та психологічних можливостей людини [2].

Зазначений автор (з дуже маленької кількості праць українською мовою порівняно з російським трансгуманістичним рухом, не кажучи вже з англійськими засобами масової інформації та науковими працями, присвяченими трансгуманізму) викладає найбільш поширені відомості про цей світогляд [2], зокрема саме його історію (від Д. Холдейна, Р. Етінгера, Ф. Есфандіарі (Fm – 2030) до заснування в 1992 році Інституту Екстропії М. Море і

Т. Морроу. «Поняття екстропія» характеризує зростання та життєдіяльність системи. До основних ідей екстропіанства належать сім основних принципів: нескінченний прогрес, самоперетворення, практичний оптимізм, розумна технологія, відкрите суспільство, самонаправлення та раціональне мислення [2].

У 1998 році була заснована Всесвітня трансгуманістична асоціація, а в кінці 2003 року – Російський трансгуманістичний рух. Уже на початку формування трансгуманізму повстало питання, чи не є він новою релігією. Не дивлячись на заперечення релігійної спрямованості свого руху багатьма прихильниками, це питання є досі дискусійним (в Інтернеті з'явився сайт, що збирає матеріали з приводу всіх аспектів трансгуманізму й релігії та розглядає перспективи від різноманіття релігійних традицій, феміністського, постколоніального аналізу, філософської критики постгуманістичного дискурсу [3].

З боку релігійних деномінацій можна зустріти критику майже всіх аспектів цього вчення. Найбільшу критику викликає бажання створити спочатку транслюдину, а потім постлюдину, використовуючи для цього новітні технології: клонування, кріоніку, генну інженерію та нанотехнології.

Український дослідник трансгуманізму І.Г. Батраченко виокремлює п'ять варіантів бачення ідеї постлюдини, які передбачають якісний стрибок у особистісному розвитку людини: 1) без принципової зміни її біологічної природи та технічної оснащеності (протонадлюдину); 2) у зміні технічної оснащеності людини, без принципових змін особистості та її біологічної основи (людина-кіборг, постлюдина); 3) у біологічній еволюції людини поза принциповими змінами технічної оснащеності та особистого розвитку (надлюдина, люден); 4) поєднання макроеволюційного переходу до нового більш досконалого біологічного виду та якісно нового рівня технічної оснащеності поза принциповими змінами особистого розвитку (постнадлюдина); 5) поєднання біологічного, технічного й особистісного подальшого розвитку людини (мегапостнадлюдина) [4].

Тут треба додати ще одне зауваження щодо акселерації. На наш погляд, з одного боку, вона дійсно відбувається настільки стрімко, що може вивести людство на такий рівень прогресу, що сучасні його проблеми воно зможе вирішити, а з іншого – з такою швидкістю, а може ще й стрімкіше, людство може дістатись рівня за межами виживання.

Однак А.В. Півненко зауважує: «Десять мільярдів років неквапливої еволюції Всесвіту, мільйони років більш-менш спокійної соціальної еволюції і очікування чогось надзвичайного в найближчі два-три десятиріччя – чи не варте це нашої людської уваги, фундаментальних наукових досліджень?! Мова йде про невідворотну, аксіоматичну закономірність реальності інерційного Всесвіту». У цій гучній промові йдеться про так звану сингулярність – момент у майбутньому, коли розвиток буде настільки стрімким, що графік прогресу стане вертикальним. Зазначена концепція як технічна «сингулярність» уперше була запропонована В. Вінджем [5].

Відомий трансгуманіст Е. Курцвейл назвав навіть точну дату – 2045 рік, але А.П. Назаретян (автор монографії, присвяченої цій проблематиці) вважає це дуже умовною

датою. Однак він вказує, що «серія незалежних розрахунків (Г. Снукс, О.Д. Панов) свідчить, що десь близько середини ХХІ ст. справді має відбутися грандіозний фазовий перехід, за глобальними і, можливо, універсальними (метagalактичним) значенням порівнянний із виникненням життя» [6].

У рамках нашого дослідження було цікаво дізнатися думки останнього щодо впливу релігії на цей акселераційний процес. Відповідь його була дуже категоричною, однак обгрунтованою. Наводимо її, розуміючи, що з приводу цієї проблеми можуть бути й інші аргументовані вислови: «Збереження планетарної цивілізації в ХХІ ст. вирішальним чином залежить від того, чи зможе розум подолати інерцію релігійно-ідеалістичного мислення, яке неодмінно поділяє людей на своїх і чужих («Хто не зі мною, той проте мене»). Донедавна релігії, ідеології та війни залишилися життєво необхідними елементами соціальної свідомості й буття. Вони впорядковували внутрішньовидову агресію, не давали їй набирати хаотичних форм («Війна всіх проти всіх»). Але, коли перед цивілізацією постало завдання усунути насильство з соціального та політичного життя, попередні механізми культури виявилися контрпродуктивними. У синергетиці це називається правилом відстроченої дисфункції: негетеропійні механізми, які забезпечували життєдіяльність на одній стадії системної еволюції, стають саморуйнівними на іншій. Розум, що мислить себе як російський, український, французький, китайський, єврейський, християнський, мусульманський, африканський, європейський і т.д., не здатний стати планетарним, і тим більш – космічним. І за законом техно-гуманітарного балансу розум, який не зумів стати космічним, у поєднанні з нанотехнологією, квантовими комп'ютерами та іншими проривами в прискореному технологічному розвитку, приречений на самознищення» [7].

У «Короткій історії інтелектуальної дискусії з приводу акселераційної зміни. Прискорення універсальної фази фізико-обчислювальної зміни» Дж. Смарт, розглядаючи витоки самої ідеї «акселерації» в розвії суспільства, звертає увагу на її значно більш пізнішу появу в історії в порівнянні з ідеями «упадку», «занепаду», «застою» або «стагнації», або «циклічної флуктуації», хоча технічний прогрес не спинявся навіть у середньовіччі, оскільки йому властива автономність від соціальних коливань [8].

Посилаючись на «ідею прогреса» Дж. Д. Бері (1921 рік). Дж. Смарт вказує, що ця ідея зайняла своє місце в соціальному дискурсі лише за часів Ренесансу (XIV – XVII ст.) насамперед унаслідок розвитку книгодрукарства. Поширюється й ідея «неприборканої сили прогресу». Аргументи нового стилю мислення втілюються в синтетичних працях Ж. Бодена, та Ф. Бекона.

Така ідея проникла в суспільну свідомість протягом усієї доби Просвітництва. Серед багатьох видатних представників цього напрямку мислення Дж. Смарт виокремлює трансцендентальність В. Годвіна як, можливо, найпершого філософа-трансгуманіста, який передбачив, що подальший розвиток знань та поширення інформації повинні привести до неминучого панування розуму над матерією, а отже, загалом до звуження важливості держави в ставленні до індивідуального, а в кінцевому підсумку – до розширення людського життя «за межі, які ми можемо взагалі собі уявити» («Дослідження про соціальну справедливість» (1793 рік)) [8].

У ХІХ ст. О. Конт формулює «Закон прогресу». К. Маркс та Г. Спенсер створюють свої теорії прогресу людства, яке рухається заради досягнення соціально бажаних цілей.

Особливо важливий внесок у розумінні мети прогресу належить, на думку Дж. Смарт, російському філософу М.Ф. Федорову, який стверджував, що найвища спільна

мета людства та радикальний спосіб знизити рівень насильства в людській культурі повинні бути досягнуті через наукові дослідження радикального продовження життя, відкриття засобів і фізичного «воскресіння померлих».

«Закон прискорення» сформулював у 1904 році Г. Адамс, проте спочатку як закон механіки. Потім він пристосував «правило фази» до історії, при цьому вже в 1909 році передбачив, що «асимптота» (сингулярна зміна фази) може статися в будь-який час між 1921 і 2025 роками.

У 30-роках ХХ ст. почалася «кардинальна фаза» в розумінні самої «глибинної зміни». Це було безпосередньо пов'язано з досягненнями у фізичній теорії (А. Ейнштейн «теорія відносності») та квантової механіці (Н. Бор, В. Гейзенберг, Е. Шредінгер). Зазначені досягнення, особливо відкриття потаємної сталості та квантування матерії, енергії, простору й часу, дали вченим усього світу нову впевненість у тому, що все наше фізичне оточення може бути точно змодельоване кількісним та якісним інструментарієм, надали можливість розуміння та уніфікації, які стають усе яскравіше, швидше та сильніше з кожним роком [8].

Як «кардинальну зміну» в колективному баченні акселерації в науково-технічній та непрофесійних групах Дж. Смарт як приклад наводить перше популярне протистояння технічної сингулярності – науково-фантастичне оповідання Дж. В. Кембелла «Остання еволюція» (1932 рік), у якому комп'ютери набувають здатності конструювати копії, ще потужніші, ніж попередні. У 1931 році К. Гедель своєю теоремою про неповноту, можливо, доводить необхідність створення все більш складних обчислювальних систем, оскільки за умовами невизначеностей у кожній із них усередині вони потребують постійної ієрархізації.

Засновники сучасної обчислювальної техніки, зокрема А. Тьюринг і Дж. фон Нейман, досліджували ідеї постійного обчислювального прискорення та обчислювальної природи людини та вселенського розуму. Дж. Смарт припускає, що саме Дж. фон Нейман був першим, хто наприкінці 1940-х або на початку 1950-х років почав використовувати термін «сингулярність», щоб описати своє бачення «втечі» від обчислювальної прогресії.

У 1940-х роках А. Азімов та інші фантасти починають описувати штучний інтелект. Стають відомі «закони робототехніки», які А. Азімов сформулював разом із Дж. В. Кембеллом (1940 рік) У 1947 році французький дослідник Ф. Майер написав «Прискорення еволюційне» – есей про еволюційний ритм та його квантову інтерпретацію. Роком пізніше французький історик Д. Галеві надрукував «Есе про прискорення історії», яке вплинуло на розуміння останньої деякими соціальними істориками. Крім того, у 1948 році К. Шеннон створив «Математичну історію комунікації», у якій вибудовує нову сферу знань – теорію інформації та нову модель світу, де всі можливості всіх комп'ютерів і можливостей зв'язку зводяться до ідеї «двоїчних цифр» або бітів. Після цього подвійне експоненціальне зростання потужності в цих унікальних фізичних системах стає наочним. Всесвіт починає розглядатися як «унітарна обчислювальна система». У 1956 році А. Азімов в оповіданні «Останнє розставання» розповідає як Всесвіт запропонував стати обчислювальною системою, що само організується й в рекурсивний спосіб відтворює себе, пермагає ентропію.

Початок засвоєння Космосу, виклики холодної війни стимулювали, на думку Дж. Смарт, нову хвилю популяризації нового мислення про майбутнє, нового розуміння акселераційних змін у наукових та інженерних співтовариствах. Г. Мур, спостерігаючи виробничі тенденції в створенні інтегральних схем, зробив у 1964 році спостереження, що щільність ланцюга подвоюється кожні 18–24

місяці й буде це продовжуватися в осяжному майбутньому («Закон Мура»).

С. Лем у «Сумі теології» описує конвергенцію людини та машини (1966 рік). А. Тойнбі розкриває акселерацію в історії людства, зокрема в релігії, але в меншій мірі, а також її двозначність у політичних формах та відсутність у мистецтві. Протягом того ж десятиріччя фізик Дж. А. Уїллер ввів термін «чорна діра», що визначає фінальну стадію прискорення досить масивних зірок – теоретичних об'єктів, подальша структура яких стає непроникною із загальної точки зору.

У 1970-х роках, згідно з розповіддю Дж. Смарт, ідея «акселераційної зміни» як постійна складова сучасного життя увійшла в суспільну свідомість разом зі «ф'ючершоком» Е. Тофлера. У 1970 році «FM Esfandary» публікує серію коротких доступних і пристрасних праць технологічно-оптимістично налаштованих, у яких досліджувались особливості, що виникають у технологічних системах. Ці праці слугували створенню умов початку трансгуманістичних громадських рухів у 1980-х роках [8].

Водночас К. Саган публікує працю «Драconi Едему» (1977 рік), де демонструє постійне прискорення всезагальної історії розвитку, принаймні протягом останніх шести мільярдів літ. У лютому 1979 року широкої громадськості досягла ідея Г. Моравця, який вважав, що розумні машини є останнім кроком до революції самої природи життя. Враховуючи майбутню коеволюцію людини та комп'ютера, на думку науковця, ми швидко прямуємо до постбіологічної форми інтелекту. Ще через чотири роки фантаст В. Віндж висунув ідею еволюції самостійного прискорення комп'ютерного інтелекту, що може найближчим часом привести до сингулярності, яка може відбутися за межами нашого розуміння. У 1997 році французький економіст П. Гроу зазначив, що економічний розвиток суспільства із часів неоліту можна описати в термінах ієрархічної появи «домінуючих економік» (на кшталт Єгипту, Риму до США та Китаю). Усе рухається вперед за прискореним кризо/некризо зразком.

Далі Дж. Сمارт констатує, що настає період прискорення формування самих ідей майбутнього, що пов'язані з акселерацією, їх стрімке розповсюдження принаймні на Заході, де складається трансгуманістична свідомість та організації трансгуманістів. Уперше звертається увага на фрактальні структури еволюції цивілізації. Відзначається те, що критичний час ієрархічних подій, які виникають у прискореному темпі, досягне глобальної фази змін (сингулярності) у 2050 +/- 10 років. У 2001 році Р. Курцвейл формулює «закон прискореної віддачі», який обґрунтовує ці ідеї. У 2005 році він створює сайт, що демонструє та пропагує ці актуальні спостереження.

Закінчує свою коротку історію Дж. Смарт описом основних сайтів, які діють у мережі, що допомагають користувачам дізнатися зміст основних та головних подій щодо акселерації еволюційного розвитку людства на сучасному рівні її розуміння. Сам Дж. Смарт визнає, що все це допомагає обізнаності людства щодо цього закону розвитку Універсуму та вважає, «що такі спостереження викликають реальний оптимізм щодо майбутнього» [8].

У 2014 році професор Єврейського університету в Єрусалимі Ю. Ной опублікував книгу «Коротка історія людства на івриті», яку зараз перекладено вже більш ніж на 30 мов [9].

У цій книзі він доводить, що злиття людини та машини буде «самим великим кроком у біологічній еволюції», що люди-кіборги десь через двісті років будуть настільки відмінні від сучасних людей, як ми відрізняємося зараз від шимпанзе, але ті технології будуть доступні лише багатіям, вони стануть жити вічно, а бідні будуть вмирати, соціальне розшарування лише зростатиме [9].

Безпосередньо нашої статті стосуються його думки щодо майбутнього релігії у зв'язку з такими радикальними змінами в суспільстві. Він каже, що люди стали домінувати над усіма видами за рахунок здібності створювати «вигадки», які здатні об'єднувати суспільство (релігія, гроші, основні права людини): «Бог є дуже важливим, без релігійного міфу не можна створити суспільство. Релігія – це грандіозний винахід людства. Поки люди вірять, вони будуть поклатися на Богів, а тому більше керовані. В останні декілька століть люди стали більш могутніми та їм вже не потрібна опора на Бога – лише на технології» [9].

Якщо наводити протилежні думки щодо ролі релігійного сприйняття світу в суспільстві, що зараз так стрімко рухається вперед, принаймні в технологічній сфері, то десь на адекватному рівні на трансгуманістичне бачення майбутнього відповідають деякі сучасні теорії, які може представити відомий філософ М. Епштейн. Так, він наполягає, що новий теологічний напрям технотеїзм (technotheizm) – це уявлення про те, що стрімкіший розвиток техніки та зростання влади людини над силами природи не спростує, а підтверджує його створеність вищим розумом. Оскільки людина завдяки завітним інформаційним та генетичним технологіям у змозі проектувати та створювати нову віртуальну й біологічну реальність, зростають шанси на те, що й реальність фізичного світу, яка навкруги нас, також є створеною надінженером чи наддизайнером [10].

У нього є і більш конкретні уявлення про подальшу долю сучасних релігійних організацій, зокрема про поступове зближення монотеїстичних релігій та їх конвергенції в кінці часів. Розвиток монотеїзму (духовний, обрядовий, інтелектуальний) у напрямі до єдиного Бога веде до зближення з іншими формами єдинобожжя. У такий спосіб монотеїзм стає «теомонізмом» сходженням усіх форм єдинобожжя в єдності самого Бога» [10].

Наведені матеріали дають можливість зробити декілька висновків, а саме:

– Трансгуманістичні уявлення про наслідки сучасної технології біологічної та суспільної акселерації мають відношення практично до всіх аспектів сучасного суспільного розвитку взагалі та релігійного життя зокрема, принаймні до вірувань, доктрин та організацій.

– Безумовно, огляди трансгуманістів мають есхатологічний вимір – кінець людства, людини, безсмертя та таке інше.

За існуючих думок трансгуманістів щодо ролі релігії як перепони на шляху людей до «транслюдини» деякі їх висловлювання набувають у суспільній свідомості рис «новітньої релігії». Останнє свідчить про амбівалентне сприйняття цього вчення в сучасному соціумі, що, на наш погляд, є лише одним із проявів «амбівалентності» нашої суспільства, яка породжена, мабуть, і загальним прискоренням (акселерацією) його розвитку.

Література

1. Никитченко О.Е. Акселерація як конвергентний процес в сучасному релігійному житті (медико-психологічний та демографічний аспекти) / О.Е. Никитченко // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія «Історія. Філософія. Політологія». – Вип. № 7. – О. : Фенікс, 2014. – 210 с.
2. Лядський І.К. Трансгуманізм, як актуальний напрям сучасного світогляду / І.К. Лядський [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://transhumanism-russia.ru/content/view/665/110/>.
3. Transhumanism and Religion Group [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://papers.aarweb.org/content/transhumanism-and-religion-group>.
4. Батраченко І.Г. Трансформація у постлюдину як потенційний вектор розвитку елітарноорієнтованих

життєвих домагань сучасної молоді / І.Г. Батраченко, Т.Ю. Мозгова // Гуманізм. Трансгуманізм. Постгуманізм: матеріали доповідей та виступів Міжнародної науково-теоретичної конференції (Суми, 19–20 квітня 2013 року) / редкол. проф. Є.О. Лебідь, доц. А.Є. Лебідь. – Суми: Вид-во СумДУ, 2013. – 97 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://confifsk.sumdu.edu.ua/files/sbornik.pdf>.

5. Гуменніков І.М. Актуальні тенденції альтернативних моделей майбутнього суспільства / І.М. Гуменніков / Мультиверсум. – К.: Центр духовної культури, 2004. – № 42. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_42/Gumennikov.htm.

6. Півненко А.В. Виклики соціальної еволюції на зламі епох: якою має бути відповідь Homo sapiens на очікувану Сингулярність? / А.В. Півненко [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://samolit.com/books/4689>.

7. Назаретян А.П. Нелинейное будущее. Мегаисторические, синергетические и культурно-психологические предпосылки глобального прогнозирования / А.П. Назаретян [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.socionauki.ru/news/151680>.

8. A Brief History of Intellectual Discussion of Accelerating Change Accelerating Universal Phases of Physical-Computational Change? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.accelerationwatch.com/history_brief.html.

9. Юваль Ной Харари. «Sapiens: Краткая история человечества» / Юваль Ной Харари [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://esquire.ru/yuval-harari>.

10. Эпштейн М. Религия после атеизма. Новые возможности теологии / М. Эпштейн. – М.: АСТ-Пресс Книга, 2013. – 416 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.labyrinth.ru/books/398379/>

Анотація

Никитченко О. Е. Акселерація як конвергентний процес у сучасному релігійному житті (трансгуманістичний вимір). – Стаття.

У статті розглянуто ідею акселераційних змін у сучасному релігійному житті, основні ідеї трансгуманізму про майбутнє релігії, транслюдина, есхатології.

Ключові слова: акселерація, трансгуманізм, есхатологія, релігія.

Аннотация

Никитченко Е. Э. Акселерация как конвергентный процесс в современной религиозной жизни (трансгуманистическое измерение). – Статья.

В статье рассмотрена идея акселерационных изменений в современной религиозной жизни, основные идеи трансгуманизма о будущем религии, трансчеловека, эсхатологии.

Ключевые слова: акселерация, трансгуманизм, эсхатология, религия.

Summary

Nykytchenko O. E. Acceleration as a convergent process in modern religious life (transhumanistic dimension). – Article.

In article the idea of accelerating changes in modern religious life, the main ideas of transhumanity about the future of religion, the transhuman an eschatology is considered.

Key words: acceleration, transhumanity, eschatology, religion.

УДК 101: 316

І. П. Печеранський

доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії
Київського національного університету культури і мистецтв,

ДО ПИТАННЯ ПРО СИНЕРГЕТИКУ ЯК ПОСТНЕКЛАСИЧНУ МЕТОДОЛОГІЮ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНИХ ЯВИЩ І ПРОЦЕСІВ

Постановка проблеми. Виклики глобалізації ставлять під сумнів прогресивно-оптимістичні сценарії сучасної класичної науки з її стратегіями лінійного процесу соціальних змін, своєрідним піком розвитку якого постає однополярний світ. Постмодерна критика класичної наукової традиції обумовлює потребу нового соціального знання, адекватного реаліям ХХІ століття – природним, соціальним і людським. Зазначене обумовлює інтерес до проблематики новітніх некласичних і постнекласичних інтерпретацій соціальної динаміки, стимулює пошуки нової соціальної теорії в контексті передусім нелінійних моделей соціальних змін, взаємовідносин хаосу та порядку, самоорганізації тощо.

Необхідність звернення до синергетичного підходу зумовлена насамперед наявною теоретико-методологічною ситуацією, яка склалася в соціальних науках, гуманітарному знанні в цілому. Зазначене обумовлюється не лише споконвічним прагненням описати наявний «стан речей», а й «заглянути» за його обрії, передбачити перебіг подій у його принаймні ймовірнісних характеристиках тощо. Однак більшість теоретико-методологічних підходів, представлені переважно лінійною парадигмою, розглядають процеси соціальної еволюції як одновимірні та безальтернативні. П. Леві наголошує, що в епоху «ноолітичної революції» та експоненційного нарощування інформаційних потоків подібні уявлення про соціальну динаміку виявилися не зовсім релевантними, адже «в сучасних умовах стрімкої зміни соціально-економічного життя традиційні методи ... можливо достатньо точно «фотографують» соціальну дійсність, проте не дозволяють «ухопити» її динаміку» [11, с. 6]. Це має своїм наслідком загальновідому обставину, коли нелінійні трансформації, якими буквально переповнений наш час, навіть і не розглядаються як об'єкт дослідження.

Вважаємо, що в сучасному світі за допомогою понять рівноваги, стабільності та лінійної прогнозованості практично неможливо збагнути та пояснити динаміку соціальних змін. Людину не полишає відчуття, що світ перетворився на тотальну динамічну невірноваженість, яка містить у собі одні лишень напруги, виклики, ризики та небезпеки. Ескалація конфліктів і війн, екстремізм і тероризм, етнонаціональна ворожнеча, поширення глобальних епідемій, «шторм» цього світу ІТ-технологіями тощо створюють реальне бачення того, що людство опинилося на порозі глобальної катастрофи, наслідки якої не можуть ігноруватися сучасною наукою. У частині осягнення проблематики сучасних локальних і глобальних змін можна стверджувати, використовуючи мову синергетики, що формується нова *біфуркаційна епоха*, яка вимагає нових теоретико-методологічних підходів розуміння сутності сучасного світу як такого, що потребує нових – некласичних і постнекласичних – парадигмальних підходів, засобів та технологій осягнення проблематики процесу соціальних змін.

Чи готова Україна до викликів нової доби? Міркуючи над відповіддю на це запитання, важливо розуміти, що значний потенціал процесу соціальних змін пов'язується із самоорганізацією суспільства, демократизацією соціальних інститутів та їх дією, характером відносин, що формуються між суспільством і державою, людиною й

органами державної влади, взаємодією гілок влади в межах єдиного соціального простору.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Необхідно відмітити те, що розробкою теоретичних підвалин синергетики як методології дослідження соціальної реальності, зокрема, у контексті міждисциплінарності займаються В. Аршинов, Р. Баранцев, В. Бранський, В. Буданов, Ю. Данилов, І. Добронравова, С. Капиця, С. Курдюмов, О. Князева, Г. Малинецький та інші. Проблему самоорганізації соціальних систем в умовах нестабільності, динаміку процесів самоорганізації досліджували Г. Аванесова, О. Астаф'єва, Л. Бевзенко, М. Каган, В. Василькова, В. Капустін та інші. Окремі аспекти формування синергетичної термінології в її відношенні до соціальної проблематики були представлені в роботах Л. Горбунової, Л. Киященко, Я. Свирського та інших. Не менше цікавими в методологічному плані постають системно-синергетичні концепції історичної динаміки (В. Бранський, М. Каган, А. Назаретян та інші), а також вивчення соціальних трансформацій у зв'язку з тенденціями управління та самоуправління соціальних систем (К. Делокаров, В. Єгоров, В. Мойсєєв, М. Піддубний, Д. Чернавський та інші). Однак і тут необхідно погодитися з деякими сучасними дослідниками. Так, відкритою залишається *проблема методологічних можливостей та меж синергетичного підходу до дослідження соціальних явищ і процесів*.

Метою статті є звернення до *синергетичної методології як постнекласичної трансдисциплінарної парадигми* на предмет уточнення означених можливостей та меж, яка на відміну від класичних філософсько-методологічних систем має, по-перше, неабиякий інтегративний потенціал, постаючи своєрідною *метанаукою*, поєднуючи досягнення теорії дисипативних структур, нелінійної динаміки, теорії хаосу та теорії катастроф, по-друге, утверджує *принципи нелінійного мислення як засобу пізнання природи, суспільства та людини*.

Виклад основного матеріалу дослідження. Сучасний стан розвитку синергетичного знання дає підстави стверджувати про універсальність законів еволюції, самоорганізації складних відкритих невірноважених систем будь-якої природи, які за своє сутністю є нелінійними. Зазначене формує нове бачення світорозуміння, місця людини в суспільстві, природі та космосі. Відповідно, синергетика зосереджує свій дослідницький потенціал на тих аспектах соціальної та природної реальності, які є несуттєвими для класичних теорій. Соціальна еволюція, як переконаливо засвідчило ХХ століття, не здійснюється одновимірно, натомість являє собою переплетіння біфуркацій та нормальних станів, коли визначальні трансформації суспільства відбуваються саме в період системних біфуркацій, де при цьому суб'єктивному фактору відводиться визначальна роль. Взаємовідносини природно-географічних, матеріально-економічних та соціокультурних структур набувають нелінійного характеру, природа якого має бути з'ясована в межах іншого понятійно-категоріального ряду – хаосу, порядку, впорядкованого хаосу та хаотичного порядку.

Як відомо, класична кібернетика розробляє модель механізму самоорганізації, що передбачає упорядкування

ня структури системи шляхом забезпечення її взаємозв'язку із зовнішнім світом. Зазначене передбачає чітко визначену мету, якій підпорядковується система, що й дає підстави вважати її такою, що самоорганізується. Натомість неklasична кібернетика зосереджує увагу на тих природних та штучних системах, де впорядкування структури відбувається спонтанно, без чітко заданої мети. Це дало підстави у сфері штучного інтелекту розробити еволюційний механізм самонавчання, на базі якого згодом був створений синергетичний механізм самоорганізації, функціонуючий завдяки взаємозв'язкам між елементами системи. Вищеназвані кібернетичні ідеї були підтримані в 60-ті роки ХХ століття брусельською школою І. Пригожина, яка переймалася дослідженням процесів самоорганізації у фізичних і хімічних системах, а також німецьким фізиком Г. Хакеном. Останній, як відомо, наприкінці 70-х рр. запропонував проект синергетики як нової науки, що досліджує феномен самоорганізації в невідновлених системах, без якого неможливо виявити кооперативний ефект процесів спонтанного формування макроскопічних структур.

Синергетика пропонує загальнонауковий підхід до формулювання універсальних законів, релевантних для будь-яких складних систем, поділяючи фактично ілюзію класичної науки про можливість повної раціоналізації соціального буття. Важливою характеристикою цих систем є те, що вони самі здатні за певних умов змінювати шляхом самоорганізації власну макроскопічну поведінку, формуючи тим самим новий порядок. Зазначене дозволяє синергетиці перейти від дослідження закритих систем до відкритих, від лінійних – до нелінійних, від простих – до складних процесів, від тих, що наближені до рівноваги, до тих, що віддалені від неї [6, с. 140]. У такий спосіб синергетика суттєво змінює розуміння соціального розвитку в його лінійно-моністичному варіанті завдяки уявленню про самоорганізацію та саморозвиток відкритих нелінійних систем, вибору на пряму еволюції в точці біфуркації, випадковості як фундаментальної властивості системи, яка виявляється завдяки нелінійному впливові зовнішнього середовища, що має своїм наслідком і результатом виникнення в системі різних флуктуації тощо.

Інтегруючи позитивні елементи детермінізму та стохастизму в дослідженні еволюції систем різної природи, синергетика звертається до складних та нелінійних систем як до об'єктів сучасних міждисциплінарних досліджень, де належне місце відводиться також нестабільним, відкритим і самоорганізованим суспільствам. Про цей підхід як про засадничу підвалину сучасної наукової картини світу, що пронизана філософією глобального еволюціонізму, О. Назаретян висловився так: «Така зміна стратегічних настанов перетворює людину на центральну ланку наукової картини світу. У рамках класичного та неklasичного <...> природознавства присутність людини у світі здавалася прикритим непорозумінням. <...> Навпаки, у неонекласичній науці, що просякнута ідеєю самоорганізації, картезіанський тезис «Я існую» сприймається за емпірично більш достовірний та вихідний для побудови універсальної теорії» [8, с. 92].

Ідеться, таким чином, про *перехід від методологічного монізму (монологізму) до методологічного еклектизму та плюралізму (діалогізму)*, що розкриває евристичний потенціал теорії самоорганізації в ролі нової наукової парадигми. Наголошуючи на відновленні втраченого зв'язку між наукою та людиною з її екзистенційним світом, що, як наголошували І. Пригожин та І. Стенгерс, «стара апріорна відмінність між науковими та етичними цінностями більше неприйнятна» [10, с. 386], синергетика фактично надає сучасній картині світу постнеklasичного вигляду. Синергетичні ідеї (нелінійність, нестійкість,

хаос, біфуркація, аттрактор, випадковість тощо) формують основу нового типу раціональності, принципово змінюють методологічні засади до дослідження біфуркаційних процесів та перехідних соціальних станів у процесі кардинальної перебудови системи: вони постають універсальною формою розвитку складних систем як у природі, так і соціумі. Формується нова неklasична наука – *соціо-синергетика*, яка виходить з ідеї нелінійності як засобу, інструменту та технології вивчення соціальних систем, які перебувають, зокрема, у стані еволюційно-динамічних змін: від, скажімо, вивчення особливостей становлення національного ринку до формування соціальних інфраструктур – моралі, мови, культури тощо.

Саме в контексті методологічного плюралізму потрібні розуміти тезу про «методологічну відкритість» та «міждисциплінарну толерантність» цієї науки, яка є наступницею кібернетики та загальної теорії систем, особливо у випадках, коли йдеться про синергетику «людиновимірних систем» доби антропологічного повороту, яка формує особливий метарівень культури, а також методологію міждисциплінарної комунікації та моделювання реальності, у тому числі й соціальної, у тісному зв'язку з філософською рефлексивністю та діалогічністю.

Соціосинергетика як методологічна стратегія аналізу складних систем нелінійного характеру глибоко трансформує ідею про лінійно-моністичну суть соціальної еволюції та динаміки, привертаючи дослідницьку увагу до сценаріїв становлення систем у точках біфуркації. Показово, що зазначені системи не можуть бути втиснуті в класичні сценарії розвитку, які б відповідали традиційним критеріям ясності та простоти. Крім того, створюється біфуркаційна ситуація, коли альтернативи протистоять одна одній, лише посилюючи контрасти, виклики та ризики процесу соціальних змін. З ідеї багатоваріантності еволюції соціальної системи висувують нові вимоги до бачення перспектив і розвитку соціального управління, прогнозування подій, які розгортаються, як правило, у режимі загострення, втягуючи у свою орбіту народи, країни, людські долі та цивілізацію в цілому. Саме тому засадничою підвалиною *в основі синергетичної парадигми є принципово інший підхід, порівняно з класичною раціональністю, філософія нестабільності*. Л. Лесков наголошує: «Це дозволяє при побудові моделей історичних процесів враховувати такі важливі особливості реальних систем, як стохастичність, невизначеність, нелінійність, поліваріантність» [7, с. 150].

Засадничими методологічними принципами синергетики, які В. Буданов називає принципами буття, постають дві тези – *гомеостатичність та ієрархічність*, які розкривають фазу «порядку», рівень стабільного функціонування системи та простоту її опису.

«Гомеостаз – явище підтримання програми функціонування системи в певних рамках, що дозволяє їй підпорядковуватися власній меті» [2, с. 19]. Вслід за Арістотелем Н. Вінер наголошував, що кожна система повинна мати власну мету, тобто бути телеологічною. Така мета-ідеал для системи – «корегуючий сигнал», який дає можливість їй не збитися із заданого шляху, зокрема, під дією впливів зовнішнього середовища. Мету-програму поведінки системи в стані гомеостазу називають аттрактором, який формується лише у відкритих дисипативних структурах як таких, що розсіюють енергію, інформацію та речовину, характеризуючи фінальну поведінку системи.

Як відомо, світ ієрархізований за багатьма ознаками, де основним змістом структурної ієрархії є їхня природа. Формуючись як система, елементи передають останній частину своїх функцій та ступенів свободи. Колективні змінні, що перебувають на більш високому рівні організа-

ції, Г. Хакен називає «параметрами порядку», оскільки вони дозволяють визначити в загальній формі сенс поведінки та цілі-аттрактори системи. Вищезазначена природа параметрів порядку ще називається принципом підпорядкування, адже її зміни синхронним чином впливають на множину елементів нижчого рівня, а феномен їх когерентного, взаємоузгодженого існування прийнято називати *самоорганізацією*. Важливими властивостями під час формування ієрархічної системою порядку є кругова причинність та неможливість повної редукції. Остання властивість є особливо важливою в частині подолання численних звинувачень, що часто лунають на адресу соціальної синергетики, особливо в редукціонізмі.

Важливим методологічним концептом синергетичного підходу є уявлення про *нелінійність як нееквівалентність минулого майбутньому стану системи*. Як відомо, лінійні відносини – це еквівалентність сигналу та відповіді на нього. Вони характерні для лінійних систем, де діють принципи суперпозиції, згідно з якими адитивність причин призводить до адитивності наслідків або, інакше кажучи, результат пропорційний зусиллям. Зазначений характер відносин формується поблизу точок статичної рівноваги. Нелінійність порушує принцип суперпозиції: результат суми дій не тотожний сумі їх результатів, відповідно, незначними зусиллями можна досягати суттєвих змін. Тому на відміну від лінійної екстраполяції з її симетричними причинно-наслідковими зв'язками складність прогнозування поведінки полягає в тому, що в нелінійній соціальній системі латентно представлено цілий спектр, множинність форм організації чи структур-аттракторів, що здатні спонтанно проявити себе в точці біфуркації. Відповідно, соціум постає як складна та відкрита система, яка за умови втрати рівноваги має цілу множину можливих шляхів еволюції.

Завдяки нелінійності в нестабільному суспільстві починає проявлятися дія принципу «розростання малого» або «посилення флуктуацій». Остання спроможна стрімко інтенсифікувати соціальні флуктуації, які є, як відомо, причиною не лише хаосу, але й макросоціальних змін.

Біфуркація символізує собою розрив лінії метастабільної еволюції соціуму, ставлячи суб'єкта соціальної дії в ситуацію історичного вибору відповідно до наявного поля соціальних можливостей. Однак нелінійність соціальної системи означає не безкінечну множинність історичних можливостей у біфуркаційний період, а лише певну соціальну дилему, оскільки когнітивні можливості суб'єктів давати оцінки та досягти наслідки диференціації суспільства обмежені визначеною кількістю майбутніх соціальних аттракторів. З огляду на досвід біфуркацій можна стверджувати, що означене поле структурується щодо визначеної історичної альтернативи, хоча локально проявляються окремі феномени й елементи інших аттракторів, які є об'єктивно другорядними чи перехідними. Це часто створює ілюзію вибору майбутніх шляхів соціального розвитку, хоча насправді є або протистоянням, боротьбою цих аттракторів, або їх коаліцією, об'єднанням, однак у будь-якому разі йдеться про втрату другорядними аттракторами власної соціальної індивідуальності, що фактично абсорбується переможною структурою-аттрактором.

Нелінійність у нестабільному суспільстві означає несподіваність змін, коли вибір нового шляху під час біфуркації відбувається через випадкові флуктуації, які не можуть кардинально змінити конфігурацію історичних альтернатив. Тим не менш «випадковість (така вже її природа) зазвичай не повторюється» [4, с. 11], що, з одного боку, надає соціально-історичному процесові непередбачуваний характер соціальних змін, а з іншого – розкриває майбутні альтернативи як сценарії розвитку.

За таких обставин множинність еволюції аж ніяк не переходить у безкінечність еволюційних сценаріїв, що дає шанс людині як суб'єктові та актору відіграти важливу роль у біфуркаційний момент, продемонструвати власну харизму як таку, що відповідає викликам часу. Хоча водночас варто пам'ятати, що суб'єкт не здатен загалом змінити базисну конфігурацію аттракторів.

Ще одним важливим теоретичним концептом синергетики є поняття *емерджентності* (від лат. *emergere* – виникаю, або від англ. *emergent* – той, що раптово виникає). Цей принцип описує виникнення нової якості системи за горизонталлю, тобто на одному рівні ієрархічної організації, коли повільна зміна параметрів порядку мегарівня приводить до біфуркації нестійкості системи на макrorівні та перебудові його структури. Включення в схему мікрорівня дозволяє описати процес зникнення та народження в точці біфуркації макrorівня. В останній колективні змінні, параметри порядку макrorівня формують ступені свободи до хаосу мікрорівня, розчиняючись у ньому, що дозволяє системі в безпосередній взаємодії мега- та мікрорівнів народжувати нові параметри порядку оновленого макrorівня.

Як народжуються параметри порядку? Один із варіантів відповіді полягає в тому, що вони є результатом поєднання «управляючих надповільних параметрів мегарівня» та «короткотермінових змінних мікрорівня». Точка біфуркації на мікрорівні, як миттєвість між минулим та майбутнім, виявляється цілою епохою змін-трансформацій, де відбувається вибір альтернатив розвитку макrorівня [1, с. 82–88].

Синергетика як наука акцентує, що структури-аттрактори є відносно стійкими макростанами, на які виходять процеси еволюції в середовищах різної природи внаслідок зникнення другорядних і перехідних явищ. Як результат наростаючого дисбалансу система, перебуваючи в нестійкому стані, попадає в поле тяжіння певного аттрактору, поступово дрейфуючи до цієї відносно стійкої структури. Тим самим фінальний стан системи поповнюється таким організаційним потенціалом, що змінює її теперішній стан відповідно до майбутньої моделі, яка нині існує як потенційна реальність. Ми вже наголошували, що рух соціальної системи до нового стану-аттрактору відкривається як безпрецедентна конкуренція структур, характеризується хаотичною невизначеністю, а також формуванням у момент біфуркації стабільної структури-аттрактора, без якої соціальна система не спроможна вийти на нову траєкторію поступу. У цьому випадку складно передбачити всі можливі сценарії майбутнього, однак синергетика стверджує, що, досліджуючи соціальне поле, можна розкрити перспективні лінії соціальної еволюції, чим демонструється «безпідставність механістичної ідеї про можливість універсального контролю над соціальними процесами та тим більш проектування утопічного планового суспільства, що малюється відповідно до монокаузальних схем соціальної інженерії» [3, с. 39].

Змінюючи класичні уявлення про стійкість та стабільність системи, синергетика, на думку І. Пригожина, вводить *нестабільність* у картину Універсуму. Учений вважає, що макроструктури природи та суспільства, зберігаючи *status quo*, якщо й досягають станів стабільності, то мають переважно релятивний характер: стійкість зберігається лише до певної фази розвитку, принаймні доги, доки не виникає лабільний стан. При цьому визначальним для еволюції є динамічний стан невірноважених систем: «Наше сприйняття природи стає дуалістичним, і стрижневим моментом у такому сприйнятті є уявлення про нерівновагу. При чому нерівновагу, що призводить не лише до порядку та безладу, а й відкриває також можливість виникнення унікальних подій,

оскільки спектр можливих способів існування об'єктів у такому випадку значно розширюється (порівняно з образом урівноваженого світу)» [9, с. 50].

Подальша еволюція нелінійної соціальної системи в разі досягнення нею стану зрілості відбуваються, як відомо, у формі *біфуркації*. Домінуючими факторами змін стають випадковість та невизначеність, які супроводжують точку переходу як стрибкоподібний момент перебудови системи, формування її стану як аттрактору, коли наростають явища як порядку, так і хаосу. Водночас варто відмітити, що соціальна система як взаємодія множини елементів, що перебувають у різних станах рівноваги, набуває ознак *стійкості* як здатності системи до самозбереження в процесі впливу зовнішнього середовища. Якщо ж ця система, перебуваючи під впливом флюктууючих підсистем, відхиляється від своєї стабільності, переходить межу стійкості, тоді виникає загроза хаосу та біфуркацій. Таку ситуацію можна пояснити двояко: або система наближається до свого розпаду, будучи максимально чутливою навіть до слабких хаотичних флюктуацій, або ж хаотичний стан системи перетворює механізм її трансформації, постаючи таким чином засобом виходу системи на нові шляхи розвитку. У першому випадку соціальний хаос спроможний створити нові проблеми, особливо в частині соціального управління, тоді як у другому, завдячуючи запуску *механізму нелінійного позитивного зворотного зв'язку*, система здатна реагувати на випадкові події на мікрорівні, тоді як мікрофлюктуації мають здатність розростатися до макроструктури. Саме тому хаос може розглядатися і як позитивно-конструктивне начало [5, с. 42].

Синергетика, вивчаючи закономірності соціальної динаміки, фокусує увагу на відкритих нелінійних системах, зокрема, таких станах, де йдеться про виникнення флюктуацій, коливань та нестабільності, а також про те, що функціонування складної соціальної системи контролюється підсистемою прямих і зворотних, позитивних та негативних зв'язків. Відповідно до положень теорії самоорганізації в досинергетичний період фактично домінують негативні зв'язки, які регулюють стан системи відповідно до зміни її параметрів, забезпечують зберігання *status quo*. Натомість позитивний зворотній зв'язок, на чому наголошує синергетична методологія, не послаблює, а посилює сигнал, що його система отримує на вході, тим самим максимально посилює реакцію неурівноваженої системи на флюктуації. Це відіграє творчо-конструктивну роль, оскільки, перебуваючи в такому стані, система поводить себе досить незвично. Як зауважував О. Тоффлер: «Слабкі сигнали на вході системи можуть породжувати значні відгуки та інколи призводять до неочікуваних ефектів. Система в цілому може перебувати так, що її поведінка здається нам непередбачуваною» [10, с. 18].

Висновки. Вищенаведене дозволяє вбачати в синергетиці постнекласичну трансдисциплінарну парадигму самоорганізації, яка інтегрує довкола себе природиче та гуманітарне знання. Будучи розглянутою як методологія дослідження багатовимірного процесу соціальних змін, синергетика змінює усталене бачення суспільства як системи, даючи фундаментальне обґрунтування новому підходу, в основі якого – відокремлення раціоналізму від механічного детермінізму, глибокий аналіз станів хаосу та порядку як динамічних станів, які досить часто залежать від неочікуваних випадковостей, а також перехідних трансформаційних станів – хаотичного порядку та впорядкованого хаосу. Саме тому синергетичні ідеї склали основу нового еволюційно-холістичного підходу, що розкриває конструктивні принципи коеволуції

суспільства, людини та природи, держави та локальної цивілізації, країн та міжнародної спільноти.

Література

1. Буданов В. Концепции современного естествознания : [учебное пособие] / В. Буданов, О. Мелехова. – М. : Наука, 1999. – 114 с.
2. Буданов В. Методология синергетики в постнекласической науке и образовании : автореф. дисс. ... докт. филос. наук : спец. 09.00.08 «Философия науки и техники» / В. Буданов ; Ин-т философии РАН. – М., 2007. – 35 с.
3. Ельчанинов М. Социальная синергетика и катастрофы России в эпоху модерна / М. Ельчанинов. – М. : КомКнига, 2005. – 240 с.
4. Князева Е. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным / Е. Князева, С. Курдюмов // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 3–20.
5. Князева Е. Синергетика: начала нелинейного мышления / Е. Князева, С. Курдюмов // Общественные науки и современность. – 1993. – № 2. – С. 38–51.
6. Князева Е. Сложные системы и нелинейная динамика в природе и обществе / Е. Князева // Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 138–143.
7. Лесков Л. Футуросинергетика западной цивилизации / Л. Лесков // Общественные науки и современность. – 1998. – № 1. – С. 149–160.
8. Назаретян А. Синергетика в гуманитарном знании: предварительные итоги / А. Назаретян // Общественные науки и современность. – 1997. – № 2. – С. 91–97.
9. Пригожин И. Философия нестабильности / И. Пригожин // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46–52.
10. Пригожин И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс ; пер. с англ. Ю. Данилова ; общ. ред. В.И. Аршинова и др. – М. : Прогресс, 1986. – 432 с.
11. Пугачёва Е. Самоорганизация социально-экономических систем : [учебное пособие] / Е. Пугачёва, К. Соловьенко. – Иркутск : Изд-во БГУЭП, 2003. – 172 с.

Анотація

Печеранський І. П. До питання про синергетику як постнекласичну методологію дослідження соціальних явищ і процесів. – Стаття.

У статті проаналізовано окремі аспекти синергетики як постнекласичної трансдисциплінарної парадигми, філософсько-методологічний та теоретичний потенціал останньої щодо дослідження соціальних процесів і явищ. Звернено увагу на евристично-інтегративний потенціал синергетики як методології, що помітно вирізняє її з-поміж класики та некласики, коли йдеться про вивчення соціальної реальності. Доведено, що як методологія багатовимірного процесу соціальних змін синергетика змінює усталене бачення суспільства як системи, даючи фундаментальне обґрунтування новому підходу, в основі якого – відокремлення раціоналізму від механічного детермінізму, глибокий аналіз станів хаосу та порядку як динамічних станів, які досить часто залежать від неочікуваних випадковостей, а також перехідних трансформаційних станів – хаотичного порядку та впорядкованого хаосу. Тому синергетичні принципи становлять методологічне ядро нового еволюційно-холістичного підходу, що розкриває конструктивні аспекти коеволуції суспільства, людини та природи.

Ключові слова: постнекласика, соціосинергетика, методологічні ідеї та принципи, монолізм та плюралізм, нелінійність, нестабільність, соціальний розвиток.

Аннотация

Печеранский И. П. К вопросу о синергетике как постнеклассической методологии исследования социальных явлений и процессов. – Статья.

В статье проанализированы отдельные аспекты синергетики как постнеклассической трансдисциплинарной парадигмы, философско-методологический и теоретический потенциал последней относительно исследования социальных процессов и явлений. Обращено внимание на эвристически-интегративный потенциал синергетики как методологии, который заметно выделяет на фоне классики и неклассики, когда идет речь об изучении социальной реальности. Доказано, что как методология многомерного процесса социальных изменений синергетика изменяет устоявшееся виденье общества как системы, фундаментально обосновывая новый подход, в основе которого – отделение рационализма от механического детерминизма, глубокий анализ состояний хаоса и порядка как динамических состояний, которые достаточно часто зависят от неожиданных случайностей, а также переходных трансформационных состояний – хаотического порядка и упорядоченного хаоса. Поэтому синергетические принципы образуют методологическое ядро нового эволюционно-холистического подхода, что раскрывает конструктивные аспекты коэволюции общества, человека и природы.

Ключевые слова: постнеклассика, социосинергетика, методологические идеи и принципы, монологизм и плюрализм, нелинейность, нестабильность, социальное развитие.

Summary

Pecheranskiy I. P. To the question of synergy as postnonclassical methodology of social phenomena and processes research. – Article.

The article analyses certain aspects of synergy as postnonclassical interdisciplinary paradigm, philosophical, methodological and theoretical potential of the latter referring to the research of social processes and phenomena. Attention was paid to heuristical and integral potential of synergy as methodology which is considerably distinguished on the background of classics and nonclassics, when it goes about social reality research. It is proved that, as methodology of multidimensional process of social changes, synergy changes standing perception of a society as a system, fundamentally proving the new approach, in the basis of which there is separation of rationalism from mechanical determinism, deep analysis of states of chaos and order as dynamic states, which quite often depend on unexpected occasions, and transitive transformational states, those of chaotic order and ordered chaos. Therefore, synergetic principles create methodological core of a new evolutionary holistic approach, which opens constructive aspects of coevolution of a society, human being and nature.

Keywords: postnonclassics, sociosynergy, methodological ideas and principles, monologism and pluralism, nonlinearity, nonstability, social development.

УДК 1.172.3.304

Ю. В. Пісна

доцент кафедри соціальної роботи
Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара

ФІЛОСОФІЯ КОНФЛІКТУ В ПРОЦЕСІ СОЦІАЛЬНОЇ РОБОТИ

Постановка проблеми. Людське життя надзвичайно суперечливе, оскільки кожний індивід так чи інакше намагається самовизначитись, самоутвердитись у процесі конфліктологічної взаємодії протягом усього життя. Суспільні ж процеси, що відбуваються навколо індивіда та в яких він часто виступає безпосереднім учасником або відстороненим спостерігачем, у свою чергу теж пронизані протиріччями та суперечностями. Мабуть, не знайдеться жодної особи, яка б свого життя не переживала внутрішньоособистісний конфлікт чи не була учасником міжособистісних суперечок або складовою одиницею соціального (групового) конфлікту.

Довгий час у країнах пострадянського простору (й Україна не виняток) зберігалась тенденція до орієнтації на безконфліктний розвиток суспільства, що виявляло конфліктологічну проблематику неперспективною. Відповідно, це призвело не тільки до її фактичного вилучення зі сфери наукового дослідження, а й до того, що в суспільстві не сформувалися механізми розв'язання конфліктів, особливо в соціальній сфері та системі управлінської діяльності. Отже, українське суспільство виявилось невідповідним до такої важливої проблематики, як «конфлікт – феномен суспільного розвитку».

В історії філософської думки мислителі не завжди однозначно висловлювалися щодо ролі та значення конфлікту для кожної окремої особи та для суспільства в цілому. З одного боку, підкреслюючи деструктивну роль конфлікту, слід зазначити, що будь-які протиріччя, зіткнення різних інтересів, цілей, прагнень та реалій порушують стабільність та гармонію системи (як окремої особи, так і суспільства), ведуть до дестабілізації, хаосу. З іншого боку, у суперечці народжується істина, і зіткнення позицій можна розглядати як конструктивні зрушення, що є запорукою розвитку людини та суспільства. Тобто не можна недооцінювати конструктивну роль конфлікту (внутрішньоособистісного, міжособистісного, групового (соціального)).

Людина є складовою частиною конфліктів усіх рівнів (починаючи від сварки між друзями та закінчуючи світовою війною), але вона не є сталою, стандартною одиницею. Оскільки кожна людина є унікальною та неповторною індивідуальністю, то й у конфліктах вона поводить себе по-різному. Крім того, люди не лише виносять свої внутрішні конфлікти на зовні, у суспільство, а й переносять зовнішні протиріччя на себе. У повсякденному спілкуванні слово «конфлікт» застосовується щодо широкого кола явищ: від збройних сутичок і протистояння різних соціальних груп, службових чи сімейних суперечок до проблем кожної особистості, які супроводжують її протягом усього життя. Усе перелічене є сферою діяльності соціального працівника, соціальної роботи в цілому, яка спрямована на гармонізацію суспільної взаємодії, суспільства та процесів, що відбуваються в ньому. Осягнути й осмислити конфліктність буття дозволяє саме філософський підхід, оскільки лише філософія дає можливість продукувати знання про різноманітні аспекти поведінки людини та функціонування суспільства, а також піддає мислиневому аналізу різні аспекти дійсності.

Уникнути конфліктів та їх наслідків неможливо, особливо у сфері соціальної роботи, яка пов'язана безпосередньо з «людиною», її проблемами, труднощами, переживаннями, діями чи бездіяльністю. Саме соціальна робота намагається вирішити існуючі проблеми та попередити

виникнення нових у майбутньому з метою гармонійного розвитку як окремої особистості, так і всього суспільства. Відповідно, потреба ознайомитись із сутністю конфліктів у процесі соціальної роботи, їх динамікою, способами розгортання та вирішення, а також із механізмами їх попередження є вкрай актуальною.

Складність зазначеної проблеми (дослідження філософії конфлікту в процесі соціальної роботи) полягає в її міждисциплінарному характері. «Конфлікт» знаходиться в дослідному полі психології, педагогіки, соціології, філософії тощо. Дослідженню явища соціального конфлікту присвячено низку праць, зокрема таких дослідників, як С. Соколов, Т. Кільмашкіна, А. Анцупов, М. Пірен, А. Дмитрієв, В. Дельцов, М. Зеленков, Р. Дарендорф. Серед фундаторів соціологічної теорії конфлікту можна назвати К. Маркса, М. Вебера, Г. Зіммеля, А. Здравомислова. Психологію конфлікту досліджували Н. Гришина, Г. Ложкін. Конфліктологію соціальної роботи та деонтологію конфліктів аналізували М. Пірен, І. Невлева, Ю. Растов. Питанням взаємозв'язку філософії та соціальної роботи присвячені праці І. Миговича, Т. Семигіної, Е. Холостової та інших. Проте філософський аспект конфлікту в процесі соціальної роботи, на жаль, залишається без уваги дослідників, що й намагаємося компенсувати в процесі цього дослідження.

Отже, метою статті є дослідження філософії конфлікту в процесі соціальної роботи. Мета досягається шляхом постановки та вирішення таких завдань:

- 1) розкрити взаємозв'язок філософії та соціальної роботи та з'ясувати зміст поняття «філософія соціальної роботи»;
- 2) дослідити деонтологічні конфлікти в соціальній роботі;
- 3) розглянути роль соціального працівника як посередника в конфліктній ситуації;
- 4) проаналізувати проблему та шляхи вирішення конфліктів у соціальній роботі.

Виклад основного матеріалу. Соціальна робота як наука і навчальна дисципліна сформувалась на межі філософії, соціології, психології, педагогіки, що й визначає її міждисциплінарний характер. Соціальна робота поєднується такими універсальними філософськими категоріями, як людина, свобода, соціум, гуманізм, справедливість, суспільна діяльність, конфлікт та інші. Вона також пов'язана з постійним аналізом, систематизацією емпіричних фактів, подій та їх описом, принципів і методів досягнення поставлених цілей, для узагальнення яких звертається до філософських ідей. Соціальні працівники спираються на філософське розуміння людини як унікальної, відкритої, інтенціональної, амбівалентної (яка може одночасно мати сильні протилежні почуття), здатної до самопізнання та саморозвитку. Філософія дає можливість осягнути всю суперечність людського буття, осмислити та проаналізувати суперечливість низки суспільних процесів, у центрі яких знаходиться людина. Дійсно, марно намагатися вирішити, розв'язати соціальні проблеми без їх логічного осмислення, усебічної соціальної діагностики, що виявляється можливою лише на основі аналізу, синтезу та інших загальнонаукових методів, які пропонує філософія.

Також соціальна робота застосовує філософські принципи до аналізу соціальних груп, спільнот, особистості. Зокрема, принцип детермінізму, що висвітлює причинно-

наслідкові зв'язки явищ, процесів, дій чи бездіяльності. Принцип особистісного підходу наголошує на важливості врахування індивідуальних особливостей кожної людини, врахуванні її ціннісних орієнтацій, думок, почуттів і потреб. У свою чергу принцип гносеологічного підходу орієнтує на ретельне вивчення та порівняння соціально-історичних особливостей процесів у суспільстві, досліджує тенденції суспільного розвитку та закономірності. Правильне розуміння рівня свідомості клієнта та її впливу на діяльність і наслідки формує принцип єдності свідомості та діяльності [1].

Соціальна робота на практиці (емпірично) перевіряє філософські ідеї, вивчає й оцінює їх у реальному середовищі. Безпосередньо у своїй практичній діяльності соціальні працівники мають справу з людиною, відносинами між особистістю та колективом, стосунками в сім'ї, соціальними групами. Головною метою соціальної роботи та соціальних працівників є вдосконалення людських відносин, втілення в життя високих гуманістичних ідеалів. Філософія соціальної роботи – це певна ідеологія соціальної діяльності, основою якої є цінності та ідеали, що сформувалися в процесі діяльності. Філософія надає правильний вимір роздумам і судженням соціальних працівників, допомагає оволодіти логічним інструментарієм для адекватної оцінки світу й місця людини в ньому. Проте, щоб зазначене могло реалізуватися в практиці соціальної роботи, сам соціальний працівник має бути особистістю, якій притаманний прагматичний розум, справедливність, поміркованість, співчутливість, чесність, професійна компетентність, неконфліктність [1].

Соціальна робота в контексті деонтології (системи норм у межах професії) має певну специфіку. Вплив соціального працівника на долю клієнта та значимість соціального результату діяльності вимагають від нього постійної готовності до певної (встановленої професійними нормами) поведінки, конкретних дій, відносин. Усвідомлення свого професійного обов'язку вимагає від соціального працівника самовіддачі в досягненні цілей і вирішенні завдань, що поставлені перед ним суспільством, державою. Професійні вимоги до особистості соціального працівника жорстко детермінують спеціаліста в усіх його діях. Проте соціальний працівник може та повинен залишатися активним суб'єктом своєї діяльності, а отже, мати своє власне «Я», бути різносторонньою особистістю, яка живе повним життям. Соціальний працівник, як і його клієнт, як будь-яка людина, має право на щастя, розвиток, планування свого життя за власним розсудом.

Потенційно виникає можливість конфлікту між інтересами клієнта та соціального працівника. Однак такий конфлікт може бути вирішеним, оскільки скоріше є ситуативним та короткостроковим. Важливо, щоб спеціаліст навчився узгоджувати ситуативні професійні інтереси й особисті, не допускаючи їх протиріччя. Надзвичайно важливою є спроможність спеціаліста до професійного аналізу проблемної ситуації, його вміння керуватися деонтологічними принципами під час вирішення конфліктів і виборі пріоритетів діяльності. Складність вирішення конфлікту полягає в тому, що соціальний працівник має, як і будь-яка людина, власні, отримані у повсякденній життєдіяльності, уявлення про цінне та нецінне, обов'язкове й не обов'язкове. Окрім формальних професійних зв'язків (професійний колектив) соціальний працівник має безліч неформальних відносин і зв'язків за межами своєї роботи та виконання професійних обов'язків. Як у повсякденному житті, так і у професійній сфері спеціаліст може спостерігати безліч прикладів, коли в конфліктній ситуації особистість знехтувала професійним обов'язком, і це не лише не призвело до трагічних наслідків, а й в окремих випадках мало певний індивідуальний успіх. Значно впливає на формування ставлення спеціаліста до

професійного обов'язку низька оплата праці та недостатнє ресурсне забезпечення соціальної роботи, уявлення про непрестижність такої роботи. Усе це ускладнює деонтологічний вибір спеціаліста. Щоб уникнути внутрішньособистісного конфлікту спеціалісту в галузі соціальної роботи слід розуміти:

1) соціальна робота не стільки професія, скільки покликання, що індивід обирає добровільно й самостійно, відношення до якої має бути відповідальним і творчим, а не формальним;

2) висуваючи високі вимоги до особистості соціального працівника, ця професія продукує тенденцію до постійного самовдосконалення спеціаліста, на відміну від звичайної людини чи іншої професії; соціальний працівник має бути взірцем для клієнта, людиною, на яку хотілося б рівнятися, проте це в жодному разі не суперечить ні інтересам особистості, ні інтересам суспільства та не може вважатися фактором обмеження свободи соціального працівника;

3) конфлікт між інтересами суспільства чи клієнта й професійної групи в жодному разі не має вирішуватися з позицій корпоративного егоїзму;

4) слід розуміти, що істинні інтереси клієнта, суспільства, професії суперечити не можуть, оскільки всі спрямовані на досягнення індивідуального й загального блага; обов'язком соціального працівника є формування раціональної поведінки та ставлення до учасників конфлікту.

Отже, професійний обов'язок спеціаліста – це ті вимоги, що суспільство, професія, клієнти та сам спеціаліст формує й висуває щодо поведінки та дій соціального працівника. Обов'язок виступає перед спеціалістом у вигляді правил, зобов'язань, дотримання яких стає внутрішньою моральною потребою. Зовні зміст професійного обов'язку соціального працівника виступає як сукупність правових, моральних вимог, що висуваються до нього самою професією.

У сучасних нам умовах, коли соціальна робота через низку об'єктивних обставин не в змозі в повній мірі задовольнити потреби суспільства й окремі категорії громадян у допомозі та підтримці, важливу роль відіграє деонтологічний потенціал соціальних служб, соціальних працівників. Почуття обов'язку перед клієнтами та суспільством стимулює працівників соціальних служб шукати й знаходити альтернативні формальним (державним) неформальні джерела ресурсів, а саме: кошти спонсорів, залучення допомоги колег, знайомих, а також представників громадських організацій. Тобто почуття обов'язку та відповідне відношення до професійної діяльності можуть стати суттєвим фактором підвищення ефективності соціальної роботи й одним із дієвих засобів стосовно вирішення гострих соціальних проблем [5].

Сучасні способи регулювання конфліктів та їх конструктивного вирішення спираються на розуміння самого конфлікту як протидії двох сторін, які усвідомлюють протилежність своїх інтересів. Часто надзвичайно важливим чинником у подоланні протиріччя є наявність третьої сторони, яка має змогу незалежно від безпосередніх учасників конфлікту (зацікавлених сторін) оцінити ситуацію, так би мовити, зі сторони та запропонувати конструктивний шлях вирішення проблеми. У соціальній роботі така технологія дістала назву соціального посередництва. Соціальне посередництво використовується під час вирішення конфліктних ситуацій, у наданні допомоги двом сторонам, що конфліктують у розв'язанні складних соціально зумовлених проблем. Посередницьку роль часто відіграють спеціалісти, які працюють у службах зайнятості населення, забезпечуючи рівноправ'я під час наймання на роботу та робочі місця. Керівники, які працюють в управліннях соціального захисту населення, виступають у ролі посередників під час роз-

гляду скарг громадян із таких питань, як нерівність, дискримінація тощо.

Соціальний працівник, який виступає посередником у конфліктній ситуації, має бути об'єктивним і нейтральним. Він може взяти на себе таку роль формально чи може бути призначеним на неї. Важливим є той аспект, що посередник не є задіяним у конфлікт (проблему). Як правило, його роль обмежується спробою перетворити опонентів у партнерів. Також місія посередника полягає в тому, щоб простежити, що кожна сторона не тільки висловила свою думку, а й вислухала іншу. У результаті посередник допомагає обом сторонам знайти взаємовигідне рішення [6].

У науковій літературі в контексті соціального посередництва виділяють такі процедури під час вирішення конфліктів [6]:

1) сприяння – посередник створює умови для зустрічі сторін, зазвичай надаючи їм приміщення та послуги; спрямовує сторони на застосування певних процедур із вирішення спірних питань;

2) згоджувальна процедура – третя сторона (посередник) збирає факти та аргументи, вносить важливі рекомендації, але які не є обов'язковими до виконання сторонами, а потребують узгодження та компромісного рішення;

3) човникова дипломатія – «човник», тобто посередник, відвідує одну з конфлікуючих сторін окремо й слугує передавачем пропозицій та альтернатив іншій;

4) посередництво – третя сторона здійснює суворий контроль над процесом переговорів, але не над їх змістом, допомагає сторонам вивчити питання й альтернативи та прийти до консенсусу, який задовольняє потреби обох сторін;

5) самоспрямованість – сторони, які в присутності посередника, обмінюються обіцянками та зобов'язаннями для розв'язання спірних питань;

6) експертне оцінювання – одна зі сторін робить запит на пораду експерта з певних питань, де радник надає інформацію, яка є об'єктивною та підтвердилась на практиці;

7) радник із конфліктології – один з учасників процесу запитує думку консультанта в галузі вирішення конфліктів чи посередництва для отримання допомоги під час підготовки аргументів.

Отже, слід зазначити, що соціальному працівнику, щоб впоратися з роллю посередника у вирішенні конфліктних ситуацій, слід володіти неабиякими аналітичними здібностями, вмінні відрізнити головне від другорядного, дивитись на життя під філософським кутом зору, завдяки чому стає зрозумілим, що навколишня дійсність має сотні відтінків, на відміну від сприйняття дійсності лише в чорних або білих кольорах. Тобто соціальний працівник має бути людиною мудрою, з життєвим досвідом, раціональним мисленням, творчо підходити до вирішення проблем. Проте, як показує досвід, не завжди вирішення тієї чи іншої проблеми завершується максимальним успіхом, іноді результати кропіткою й емоційно-виснажливою праці соціального працівника ледь помітні. Стає зрозумілим, що не лише суб'єктивні фактори відіграють важливу роль під час вирішення соціальних проблем, а й об'єктивні чинники є важливим рушійним чи стримуючим механізмом у процесі вирішення складних ситуацій.

Завдання соціальної роботи полягає у виявленні соціальної проблеми та наданні клієнту в рамках професійного поля соціальної допомоги. Вирішення будь-якої проблеми зводиться до вирішення того чи іншого внутрішнього чи зовнішнього протиріччя. Соціальне протиріччя – це взаємодія взаємовиключних сторін або тенденцій у соціальному житті, взаємодія протилежностей.

Протиріччя може мати матеріальне підґрунтя, соціальний чи психологічний, виробничий або побутовий,

а іноді й змішаний характер. Сутність особистісних протиріччя полягає, як правило, у зіткненні потреб людини зі ступенем їх задоволення. Основними формами завершення конфлікту виступають вирішення та врегулювання. Вирішення конфлікту – це спільна діяльність суб'єктів конфлікту, що спрямована на припинення протидії та вирішення проблеми, що призвела до виникнення протиріччя. Складність конфліктів у соціальній сфері полягає насамперед у змішаному характері виникаючих протиріччя, у комплексі проблем, із яких складно визначити головну й почати вирішувати ситуацію. Загалом процес вирішення конфлікту зтягується й тому, що протидіючі сторони часто не бажають «бачити» ситуацію під іншим кутом зору, сліпо відстоюючи свою позицію, що веде лише до ескалації конфліктної взаємодії.

Висновки. Отже, роль працівника соціальної сфери як посередника в конфліктних ситуаціях чи у вирішенні міжособистісних протиріччя є ключовою. Виконуючи роль арбітра чи медіатора, соціальний працівник допомагає налаштувати протидіючі сторони на спільну роботу з вирішення проблеми. Допомагає осмислити та поглянути на ситуацію з різних сторін, знайти компроміс. Саме тому працівник соціальної сфери повинен бути достатньо авторитетною особою, з незаплямованим ім'ям та репутацією, а отже, постійно вдосконалюватися, довершувати свої знання та здібності, аналізувати невдачі та прорахунки, критично ставитись до власних вчинків. Соціальний працівник ніколи не знаходиться всередині конфліктної взаємодії, а завжди виконує роль посередника, раціонального та креативного рушія конструктивної взаємодії протидіючих сторін.

Література

1. Вступ до соціальної роботи : [навч. посіб.] / Т.В. Семигіна, І.І. Мигович. – К. : Академвидав, 2005. – 304 с.
2. Дарендорф Р. Элементы теории социального конфликта / Р. Дарендорф // Социс. – 1994. – № 5. – С. 142–147.
3. Здравомыслов А.Г. Социология конфликта : [учеб. пособие] / А.Г. Здравомыслов. – М. : Аспект пресс, 1995. – 317 с.
4. Конфликтология : [учебник] / А.Я. Анцупов, А.И. Шипилов. – М. : ЮНИТИ, 1999. – 551 с.
5. Невлева И.М. Конфликтология в социальной работе : [учеб. пособие] / И.М. Невлева, А.А. Трунов. – Белгород : Кооперативное образование, 2005. – 327 с.
6. Растов Ю.Е. Конфликтология и социальная работа / Ю.Е. Растов // Теория и методология социальной работы. – М. : Наука, 1994. – 185 с.

Анотація

Пісна Ю. В. Філософія конфлікту в процесі соціальної роботи. – Стаття.

У статті розглядаються філософські аспекти конфлікту в процесі соціальної роботи, зокрема деонтологічні протиріччя соціального працівника та особливості технології посередництва під час вирішення соціальних конфліктів. Складність дослідження конфлікту в процесі соціальної роботи полягає в міждисциплінарному характері проблеми, що досліджується. Завдяки філософському аспекту вдається охопити досліджуване явище об'єктивно та під різними кутами зору. Саме принцип детермінізму дозволяє проаналізувати причинно-наслідковий зв'язок конфліктної взаємодії соціуму. Внутрішньоособистісний конфлікт розглядається, з одного боку, як конфлікт, що розгортається всередині клієнта соціальної роботи, а з іншого – як деонтологічне протиріччя соціального працівника.

Ключові слова: конфлікт, гармонія, суспільство, деонтологія, соціальний працівник, протиріччя, філософія конфлікту, внутрішньоособистісний конфлікт, міжособистісний конфлікт, груповий конфлікт.

Аннотация

Писная Ю. В. Философия конфликта в процессе социальной работы. – Статья.

В статье рассматриваются философские аспекты конфликта в процессе социальной работы, в частности деонтологические противоречия социального работника и особенности технологии посредничества при решении социальных конфликтов. Сложность исследования конфликта в процессе социальной работы заключается в междисциплинарном характере изучаемой проблемы. Благодаря философскому аспекту удается охватить исследуемое явление всесторонне и наиболее объективно. Именно принцип детерминизма позволяет проанализировать причинно-следственную связь конфликтного взаимодействия в социуме. Внутриличностный конфликт рассматривается, с одной стороны, как конфликт, который разворачивается внутри клиента социальной работы, а с другой – как деонтологическое противоречие самого социального работника.

Ключевые слова: конфликт, гармония, общество, деонтология, социальный работник, противоречия, философия конфликта, внутриличностный конфликт, межличностный конфликт, групповой конфликт.

Summary

Pisnaya Y. V. The philosophy of the conflict in the process of social work. – Article.

The article deals with the philosophical aspects of the conflict in the process of social work, in particular deontological contradictions of a social worker and technology features of mediation in solving social conflicts. The complexity of the conflict in the course of the study of social work is the interdisciplinary nature of the problem being studied. Due to the philosophical aspects of the phenomenon under investigation it is possible to cover the most comprehensive and objective. That is the principle of determinism allows to analyze the causal relationship of conflict interaction in society. Intrapersonal conflict is seen, on the one hand, the conflict that takes place within the client of social work, and on the other – as the deontological contradiction of the social worker.

Key words: conflict, harmony, society, deontology, social worker, contradictions, philosophy of conflict, intrapersonal conflict, interpersonal conflict, group conflict.

УДК 141.319.8

В. О. Полякова

аспірант кафедри філософії і основ загальногуманітарних знань
Одеського національного університету імені І. І. Мечникова**КЛЮЧОВІ АСПЕКТИ СТРУКТУРИ ПАМ'ЯТІ В ТРАКТАТІ АРИСТОТЕЛЯ «ПРО ПАМ'ЯТЬ І СПОГАД»
(У КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ДИСКУСІЙ ПРО «ПРОСТОРИ ПАМ'ЯТІ»)**

У книзі «Дві метафори пам'яті» сучасний філософ, автор низки досліджень із memory studies Є. Малишкін пропонує уявити можливість складання списку всього, що зберігає пам'ять. Затишне місце та нескінченний запас часу не допоможуть зробити цю справу: «Навіть якщо припустити, що цей список має закінчення, його складання забере достатньо довго часу для того, щоб той, хто пише, зміг помістити в нього спогад про те, як було записано перший пункт переліку» [7, с. 144]. Безмежність, візуальні метафори, тілесні нецілісні образи – усе це є спробою висловити зустріч із пам'яттю. Численні роботи, що присвячені цій проблемі, лише висвітлюють межі невизначеного. Таке поняття, як «простір пам'яті», що не є новим для гуманітарного знання та зустрічається майже усюди (від наукової літератури до буденного життя), тільки в останньому не потребує пояснення. Саме в його уявній зрозумілості та очевидності значень криється опір чіткому окресленню. А. Киридон зазначає, що це словосполучення «поки не набуло усталеного змісту та потрібної для повноцінного наукового функціонування термінологічної оперативності» [6, с. 203].

Таким чином, слід зазначити, що в сучасному соціогуманітарному знанні гостро відчувається необхідність розвідок, спрямованих на формування термінологічного апарату та вироблення чітких визначень у мові, якою говорять про пам'ять. Цим обумовлена актуальність нашого звернення до філософського спадку Стагірита саме в контексті дискусій про простори пам'яті та спогадів.

Пам'ять є неосяжною, так само майже неможливо зробити повний перелік авторів, які звертались до цієї теми. Наведемо лише деякі сучасні базові роботи, на яких ґрунтується ця стаття: «Пам'ять, історія, забуття» П. Рікера, праці Я. Ассман та А. Ассман, статті А. Киридон, Є. Малишкіна, Н. Брагіної [9; 3; 4; 6; 7; 5]. Однак підкреслимо, що методологічні основи дослідження проблеми пам'яті як особливого простору було закладено Аристотелем. Таким чином, сучасні розвідки неможливі без врахування принципових положень: нетотожності спогаду та пам'яті, методів запам'ятовування, взаємозв'язку пам'яті, образу, уяви. Це спонукає нас здійснити спробу цій статті акцентувати увагу на таких ключових аспектах, про які говорить Аристотель у малих природничо-наукових трактатах або «Parva Naturalia», які в цілому охоплюють тему здатностей, що властиві для душі живої істоти. Зауважимо, що твір «Про пам'ять і спогад» («De memoria et reminiscencia») існує в декількох варіантах перекладу, що належать О. Гаврюшкіній та В. Іванову, С. Месяць Е. Алімовій. І саме на переклад С. Месяць ми будемо орієнтуватись у нашій статті [1]. Окремо потрібно сказати, що на сьогодні досі не існує перекладу роботи українською мовою, що викликає суттєві труднощі, пов'язані з пошуком відповідних термінів. Для вирішення цієї проблеми ми звертаємось також і до статті І. Листопад «Термінологія Аристотеля українською мовою з огляду на латинський спадок. Прологемени до перекладу «Категорій» [11].

На основі аналізу зазначеного корпусу літератури, коментарів до тексту «Про пам'ять і спогад» ми намагаємось наблизитись до організації певної смислової мапи, необхідної для подальших досліджень. Ми спробуємо виявити принципово важливі базові характеристики пам'яті, які ми знаходимо в трактаті, та їх зв'язок із просторовою проблематикою. Саме таку мету ми ставимо перед собою в цій статті.

Сучасність, у якій стала буденною звичкою фіксація найменших дій, місць та речей теперішнього, що постійно стає минулим, досить близька до спроби перелічити все, про що пам'ятаєш. Це часто є лише процесом заради процесу, адже є збереженням не того, що намагаються запам'ятати, а того, що забудеться. Численні фотографії, відео, тексти створюються для забуття більше, ніж для пригадування. Чи робиться взагалі весь масив особистих щоденників та зображень для звернення? Чи їх автори припускають можливість одного дня переглянути весь цей величезний набір документів? Водночас цей процес є захищеним від забуття стандартизованою дією, звичкою до відкриття чергової сторінки в Інтернеті, розміщення чергової фотографії або звернення до файлу на комп'ютері, який А. Ассман називає «симулятивною автономною пам'яттю» [3, с. 25]. Мережа є простором – безкінечним архівом власних спогадів. І так людина винайшла технічні засоби для збереження скарбів власної пам'яті, розширенні до безкінечності.

Чи справедливим є застосування терміну «простір» щодо зазначених архівів і пам'яті взагалі? Ми спробуємо зрозуміти це в нашій роботі. І почати слід зосередившись на питанні, що саме має шанс бути відібраним і зберігатися людиною на випадок, коли настане час спогадів, та чому процес звернення до власної або сімейної скарбниці предметів, що нагадують події з минулого (фотографій, альбомів, речей, нотаток тощо) не є емоційно нейтральним. Відмітимо, це майже завжди супроводжується особливим станом душі – почуттям ностальгії, що викликає радість. При чому це емоційне забарвлення з'являється незалежно від природи першого поштовху до пригадування. Спогади можуть з'являються мимоволі, спричинені зовнішніми стимулами або викликатися цілком свідомо. Крім того, така радість зустрічі з минулим дуже чітко висвітлює принципову різницю між поняттями спогад і пам'ять. Адже незалежно від того, що фактично зберігається в пам'яті, або яким минуле було в реальності, під час звернення воно отримує вигляд «старих добрих часів».

На підґрунті низки експериментів канадський вчений Т. Енсонс [12] у дослідженні «On Misattributing Good Remembering to a Happy Past: An Investigation into the Cognitive Roots of Nostalgia» (2006 р.) пропонує таке пояснення цієї тенденції. Пригадувати – це розшукувати або отримати щось, що вже здавалось загубленим. Отже, радість викликає саме успішний результат цієї діяльності. Автор навіть вдається до порівняння загадки та згадки – знайти рішення так само приємно, як і пригадати. Це приносить позитивні емоції, але в якій мірі повідомляє про те, що вміщує в собі пам'ять, і чим вона є насправді?

Говорячи про пам'ять, вдаються до метафоричних словосполучень, зображуючи подвійність значень, що криються в її сприйнятті. Вона є фіксуючою поверхнею, на якій залишаються відбитки, закарбовується, візається. Лише нагадаємо приклади таких порівнянь, що наводить А. Ассман: чарівний нотатник, дошка, палімпсест. Водночас пам'ять постає трьохвимірним простором: сховищем, горищем, будинками, ландшафтами; у ньому зберігаються фрази й образи. Цей простір здатний до їх репродукції: з пам'яті виринає, оживає, постає.

Процес пошуку спогадів і є зверненням до цього простору, напруженням пам'яті; щоб згадати її треба поворушити. Якщо пам'ять – це архітектурна споруда, то при-

гадування знаходить своє відображення в порівняннях з археологічними розкопками (З. Фройд), де палаци та рештки минулого є скритими від очей; і саме ця любов і радість із присмаком гістечка «Мадлен» відчуває М. Пруст.

Мова допомагає відчуті цю різницю: щось залишають не «на пам'ять», але «на згадку». Отже, пам'ятати та пригадувати не є тотожними поняттями, і першим, хто чітко їх розмежовує, є Арістотель. Уже в початкових рядках трактату «Про пам'ять і спогад» вказується, що володіти доброю пам'яттю не є тим самим, що пригадувати: «Действительно, не одни и те же суть помнящие и припоминающие» [1, с. 10]. Адже спогад має справу із забутим, з тим що здавалось загубленим. Спогади викликають, вони є тим, що з'являється лише вказуючи на зміст простору пам'яті, що охоплює все живе.

Одна з властивостей будь-якої живої істоти – це те, що вона є відкритою системою, яка може існувати лише за умов постійного обміну з оточуючим середовищем. Отже, за Арістотелем і пам'ять притаманна всьому живому, але можлива лише там, де живе є «відкритим» для відчуття трьох вимірних часу та сприймає його неоднорідним. Різні його модули пізнаються не лише почуттями, що отримуються з актуального теперішнього. Передбаченнями та очікуваннями осягають майбутнє, а пам'ять завжди «про минуле» [1, с. 15]. Вона не передбачає дії, а є володінням знаннями або відчуттями про те, що вже було сприйняте органами почуттів, або розумом. Це здатність відслідковувати як реальність, що є наявною, так і її минулість. Запам'ятовуючи, покладають у серці. Як указано в трактаті, пам'ятати – це ніби говорити в душі, що про це «вже раніше чув, відчував або міркував» [1, с. 25]. До душі, що відчуває, відносяться й уява, за допомогою якої її відбувається збагачення пам'яті новими внесками. Арістотель називає уяву органом загального почуття, у якому сходяться відомості про якості оточуючих предметів і в якому виникає цілісний та узагальнений образ речі – уявлення. Саме воно здатне залишатись у душі й після того, як ззовні припиняється вплив на органи почуття. Пам'ять зберігає абстрактні речі поруч з усім, що сприйняте почуттями. Коментуючи трактат «Про пам'ять і спогад», Є. Малишкін вказує, що можливість пригадувати обумовлена вміщенням «ключа до розуміння спогадів» [7, с. 23] у кожній одиниці збереження.

Пам'ять сприймається настільки неосяжним простором, що майже збігається з життям як таким. Згадаємо ще раз роман «У пошуках утраченого часу», зокрема такі слова: «Я перестав почувати себе пересічністю, нікчемною, простим смертним» [8, с. 38], адже людина проводить життя, досягаючи меж, заданих парою антонімів – забута та безсмертна. І лише єдина здатна до спогадів, які не є відновленням у пам'яті, ні її набуттям, а активною дією, що повертає минуле знання або почуття.

Вулиці міста, власні автобіографічні записи, звук або ковток чаю за будь-яких умов здатні повернути те, що здавалось забутим. Арістотель пояснює пробудження спогадів, застосовуючи посилення на просторові терміни: «Появляються же припоминання оттого, что одно движение естественным образом следует за другим» [1, с. 10]. І це відбувається не безсистемно, а тісно пов'язано з місцями та предметами. За допомогою асоціацій легше переходити від одного до іншого. Це стає можливим завдяки схожості руху під час сприйняття наявних речей із тим, що вже зберігається в душі як рух-спогади. Така схожість зумовлена або їх цілісністю, або одночасним перебігом, і саме цей резонанс піднімає спогади з глибин пам'яті. Отже, повернення минулих знань або почуттів потребує не тільки дії людини, а і якоїсь точки в теперішньому, від якої можна відштовхнутись та почати подорож у минуле: «Вот почему, отыскивая следующее воспоминание, мы мысленно отталкиваемся или от настоящего момента, или от како-

го-то другого, а также от сходства, противоположности или близости (воспоминаний)» [1, с. 5]. Допомагає полегшенню запам'ятовування технічна процедура зі зведення складної процесу до простих послідовних операцій, у результаті якої буде отримано достатньо короткий асоціативний ряд, оскільки «и хорошо запоминается то, что расположено в определенном порядке, как знания» [1, с. 5].

За Арістотелем вольове зусилля, умовиводи та спогади, що являють собою знаходження образів, є виключно людською здатністю. Образи, збережені в органі загального почуття, є відбитками речей і мають двоїсту природу. Це завжди знак або слід. Сліди в термінах філософа (фанасма, або theorema), що розглядаються як такі, відрізняються від (eikon, mnemoneuma) знаків, що не зупиняють погляд на своїй поверхні, а є пам'яткою, відсилаючи до іншого. На сторінках трактату ми зустрічаємо таке визначення пам'яті й спогаду: «Итак, что есть память и воспоминание, сказано – это свойство представления, взятого как изображение того, о чем представление; и сказано, какой части нас самих она принадлежит – первому воспринимающему и тому, чем мы ощущаем время – це володіння образом, як зображенням того, образом чого він є» [1, с. 15].

Отже, можна зробити висновок, що майже від самого початку філософських досліджень проблематики пам'яті її розуміння не уникає мови про неї як простору. А. Ассман зауважує: «Від часів античної мнемотехніки, тобто вчення, яке замінило вочевидь ненадійну природну пам'ять її надійним штучним аналогом, між пам'яттю і простором існує нерозривний зв'язок» [3, с. 167]. Вказівку на такий зв'язок ми знаходимо в трактаті «Про пам'ять і спогад». Зазначимо лише окремі, але принципово важливі для розуміння такого зв'язку характеристики пам'яті:

– Пам'ять, що є пасивним володінням знанням або відчуттям про минуле, притаманна всьому живому, що володіє відчуттям часу. Просторові метафори пам'яті обумовлені сприйняттям її як особливого «місця», призначеного для збереження нескінченної кількості образів. Її внутрішня структура є настільки складною, що вимагає винайдення певної системи для отримання конкретної «одиниці зберігання». При цьому кожен образ уже містить у собі ключ для спогадів.

– Антропологічний вимір спогадів проступає в їх виключній належності до людини. Вони принципово відрізняються від пам'яті та є активною роботою з її змістом, пошуками в просторі. Водночас зображення процесу пригадування потребує застосування просторових порівнянь. Свідоме наповнення сховища пам'яті та робота з відшукування необхідного потребує зв'язку з місцями, предметами. Необхідним є виявлення точки, від якої можна розпочати пошуки за допомогою асоціацій.

– Так само й зрозуміти характер образів, що зберігає пам'ять, стає можливим, звертаючись до аналогій із речами. Точніше з тими з них, що мають особливу природу. Образ (відбиток) так само як малюнок є одночасно річчю – об'єктом уявлення та знаком, посиленням на те, що на ньому зображено. Така подвійність значень є помітною лише для погляду людини.

– Пам'ять не тотожна спогадам. Вона є місцем збереження, а не активним поверненням минулих знань і почуттів: «Когда же он возвращает себе прежнее знание или ощущение, или что-то еще, состоянием чего мы назвали память, то это и есть припоминание названного. А вслед за (при)поминанием случается следовать и памяти» [1, с. 5].

Нагадаємо, що Я. Ассман вказує на значну роль предметної пам'яті, адже за допомогою речей людина бачить власне відображення, вони «нагадують їй про саму себе, про її минуле, про її предків і т. д.» [4, с. 20]. Ми можемо припустити, що в такому випадку немає принципової різниці під час аналізу речей, що є пам'ятками: чи вони є матеріальними, чи такими, що створені за допомогою

сучасних технологій і є частиною «автономної пам'яті» (А. Ассман).

Таким чином, для подальших філософсько-антропологічних досліджень проблеми пам'яті як простору потрібно враховувати саме філософський спадок Арістотеля, оскільки саме в нього ми вперше зустрічаємо, як вказує С. Малишкін, розуміння пам'яті як контейнера [7, с. 63] або усвідомлено облаштованого простору. Це особливо актуально в контексті розгляду такого простору, як наповненого не лише для утилітарних потреб, а насамперед заради створення ціннісного для особистості «приватного архіву».

Література

1. Аристотель. О памяти и припоминании / Аристотель; перевод и примечания С. Месяц // Вопросы философии. – 2004. – № 7. – С. 161–169.
2. Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти / Аристотель; пер. на рус. Е.В. Алымовой. – СПб.: Изд-во С.-Петербурга. ун-та, 2004. – 183 с.
3. Ассман А. Простори спогаду. Форми трансформації культурної пам'яті / А. Ассман; пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін. – К.: Ніка-Центр, 2012. – 440 с.
4. Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
5. Брагина Н. Память в языке и культуре / Н. Брагина. – М.: Языки славянских культур, 2007. – 520 с.
6. Киридон А. Простір пам'яті: інструменталізація поняття / А. Киридон // Україна – Європа – Світ: міжнародний збірник наукових праць / редкол. Ю. Алексєєв, М. Алексєєв, М. Алексєєв та ін. – Вип. 12. – Тернопіль: ТНПУ, 2013. – С. 203–208
7. Малышкин Е. Две метафоры памяти / Е. Малышкин. – СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2011. – 246 с.
8. Пруст М. У пошуках утраченого часу // Пруст М. Твори: у 7 т. / М. Пруст; пер. з франц. А. Перепада. – К.: Юніверс, 1997. – Т. 1: На Сваннову сторону: роман. – 1997. – 368 с.
9. Рикёр П. Память, история, забвение / П. Рикёр; пер. с франц. И. Блауберг. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.
10. Хальбвак М. Социальные рамки памяти / М. Хальбвак; пер. с фр. и вступ. статья С. Зенкина. – М.: Новое издательство, 2007. – 348 с.
11. Листопад І. Пролегомени до перекладу «Категорій». Український переклад з огляду на латинський спадок / І. Листопад // Філософська думка. – 2011. – № 2. – С. 93–105. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Conference/Philos_dumka/2011/2-2011.pdf.
12. Leboe Jason P. On misattributing good remembering to a happy past: an investigation into the cognitive roots of nostalgia / P. Leboe Jason, L. Ansons Tamara // Emotion. – Vol 6 (4). – 2006. – P. 596–610. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www-personal.umich.edu/~tlansons/Tamara_L_Ansons/Tamara_L_Ansons.html

Анотація

Полякова В. О. Ключові аспекти структури пам'яті в трактаті Арістотеля «Про пам'ять і спогад» (в контексті сучасних дискусій про «простори пам'яті»). – Стаття.

У статті проаналізовано ключові аспекти структури пам'яті, про які йде мова в трактаті Арістотеля «Про пам'ять і спогад». Необхідність розуміння нетотожності «пам'яті» та «спогадів» спонукає звернутись до філософського спадку Стагірита, який є першим, хто чітко відокремлює зазначені поняття, приділяючи увагу таким положенням. Пам'ять є пасивним володінням знанням або відчуттям про мину-

ле та сприймається особливим «місцем», призначеним для збереження нескінченної кількості образів. Її внутрішня структура є складною й вимагає винайдення певної системи для отримання конкретної «одиниці зберігання». Спогади є активною роботою з її змістом та виступають суто людською здатністю. Процес пригадування та свідоме наповнення пам'яті також викликають просторові асоціації, оскільки потребують зв'язку з місцями, предметами. Наведені в цій статті принципи положення взаємозв'язку між пам'яттю й спогадами та місцями й образами є необхідними для подальших досліджень проблеми пам'яті, у тому числі й у контексті актуальної потреби у виробленні сталого змісту терміну «простори пам'яті».

Ключові слова: пам'ять, простори пам'яті, простір, спогади, образ.

Анотація

Полякова В. О. Ключевые аспекты структуры памяти в трактате Аристотеля «О памяти и припоминании» (в контексте современных дискуссий о «пространствах памяти»). – Статья.

В статье проанализированы ключевые аспекты структуры памяти на основе трактата Аристотеля «О памяти и припоминании». Необходимость прояснения не тождественности «памяти» и «припоминания» обуславливает обращение к философскому наследию Стагирита, который первым разделяет указанные понятия, уделяя внимание следующим положениям. Память является пассивным владением знанием или ощущением о прошлом и воспринимается особенным «местом» сохранения неограниченного количества образов. Ее внутренняя структура сложна и требует изобретения определенной системы для поиска каждой «единицы хранения». Припоминание является активной работой с ее содержимым и характерным исключением для человека. Процесс припоминания также вызывает пространственные ассоциации, что обусловлено необходимостью во взаимосвязи мест и предметов. Приводимые в данной статье принципиальные положения взаимосвязи памяти и припоминания, предметов, образов являются важными для последующих исследований проблемы памяти, в том числе и в контексте актуальной потребности в формировании устойчивого термина «пространства памяти».

Ключевые слова: память, пространства памяти, пространство, припоминание, образ.

Summary

Polyakova V. O. The Key aspects of the Memory Structure in Tractate “On Memory and Recollection” by Aristotle (in the context of modern discussion of “the spaces of memory”). – Article.

In this article we analyzed the key aspects of the memory structure in tractate “On Memory and Recollection” by Aristotle. The need to understand the difference between “memory” and “recollection” encourages us to observe the philosophical heritage of Stagirite, who was the first, separated these concepts. We pay attention to the following: Memory is a passive possession of the knowledge or a sense and perceived as a special “place” to save an infinite number of content. Its internal structure is complex and requires the invention of a system to access a “storage unit”. Recollection is an active operation with its content and entirely human ability. The process of recollection cause spatial association as it is requiring connection with places and objects. The fundamental provisions of the relationship between memory and recollection and places, images and objects, underlined in this article, are necessary for ongoing examinations in the memory studies. It is particularly important in the context of nowadays requirement to clarify the term “space of memory”.

Key words: memory, spaces of memory, space, image, recollection.

УДК 130.3 «20»

В. В. Попков

доктор філософських наук,
заведуючий кафедрою політології

Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

КОНЦЕПЦИЯ ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ Н. БЕРДЯЕВА И ПРОБЛЕМАТИКА «РЕВОЛЮЦИИ СОЗНАНИЯ» В ХХІ ВЕКЕ

Постановка проблемы. Концепция персоналистической революции Н. Бердяева является итогом переосмысления философом идей социального прогресса, исторической эсхатологии, проблематики национально-мессианства, включая экзистенциальное осмысление социально-революционных концепций русского XIX столетия. Основными элементами концепции персоналистической революции являются идея новой духовности, методология духовного освобождения, философия духовной свободы и освобожденной социальности. К проблематике персоналистической революции Н. Бердяев обращается под влиянием двух основных факторов: 1) преодоления негативного опыта традиционного революционаризма; 2) внутренней духовной трансформации самого философа [6, с. 259]. Этот теоретический опыт выдающегося философа нашел свою дальнейшую интерпретацию в конце XX – начале XXI века.

Цель исследования заключается в сравнительном анализе бердяевского и современных социально-философских подходов к проблематике «личностной революции» или «революции сознания».

Изложение основного материала. Принципиальным для Н. Бердяева является полное неприятие *социальных революций* как катастрофических явлений, ведущих к упадку культуры общества и личности. Он не видит исторических перспектив ни за капитализмом, ни за социализмом. И ту и другую систему Н. Бердяев расценивает как «трагический результат всей новой истории, трагическую ее неудачу» [1, с. 142]. Выход из тупика он видит в экзистенциальном, духовном преобразовании личности. Чтобы окончательно не погубить себя, человек должен заново подчинить себя высшему смыслу, придать христианской работе над личностью действительное содержание. То, что в Средние века переживалось как трансцендентное (переживание потустороннего Бога), в условиях современности должно переживаться имманентно (переживание Бога внутреннего). Необходима работа свободного самоограничения человека, свободной самодисциплины, волевого подчинения себя надличностным ценностям.

Необходима не столько реставрация старой православной духовности, сколько движение к духовности новой. Духовность минувших столетий основывалась на главном принципе *борьбы с грехом*, преследовала главную цель: освобождение от греха. Истинная духовность виделась в полной безгрешности, полной подчиненности заповедям. Если эта подчиненность была внешней, если она возникала из страха кары со стороны Всевышнего или из страха «прославиться» аморальным человеком, то тогда это было *фарисейство*. Если подчиненность была внутренней, продиктованной фанатичным стремлением очиститься от дурных поступков и помыслов, то это была *аскеза*. Однако и в том и другом случае была очевидна *утрата свободы духа* [6, с. 262].

Неприемлемыми являются мстительная эсхатология, деление людей на добрых и злых, тех, кто избежал греха, и кто погряз в грехе. Неприемлема жестокая расправа над злыми и неверными. Н. Бердяев отмечает, что элемент садизма занимает большое место в истории религии и даже в истории христианства. Наибольший протест вызывает любая попытка построить *онтологию ада*. Н. Бердяев

видит в этом осуществление древних садистских инстинктов человека. Существование вечного пекла означало бы отрицание существования Бога – сильнейший аргумент безбожников. Пекла человеку хватает и на земле. Не может быть вечного ада: вечность – категория божественная. Необходимо утверждать тезис *человечности христианства*. Н. Бердяев противопоставляет *эсхатологическое христианство христианству историческому*. Эсхатологическое христианство является откровением иного, духовного света, и оно не может существовать в царстве мира сего. Историческое христианство приспособилось к миру сему и часто проявляется в рабском служении этому миру. Поэтому эсхатологическое христианство будет всегда революционным по отношению к христианству историческому.

Сформулировав основы новой духовности, Н. Бердяев переходит к осмыслению методологии духовного освобождения. На основе этой методологии человеческая история рассматривается им как борьба за освобождение духа от дурной, падшей социальности. Она – трагическое порождение закона объективации. В этом плане история рассматривается двояко: как экстерниоризация (объективация) духа и как момент «внутренней судьбы духа» [2, с. 266]. То есть дух отчуждает себя в форме конкретных социально-исторических практик и одновременно испытывает на себе давление, косность этих отчужденных, «затвердевших» практик. История полна примеров, когда за яркими минутами свободы, сбрасывания с себя оков наступали целые эпохи рабства в оковах новой падшей социальности.

Н. Бердяев видит путь к освобождению из этого заколдованного круга только в непрерывной внутренней духовной активности личности. Философ отмечает: «Победа над смертоносным бегом времени является основной задачей духа» [2, с. 22]. Царство духа является внутренним царством субъективности, царством свободы и любви, которые не знают причинно-следственных отношений и отношений господства. Именно это царство философ объявляет священным. Реально священным может быть только внутреннее, экзистенциальное – свобода, творчество, любовь. Внешнее, объективированное, омертвевшее священным быть не может. Н. Бердяев отмечает: «Бог царствует в царстве свободы, а не в царстве необходимости, в духе, а не в детерминированной природе» [3, с. 272].

Новая духовность стремится не к подчинению «мира сего» и не к приспособлению к его силе и власти. Она жертвенно готова взвалить на себя тяготы этого мира. Если социальная революция стремится разрушить этот мир «до основания», то новая духовность, выраженная в персоналистической революции, этот мир хотя и не принимает, но и не стремится к его уничтожению. Она настроена на *перевоспложение* этого мира. Н. Бердяев провозглашает: «Дух дышит, где хочет, но он не хочет дышать в религиозно омертвевших и окаменевших душах» [1, с. 170].

Методология освобождения мира заключается в его переходе от *развоплощения* к его *перевоспложению* усилиями свободного духа. Такое превращение является духовно революционным, оно бескомпромиссно преодолевает сопротивление объективированного мира. Здесь Н. Бердяев указывает на то обстоятельство, что разные нации по раз-

личным причинам оказываются на разном удалении от возможностей развоплощения и перевоплощения падшей социальности.

Важнейшим условием духовного освобождения, согласно мысли Н. Бердяева, является очищение идеи Бога от человеческих домыслов, связанных с инстинктами обладания и тиранства, мазохизма и садизма. Необходимо вдохновение богопознания. В очищенной духовной жизни раскрывается не страшная сила, а глубочайшая человечность Бога. Бог требует не казни людей, не их страха и приниженности, а их высоты, смелости, любви. Неподходящим и неестественным является религиозная символизация, основанная на приниженности и угнетенности человека.

В то же время духовность не может быть индивидуалистической. Она не может основываться на направленности усилий человека исключительно на самого себя. Духовность направляет усилия человека на других людей, на общество и мир. Этим духом было пропитано христианское Евангелие. Хотя именно этот евангелический мотив долгое время не был востребован историей. Духовная жизнь в новом понимании не должна быть слепым исполнением законов и заповедей. Она не есть подчиненность «общему», необходимому, общепризнанному. Новая духовность является очищением личности от приспособления к социальной обыденности, к средненормальному сознанию. В новой духовности проявляется высший закон: *«Только то, что от духа, свободно от лжи»* [6, с. 271].

Дух обязан иметь волю и настроенность реализовать себя из глубины первожизни личности. Безусловно, мы не сможем преодолеть символизации в языке и мышлении. Однако в первостихии первичного творческого акта эта символизация исчезает. Личность находится перед вечным выбором: либо дать себя поработить репрессивному процессу символизации, либо реализовать свою духовность в постоянном преодолении символизации. Второй путь есть путь духовного реализма, который четко осознает отличие реальности от символики, не раболепствует перед символами, преобразовывает символы в орудия самореализации духа.

Психология новой духовности в известном смысле переключается с психологией первохристиан. Свободно действующий дух не оторван от мира. Он связан с этим миром как его постоянный оппонент и одновременно как его постоянный творец. Глобальная задача духа – не уничтожение мира «до основания», а его преображение. Суть преображения – в принципиальной смене акцентов: не материя определяет дух, а дух определяет материю. Принцип Н. Бердяева: человек «призван к творческой работе в мире, он (будучи сам творением Бога – В. П.) продолжает творение мира» [1, с. 21]. Духовное творчество – бесконечный апокалипсис существующего мира. Абсолютное верховенство творческого начала неминуче, согласно мысли Н. Бердяева, оно приведет к переплавке мира отчужденного, падшего в преображенный мир. Возникает новый мировой порядок, в котором не личность будет «продуктом жизнедеятельности» общества, а наоборот, общество станет предметом творчества личности, ее «творческой мастерской».

В таком контексте традиционный гуманизм Н. Бердяевым рассматривался как определенный промежуток в движении человечества от порабощения внешними, ритуальными, отчужденными формами религии к вольному общению между человеком и Богом. Новая духовность, преодолев гуманизм, стремится дальше – к осмыслению человека в его свободном единении с Богом. Н. Бердяев усматривает парадокс в том, что человек не свободен в своем отрицании чувственного мира, поскольку он погружен в него. Однако человек свободен в своем отрицании Бога. Это означает, что духовная основа в человеке не за-

висит ни от природы, ни от общества. Принцип свободы не детерминирован ни «сверху», ни «снизу». В случае богоотрицания в силу вступает иррациональная свобода: не свобода в истине, а свобода отторжения истины. В случае богоприятия и богопознания проявляется свобода, которая проистекает из истины. При таком подходе придется констатировать, что все ранее и все ныне существующие общества отпали от истины. Они безблагодатны, потому что в их основе лежат принципы власти, насилия, господства омертвевших форм над живым духовным творчеством. Высшим типом общества может стать только общество, в котором каждая человеческая личность была бы признана как абсолютная ценность, в котором признавалось бы абсолютное достоинство человека как существа, призванного к вечной жизни.

Н. Бердяев указывает на три ступени развития духовности: 1) духовность, ограниченная природой; 2) духовность, ограниченная обществом; 3) чистая, освобожденная духовность. *Первая ступень* представляет собой зависимость человека от природной среды, имеет космократический характер. Дух людей подчинен природной власти, обоготворяет ее, поклоняется ей, «растворен» в ней. Это «природа до сознания».

Вторая ступень духовности – это мир «после сознания», «после греха», духовность, ограниченная обществом. Выброшенная из райской гармонии космократического мира духовность приобретает социократический характер. Наступает эпоха господства объективистского, социального детерминизма, господства соображений корысти, потребительства, силы, власти. Это и есть царство кесаря. Такой мир рассчитан на среднего человека, на социальную обыденность. Он не терпит духовной возвышенности. Именно в этом мире дух был предан распятию. Для этого повседневного объективированного мира был создан и свой специфический Бог. Он воспринимался как власть, как гнетущее начало по аналогии с государственным порядком или же как сила, которая детерминирует личность по аналогии с природными причинно-следственными связями. На этой ступени и возник исторический процесс в его современном понимании.

Третья ступень в развитии духовности – это чистая, освобожденная духовность. На этом этапе природа утрачивает свое безраздельное господство над внутренним миром человека. Общество, социальная история также утрачивают его. Наоборот, внутренний мир человека, свободно раскрываясь, овладевает природой и обществом. Это и есть, по Н. Бердяеву, персоналистическая, духовная революция. Она основывается на понимании того, что только дух есть сила, только дух есть активность. Только сила эта не будет связана с насилием. Эта сила будет связана с раскрытием бесконечной свободы и творческой активности личности. В философских категориях этот процесс обозначен как переход от эпохи, в которой дух был преимущественно рефлексией объективированного материального мира, к эпохе, в которой сам объективированный мир станет рефлексией человеческого духа [6, с. 275–276].

Актуальность этих идей Н. Бердяева была понята спустя почти столетие. Нины существует констатация: «Мы ведем такой образ жизни, который является угрозой для самой жизни». Она приводит к выводу о необходимости глубоких экзистенциальных трансформаций личности. Современный философы (в частности, С. Гроф, П. Рассел, Е. Ласло) видят два пути изменения сознания: принудительный как следствие возможной катастрофы мировой цивилизации и добровольный как следствие свободного решения людей отказаться от нынешнего пагубного образа жизни и выбрать качественно новый модус мышления и поведения.

Это, во-первых, отказ от следования так называемым «линейным целям», отказ от жизненной стратегии, в рам-

ках которой ничто не удовлетворяет нас таким, каким оно является, отказ от модели постоянной ненасытности, которая порождает новые проблемы и новые страдания.

Вторым императивом является преодоление так называемой автопроекции, воображения себя в какой-то лучшей, чем сейчас, ситуации; стремления к решению всех проблем не в настоящем, а в будущем, квалификация этой стратегии как стратегии гарантированного проигрыша.

Третьим императивом является выход за грань эгоистичного, фрагментарного мышления в направлении универсализма, осознание единства личности со всем мирозданием, глубокой связи с другими людьми, другими видами жизни, природой и космосом [5, с. 96–124].

Таковы ключевые тезисы «революции сознания», которые существенно перекликаются с бердяевской концепцией персоналистической революции. Это говорит о длительном вызревании (практически в течении столетия) новой парадигмы социальных изменений, основанной на принципе духовной свободы и духовной активности личности.

Аналогичные подходы мы видим и в работах, где неопределенность переосмысливается в социально-преобразовательном ключе. В свое время известный психоаналитик и социальный философ Э. Фромм увидел в человеческом мире непримиримую борьбу двух начал: некрофилии (любви ко всему омертвевшему) и биофилии (любви к жизни, ко всему живому).

Некрофилы стремятся к обладанию омертвевшими формами социального бытия: к деньгам, символам власти, могущества. Их цель – господство, подавление. Их стиль, как считает немецкий философ, – «злобная агрессия», ненасытная жадность и стяжательство, постоянное желание иметь все больше и больше. Предельным выражением некрофилии стал гитлеровский нацизм, доведший идею господства и подавления до чудовищных размеров. Те же, кто свыкся с некрофильскими порядками, по мнению Э. Фромма, ни живые, ни мертвые. Жизнь для них оказывается «бременем», «бесцельным занятием», а дела – лишь средством «защиты от мучений бытия в царстве теней».

В противоположность им биофилы стремятся к живому общению. Их стиль – открытость, сотворчество, симпатия, синергия. Они нацелены не столько на приспособление к существующим, как говорил классик, «свинцовым мерзостям жизни», сколько на оптимальное развитие своих способностей и задатков, реализацию своей индивидуальности. И если некрофилы стремятся *владеть и обладать*, то биофилы стремятся *быть и создавать*. Они стремятся к тому свету, который «и во тьме светит, и тьма не объяла его».

Являясь своеобразным «мостом» между концепцией персоналистической революции Н. Бердяева и концепцией «революции сознания» С. Грофа, П. Рассела и Е. Ласло, Э. Фромм называет общие черты нового человека, появление которого потенциально возможно в результате глубоких ментальных преобразований.

К этим чертам относятся следующие:

– готовность отказаться от всех форм обладания ради того, чтобы в полной мере *быть*;

– чувство безопасности, чувство идентичности и уверенности в себе, основанные на вере в то, что он *существует*, что он *есть*, на внутренней потребности человека в привязанности, заинтересованности, любви, единении с миром, пришедшему на смену желанию иметь, обладать, властвовать над миром и таким образом стать рабом своей собственности;

– осознание того факта, что никто и ничто вне нас самих не сможет придать смысл нашей жизни и что только полная независимость и отказ от вещизма могут стать условием для самой плодотворной деятельности, направленной на служение своему ближнему;

– ощущение себя на своем месте;

– радость, получаемая от служения людям, а не от стяжательства и эксплуатации;

– любовь и уважение к жизни во всех ее проявлениях, понимание, что священна жизнь и все, что способствует ее расцвету, а не вещи, не власть и все то, что мертво;

– стремление умерить, насколько возможно, свою алчность, ослабить чувство ненависти, освободиться от иллюзий;

– жить без идолопоклонства и без иллюзий, поскольку каждый достиг такого состояния, когда никакие иллюзии просто не нужны;

– развитие способности к любви наряду со способностью к критическому, реалистическому мышлению;

– освобождение от нарциссизма и принятие всех трагических ограничений, которые внутренне присущи человеческому существованию;

– всестороннее развитие человека и его близких как высшая цель жизни;

– понимание того, что никакое развитие не может происходить вне какой-либо структуры, а также понимание различия между структурой как атрибутом жизни и «порядком» как атрибутом безжизненности, смерти;

– развитие воображения, но не как бегство от невыносимых условий жизни, а как предвидение реальных возможностей, как средство положить конец этим невыносимым условиям;

– стремление не обманывать других, но и не быть обманутым; можно прослыть простодушным, но не наивным;

– все более глубокое и разностороннее самопознание;

– ощущение своего единения с жизнью, то есть отказ от подчинения, покорения и эксплуатации природы, от истощения и разрушения ее, стремление понять природу и жить в гармонии с ней;

– свобода, но не как произвол, а как возможность быть самим собой: не клубком алчных страстей, а тонко сбалансированной структурой, которая в любой момент может столкнуться с альтернативой: развитие или разрушение, жизнь или смерть;

– понимание того, что зло и разрушение – неизбежные следствия неправильного развития;

– понимание того, что лишь немногим удастся достичь совершенства по всем этим пунктам, и вместе с тем отсутствие амбициозного стремления «достичь цели», поскольку известно, что подобные амбиции – всего лишь иное выражение алчности и ориентации на обладание;

– счастье всевозрастающей любви к жизни, независимо от того, что уготовано нам судьбой, ибо жизнь в меру своих сил приносит человеку такое удовлетворение, что едва ли остается место для беспокойства о том, что он мог бы или не мог бы достичь [7, с. 192–194].

Выводы. Прослеживая линию размышлений Н. Бердяева, далее Э. Фромма, а затем С. Грофа, П. Рассела, Е. Ласло, следует констатировать, что реальный социально-политический процесс, раскрывающийся на глазах у современного поколения, выглядит явным диссонансом по отношению к гуманистическим установкам этих социальных философов. Но в то же время именно столь фундаментально разработанная интеллектуальная альтернатива «революции духа» по отношению к «революции плоти» говорит о психологической возможности и реальности иного исторического пути, чем тот, по которому продолжает двигаться современный мир.

Совокупность взглядов Н. Бердяева на сущность, динамику, исторические перспективы социальной и противоположной ей персоналистической революции является тем теоретическим фундаментом, на котором может и должна основываться качественно новая парадигма исторического развития. Она представляют собой целостную социально-философскую концепцию, сопоставимую по

значимости с марксистской теорией революции, но противоположную ей по смыслу, цели и задачам.

Главным условием осуществления персоналистической революции является готовность человека к воспитанию своей внутренней свободы, готовность к свободному творческому духовному действию, пересмотру ориентиров своего бытия. Движущей силой персоналистической революции является творческое самораскрытие личности, которая действует «для других», тем самым «создавая себя». Парадигма персоналистической революции складывается из общетеоретической, историко-аналитической и социально-практической частей, с той лишь особенностью, что все эти части совокупно основываются не на принципе «от внешнего к внутреннему», а на принципе «от внутреннего к внешнему».

Именно этот духовный вектор «от внутреннего к внешнему» угадывается в работах ряда западных интеллектуалов, предчувствовавших наступление эпохи, потенциально способной прийти на смену постмодерну. Восстановление высоких духовных архетипов, заложенных еще в эпоху раннего христианства, внутренняя цельность, творческая работа духа становятся все более востребованными в мире, утрачивающем многие политические и нравственные ориентиры.

Литература

1. Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского / Н. Бердяев. – М. : Захаров, 2001. – 175 с.
2. Бердяев Н. О русской философии : в 2 т. / Н. Бердяев. – Свердловск : УрГУ, 1991. – Т. 1. – 1991. – 288 с.
3. Бердяев Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н. Бердяев. – М. : Мысль, 1991 – 320 с.
4. Бердяев Н. Смысл истории / Н. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 176 с.
5. Гроф С. Революция сознания: трансатлантический диалог / С. Гроф, Э. Ласло, П. Рассел. – пер с англ. – М. : ООО АСТ, 2004. – 248 с.
6. Попков В. Раскрепощение духа: феномен революции в социальной философии Н. Бердяева / В. Попков. – О. : Астропринт, 2007 – 304 с.
7. Фромм Э. Иметь или быть / Э. Фромм. – пер с англ. – М. : Прогресс, 1986. – 240 с.

Аннотация

Попков В. В. Концепция персоналистической революции Н. Бердяева и проблематика «революции сознания» в XXI веке. – Статья.

В статье излагаются взгляды Н. Бердяева на сущность персоналистической революции. По мнению философа, эта революция кардинально отличается от всех социальных революций. Социальные революции оказывались всего лишь сменой одной формы внешнего порабощения

личности другой. Персоналистическая революция ведет к эмансипации личности от любых форм внешнего порабощения. Ее осуществление будет означать окончание истории как истории внешнего порабощения личности. Именно в этом аспекте концепция персоналистической революции получает свое развитие в концепциях «нового человека» и «революции сознания» конца XX – начала XXI столетия.

Ключевые слова: персоналистическая революция, революция сознания, дух, отчуждение, объективация, новый человек.

Анотація

Попков В. В. Концепція персоналістичної революції Н. Бердяєва та проблематика «революції свідомості» в XXI столітті. – Стаття.

У статті аналізуються погляди Н. Бердяєва на сутність персоналістичної революції. На думку філософа, ця революція кардинально відрізняється від усіх соціальних революцій. Соціальні революції виявлялися всього лише зміною однієї форми зовнішнього поневолення особи на іншу. Персоналістична революція веде до емансипації особи від будь-яких форм зовнішнього поневолення. Її здійснення означатиме закінчення історії як історії зовнішнього поневолення особи. Саме в цьому аспекті концепція персоналістичної революції отримує свій розвиток у концепціях «нової людини» та «революції свідомості» кінця XX – початку XXI сторіччя.

Ключові слова: персоналістична революція, революція свідомості, дух, відчуження, об'єктивування, нова людина.

Summary

Popkov V. V. Conception of personalistical revolution of N. Berdyayev and problems of «revolution of consciousness» in the XXI century. – Article.

The article presents the N. Berdyayev's views to the essence of the personalistical revolution. By the philosopher's opinion, this revolution has cardinal distinguishes from all other social revolutions. The social revolutions became only the changing one form of exterior personal enslavement to other. The personalistical revolution leads to emancipation of the person from any forms of exterior enslavement. Its realization will mean the ending of the history as history of external enslavement of the person. Exactly in this aspect conception of personalistical revolution gets the development in conceptions of "new man" and "revolution of consciousness" from the end of XX – beginning of XXI century.

Key words: personalistical revolution, revolution of consciousness, spirit, alienation, objectivation, new man.

УДК 801.73

А.В. Пустовит
кандидат фізико-математических наук,
професор кафедри філософії
Межрегіональної академії управління персоналом

О КОМПОЗИЦИИ ПОЭМЫ «МЕДНЫЙ ВСАДНИК»: ПОЭТИКА ПУШКИНА И ДИАЛЕКТИКА ГЕГЕЛЯ¹

Работа посвящена исследованию композиции поэмы А.С. Пушкина «Медный всадник» (далее – МВ), обоснованию того, что ее форма является сонатной, и попытке интерпретации.

«... в рамках музыкальной специфики сонатно-симфоническая форма воплотила художественную логику драмы», – замечает музыковед В.Д. Конен [9, с. 343]. Сонатная форма строится по схеме А1 В А2: деление на три части, две различные, но одинаково важные и значимые темы в первой части (экспозиции) (**бицентризм**), их развитие во второй (разработке), видоизмененное возвращение к ним в третьей (репризе) (**трехчастная репризность**). Повторность (репризность) третьей части по отношению к первой указывает на возможность существования симметрии между ними, ось симметрии проходит через разработку, как правило, через точку золотого сечения (следуя примеру Е.Г. Эткинды, мы обозначаем ось симметрии m (mirror) – зеркало) [18].

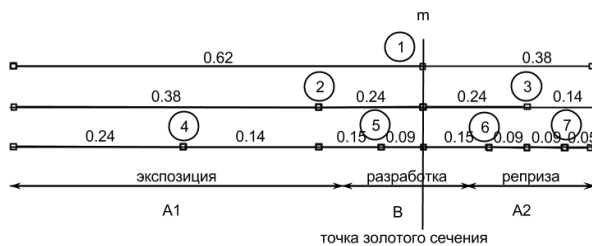


Рис. 1.

Так называемое золотое сечение, т. е. разделение целого на две неравные части таким образом, что целое относится к большей части так, как большая к меньшей, представляет собой предельно общую структурную закономерность и встречается в различных искусствах очень часто. В начале XX в. математик и музыкант Э.К. Розенов (1861–1935) опубликовал несколько работ о пропорции золотого сечения в музыкальных и поэтических произведениях [14]. Многие из исследованных им музыкальных произведений были написаны в сонатной форме. Э.К. Розенов заметил, что кульминация произведения почти всегда находится в зоне золотого сечения (для сонатной формы она совпадает с разработкой).

Рассматривая «Хроматическую фантазию и фугу» И.-С. Баха, Э.К. Розенов показывает, что закон золотого сечения может работать на разных уровнях структуры произведения: в пределах целого (произведение от начала до конца) (если принять целое за единицу, то она будет разделена на 0,62 и 0,38); в пределах каждой из частей ($0,62 = 0,38 + 0,24$; $0,38 = 0,24 + 0,14$); в пределах каждой из получившихся частей ($0,38 = 0,24 + 0,14$; $0,24 = 0,15 + 0,09$; $0,14 = 0,09 + 0,05$ и т. д. (в указанном произведении И.-С. Баха Э.К. Розенов отмечает шесть таких уровней) [14, с. 135–139]. В нашей схеме указаны первые три (см. рис. 1).

Числа, обведенные кругами, отмечают положение т. н. структурных инвариантов; наиболее часто встречается структурный инвариант первого порядка – 0,62 и 0,38 –

собственно золотое сечение. Белорусский исследователь Э.М. Сороко, предложивший математическую модель системы двух взаимодействующих противоположностей (мы полагаем, что эта модель описывает и диалектическую по своей природе сонатную форму тоже), показывает, каким образом в пропорциях произведения появляется золотое сечение [16], и пишет о том, что структурные инварианты указывают на рубежи и поворотные точки в развитии сюжета произведения, в частности кульминация находится в точке золотого сечения произведения в целом (0,62) или в непосредственной близости от нее (можно ввести понятие зоны золотого сечения).

Интересно, что даже такая предельно общая схема структурных инвариантов, как приведенная выше, способна предсказать некоторые особенности сонатной формы, в частности симметричное расположение двух значимых эпизодов экспозиции и репризы относительно точки золотого сечения целого (см. рис. 1), зачастую совпадающей с кульминацией (достигаемой в разработке). Если принять длину произведения равной единице, то каждый из этих эпизодов удален от точки золотого сечения целого на 0,24.

Покажем, что такого рода симметрия действительно имеет место в поэме, и вообще попробуем применить эту общую теорию сонатной формы к поэме А.С. Пушкина.

Музыковеды М.Г. Харлап и Л.А. Мазель [10; 17] предлагают уподобить первую часть поэмы (после вступления) экспозиции, вторую часть – разработке, репризе и коду. Памятник Петру (кумир на бронзовом коне) трактуется как центральный момент побочной партии, образ Евгения – главная партия. Эти соображения убедительны и хорошо аргументированы, однако нельзя не согласиться с тем, что структура поэмы не двойственна, а тройственна; в ней не два, а три главных участника действия – Евгений, Петр и стихии (прежде всего вода (Нева), но также и ветер). Этот «тройственный конфликт» [5, с. 361–372] – власти и природы, природы и человека, человека и власти – лежит в основе сюжета поэмы.

Таким образом, с первого взгляда кажется, что в МВ воплощен только второй из принципов построения сонатной формы – трехчастная репризность. Тем не менее, необходимая для сонатности двойственность (принцип бицентризма) воплощена в тексте многообразно; все три символических «персонажа» [7, с. 102–136] поэмы двоятся. Во Вступлении к поэме фигурирует живой Петр, в основном тексте – памятник, «кумир на бронзовом коне»; «Невы державное течение» и Нева, которая, «как зверь остервенясь, на город кинулась»; Евгений разумный и Евгений безумный, Петроград под «золотыми небесами» белой ночи и Петроград «омраченный». Размышляя о композиции конфликта в поэме, О.А. Седакова пишет о том, что следует отказаться от закрепления его за персонажами и замечает: «Медный всадник» – двутемен. Раздвоенность пронизывает всю ткань петербургской повести» [15, с. 457–489].

Очень важный аспект раздвоенности МВ – оппозиция РАЗУМ – БЕЗУМИЕ. При этом все три персонажа могут находиться, так сказать, в модусе разумности и в модусе безумия. В экспозиции «безумна» бушующая Нева, а Петр и Евгений – «разумны» (и неподвижны); в репризе – «безумны» (и приходят в движение) Петр и Евгений, а Нева – «разумна» (наводнения нет).

¹Посвящается Ольге Петровне Демидовой

Известно, какое громадное значение имела для А.С. Пушкина проблема РАЗУМ – БЕЗУМИЕ [12], как длительно он размышлял о ней и как часто создавал образы безумцев (Мария в «Полтаве», Герман, Евгений, Мельник в «Русалке»; лирический шедевр «Не дай мне Бог сойти с ума...»). Образ безумца Евгения создавался одновременно с образом безумца Германа – осенью 1833 г. МВ и «Пиковая дама» были написаны одновременно [2, с. 4].

Обратим внимание на структурные инварианты поэмы (см. рис. 1). В поэме 481 строка; вычислим точку золотого сечения – $481 \cdot 0,62 = 298,22$; 298 и 299 строки:

... бежит

298 В места знакомые. Глядит,

299 Узнать не может. Вид ужасный!

Это начало кульминации; мы полагаем, что кульминационная зона, представляющая собой фрагмент разработки, завершается 323–324-й строками («И вдруг, ударя в лоб рукою, Захотал»). Таким образом, кульминация делит произведение на две неравные части, первая из которых может быть названа «зоной разума», вторая – «зоной безумия» (см. рис. 2).

Эпизоды 4 (112–116 строки) и 6 (369–372 строки) воплощают противоположные, антиномические аспекты образа Евгения: 4 эпизод – потомок аристократического рода, представители которого действовали в истории, 6 эпизод – жалкий безумец, стегаемый плетью кучера. Обратим внимание и на то, что эпизоды 4, 5 характеризуют разумного Евгения, а эпизоды 6, 7 – безумного.

М.Г. Харлап и Л.А. Мазель указывают на границы разделов сонатной формы в МВ: первая часть поэмы – экспозиция (97–259) (цифры – номера строк); разработка (260–347) – от начала части второй до «Несчастье невыхских берегов»; далее и до конца – реприза.

Обратим внимание на одно удивительное обстоятельство: А.С. Пушкин дает прямое указание на местоположение оси симметрии (зеркала, *mirror*): одна из строк поэмы повторяется буквально («С поднятой лапой, как живые»): это строки 223 и 398.

$398 - 223 = 175$;

$175 : 2 = 87,5$;

$223 + 87,5 = 310,5$.

Следовательно, ось симметрии проходит через 310–311 строки:

... ждет его

310 Судьба с неведомым известьем,

311 Как с запечатанным письмом.

Это один из моментов кульминации – момент краткого неустойчивого равновесия между разумом и безумием, минувшим счастьем и грядущим горем. Заметим, что положение зеркала (m) – 310–311 строки – не совпадает с точкой золотого сечения целого (298–299 строки), однако принадлежит кульминационной зоне (297–324 строки).

Вспомним о том, что общая теория структурных инвариантов предсказывает симметрию двух эпизодов экспозиции и репризы, удаленных от кульминации на 0,24 от общего объема произведения. Это эпизоды 2 и 3 (см. рис. 1).

$481 \cdot 0,24 = 115,44$.

Эпизод 2: $310 - 115 = 195$ – это картина наводнения (182–201 – «бунт Невы»).

Эпизод 3: $310 + 115 = 425$ – это бунт Евгения (424–455) (на рис. 2 ему соответствует эпизод, обозначенный 5 в круге).

Существуют и отражения, не предусмотренные общей теорией структурных инвариантов. Их три.

Первый: сорок строк вперед и сорок строк назад от оси симметрии (на рис. 2 этот эпизод отсутствует):

$310 - 40 = 270$ (звуки «безумия Невы»; вопли, скрежет, вой);

$310 + 40 = 350$ – безумие Евгения.

349 ... его смятенный ум

350 Против ужасных потрясений

351 Не устоял. Мятежный шум

352 Невы и ветров раздавался

353 В его ухах...

Второй: сто строк вперед и назад от оси симметрии:

$310 - 100 = 210$ – эпизод императора Александра (202–219);

$310 + 100 = 410$ – эпизод императора Петра (410–423).

Третий: сто шестьдесят строк вперед и назад от оси симметрии:

$310 - 160 = 150$ – «Приют смиренный и простой»;

$310 + 160 = 470$ – «... пустынный остров».

469 Или чиновник посетит,

470 Гуляя в лодке в воскресенье,

471 Пустынный остров...

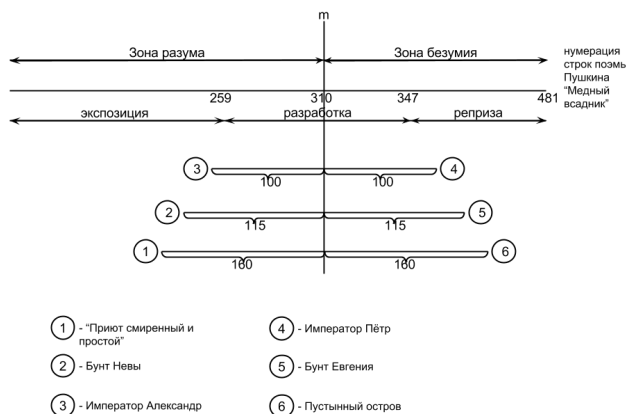


Рис. 2.

Попробуем интерпретировать эти отражения. Изоморфное расположение двух эпизодов в структуре произведения (в частности зеркальная симметрия их относительно некоторой оси) указывает на необходимость их СОПОСТАВЛЕНИЯ. Ведь что такое понимание? Не что иное, как уподобление, сопоставление (А.С. Пушкин пишет «соображение»): «Вдохновение есть расположение души к живейшему принятию впечатлений и соображению понятий, следственно, и объяснению оных» [13, с. 18]. Итак, ОБЪЯСНЕНИЕ достигается через СООБРАЖЕНИЕ (т. е. СРАВНЕНИЕ, СОПОСТАВЛЕНИЕ). Композиция поэмы указывает нам на объекты (в частности на зеркальные отражения), которые необходимо сравнивать, сопоставлять друг с другом. Это сравнение – ключ к пониманию: «Понимание есть, в сущности, не что иное, как уподобление. То, что ни на что не похоже, тем самым непостижимо» [6, с. 412].

Симметрия эпизодов 2 (картина наводнения) и 3 (бунт Евгения) (см. рис. 1, 2) указывает на то, что бунт Евгения подобен бунту Невы. Именно к такому выводу приходит Ю.А. Боров в финале своего исследования [4, с. 382–383]. Впрочем, первым об этом еще в 1841 г. написал С.В. Шевырев: «... есть соответствие между хаосом природы, который видите вы в потоке столицы, и между хаосом ума, пораженного утратою. Здесь, по нашему мнению, главная мысль, зерно и единство художественного создания...» [11, с. 85]. Бунт Евгения есть метафора бунта Невы, «приютом смиренным» оказывается могила на пустынном острове, «печального и смутного» императора Александра необходимо сравнить с мощным и властным императором Петром.

Выдающийся музыковед Б.В. Асафьев отмечает связь сонатной формы с диалектикой Гегеля: «Бетховен (1770–1827), современник Гегеля (1770–1831), выявил диалектику сонатности...» [3, с. 145].

Итак, творчество А.С. Пушкина можно сблизить с таким масштабным явлением, как диалектика его со-

временника Гегеля. Еще в 1821 г. А.С. Пушкин поставил себе цель: «В просвещении встать с веком наравне». К 1833 г. цель была достигнута. Склад пушкинского мышления находится на уровне самых высоких философских достижений эпохи: композиция МВ свидетельствует о том, что поэт мыслит диалектически. Диалектик Гегель ценит драму как высший род искусства, потому что она по своей природе предназначена для раскрытия диалектики жизни, проявляющейся в возникновении противоречий внутри некоего единства, в их развитии и в их разрешении. Гегель считает, что драма представляет собой «высочайшую ступень поэзии и искусства вообще». Если драма для Гегеля – высшая форма искусства, то в пределах самой драмы высшим видом является трагедия. Согласно теории Гегеля, подлинно трагическая коллизия состоит в том, что «обе стороны противоположности, взятые в отдельности, оправданны». Коллизия состоит в том, что каждый из трагических характеров, осуществляя свое правомерное стремление, неизбежно наносит ущерб другому характеру, цели которого в такой же мере правомерны с точки зрения нравственности [1, с. 94–95]. Иначе говоря, трагический конфликт есть столкновение двух правд, двух точек зрения, каждая из которых вполне обоснована. Правда Петра и правда Евгения противоречат друг другу.

Обращаясь к проблеме СМЫСЛА пушкинских произведений, надо помнить об одном из законов классической логики: из противоречия следует любое высказывание [8, с. 174]. Поэма представляет собой воплощение противоречия; из противоречия следует любое высказывание, следовательно, число интерпретаций может быть бесконечным. Е.Г. Эткиндр указывает на НЕКОЛЬКО ДЕСЯТКОВ различных трактовок МВ [18, с. 469–483].

Итак, показано, что самая поздняя и наиболее совершенная из поэм А.С. Пушкина написана в сонатной форме, свидетельствующей о близости склада мышления поэта к величайшей философской школе его эпохи – к немецкой классической философии, в частности к диалектике Гегеля. В структуре текста обнаружены воплощения закона золотого сечения и зеркальные отражения, помогающие интерпретировать произведение.

Литература

1. Аникст А.Б. Теория драмы от Гегеля до Маркса / А.Б. Аникст. – М. : Наука, 1983. – 288 с.
2. Архангельский А.Н. Стихотворная повесть А.С. Пушкина «Медный всадник» / А.Н. Архангельский. – М. : Высшая школа, 1990. – 95 с.
3. Асафьев Б.В. Музыкальная форма как процесс / Б.В. Асафьев. – Л. : Гос. муз. изд-во, 1963. – 378 с.
4. Боров Ю. Искусство интерпретации и оценки. Опыт прочтения «Медного всадника» / Ю. Боров. – М. : Сов. писатель, 1981. – 400 с.
5. Бочаров С.Г. Филологические сюжеты / С.Г. Бочаров. – М. : Языки славянских культур, 2007.
6. Валери П. Об искусстве / П. Валери. – М. : Искусство, 1993. – 507 с.
7. Гуревич А.М. Сокровенные смыслы. Статьи о Пушкине (1984–2011) / А.М. Гуревич. – М. : Совпадение, 2011.
8. Ивин А.А. Логика : [учебник] / А.А. Ивин. – М. : Гардарики, 2004. – 352 с.
9. Конен В.Д. Театр и симфония. Роль оперы в формировании классической симфонии / В.Д. Конен. – 2-е изд. – М. : Музыка, 1974. – 376 с.
10. Мазель Л.А. О чертах сонатной формы в сочинениях Пушкина. По следам наблюдений М.Г. Харлапа / Л.А. Мазель // Музыкальная академия. – 1999. – № 2. – С. 5–7.

11. Осповат А.Л. «Печальную повесть сохранить...». Об авторе и читателях «Медного всадника» / А.Л. Осповат, Р.Д. Тименчик. – М. : Книга, 1985. – 303 с.

12. Пустовит А.В. Философско-поэтические антиномии. Пушкин и Кант / А.В. Пустовит // Русский язык и литература в учебных заведениях. – 2012. – № 3. – С. 7–13.

13. Пушкин А.С. Собрание сочинений : в 10 т. / А.С. Пушкин. – М., 1974–1978. – Т. 6. – 1976.

14. Розенов Э.К. Статьи о музыке / Э.К. Розенов. – М. : Музыка, 1982. – 469 с.

15. Седакова О.А. «Медный всадник»: композиция конфликта / О.А. Седакова // Седакова О.А. Собрание сочинений : в 2 т. / О.А. Седакова – М. : NFQ, 2001. – Т. 2 : Проза. – 2001. – С. 457–489.

16. Сороко Э.М. Структурная гармония систем / Э.М. Сороко. – Минск : Наука и техника, 1984. – 264 с.

17. Харлап М.Г. Теоретическое музыкознание и смежные науки / М.Г. Харлап // Методы изучения старинной музыки. – М., 1992. – 301 с.

18. Эткиндр Е.Г. Божественный глагол. Пушкин, прочитанный в России и во Франции / Е.Г. Эткиндр. – М. : Языки русской культуры, 1999. – 598 с.

Аннотация

Пустовит А. В. О композиции поэмы «медный всадник»: поэтика Пушкина и диалектика Гегеля. – Статья.

Статья посвящена исследованию композиции поэмы А.С. Пушкина «Медный всадник», написанной в сонатной форме. В основе произведения – конфликт двух правд (именно так определяет суть трагического конфликта Гегель). Особенное внимание уделено симметричным аспектам сонатной формы, в частности зеркальной симметрии эпизодов, принадлежащих экспозиции и репризе. Сонатная форма интерпретируется как воплощение противоречия и проявление принципа единства и борьбы противоположностей – фундамента гегелевской диалектики. Таким образом, обосновывается положение о диалектическом складе пушкинского мышления, запечатлевшемся в его зрелом творчестве. Предпринимается попытка связать интерпретацию произведения с его структурой. Показано, каким образом множественность интерпретаций поэмы связана с ее противоречивостью.

Ключевые слова: сонатная форма в литературе, золотое сечение, диалектика Гегеля, диалектика сонатности, воплощение противоречия, множественность интерпретаций.

Анотація

Пустовит О. В. Композиція поеми «Мідний вершник»: поетика Пушкіна й діалектика Гегеля. – Стаття.

У статті досліджено композицію поеми О.С. Пушкіна «Мідний вершник». Форма твору подібна до сонатної форми в музиці. Твір побудовано на конфлікті двох правд (саме так визначає Гегель сутність трагічного конфлікту). Особливу увагу приділено симетричним аспектам сонатної форми, зокрема дзеркальній симетрії епізодів, що належать експозиції та репризі. Сонатна форма інтерпретується як утілення принципу єдності й боротьби протилежностей – фундаменту гегелівської діалектики. Отже, обґрунтовується положення щодо діалектичного складу пушкінського мислення. Здійснена спроба пов'язати інтерпретацію твору з його структурою. Показано, як саме множинність інтерпретацій твору пов'язана з наявністю суперечностей.

Ключові слова: сонатна форма в літературі, золотий переріз, діалектика Гегеля, діалектика сонатності, утілення суперечності, множинність інтерпретацій.

Summary

Pustovit A. V. The composition of “The Bronze Horseman”: Pushkin’s poetics and Hegel’s dialectics. – Article.

The work deals with the composition of Pushkin’s poem “The Bronze Horseman”, written in sonata form. Conflict between the two truths (the essence of the tragic conflict as defined by Hegel) is at the core of the poem. Particular attention is paid to the symmetry aspects of sonata form – in particular, the mirror symmetry episodes belonging to the

exposition and the reprise. Sonata form is interpreted as the embodiment of the contradiction and the manifestation of the principium coincidentiae oppositorum – the foundation of the Hegelian dialectics. Thus, the dialectical structure of Pushkin’s thinking is captured in his mature work. It is shown how the multiplicity of interpretations of poem is connected with its contradictions.

Key words: sonata form in the literature, golden section, Hegel’s dialectics, dialectics of the sonata form, embodiment of contradiction, multiplicity of interpretations.

УДК 008+165.212/129

К. В. Райхерт*кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії естественних факультетов
Одеського національного університета імені І. І. Мечникова***КУЛЬТУРА КАК СИМВОЛИЧЕСКОЕ БЕССМЕРТИЕ**

Американский антрополог Уильям У. Дресслер на сайте «Антропологические новости» (Anthropology News), который принадлежит Американской антропологической ассоциации (American Anthropological Association), опубликовал заметку под названием «Культура» ... Опять». Начал он свою заметку так: «2014-й стал интересным годом для понятия «культура». Американское издательство справочников Merriam-Webster объявило «культуру» наиболее значимым словом года, так как в Интернете больше всего людей посмотрело определение этого понятия. Между тем на сайте Edge был предложен вопрос: «Какая научная идея должна быть отправлена в отставку?» Такие светила (антропологии – К. Р.), как Паскаль Буайе и Джон Тооби, ничтоже сумняшеся, ответили: «Культура» [9]. Описанные в заметке У.У. Дресслера случаи показывают, что, несмотря ни на что, определение понятия «культура» остаётся философской проблемой, причём настолько проблемой, что некоторые видные антропологи готовы отказаться от этого понятия в качестве решения проблемы.

Действительно, «культура» – достаточно трудное для определения понятие. Причём настолько трудное, что в начале 1950-х годов американскому культурному антропологу Альфреду Луису Крёберу и социальному антропологу Клайду Клакхону пришлось проводить специальное исследование, впоследствии опубликованное в книге под названием «Культура: критический обзор понятий и определений» [10]. В этой книге был представлен обзор 165 определений понятия «культура», начиная с Цицерона, который ввёл слово «культура» в употребление в 45 году до нашей эры, и завершая самими А.Л. Крёбером и К. Клакхоном. Этот обзор можно считать в принципе репрезентативным по проблеме определения понятия «культура», о которой американский культурный антрополог Махадев Л. Апте в 1994 году сказал следующее: «Несмотря на столетие усилий адекватно определить «культуру», в начале 1990-х годов среди антропологов не выработалось согласие относительно её природы» [5, р. 2001]. Это замечание остаётся справедливым на момент написания статьи. И дело здесь не только в том, что существуют порой противоречащие друг другу взгляды относительно того, что такое культура, но и в том, что сами эти взгляды формировались в самых разных дисциплинарных обстоятельствах. Существует широкий спектр контекстов для дискурсов о культуре, которые, тем не менее, остаются связанными друг с другом. К ним относятся философия, антропология, социология, психология, история, искусствоведение, конечно же, культурология и даже экономика. В предлагаемом исследовании речь пойдёт об одном из возможных контекстов для дискурсов о культуре – символическом бессмертии.

Целью статьи является концептуализация понятия «культура» с помощью понятия «символическое бессмертие», которое было предложено американским психиатром Робертом Дж. Лифтоном.

Роберт Дж. Лифтон разработал концепцию символического бессмертия на основе психологических концепций Зигмунда Фрейда и Карла Густава Юнга. Вот что он писал о символическом бессмертии: «Мы акцентуируем внимание не только на конечности смерти (the finality of death), а также на человеческой потребности в чувстве

исторической связи за пределами индивидуальной жизни. Мы нуждаемся в разработке понятий, образности и символов, адекватных для придания чувства значимости опыту. Этот психологический процесс создания значимых образов находится в самом сердце того, что мы отныне будем называть «символическим бессмертием». Мы можем рассматривать чувство символического бессмертия как отображение родства человека со всеми теми, кто жил до него, и со всеми теми, кто будет жить после него. Это родство выражается во многих видах символизации, которые позволяют участвовать в повседневной жизни, не отрицая реальность смерти. Без этого корректирующего чувства предрасположенности к целям и принципам, которые господствуют над человеком, повседневный процесс становления, о котором мы говорим, – а также способность чувствовать себя как дома в этом мире, – не может быть устойчивым. Когда люди верят в такие культурные проекты и выражения, они испытывают чувство предрасположенности к человечеству, как к его биологии, так и к его истории. Они испытывают чувство бессмертия, которое делает возможным продолжение активной жизни. Это чувство бессмертия (sense of immortality) выражается в пяти состояниях (modes) или категориях: биологическом (biological), творческом (creative), теологическом (theological), естественном (natural) и опытным (experiential)» [11, р. 34].

Под «биологическим бессмертием» понимается следующее: «Человек живёт через (и в) своих сыновей и дочерей и их сыновей и дочерей и так до бесконечности» [11, р. 35]. Между тем, как утверждает Р. Дж. Лифтон, биологическое бессмертие не бывает чисто биологическим: «Оно испытывается эмоционально и символически и выходит за пределы собственно биологической семьи и включает в себя племя, организацию, народ, нацию, даже вид. Похоже, что чувство биологической непрерывности смешивается с культурной непрерывностью, так как каждое поколение передаёт свои традиции следующему. Мы можем говорить о своего рода «биосоциальном бессмертии», которое имеет место быть через непрерывность рода (family) и других важных социальных групп. Исторически это состояние было неоднозначным благом (a mixed blessing). Оно поощряло кооперацию с теми, кто не принадлежал одной семье (одному народу), но и приводило к шовинизму и убийству тех, чьи взгляды «отличались». Тем не менее, это привело к замечательной тенденции среди огромного числа людей всего мира, позволившей увидеть всё человечество как единый вид, разделяющий общую судьбу. К сожалению, это зарождающееся осознание едва ли может преодолеть идеологические и националистические противоречия» [11, р. 35].

Под «творческим бессмертием» подразумевается следующее: «Человек может испытывать чувство бессмертия в этом состоянии через обучение, создание произведений искусства, ремонт, конструирование, письмо, исцеление, изобретение или через продолжительное влияние любого вида на других человеческих существ – влияние, которое человек может испытывать, чтобы влиться в общий человеческий поток. В профессиональных занятиях, таких как наука или искусство, которые имеют долгую историю, люди обычно осведомлены об источниках своей работы и традиции, вклад в которую они делают» [11, р. 35].

Теологическое бессмертие является таким бессмертием, веру в которое предлагают религиозные учения: «Исторически именно через религии и религиозные учения в основном люди сознательно выражали своё стремление преодолеть смерть и жить вечно. Различные религии предлагают уверенность в бессмертии разными способами, но обеспокоенность проблемой смысла жизни перед лицом смерти является общей для всех религиозных традиций. Нет религий, основанных на предпосылке, что вечная жизнь человека не имеет значения. Так Будда, Моисей, Христос и Мухаммед с помощью различных комбинаций моральной подготовки и откровения превосходили индивидуальную смерть и оставляли после себя учения, с помощью которых их последователи могли сделать то же самое» [11, p. 35].

Естественное бессмертие является таким «чувством бессмертия, которое достигается через непрерывную связь с природой» [11, p. 36]. Р.Дж. Лифтон объясняет это чувство так: «Что бы ни случилось с человеком, деревья, горы, моря и реки будут существовать. Частично по этой причине мы постоянно возвращаемся к природе, хотя бы на мгновение, для духовного восстановления сил и годности для жизни (spiritual refreshment and revitalization)» [11, p. 36].

Опытное бессмертие также называется «опытная трансцендентность». Другими словами: опытное бессмертие – это трансцендентное бессмертие. Оно зависит в основном от психического состояния человека: «Это состояние является опытом постижения и восхищения, достигнув которые, теряешь. Понятие «трансцендентность», обозначающее «выход за пределы», отсылает к чувству бытия за пределами и отграничивает от обычной повседневной жизни. Моменты трансцендентности имеют экзотическое качество, да и слово «экстаз» означает «находиться за пределами» – быть вне себя. В этом смысле моменты опытной трансцендентности являются моментами бытия за пределами обыденной жизни и за пределами смерти» [11, p. 36–37].

Теперь, если внимательно посмотреть на все пять видов символического бессмертия (по Р.Дж. Лифтону), их всех можно так или иначе связать с понятием «культура». Для начала следует обратить внимание на первое состояние символического бессмертия – биологическое, которое, как было указано выше, на самом деле является биосоциальным и имеет непосредственную связь с культурой. Так, например, существует культурологическая концепция австрийского философа-биолога Людвиг фон Бергаланфи. Согласно этой концепции, человек занимает в природе специфическую позицию. Л. фон Бергаланфи подчёркивает биологические основания человеческого поведения. Эти основания определяются эволюцией (относительно низким уровнем специализации определённых органов, спецификой гормональной системы, увеличением размеров мозга), развитием (относительной задержкой развития из-за специфики гормональной системы, которая определяет длительный период молодости, способствующий умственному развитию) и отдельными неврологическими характеристиками. Эти качества, которые делают из человека только животное без органической и инстинктивной адаптации к особенностям окружающей среды, предлагают ему взамен способность подавлять то, что можно считать набором биологических дефектов, и делать «преимуществом свою биологическую беспомощность» [6, p. 35], создавая свою собственную окружающую среду – культуру. Человек – это «символическое животное»: он обретает свою специфику благодаря собственной способности замещать мир «вещей» вселенной символов. И именно поэтому человек больше не экспериментирует с «вещами», а только с символами, которые культура проецирует на природу и с помощью которых история

вытесняет филогенетическую эволюцию. Упорядоченные в виде системы так называемой «грамматикой», которая кодифицирует отношения между ними, символы порождают вселенные со своей логикой. С одной стороны, это – источник продуктивности этих вселенных, возникших благодаря тому, что символы и их «грамматика» отлично подобраны: символические системы становятся умнее их создателей в том смысле, что результаты символических операций могут соотноситься с действительными событиями, о которых человек может быть не осведомлён. С другой стороны, эта имманентная логика символических систем может служить источником перманентной угрозы: она может производить конфликты между самими символическими вселенными, приводя в одних случаях к индивидуальным неврозам, а в других – к идеологическим и политическим конфликтам [7, p. 257–259]. По сути, концепция Л. фон Бергаланфи приписывает биологические основания культуре, причём сама культура в ней предстаёт как вселенная символов. Здесь можно сделать ещё один шаг в рассуждении и представить, что биологическая беспомощность позволяет человеку достигать самосохранения, то есть некоторого приближения к бессмертию, через создание вселенной символов – культуры.

Следует обратить внимание ещё на один момент: биологическое бессмертие «выходит за пределы собственно биологической семьи и включает в себя племя, организацию, народ, нацию, даже вид» [11, p. 35]. В этот список никто и ничто не мешают включить также «социум» и «общество», учитывая, что социум и общество так же, как племя, нация или вид, представляют собой объединения людей на некоторых общих основаниях. Обычно социум и общество возможны благодаря так называемому «социальному порядку». И вот здесь стоит обратить внимание на определение понятия «культура», предложенное валлийским теоретиком культуры Раймондом Уильямсом: культура – это «обозначающая система (signifying system), через которую обязательно (хотя и не только через неё) социальный порядок сообщается, воспроизводится, переживается и исследуется» [12, p. 13]. Зачем же необходимо, чтобы социальный порядок сообщался, воспроизводился, переживался и исследовался? Видимо, для реализации символического (в данном случае – биологического) бессмертия. Такая реализация возможна благодаря культуре, которая является обозначающей системой, то есть системой производства знаков, в том числе их разновидности – символов.

В качестве дополнительного обоснования изложено выше можно привести определение понятия «культура», предложенное в Новой философской энциклопедии: «КУЛЬТУРА (от лат. cultura – возделывание, воспитание, образование, развитие, почитание) – система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех её основных проявлениях» [3, с. 341]. Под «надбиологическими программами человеческой жизнедеятельности» здесь вполне можно подразумевать племена, нации, общества.

Между тем необходимо отметить, что биологическое как таковое предполагает естественное, природное, то есть биология, прежде всего, относится к сфере природы. Однако первый, кто дал определение понятия «культура», – немецкий философ и юрист Самюэль фон Пуфендорф, он же автор понятия «социальное», противопоставил культуру природе: «В 1663 году, более чем за столетие до того, как термин («культура» – *К. П.*) начал широко использоваться в Европе, Пуфендорф ссылаясь на cultura в своём рукописном комментарии в неопубликованном письме. Двадцать лет спустя термин появился в печати. Это – доказуемые факты. <...> Пуфендорф отделил gentes cultae (народы,

которые обладали лучшими манерами, нравами и привычками) от *gentes barbarae* (народов, у которых отсутствовали города, общество и закон)» [8, р. 23]. Таким образом, С. фон Пуфендорф «установил различие между культурными и варварскими обществами. Варварство было естественным состоянием. Культура была противоположна природе: искусства и науки, собственность, удобства, манеры, правление разума, гражданские институты государства – всё это было результатом коллективных усилий человека, помогающего другому человеку» [8, р. 23].

Тем не менее, противопоставление культуры и природы если бы и могло поставить под сомнение возможность связать естественное бессмертие с культурой, то только при условии независимости человеческого взгляда на природу, природное, естественное от культуры человека. На деле же культура (а также социальное) обуславливают человеческое видение природы. Как показывает в своей книге «По ту сторону природы и культуры» французский антрополог Филипп Дескола, обособление и выделение природы в отдельную категорию и сущность как таковую или – по-другому – возникновение современной западноевропейской концепции природы связано с появлением такого жанра изобразительного искусства, как пейзаж, в XV веке благодаря библейским сюжетам и работам Альбрехта Дюрера под влиянием итальянского гуманиста и художника (в широком смысле этого слова) Леона Баттисты Альберти: «Несомненно, что появление пейзажа как жанра было связано с предписаниями Альберти, сформулированными в его трактате «О художественной перспективе». Отныне все предметы на картине и сам фон должны были изображаться так, как если бы на них смотрел зритель, чей взгляд проходит сквозь некую прозрачную плоскость и погружается в пространство внешнего мира – бесконечное, единое и непрерывное» [1, с. 83]. Использование линейной перспективы при создании художественных, прежде всего изобразительных, произведений привело к новой форме взаимоотношений между человеком и природой: «В своём знаменитом исследовании («Перспектива как «символическая форма» – К. Р.) Панофски показал, как с изобретением линейной перспективы в начале XV века изменились взаимоотношения между миром и человеком, между пространством и тем, кто измеряет его взглядом. Изображённые на холсте предметы и промежутки между ними теперь чередуются с пропорциональными интервалами, образуя все вместе организованное бесконечное пространство. Приём «укороченного пространства», используемый в Античности, был основан на субъективном представлении о размерах тех предметов, что изображены на картине. Пространство, в которое они вписаны, представало фрагментарным и неподвижным. Новая перспектива была призвана воплотить новое восприятие мира. Он видится теперь однородным, математически выверенным и выстроенным. Изображённое пространство объективно, оно не зависит от психофизиологических свойств органов чувств» [1, с. 85]. Новая «символическая форма» видения мира приводит к парадоксу: «Бесконечное и однородное пространство в линейной перспективе всё же выстроено и ориентировано относительно взгляда наблюдателя. Отправной точкой этого рационализованного опыта, где математический расчёт заменил чувственное восприятие, всё же являются субъективные впечатления. Такая «объективация субъективного» приводит к двойному эффекту. Благодаря ей, создаётся дистанция между миром и человеком, но степень обособленности предметов определяется по отношению к человеку. Окружающий мир систематизируется, обретает устойчивость, а субъект при этом наделяется правом организовывать по собственному усмотрению то внешнее пространство, что покорило его мастерству» [1, с. 85]. Как результат, «использование линейной перспективы даёт

возможность поставить человека лицом к лицу с природой. <...> При этом речь идёт именно о положении «лицом к лицу», об особом направлении взгляда. Плоскостная проекция позволяет показать предметы, находящиеся в отдалении, но не даёт надежды на то, что к ним можно приблизиться, чтобы понять их сущность» [1, с. 85]. На наш взгляд, вот это положение «лицом к лицу», «особое направление взгляда человека» не может не основываться в том числе на его культуре и социальности. Культура и социальность человека определяют взгляд человека на природу. Сам по себе пейзаж – это уже культурный взгляд на природу; это результат культурного преобразования некоторого фрагмента природы в символической форме; можно сказать, что это попытка ухватить естественное бессмертие, бессмертие природы без человека в символической форме.

Можно допустить, что существуют и другие способы ухватить естественное бессмертие в символической форме через культурное преобразование природы. Такими способами вполне могут выступать, например, способы преобразования земельных участков под сады и огороды. Не случайно латинское слово *cultura* является существительным, производным от глагола *colere* ‘возделывать землю’ и потому обозначающим исходно «возделывание земли», «обработку земли», а потом уже в метафорическом смысле «воспитание», «образование». Кроме того, не следует забывать о так называемых «растительных культурах» (они же «культурные растения» и «агрокультуры»), растениях, которые специально выращиваются человеком для получения пищевых продуктов, лекарств и другого необходимого сырья. Разве здесь не идёт речь о естественном бессмертии и о его связи с культурой? Это же касается селекции и гибридизации в биологии. Природа постоянно выступает источником естественного символического бессмертия для человека.

Упомянутые выше пейзаж, селекция и гибридизации в принципе могут быть соотнесены не только с естественным бессмертием, но и с творческим, которое наиболее очевидным образом связано с культурой. Творческое бессмертие по сути своей связано с деятельностью человека и продуктами этой деятельности. В этом плане культура как творческое бессмертие может быть понята, если исходить из одного из определений понятия «культура», предложенных австралийским экономистом культуры Дэвидом Тросби: «культура» «имеет более функциональную ориентацию, обозначая некоторые виды деятельности, которые выполняются людьми, и продукты такой деятельности, имеющие отношение к интеллектуальным, моральным и художественным аспектам жизни человека. «Культура» в этом смысле относится к деятельности, опирающейся на просвещение и воспитание разума, а не на приобретение чисто технических или профессиональных навыков» [4, с. 20].

Между тем, у того же Д. Тросби есть другое определение понятия «культура»: «Первое значение, в котором мы будем использовать слово «культура», задаётся широкой антропологической и социологической рамкой, позволяющей описывать ряд позиций, убеждений, нравов, обычаев, ценностей и практик, свойственных любой группе. Группа может определяться с точки зрения политики, географии, религии, этнической принадлежности или некоторых других характеристик, что даёт возможность отнести её, например, к мексиканской культуре, культуре басков, еврейской культуре, азиатской культуре, феминистской культуре, корпоративной культуре, молодёжной культуре и так далее. Характеристика, определяющая группу, может субстантивироваться в форме знаков, символов, текстов, языка, артефактов, устной и письменной традиции и так далее. Одна из критических функций этих проявлений групповой культуры – создавать (или, по крайней мере, участвовать в создании) отличительную идентичность группы,

которая позволила бы членам этой группы проводить различие между собой и членами других групп» [4, с. 19–20]. Данное определение хорошо тем, что оно связывает понятия «культура» и «религия» и позволяет говорить о «религиозной культуре». Частью той или иной религиозной культуры вполне могут быть верования в бессмертие, то есть в теологическое символическое бессмертие.

Однако частью той или иной религиозной культуры являются также так называемые «психопрактики», в результате использования которых верующие приходят к изменённым состояниям сознания и испытывают трансцендентный (мистический, трансперсональный) опыт. Религиозные психопрактики символизируют собой опытно-трансцендентное бессмертие, заключающееся в переживании «единения или слияния с онтологической первоосновой мира и всякого бытия вообще (Бог, Абсолют и т. п.)» [2, с. 41].

В качестве вывода можно отметить следующее: понятие «культура» вполне может быть концептуализировано с помощью понятия «символическое бессмертие», которое в своё время предложил Роберт Дж. Лифтон. Важно, что в результате этой концептуализации можно получить концептуальную метафору «культура как символическое бессмертие», слотами которой можно считать «культуру как биологическое (биосоциальное) бессмертие», «культуру как творческое бессмертие», «культуру как естественное бессмертие», «культуру как теологическое бессмертие» и «культуру как опытно-трансцендентное бессмертие». Возможность получения такой концептуальной метафоры создаёт дополнительный способ прояснения понятия «культура» как такового и открытия новых аспектов культуры как социального феномена.

Литература

1. Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры / Ф. Дескола ; пер. с франц. О. Смолицкой, С. Рындина ; под общ. ред. С. Рындина. – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – 584 с.
2. Сафронов А.Г. Религиозные психопрактики в истории культуры / А.Г. Сафронов. – Х. : ХГАК, 2004. – 304 с.
3. Стёпин В.С. Культура : в 4 т. / В.С. Стёпин // Новая философская энциклопедия. – М. : Мысль, 2010. – Т. 2 : Е–М. – 2010. – С. 341–347.
4. Тросби Д. Экономика и культура / Д. Тросби ; пер. с англ. И. Кушнарёвой. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2013. – 256 с.
5. Apte M.L. Language in sociocultural context / M.L. Apte // The Encyclopedia of Language and Linguistics / ed. R.E. Asher. – Vol. 4. – Oxford : Pergamon Press, 1994. – P. 2001.
6. Bertalanffy von L. A Biologist Looks at Human Nature / L. von Bertalanffy // Scientific Monthly. – 1956. – № 82. – P. 33–41.
7. Bertalanffy von L. General System Theory. Foundations, Development, Applications / L. von Bertalanffy. – New York : George Braziller, 2009. – 296 p.
8. Carhart M.C. The Science of Culture in Enlightenment Germany / M.C. Carhart. – Cambridge : Harvard University Press, 2008. – 374 p.
9. Dressler W.W. “Culture”... Again / W.W. Dressler // Anthropological News. Available at [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.anthropology-news.org/index.php/2015/01/30/culture-again/> (accessed 03.05.2015).
10. Kroeber A.L. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions / A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, W. Untereiner, A.G. Meyer. – N.Y. : Vintage Books, 1952. – 448 p.
11. Lifton R.J. Symbolic Immortality / R.J. Lifton, E. Olson // Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader / ed. A. C. G. M. Robben. – N.Y. : Wiley-Blackwell, 2005. – P. 32–39.

12. Williams R. The Sociology of Culture / R. Williams. – Chicago : University of Chicago, 1995. – 266 p.

Аннотация

Райхерт К. В. Культура как символическое бессмертие. – Статья.

«Культура» – очень трудное для определения понятие. Один из возможных способов определения понятия «культура» – это концептуализация. Понятие «культура» в принципе может быть концептуализировано с помощью понятия «символическое бессмертие», предложенное американским психиатром Робертом Дж. Лифтоном. В результате этой концептуализации можно получить концептуальную метафору «культура как символическое бессмертие», слотами которой можно считать такие метафоры, как «культура как биологическое (биосоциальное) бессмертие», «культура как творческое бессмертие», «культура как естественное бессмертие», «культура как теологическое бессмертие» и «культура как опытно-трансцендентное бессмертие». Возможность получения такой концептуальной метафоры создаёт дополнительный способ прояснения понятия «культура» как такового и открытия новых аспектов культуры как социального феномена.

Ключевые слова: культура, символическое бессмертие, концептуализация, метафора, концептуальная метафора.

Анотація

Райхерт К. В. Культура як символічне безсмертя. – Стаття.

«Культура» – складне для визначення поняття. Один із можливих способів визначення поняття «культура» – це концептуалізація. Поняття «культура» в принципі можна концептуалізувати за допомогою поняття «символічне безсмертя», яке запропонував американський психіатр Роберт Дж. Ліфтон. Як результат такої концептуалізації можна отримати концептуальну метафору «культура як символічне безсмертя», слотами якої можна вважати такі метафори, як «культура як біологічне (біосоціальне) безсмертя», «культура як творче безсмертя», «культура як природне безсмертя», «культура як теологічне безсмертя» й «культура як досвідно-трансцендентне безсмертя». Можливість отримання такої концептуальної метафори створює додатковий спосіб прояснення поняття «культура» як такого і відкриття нових аспектів культури як соціального феномена.

Ключові слова: культура, символічне безсмертя, концептуалізація, метафора, концептуальна метафора.

Summary

Rayhert K. W. Culture as a symbolic immortality. – Article.

“Culture” is a very difficult concept to define. One of the possible ways to define the concept of “culture” is a conceptualization. Theoretically the concept of “culture” could be conceptualized, using the concept of “symbolic immortality” proposed by American psychiatrist Robert J. Lifton. As a result of the conceptualization we could obtain a conceptual metaphor of “culture as a symbolic immortality”, which slots could be considered as such metaphors as “culture as a biological (biosocial) immortality”, “culture as a creative immortality”, “culture as a natural immortality”, “culture as a theological immortality” and “culture as a experiential transcendent immortality”. The possibility of obtaining the conceptual metaphor makes an additional way to clarify the concept of “culture” and to discover the brand new aspects of culture as a social phenomenon.

Key words: culture, symbolic immortality, conceptualization, metaphor, conceptual metaphor.

УДК 378.4:101.9

О. Є. Сакало

кандидат історичних наук,
доцент кафедри політекономії

Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка

СОЦІАЛЬНІ ФУНКЦІЇ УНІВЕРСИТЕТУ: ЗА ПОГЛЯДАМИ ХОСЕ ОРТЕГИ-І-ГАССЕТА

Упродовж останнього часу система вищої освіти України переживає складний і масштабний процес реформування, зумовлений обраним європейським вектором розвитку нашого суспільства та необхідністю всебічної інтеграції вітчизняної вищої школи до світового науково-освітнього простору. Українська вища освіта як базовий соціальний інститут суспільства повинна належним чином реагувати на його запити й загалом відповідати світовим тенденціям і уявленням про місце, роль і функції вищої освіти в сучасному світі.

Центральне місце в системі вищої освіти посідає університет, який є соціокультурним освітнім і науковим центром, що продукує нові знання, формує світогляд та цінності, надає освітні послуги. Вочевидь, не викликає заперечення той факт, що реформування вищої освіти неможливе без певної трансформації, корегування й переосмислення соціальних функцій – місії університету в сучасному суспільстві. На нашу думку, суттєву допомогу у визначенні концептуальної сутнісної основи цих змін і пріоритетних напрямів розвитку інституту університетської освіти може надати звернення до творчої спадщини видатних науковців (філософів, педагогів, істориків тощо) минулого. Одним із найбільш відомих учених, науковий доробок яких містить актуальні й дотепер міркування, ідеї та рекомендації щодо місця, місії університету в суспільстві, є видатний іспанський філософ ХХ ст. Хосе Ортега-і-Гассет.

Проблема соціальних функцій або місії університету загалом і наукової спадщини Х. Ортега-і-Гассета зокрема є предметом досліджень як іноземних, так і вітчизняних науковців. Класичними роботами з цього питання є праці В. Гумбольдта [4], Дж. Ньюмена [8], Г.-Г. Гадамера [3], Ю. Хабермаса [13], К. Ясперса [15], Ж. Дерріди [5], Х.Е. Санчеса [12]. На пострадянському просторі цю проблему досліджували С. Пролєєв [10], В. Бахрушин [2], М. Зубрицька [6], А. Аузан [1], Н. Кузьменко [7], Н. Ростіславлева [11].

Метою статті є аналіз ідей і поглядів Х. Ортега-і-Гассета щодо місії університету й розгляд можливостей використання його науково-педагогічного доробку під час сучасного реформування системи вищої освіти України.

Перш ніж перейти безпосередньо до реалізації поставленої вище мети, вважаємо за потрібне надати стисло біографічну довідку про іспанського філософа.

Хосе Ортега-і-Гассет народився 9 травня 1883 р. в м. Мадрид в сім'ї інтелігентів. Першу освіту здобув у єзуїтському коледжі. У 1904 р. закінчив Мадридський університет, захистивши при цьому докторські тези "El Milenario" («Тисячолітній»). Упродовж наступних семи років майбутній філософ навчається в німецьких університетах, зокрема в Марбурзькому, де слухає лекції відомого німецького філософа-неокантіанця Германа Когена. Після повернення із Німеччини Х. Ортега-і-Гассет розпочинає викладацьку діяльність у Мадридському університеті, де працював до 1936 р. Із початком громадянської війни в Іспанії науковець вимушено залишає країну, емігруючи до Франції, а потім до Нідерландів, Аргентини й Португалії. На Батьківщину філософ повертається у 1948 р. і стає одним із засновників Гуманітарного інституту в м. Мадрид. Протягом 1920–1930-х рр. Х. Ортега-і-Гассет був одним із лідерів інтелектуального руху в Іспанії, пе-

рекোনаним республіканцем і перебував у постійній опозиції до влади, займаючи активну громадянську позицію. Світова відомість прийшла до філософа в 1930 р. після виходу його знаменитої праці «Бунт мас». В останні роки життя Х. Ортега-і-Гассет викладав філософію історії в Гуманітарному інституті, багато їздив світом. Помер філософ 18 жовтня 1955 р. у м. Мадрид.

Основні роботи Х. Ортега-і-Гассета являють собою цикли статей, опублікованих у періодичній пресі, або курси лекцій, прочитаних перед студентами. Його головна педагогічна праця – «Місія університету», також являє собою текст лекції, прочитаної 9 жовтня 1930 р. перед студентами Мадридського університету.

На формування філософських і педагогічних поглядів Х. Ортега-і-Гассета, безумовно, сильно вплинули кілька історичних подій, які негативно позначилися на європейському суспільстві першої третини ХХ ст. загалом і іспанському суспільстві зокрема. Насамперед мова йде про поразку Іспанії в іспано-американській війні 1898 р. та загальні негативні наслідки для європейського континенту Першої світової війни 1914–1918 рр.

Філософія Х. Ортега-і-Гассета має загальну назву «раціовіталізм». У центрі його поглядів – людина, котра проходить історичне становлення. Основним філософським концептом філософії іспанця є поняття «життя». Воно є фундаментом початку розроблення науковцем проекту неklasичної раціональності. Саме ця ідея, філософська інтуїція визначають увесь контекст розмірковувань Х. Ортега-і-Гассета й характеризують сукупність проблем і понять, за допомогою яких розглядаються найбільш важливі теми інтелектуального, культурного та соціального життя, у тому числі проблема університету. Філософ виступає за радикальне звільнення людини, що, на його думку, і становить головну місію розуму. Ця фундаментальна теза має визначальне значення для нашої теми – функції або місії університету. Освіта з цієї позиції може бути представлена як процес побудови людиною за допомогою іншої людини (учителя-викладача) програми власного життя. Ключова роль у цьому процесі відводиться мисленню, основаному на досвіді нашого життєвого розуму, який повинен бути засвоєним в університеті у формі культури [9, с. 10–11].

Уже на початку своєї роботи іспанський філософ розмірковує про місце соціального інституту освіти в суспільстві й можливості запозичення досягнень іноземних шкіл. Він метафорично формулює такий принцип освіти: «Школа як природний державний інститут набагато більше залежить від суспільної атмосфери, до якої вона занурена, ніж від штучної педагогічної атмосфери в її стінах. Тільки тоді, коли тиск обох атмосфер зрівняється, школа стане гарною» [9, с. 26–27]. Тобто, вплив суспільства на стан і розвиток освіти визначається як головний чинник. Науковець застерігає, що навіть найдосконаліші освітні моделі – англійська середня освіта й німецький університет, просто перейняти неможливо, оскільки вони є тільки однією частиною цілого – країни, суспільства, котре їх створює та розвиває.

Вищу освіту, яку надає університет, Х. Ортега-і-Гассет ділить на дві складові: навчання інтелектуальних професій і наукові дослідження й підготовка майбутніх дослідників. Попри очевидний взаємозв'язок цих двох

сфер, філософ їх чітко розділяє й зауважує, що бути адвокатом, лікарем, фармацевтом або вчителем мови чи історії в середній школі – це далеко не одне й те саме, що бути юристом, фізіологом, фармацевтом, філологом чи істориком. На думку науковця, суспільство потребує великої кількості лікарів, фармацевтів і педагогів, але лише незначної кількості науковців. Науковий талант специфічний і зустрічається рідко. Філософ щиро дивується тому, що професійна освіта, можлива для всіх, і дослідницька діяльність, можлива для меншості, стали частинами одного цілого. Більше того, на думку Х. Ортеги-і-Гассета, залишається відкритим питання: чи не є вища освіта чимось більшим, аніж професіоналізацією та науковим дослідженням [9, с. 30–31]? Відповідь на це питання іспанський мислитель убачає в отриманні студентом, поширенні «загальної культури».

Повертаючись до історії університетської освіти, філософ стверджує, що класичний середньовічний університет практично не займався ані дослідженням, ані професіоналізацією, а як раз і являв собою вище згадувану «загальну культуру», носієм якої були такі загальні науки, як філософія, теологія, «мистецтво». На нашу думку, варто наголосити на точці зору Х. Ортеги-і-Гассета, що будь-яка людина мусить прилаштуватися до свого часу, жити на його висоті й особливо на висоті ідей сучасності.

Культура, на думку філософа, – це життєва система ідей кожної епохи. І не важливо, що ці ідеї частково або повністю ненаукові, бо культура – не наука. Це особливість сучасної культури (нагадаємо, що іспанець писав передовсім про повоєнну епоху 20-х рр. минулого століття). На думку Х. Ортеги-і-Гассета, порівняно із середньовічним, сучасний університет майже повністю відмовляється від викладання або передавання культури, дуже ускладнюючи професійну освіту та розширюючи дослідницьку діяльність. Мислитель стверджує, що через це виникла жорстокість, за рокові наслідки якої Європа понесла розплату (мається на увазі Перша світова війна та її наслідки). Причиною такої катастрофи є те, що англійський, французький, німецький лікарі безкультурні, у них відсутня життєва система уявлень про світ і людину, що відповідає часові. Ця середня людина – «новий варвар, який відстав від своєї епохи, архаїчний і примітивний...». Цей новий варвар, у принципі, – професіонал, котрий знає набагато більше, аніж коли-небудь до того, проте він також і набагато більше безкультурний [9, с. 33].

Головне завдання університету філософ убачає у викладанні культури або життєвих ідей сучасної епохи. Загалом для нього вища освіта – це насамперед навчання культури або передавання новому поколінню системи зрілих уявлень про світ і людину, розробленої попередніми поколіннями. Хто не володіє фізичними уявленнями, історичними та біологічними ідеями, філософською сферою, той не є культурною людиною й малоімовірно, що така людина зможе стати гарним фахівцем. Відповідно, можна виокремити три основні функції університетської освіти: передавання культури, навчання професій і наукове дослідження.

Х. Ортега-і-Гассет зазначає, що університет повинен орієнтуватися передовсім на середню людину, середнього студента, котрого необхідно поставити через передавання культури на рівень сучасної епохи. Він відділяє педагогічну діяльність, принципи педагогіки від наукової діяльності і знання, зауважуючи, що останні мають власну структуру, відмінну від структури, метою якої є викладання знання. Ця проблема, на нашу думку, актуальна й донині, оскільки не припиняються дискусії навколо того, чим насамперед повинен бути університет – освітнім чи науковим центром, і як саме поєднати в його структурі ці два компоненти.

Фундаментальний вихідний принцип, що полягає в постановці в центр педагогічної діяльності учня, а не вчи-

теля чи знання, запропонований ще Ж.-Ж. Руссо, іспанський філософ поширює й на вищу школу: під час організації вищої освіти, проектування університету необхідно виходити зі студента, а не знання чи викладача. Університет повинен бути інституціональною проекцією студента, двома важливими характеристиками якої є, по-перше, дефіцит здатності набувати знання, по-друге, потрібність набутого знання для життя.

Відповідаючи на питання: чим повинен бути сучасний університет «насамперед», Х. Ортега-і-Гассет визначає такі вихідні твердження:

1. Університет насамперед передбачає вищу освіту, яку мусить отримати середня людина.

2. Із середньої людини насамперед необхідно зробити культурну особистість, піднявши її на рівень часу.

3. Потрібно зробити із середньої людини гарного професіонала [9, с. 45].

Отже, перша й центральна функція університету – допущення до значущих культурних галузей знання. Цими галузями знання є такі:

- фізична картина світу (фізика);
- основоположні проблеми органічного життя (біологія);
- історичний розвиток людського роду (історія);
- структура та функціонування суспільного життя (соціологія);
- план світобудови (філософія).

На нашу думку, визначені філософом основні функції університету й перелік провідних галузей знання можуть бути використані під час формулювання та практичного втілення місії сучасного університету. Чи не тут у контексті дискусій останнього часу варто шукати відповіді на питання: як саме, за допомогою яких дисциплін потрібно формувати світоглядно-культурні компетенції здобувачів вищої освіти [14]?

Продовжуючи розмірковування щодо співвідношення та поєднання науки й викладання, Х. Ортега-і-Гассет зазначає, що викладач повинен бути вченим, але це не є такою вже абсолютною необхідною умовою. Є чимало прекрасних викладачів наук, які не є дослідниками, тобто вченими. Вони чудово знають свій предмет, але знати – не означає досліджувати. Досліджувати – значить відкривати істину або, навпаки, помилку. Знати – значить просто добре розбиратися і цій істині, володіти нею, розуміти її.

На цій проблемі хотілося б загострити увагу в контексті тих змін, реформ, що переживає наразі українська вища освіта. Активізація наукової діяльності вітчизняних вишів і перетворення їх на конкурентоспроможні міжнародні дослідницькі центри, безумовно, необхідні. Але чи повинна науково-дослідна компонента обов'язково становити більшість у діяльності всіх без винятку ВНЗ, без урахування їхньої галузевої специфіки, територіального розташування тощо? Чи не призведе висока формалізованість вимог щодо здобуття й наявності наукового ступеня та вченого звання до ситуації, коли вища школа може втратити чудових високопрофесійних викладачів, які цих атрибутів не мають, але володіють високим рівнем педагогічної майстерності, добре знають свій предмет і мають значний практичний досвід? Вочевидь, вирішення цієї проблеми лежить у площині надання університетам ще більшої автономії в питаннях формування власного кадрового складу, штатного розпису та присудження наукових ступенів і вчених звань.

Говорячи як приклад про підготовку історика, філософ ставить питання: чи не є помилкою примушувати студента в університеті дарма витратити час на опанування технік і методів, необхідних для історичної науки, але не потрібних для викладача історії? Натомість, на думку іспанця, краще витратити цей час на формування у студента ясного і структурованого уявлення про загальні

предмет людської історії, для чого, власне, і призначене навчання.

Отже, Х. Ортега-і-Гассет гостро критикує університет за захоплення «сцієнтизмом» і застерігає від подібного шляху розвитку (навіть називає тогочасних людей науки «варварами, що чудово знають один предмет»), не заперечуючи при цьому ролі ВНЗ як центру наукових досліджень.

Людина, на думку іспанського філософа, не здатна жити, не реагуючи на принципові аспекти свого оточення або світу, не вибудовуючи інтелектуального тлумачення його та своєї можливої поведінки в ньому [9, с. 52].

Переконання або «ідеї» не створюються самим індивідом, він бере їх зі свого історичного оточення, зі свого часу. Ці переконання, безумовно, можуть бути різними, у тому числі застарілими. Але завжди є система життєвих ідей, котра являє собою найбільшу висоту часу, є найсучаснішою. Ця система – культура. І головним завданням університету є долучення людини до цих найсучасніших ідей – до культури. Історично важливою є необхідність повернення університету цієї його головної «просвітницької» мети.

Цікавими й оригінальними є ідеї Х. Ортега-і-Гассета щодо практичної реалізації зазначених вище засадничих тверджень. Філософ пропонує зробити ядром університету та всієї вищої освіти так званий «факультет» культури, дисциплінами якого мають стати зазначені вище предмети: фізика, біологія, історія, соціологія й філософія. Але, наприклад, це повинна бути не класична фізика, а скоріше «фізичний образ світу», або «фізика культури».

Необхідність здійснювати активний синтез і систематизацію знання з метою його викладання на «факультеті» культури сформує певний тип наукового таланту, який раніше розвивався лише випадково: інтегруючий талант. Люди, наділені таким талантом, набагато швидше стануть гарними викладачами, аніж звичайні науковці-дослідники, які іноді сприймають викладання як марнотратство робочого часу, котрий можна витрати на роботу в лабораторії чи архіві.

Узагальнюючи, Х. Ортега-і-Гассет визначає такі основні складові місії університету:

1. Під університетом варто розуміти інститут, у якому середній студент вчиться бути культурною людиною та компетентним професіоналом.

2. Університет повинен домагатися від студента тільки того, що дійсно може від нього вимагати.

3. Він не повинен дозволяти середньому студентові дарма витратити частину власного часу, уявляючи, що він стане вченим. З цією метою наукове дослідження як таке потрібно виключити із базових університетських курсів.

4. Культурні дисципліни та професійні заняття повинні мати педагогічно зважену форму (синтетичну, систематичну й цілісну), а не ту, якій надавала перевагу сама наука: вузькі проблеми, «шматки» науки, наукові дослідження.

5. Викладацький склад має визначатися не дослідницьким рангом кандидата, а його синтезуючими здібностями й педагогічним талантом.

6. Визначивши якісний і кількісний мінімум такої освіти, університет стане зіставним у своїх вимогах зі студентом [9, с. 60].

Університет, на думку філософа, відрізняється, проте є невід'ємним від науки. Університет – це в тому числі наука.

Говорячи про необхідність перетворення іспанської дійсності, відродження, важливу роль у цьому процесі Х. Ортега-і-Гассет відводив освіті. Він зазначає, що латинське слово *eductio* або *educatio* означає отримання однієї речі з іншої або покращення якоїсь речі. Під освітою філософ розуміє сукупність людських дій, спрямованих на наближення реальності до ідеалу. Він виокремлює дві

функції педагогіки як науки про освіту: перша – об'єктивне визначення ідеалу, якого потрібно досягти; друга, головна, – пошук інтелектуальних, моральних та естетичних засобів, що допоможуть зробити цей ідеал привабливим для людини, котра навчається.

Отже, погляди Х. Ортега-і-Гассета являють собою філософію освіти, що фокусується на культурному формуванні індивіда як члена соціального цілого. Філософ стверджує, що викладання полягає насамперед у тому, щоб дати студентам відчуття потреби в науці, а не вчити їх науки, котра їм не потрібна. Виходячи з цього, необхідно створювати й заохочувати такі освітні інститути, які будуть спиратися на постійну потребу пошуку відповідей на життєві питання студентів і базовими орієнтирами яких будуть свобода, демократія та сучасність.

Отже, погляди на місію університету видатного іспанського філософа Х. Хосе Ортега-і-Гассета належать до класичного доробку світової науково-педагогічної думки. Його ідея створення так званого «факультету» культури, на якому повинні викладатися базові світоглядні дисципліни, актуальна й до сьогодні, особливо зважаючи на ті складні, інтенсивні й масштабні трансформаційні процеси, що їх переживає українське суспільство і світ загалом. На нашу думку, можна погодитися з точкою зору філософа, що основне завдання, соціальна функція університету (вищої освіти) полягає не тільки в наданні професійних знань, умінь, навичок і проведених наукових досліджень, а й у формуванні та передаванні культурних цінностей сучасної епохи, закладанні світоглядних основ життєдіяльності звичайної середньої людини. Здійснюючи реформування системи вищої освіти, важливо не забувати про цю засадничу соціальну функцію університету й уникати тотального захоплення «сцієнтизмом». Суттєву допомогу на цьому нелегкому шляху може надати звернення до наукової спадщини видатних філософів і педагогів минулого.

Література

1. Аузан А. Миссия университета: взгляд экономиста / А. Аузан [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://polit.ru/article/2013/05/07/auzan/>.
2. Бахрушин В.С. Місія університетів у світі: історія та сучасність / В.С. Бахрушин [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <http://education-ua.org/ua/articles/167-misiya-universitetiv-u-sviti-istoriya-ta-suchasnist>.
3. Гадамер Г.-Г. Идея Университета – вчера, сегодня, завтра / Г.-Г. Гадамер // Идея университета : [антология]. – Львів : Літопис, 2002. – С. 169–184.
4. Гумбольдт В. Про внутрішню та зовнішню організацію вищих наукових закладів у Берліні / В. Гумбольдт // Идея университета : [антология]. – Львів : Літопис, 2002. – С. 25–33.
5. Деррида Ж. Закон достатньої підстави: Університет очима його послідовників / Ж. Деррида // Идея университета : [антология]. – Львів : Літопис, 2002. – С. 235–266.
6. Зубрицька М. Філософський дискурс ідеї університету: в складних лабіринтах пошуку істини / М. Зубрицька // Идея университета : [антология]. – Львів : Літопис, 2002. – С. 7–22.
7. Кузьменко Н.І. Університет як унікальний суб'єкт соціального пізнання (філософський дискурс) / Н.І. Кузьменко // Вісник НТУУ «КПІ». Серія «Філософія. Психологія. Педагогіка». – 2013. – Вип. 3. – С. 19–25.
8. Ньюмен Дж.Г. Идея Университета / Дж.Г. Ньюмен ; пер. с англ. С.Б. Бенедиктова ; под общ. ред. М.А. Гусаковского. – Минск : БГУ, 2006. – 208 с.
9. Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета / Х. Ортега-и-Гассет ; пер. с исп. М.Н. Голубевой ; ред. перевода А.М. Корбут ; под общ. ред. М.А. Гусаковского. – Минск : БГУ, 2005. – 104 с.

10. Пролеев С. Культурно-історичне покликання університету / С. Пролеев // *Культура. Сучасність*. – 2005. – № 11. – С. 136–142.

11. Ростиславлева Н. Рецепция гумбольдтовской модели университета / Н. Ростиславлева [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://postnauka.ru/video/40889>.

12. Санчес Х.Е. Хосе Ортега-и-Гассет как педагог / Х.Е. Санчес // Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета / Х. Ортега-и-Гассет ; пер. с исп. М.Н. Голубевой ; ред. перевода А.М. Корбут ; под общ. ред. М.А. Гусаковского. – Минск : БГУ, 2005. – С. 79–101.

13. Хабермас Ю. Идея университета / Ю. Хабермас // *Вестник высшей школы*. – 1994. – № 4. – С. 9–17.

14. Хома О. Філософія в університетах: бути чи не бути? / О. Хома [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://commons.com.ua/filosofiya-v-universytetah/#more-19113>.

15. Ясперс К. Идея университета / К. Ясперс ; пер. с нем. Т.В. Тягуновой ; ред. перевода О.Н. Шарага ; под общ. ред. М.А. Гусаковского. – Минск : БГУ, 2006. – 159 с.

Анотація

Сакало О. Є. Соціальні функції університету: за поглядами Хосе Ортеги-і-Гассета. – Стаття.

У статті аналізуються науково-педагогічні ідеї видатного іспанського філософа першої половини ХХ ст. Хосе Ортеги-і-Гассета. Розглядаються його погляди щодо соціальних функцій вищої освіти або місії університету. Як основне завдання університету визначається необхідність перетворення середнього студента на людину культурну, тобто таку, котра повністю засвоїла культурні цінності сучасної епохи і стоїть на її рівні. Підкреслюються дві функції педагогіки як науки про освіту, на думку Х. Ортеги-і-Гассета: перша – об'єктивне визначення ідеалу, якого потрібно досягти; друга, головна, – пошук інтелектуальних, моральних та естетичних засобів, що допоможуть зробити цей ідеал привабливим для людини, котра навчається. Робиться висновок про те, що погляди Х. Ортеги-і-Гассета являють собою філософію освіти, яка фокусується на культурному формуванні індивіда як члена соціального цілого.

Ключові слова: університет, вища освіта, культура, наука, викладання.

Аннотация

Сакало А. Е. Социальные функции университета: по взглядам Хосе Ортеги-и-Гассета. – Статья.

В статье анализируются научно-педагогические идеи выдающегося испанского философа Хосе Ортеги-и-Гассета. Рассматриваются его взгляды на социальные функции высшего образования или миссию университета. В качестве основного задания университета определяется необходимость превращения среднего студента в человека культурного, то есть такого, который полностью усвоил культурные ценности современной эпохи и стоит на ее уровне. Подчеркиваются две функции педагогики как науки о образовании, по мнению Х. Ортеги-и-Гассета: первая – объективное определение идеала, которого нужно достигнуть; вторая, главная, – поиск интеллектуальных, моральных и эстетических способов, которые помогут сделать этот идеал привлекательным для учащегося человека. Делается вывод о том, что взгляды Х. Ортеги-и-Гассета представляют собой философию образования, которая фокусируется на культурном формировании индивида как члена социального целого.

Ключевые слова: университет, высшее образование, культура, наука, преподавание.

Summary

Sakalo O. Ye. Social Functions of the University: José Ortega y Gasset's Views. – Article.

In the article the scientific and pedagogical ideas of José Ortega y Gasset, the famous Spanish philosopher of the first half of the 20th century, are analyzed. His views on the social functions of higher education or the mission of the university are discussed. Transforming an average student into the cultural human, i.e. such person that completely learned the cultural values of the modern era and stands on its level is determined as the main objective of the university. According to José Ortega y Gasset, there are two functions of pedagogy as a theory and practice of education: the first one is an objective determining the ideal, which you want to reach, and the second that is the main function is searching for the intellectual, moral and aesthetic features that help making this ideal attractive to human learning. The author concludes that the views of Ortega y Gasset represent a philosophy of education that focuses on the cultural formation of the individual as a member of the social whole.

Key words: university, higher education, culture, science, teaching.

УДК 141.12

Д. П. Сепетий

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри суспільних дисциплін
Запорізького державного медичного університету

РЕПРЕЗЕНТАЦІОНІЗМ ЯК СПРОБА ЗАХИСТУ МАТЕРІАЛІЗМУ

Існування свідомості як особистого суб'єктивного виміру є однією з найбільших таємниць буття, про яку протягом багатьох століть сперечаються філософи. Свідомість уперто не піддається інтеграції в сучасну природничо-наукову картину світу шляхом редукції до матеріальної (фізичної) реальності. Сутність проблеми можна виразити таким питанням: чи (як) можливе утворення суб'єктивних станів свідомості фізичними сутностями, у яких на фундаментальному рівні немає нічого суб'єктивного?

Впливовим аргументом на користь негативної відповіді на означене вище питання (а отже, проти матеріалізму) є аргумент знання, висунутий у різних формах Т. Нагелем [1] і Ф. Джексоном [2; 3]. Аргумент свідчить, що навіть повне знання про всі фізичні стани і процеси, пов'язані з тим чи іншим суб'єктивним переживанням (сприйняттям, відчуттям, емоцією тощо), нічого не говорить про якісний характер цього переживання – як воно для суб'єкта, як це відчувається. Отже, цей характер є чимось понад будь-які фізичні факти, чимось нефізичним. Тож і царина психічних станів, що мають такий характер, – свідомість людини (або й тварини) – є особливою, нефізичною (нематеріальною) реальністю. У попередній статті [4] ми розглядали можливість матеріалістичної відповіді на аргумент знання, що ґрунтується на його тлумаченні як «аргументу від інтроспекції» (С. Лоу [5], П. Чарчленд [6]), і показали, що така відповідь не досягає мети, оскільки аргумент знання ґрунтується не стільки на положенні про можливість інтроспекції психічних станів і неможливості інтроспекції фізичних станів, скільки на неможливості зовнішнього спостереження («екстраспекції») психічних станів. Аргумент від неможливості екстраспекції свідчить, що, оскільки стани мозку (як матеріальної, фізичної системи) цілком пізнавані через зовнішнє спостереження без інтроспекції, а психічні стани непізнавані через зовнішнє спостереження без інтроспекції, з цього випливає, що психічні стани не є станами мозку (як матеріальної, фізичної системи).

Мета статті – дослідити можливі заперечення проти аргументу про неможливість «екстраспекції» психічних станів, зокрема можливість захисту матеріалізму засобами теорії репрезентаціонізму.

Можливі кілька пробних шляхів заперечення проти аргументу про неможливість «екстраспекції» психічних станів.

По-перше, можна спробувати заперечувати, що стани мозку цілком пізнавані через зовнішнє спостереження без інтроспекції, тобто припустити, що існують деякі стани мозку, які принципово непізнавані шляхом зовнішнього спостереження, а пізнавані лише інтроспективно. Проте ця можливість суперечить матеріалізму (у звичайному смислі) і передбачає психофізичний дуалізм властивостей (чи то в панпсихістській, чи в емерджентистській версії): визнається, що мозок має, крім властивостей (станів), що зводяться в кінцевому підсумку до динаміки (включаючи її закономірності) змін просторового розташування фізичних тіл (аж до найменших мікрочастинок), унаслідок цього пізнаваних через зовнішнє спостереження без інтроспекції, тобто матеріальних (фізичних) властивостей (станів) у звичайному смислі поняття матеріального (фізичного); також і властивості (стани), непізнавані через

зовнішнє спостереження (унаслідок своєї принципової незводимості до динаміки змін просторового розташування фізичних тіл і її закономірностей), а пізнавані лише інтроспективно, тобто нефізичні психічні властивості (стани) у звичайному смислі поняття нефізичного-психічного.

По-друге, можна спробувати заперечувати самі існування інтроспекції, спираючись на аргументи, подібні до висунутих Джоном Серлем у книзі «Перевідкриття свідомості». На нашу думку, цей шлях безперспективний, оскільки насправді аргументи Дж. Серля жодним чином не зачіпають існування особливої пізнавальної здатності, яка не включає зовнішнього спостереження й завдяки якій ми знаємо про власні відчуття, емоції, бажання, думки, чи то ми будемо називати цю здатність інтроспекцією чи якимось інакше. Аргументація Дж. Серля лише засвідчує, що начебто передбачувана поняттям інтроспекції (лат. «дивлюся всередину») аналогія із зором може вводити в оману, оскільки насправді пізнавальна здатність, завдяки якій ми знаємо про наші психічні стани, – це зовсім не «здатність, що слідує зразкові зору», «точно як зір, тільки менш яскрава». Звичайно ж, «дивитися всередину» – це метафора і, як і будь-яка метафора, вона може вводити в оману, якщо сприймається не метафорично, а буквально. Як пише сам Дж. Серль, «проблема не у звичайному вживанні поняття інтроспекції, а в нашому сильному бажанні як філософів сприймати цю метафору буквально» [7, с. 142].

По-третє, можна спробувати заперечувати, що психічні стани непізнавані через зовнішнє спостереження без інтроспекції, і стверджувати натомість, що через зовнішнє спостереження ми можемо пізнавати психічні стани, *не знаючи про це*, оскільки ми пізнаємо їх не під менталістським, а під фізичним або нейрофізіологічним описом. Це заперечення відповідає впливовій матеріалістичній теорії репрезентаціонізму, яка обговорюється далі в протиставленні дуалізму.

Дуаліст звертає увагу на те, що про фізичні процеси ми дізнаємося шляхом *зовнішнього спостереження* (насамперед завдяки зору, частково завдяки дотуку). Спостережувані об'єкти характеризуються розміром, формою тощо; загалом певним розташуванням у просторі та його змінами з часом (рухом). Натомість про психічні стани і процеси – відчуття, емоції, бажання, думки – ми дізнаємося в зовсім інший спосіб, який називають *інтроспекцією*. Ми не бачимо й не можемо помацати, відчуттів, емоцій, бажань і думок, ми просто знаємо про них, оскільки самі відчуваємо, переживаємо, бажаємо, мислимо. Вони не мають розміру, форми, розташування у просторі. Безглуздо говорити про відчуття, бажання, чи думку квадратної форми розміром 1 м × 1 м, чи щось подібне. Психічні стани й процеси мають властивості, яких немає у фізичних об'єктів, наприклад, специфічний суб'єктивний характер відчуттів та емоцій («як-воно-відчувається»), зміст думки (її «прощосьність»). Натомість їм не притаманні фізичні властивості – розмір, форма, певне розташування у просторі. Отже, очевидно, що йдеться про зовсім різні речі, зовсім різної природи.

Репрезентаціоніст заперечує прот цього, що можливо, що це одні й ті самі властивості, які по-різному постають у нашій свідомості. В одному випадку, вони постають кризь

«призму» зору, в іншому – крізь «призму» інтроспекції. «Призми» настільки різні, що «картини»-репрезентації виглядають зовсім по-різному, хоча об'єкт репрезентації – один і той самий. Можливо, що у випадку свідомості й мозку одна й та сама річ просто *сприймається* нами в різні способи – інтроспективно та через зовнішнє спостереження. Сприйняття є різними, але вони є сприйняттями одного й того самого, подібно до того, як наше сприйняття кольору зовсім не схоже на те, що фізика говорить про кольори.

У відповідь на це дуаліст може зауважити таке. Перше, на що варто звернути увагу, – це те, що предмет і його репрезентація – це не одне й те саме, а дві різні «речі», навіть у випадках фізичних репрезентацій або інформаційних репрезентацій на фізичних носіях. Наприклад, міні-модель літака є репрезентацією літака, але в ній ви не зможете полетіти з Нью-Йорка до Парижа; креслення літака – на папері чи на електронному носії – теж непридатне для такого польоту.

Або розглянемо такий приклад. У мене є папка, на обкладинці якої написано «Мохаммед Алі». У ній зібрано інформацію про Мохаммеда Алі: статті про його спортивні досягнення, фотографії тощо. Ця папка є репрезентацією Мохаммеда Алі. Проте якби хтось всерйоз твердив і наполягав, що ця папка і є Мохаммед Алі, я подумав би, що він з'їхав з глузду. Але матеріалісти-репрезентаціоністи у випадку з мозком і свідомістю, по суті, роблять саме це.

Якщо ми припустимо, що відчуття є суб'єктивними репрезентаціями певних структур мозку, то все одно вони є чимось іншим, аніж ці структури мозку, і вони належать до свідомості, а не до фізичного світу, оскільки вони мають нефізичні властивості (і не мають фізичних).

Репрезентації, про які тут йде мова, – чи то візуальні чи то інтроспективні, – це не фізичні репрезентації, а *ментальні, феноменальні, суб'єктивні репрезентації*, які належать не до фізичної реальності, а до свідомості. Якщо є свідомість, здатна щось суб'єктивно репрезентувати в різні способи, то справді можливо, що одна й та сама річ (зокрема певна структура мозку) може бути суб'єктивно репрезентована в кілька зовсім різних способів, так що різні суб'єктивні репрезентації не матимуть ніяких спільних властивостей. Але в фізичній реальності, зокрема в мозку, немає ніяких суб'єктивних репрезентацій. Там є лише сіра речовина, яка складається з мікроскопічних матеріальних часточок, що рухаються туди-сюди. Якщо Ви бачите або уявляєте дерево, у Вашій свідомості є суб'єктивний образ-репрезентація дерева. Але в мозку немає жодних суб'єктивних образів, у ньому є лише різноманітні нейронні структури й хімічні процеси в них. Звичайно, якусь із цих структур можна розглядати як *фізичну репрезентацію* дерева в мозку, але ця фізична репрезентація-структура в мозку не матиме ніяких спільних властивостей із феноменальною репрезентацією-образом у свідомості.

Наприклад, якщо Ви відчуваєте біль, то цьому відчуттю відповідають певні структури мозку, так що відчуття болю дійсно можна розглядати як репрезентацію цих структур мозку. Припустимо, що хтось (можливо, Ви самі) бачить ці структури мозку через сканувальний прилад. Отже, він має (Ви маєте) іншу – зорову – репрезентацію цих самих структур мозку, але обидві ці репрезентації – відчуття болю та візуальний образ мозкових структур – це ментальні, феноменальні, суб'єктивні, а не фізичні репрезентації; вони належать до свідомості (одна – до свідомості особи, яка відчуває біль; друга – до свідомості особи, яка розглядає мозок) і не мають фізичних властивостей, тоді як те, що вони репрезентують, – структури мозку – це частина фізичної реальності, яка має лише фізичні властивості.

Візуальні репрезентації так само не мають фізичних властивостей, як і інтроспективні. Я бачу стіл із прямо-

кутною поверхнею $1 \text{ м} \times 2 \text{ м}$. Але образ цього столу в моїй свідомості не є іншою фізичною річчю з прямокутною поверхнею $1 \text{ м} \times 2 \text{ м}$, його взагалі немає у фізичній реальності, і приписувати йому геометричні розміри так само безглуздо, як і будь-якому іншому стану свідомості.

Отже, репрезентаціонізм жодним чином не може врятувати матеріалізм.

На нашу думку, теорію «одного й того самого з різних точок зору» можуть послідовно захищати лише ідеалісти, а ніяк не матеріалісти.

Можливо, наша свідомість може сприймати одну й ту саму річ у зовсім різні способи так, що знання, яке ми отримуємо в один спосіб, не переводиться в знання, яке ми отримуємо в інший спосіб. Але це означало б, що це наше знання (як мінімум одна його сторона, а логічніше – обидві) є не знанням про саму річ А, а знанням *про наше сприйняття* цієї речі – про деякий *суб'єктивний досвід, суб'єктивні переживання*, які викликає в нас ця річ.

Припустимо, що є деяка річ А, яку ми можемо сприймати у два способи – інтроспективний І та зовнішній Е. Позначимо наш досвід інтроспективного сприйняття А як І (А), а досвід зовнішнього сприйняття А – як Е (А). Зрозуміло, що оскільки І (А) та Е (А) – не одне й те саме, то й наше знання про І (А) та Е (А) будуть різними, так що можна мати повне знання про І (А), нічого не знаючи про Е (А), і навпаки. Проте в такій перспективі немає знання про саму річ А, є лише знання про наше *суб'єктивні сприйняття*, викликані цією річчю.

Читач, знайомий з історією філософії, легко впізнає в цьому теорію Імануїла Канта: ми не можемо пізнавати речі-у-собі, а пізнаємо лише їх явища – те, якими вони постають крізь призму фундаментальних загальнолюдських структур свідомості. Проте ця теорія несумісна із матеріалізмом. Адже в ній первинною є свідомість, яка має різні форми суб'єктивного сприйняття, а фізична реальність сама по собі якщо й існує, є невідомою.

Якщо ж, як стверджують матеріалісти, існує лише фізична реальність, то теорія про «одне й те саме з різних точок зору» не має сенсу. Не може бути різних форм суб'єктивного досвіду сприйняття, не може бути суб'єктивного досвіду взагалі, доки немає свідомості, суб'єкта досвіду (Я), а є лише фізичний простір і тіла, розташовані в ньому, що змінюють взаємне просторове розташування (рухаються) та впливають на рух одне одного в певні регулярні способи згідно із законами фізики, без жодного – чи то інтроспективного, чи то зовнішньо-чуттєвого – суб'єктивного досвіду й усвідомлення.

І матеріалісти, і дуалісти (на відміну від І. Канта) у більшості поділяють припущення звичайного здорового глузду про те, що у випадку зовнішніх сприйнятів наш досвід і пізнавальні здібності дають нам змогу дізнатися не лише про наш суб'єктивний досвід, а й про ті речі й процеси, які його викликають, але існують (відбуваються) незалежно від нього. Тобто, з досвіду зовнішнього спостереження Е (А) ми можемо дізнатися про самі А. Проте з «інтроспективного сприйняття» І (А), де А, як передбачається, є деякий стан мозку, ми нічого не можемо дізнатися про А.

Інтроспекція дає нам знання про наше суб'єктивні переживання, але не дає знань про стани (структури та процеси) мозку. Як би уважно Ви не інтроспектували якісь Ваші суб'єктивні переживання (наприклад відчуття болю), Ви не можете в такий спосіб одержати ніякого знання про відповідні структури та процеси мозку. Навіть якщо ми розглядаємо суб'єктивне переживання І як інтроспективно пізнавану ментальну репрезентацію деякого стану мозку А, то інтроспективно пізнаваною є не А, а його ментальна репрезентація, тобто суб'єктивне переживання, яке А викликає у свідомості. Якщо А – якийсь стан (фізичні структури і процеси) мого або Вашо-

го мозку, а I (А) – моє або Ваше суб'єктивне переживання, яке цей стан викликає, (ментальна репрезентація цього стану в моїй або Вашій свідомості), то А та I (А) – це аж ніяк не одне й те саме.

Різні сприйняття одного й того самого в принципі можуть бути настільки різними, що з одного сприйняття нічого неможливо дізнатися про інше. Але будь-які сприйняття належать свідомості, Я, яке здатне переживати й усвідомлювати суб'єктивний досвід, а не мозку як складній системі атомів та інших мікрочасточок, які лише рухаються і взаємодіють за фізичними законами, автоматично, нічого не переживаючи й не усвідомлюючи.

Тим не менше, автор найбільш широко обговорюваної версії «аргументу знання», австралійський філософ Франк Джексон після тривалої дискусії зрештою «склав зброю» і приєднався до матеріалістів, погодившись із відповіддю, яку дає теорія репрезентаціонізму.

Нагадаємо, що аргумент знання у версії Ф. Джексона мав форму уявного експерименту: читачеві пропонувалося уявити жінку-фізика Мері, яка прожила до солідного віку в кімнаті з особливим чорно-білим освітленням; і ось, залишивши свою кімнату, дізнається, як воно – мати кольорові сприйняття. Із цього випливає, що факти про якісні стани суб'єктивних переживань (таких як кольорові сприйняття) є нефізичними фактами (фактами про щось нефізичне). Чи справді репрезентаціоністське розв'язання є задовільним? Ми так не вважаємо.

Репрезентаціонізм «розв'язує» проблему Мері подібно до того, про що ми говорили вище: «Ми маємо справу не зі знанням про дві різні речі, а з двома різними формами репрезентації однієї й тієї самої речі». Як нам видається, таке «розв'язання» нікуди не годиться. Звичайно ж, можна сказати, що є певні стани мозку, які «репрезентовані» для Мері спочатку зовнішніми спостереженнями, зображеннями мозку, науковими теоріями тощо, а потім – її власними відчуттями кольорів. Але не уявляємо, як це може врятувати матеріалізм. Навпаки, це міркування, по суті, підкріплює дуалізм, оскільки воно в кінцевому підсумку залишає нас із «речами» двох різних природ – фізичної та ментальної (психічної):

1) фізичні події наявності деяких структур і процесів у мозку;

2) їх ментальні «репрезентації» (суб'єктивні стани й процеси):

2.1) чорно-білі зорові образи й мислення-засвоєння-розуміння теорій;

2.2) відчуття-переживання кольорових сприйнять.

Від того, що ми назвали суб'єктивні переживання й мислення-розуміння «репрезентаціями» і що в якомусь смислі вони дійсно репрезентують (представляють) деякі фізичні процеси та стани мозку, вони не перестають бути суб'єктивними переживаннями й процесами (ментальними станами), відмінними від тих фізичних процесів і станів, які вони репрезентують.

Чи є ці «репрезентації» лише якимись іншими фізичними подіями в мозку? Якщо Ви так скажете, то лише будете накладати одну фізичну репрезентацію на іншу, але залишите «за кадром» саме те, що є предметом дискусії, – ментальні (психічні) «репрезентації», які мають суб'єктивний характер. Ви просто загубите ментальне (суб'єктивне, феноменальне), замість того щоб його пояснити. Ви можете множити фізичні репрезентації до нескінченності, але таким шляхом Ви ніколи не дійдете до самих суб'єктивних переживань. Якщо репрезентації – це лише фізичні стани й процеси в мозку (тобто величезна кількість атомів, які нічого не відчувають, не мислять, не усвідомлюють, а лише розташовані, рухаються і впливають на рухи одне одного в певний дуже складно структурований спосіб), то там можуть бути (фізичні) репрезентації, репрезентації репрезентацій, репрезентації репрезентацій

репрезентацій тощо до нескінченності без жодного суб'єктивного переживання й усвідомлення.

Матеріалісти часто пояснюють свою теорію твердженням про те, що людські відчуття, емоції, бажання, думки *насправді* є фізичними процесами (тобто певними просторовими структурами та рухами) в мозку, але *видаються* нам суб'єктивними переживаннями, позбавленими просторових характеристик. Або те, що нам видається відчуттями, емоціями, бажаннями, думками, є лише ментальними «репрезентаціями» деяких фізичних (або функціональних) станів. При цьому не зауважують, що таке пояснення матеріалістичної теорії є самосуперечливим; воно *спростовує матеріалізм*. Адже в цьому «поясненні», по суті, визнається, що, *крім* фізичних (функціональних) процесів і станів, тобто *додатково до фізичної реальності*, існує ще царина суб'єктивності – свого роду «феноменальний простір», до якого належать наші уявлення (те, що нам видається, яким воно нам видається), ментальні «репрезентації». Але ж це і є свідомість. Отже, свідомість не належить до фізичної реальності, є чимось крім неї, додатково до неї. А це і є в найзагальніших рисах без специфіки окремих напрямів – теорія дуалізму. Фізичні процеси в мозку, які відповідають певним відчуттям, бажанням, думкам, – *це ніяк не одне й те саме*, що їх ментальні «репрезентації» (тобто власне відчуття, бажання, думки), як вони суб'єктивно переживаються та усвідомлюються.

Отже, аргумент знання засвідчує таке: специфічні ментальні факти – факти про *специфічний* феноменальний характер суб'єктивних переживань – не належать до фізичних (у широкому смислі) фактів, *логічно не визначаються* фактами щодо фізичних процесів, які відповідають цим переживанням. Є вагомі підстави вважати, що репрезентаціонізм не розв'язує цієї проблеми для матеріалізму, оскільки неспроможний пояснити існування ментальних репрезентацій – їх ментальний, феноменальний, суб'єктивний характер. Потребують подальшого дослідження питання про те, яка з альтернатив матеріалізму є найбільш задовільною, як можлива взаємодія між свідомістю й мозком, а також питання про внутрішню феноменальну структуру й динаміку свідомості.

Література

1. Nagel T. What Is It Like To Be a Bat? / T. Nagel // *Philosophical Review*. – Vol. 82. – 1974. – P. 435–450.
2. Jackson F. Epiphenomenal Qualia / F. Jackson // *Philosophical Quarterly*. – Vol. 32. – 1982. – P. 127–136.
3. Jackson F. What Mary didn't know? / F. Jackson // *Journal of Philosophy*. – Vol. 83. – 1986. – P. 291–295.
4. Сепетий Д.П. Матеріалізм, феноменальне знання та інтроспекція / Д.П. Сепетий // *Актуальні проблеми філософії та соціології*. – 2015. – № 3. – С. 133–137.
5. Лоу С. Загадка свідомості // С. Лоу // *Філософський тренінг*. – М. : АСТ, Хранитель, 2007. – 352 с. – С. 179–191.
6. Churchland P. Matter and Consciousness / P. Churchland. – The MIT Press, 1988. – 196 p.
7. Сёрл Дж. Открывая сознание заново / Дж. Сёрл. – М. : Идея-Пресс, 2002. – 256 с.

Анотація

Сепетий Д. П. Репрезентаціонізм як спроба захисту матеріалізму. – Стаття.

У статті обговорюється питання про можливість задовільного захисту матеріалізму засобами теорії репрезентаціонізму від аргументу знання та аргументу від неможливості зовнішнього спостереження психічних станів. Обґрунтовується точка зору, що репрезентаціонізм не досягає зазначеної мети, оскільки якщо в ньому йде мова про фізичні репрезентації, то ними неможливо пояснити

існування та якісний характер суб'єктивних переживань; якщо ж ідеться про ментальні (феноменальні, суб'єктивні) репрезентації, то вони самі потребують пояснення шляхом фізичної редукції, про неможливість якої говорять аргумент знання й аргумент від неможливості зовнішнього спостереження. Захист ідеї про те, що ментальні стани свідомості та деякі фізичні стани мозку – одне й те саме з різних точок зору (у різних репрезентаціях), може бути послідовним у перспективі ідеалізму, але не матеріалізму.

Ключові слова: свідомість, матерія, фізичне, суб'єктивність, репрезентація.

Анотація

Сепетий Д. П. Репрезентационизм как попытка защиты материализма. – Стаття.

В статье обсуждается вопрос о возможности удовлетворительной защиты материализма средствами теории репрезентационизма от аргумента знания и аргумента от невозможности внешнего наблюдения психических состояний. Обосновывается точка зрения, что репрезентационизм не достигает указанной цели, поскольку если в нем идет речь о физических репрезентациях, то ними невозможно объяснить существование и качественный характер субъективных переживаний; если же речь идет о ментальных (феноменальных, субъективных) репрезентациях, то они сами требуют объяснения путем физической редукции, о невозможности которой говорят аргумент знания и аргумент от невозможности внешнего наблюдения. Защита идеи о том, что ментальные состояния созна-

ния и некоторые физические состояния мозга – это одно и одно то же с разных точек зрения (в разных репрезентациях), может быть последовательной в перспективе идеализма, но не материализма.

Ключевые слова: сознание, материя, физическое, субъективность, репрезентация.

Summary

Sepety D. P. Representationism as an attempt to defend materialism. – Article.

In the paper, I discuss the issue of the possibility of a satisfactory defence of materialism by means of the theory of representationism against the knowledge argument and the argument from the impossibility of the external observation of mental states. I argue for the view that representationism fails to achieve the purpose because if the representations are physical, there is no explanation of the existence and qualitative character of subjective experiences; otherwise, if the representations are mental (phenomenal, subjective), they need an explanation in the way of physical reduction, and the impossibility of such an explanation is exactly what the knowledge argument and the argument from the impossibility of the external observation purport to prove. The defence of the idea that mental states and some physical states of the brain is the same thing perceived from the different viewpoints (in different representations) can be consistently defended within the prospect of idealism, but hardly of materialism.

Key words: mind, matter, physical, subjectivity, representation.

УДК 140.8

І. О. Скакун

кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних наук та українознавства
Буковинського державного медичного університету

ПЕРСПЕКТИВИ АНТРОПОЦЕНТРИЗМУ В СУЧАСНІЙ НАУКОВІЙ КАРТИНІ СВІТУ

Постановка проблеми. Формування сучасної наукової картини світу відзначається послідовним утвердженням ідей людиномірності та антропоцентризму. Наукова парадигма сучасності, ґрунтуючись на ідеях єдності природничо-наукового та гуманітарно-наукового знання, тлумачить складні людиномірні системи, що саморозвиваються. Важливість процесу антропологізації філософії полягає в можливості поєднувати різноманітні знання в цілісну систему, що формує глибинне розуміння сутності та природи людини. Антропоцентризм у сучасному розумінні постає моделлю розвитку, яка зорієнтована на максимальне розкриття потенціалу кожної людини, створення гідних умов для реалізації її інтелектуальних та творчих здібностей та можливостей.

Концепція антропоцентризму відіграє надзвичайно важливу роль у новітніх науково-світоглядних побудовах, оскільки зорієнтована на буття людини, даючи змогу тлумачити його найбільш проблематичні та суперечливі аспекти. Утвердження гуманітарно-наукового дискурсу в сучасній філософії та науці породжує актуальність нашої розвідки щодо ідей людиномірності. При цьому антропоцентризм розглядається як принцип, що не просто констатує виняткову роль людини у світобудові, а формує необхідні методологічні, гносеологічні, аксіологічні та етичні настанови розвитку людиномірних ідей. У цьому контексті виникає нагальна потреба в структурованості уявлень про людину та взаємозв'язку між специфічними антропологічними знаннями.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблеми людиномірності науки висвітлені в працях багатьох відомих філософів та вчених. Такі ідеї формувались із зародженням філософських концепцій та поглядів, утверджувались у часи «антропологічних поворотів» в історії філософської думки, і, зрештою, посіли своєрідне місце в сучасній картині світу. Концепція антропоцентризму теж пройшла еволюцію у філософських системах та наукових парадигмах.

Загальні аспекти людиномірності наукового знання виокремлюємо в ідеях А. Агацці, М. Кагана, М. Марчука, М. Ожевана, П. Гуревича, І. Фролова, В. Шинкарука. Безпосередньо процеси антропологізації філософії та їх вплив на формування картини світу різних культурно-історичних епох досліджував Є. Нікітін. Варто зазначити, що на сучасному етапі досліджується і конкретна специфіка людиномірних ідей: аксіологічна, етична, соціокультурна тощо. Людиномірність у сучасному природничо-науковому та гуманітарному знанні висвітлюється в працях Й. Пригожина, М. Мамардашвілі. Проблема ролі та місця людини в сучасній картині світу досліджують А. Краєва, Ю. Лоскутов, А. Рачков. Питаннями антропоцентризму в сучасній науковій картині світу займаються Т. Нікішина, В. Сагатовський.

Зазначимо, що наразі проблема людиномірності наукового знання в цілому активно досліджується й потребує як нових ідей, так і систематизації наявних уявлень. Ми у свою чергу актуалізуємо увагу на дослідженні концепції антропоцентризму як своєрідного та важливого складника сучасної філософської думки та наукової парадигми.

Метою статті є потреба всебічного аналізу наявних людиномірних складників сучасної наукової картини світу, перспектив філософської концепції антропоцентризму та утвердження якісно нових настанов гуманітарно-наукового дискурсу.

Виклад основного матеріалу дослідження. На нашу думку, специфіка філософського підходу тлумачення

людини, що полягає в її комплексній характеристиці, далеко неоднозначна. Різні науки вивчають окремі вияви людського буття. Варто уникати повторення помилок минулого, коли здійснювалось отождолення методологічних підходів у вивченні людини та природи. Підведення методологічної бази цих двох філософських проблем до спільного знаменника неможливе, оскільки це приводить до викривленого тлумачення людини.

Насправді, коли йдеться про науку, то в основному вона постає як людинознавство. Антропоцентричні настанови формують методологічні передумови людиномірності не лише для суспільного, а й для природничо-наукового знання. Учені стверджують, що обов'язковою умовою існування природознавства є наявність людини. Ці погляди передбачали, що в природознавстві предметом дослідження є не природа сама собою, а природа яка виражає людські проблеми [11].

Сьогодні все частіше йдеться про черговий антропологічний поворот, проте це не свідчить про появу нових антропологічних уявлень. Мова йде насамперед про те, що людина є базовим складником у тлумаченні будь-яких філософських проблем. Унікальність, складність і невичерпність людини зумовили значні труднощі у філософському осмисленні та в адекватно-істинному історичному відображенні антропологічної тематики. Принагідно зазначимо, що саме науці та філософії відведено привілейоване право визначити концепції людини, які би передбачали гармонійний розвиток людини у Всесвіті як дієвої та відповідальної істоти.

Людина постає синтезом тимчасового й вічного. Подібної позиції дотримувався М. Бердяєв, вказуючи, що «особистість незмінна в змінах» [2, с. 214]. Указані ідеї стали передвісниками сучасного наукового тлумачення людини. За часів, коли ще не утвердилися методологічні константи постнекласичної наукової парадигми, саме філософські новаторські ідеї формували підґрунтя для подальшого розвитку людиномірних аспектів науки та антропоцентричної концепції.

Особливість методології антропоцентризму полягає в тому, щоб знайти концептуальні зв'язки між індивідом, індивідуальністю, особистістю та організмом, створити інтегральну систему понять, яка здатна охопити в єдиному синтезі соціальну, психологічну й біологічну специфіку природи людини та її творчої діяльності. У процесі синтезу людинознавства зміст єдиної наукової картини світу виявляється не як чітко зафіксована система, а як своєрідний горизонт пізнання, де поєднуються знання емпіричного, теоретичного та світоглядного рівнів [14, с. 45–46]. Водночас В. Троянський зазначає, що строкатість і різноманітність аспектів у вивченні людини є закономірним результатом потреб науки та практики. У методологічному плані поліструктурність проблеми людинознавства пов'язана з багатогранністю самого об'єкта дослідження. Методологічний акцент на виявленні спільного в різноманітних структурах буття, на особливостях духовної людини перетворюється в характерну рису сучасного стилю наукового мислення [14, с. 36].

М. Мамардашвілі зауважив, що якщо відкинути академічність, то можна сказати, що проблеми людини як предмета філософських досліджень не існує. Філософія ввела до розуміння світу абстракції, які максимально могли б усунути всі особливості світосприйняття, що формуються людською природою. Коли йдеться про людину, то розмова вибудовується на основі абстракцій, що мак-

симально усувають людиномірі, безпосередньо доступні нам речі [6, с. 8–10]. Тобто людина як істота з певними природними властивостями не постає об'єктом дослідження, вірніше стає ним лише в гносеологічних побудовах.

Як зазначає Ю. Лоскутов, людину не можна розглядати в науці так само, як розглядаються речі або засоби, оскільки за нормальних умов людина є метою для себе та причиною речей. Для сучасної філософії, як і для будь-якої науки, виникає дилема: людина повинна розглядатись як міра всіх речей чи якась річ повинна стати мірою всіх людей [5]. У цьому контексті перед нами постає питання про те, чи відбудеться трансформація зв'язків між людиною, природою та культурою?

Людина як природна істота має низку виключно біологічних особливостей і фізіологічних потреб. Як відтворююча істота вона живе тим, чого немає – тим, що вона повинна створити. Якщо наука бажає бути адекватною потребам людини, вона повинна стати зрілою. Саме те, чого немає, повинно перебувати в центрі уваги зрілої науки, на противагу незрілій науці, яка вивчає виключно те, що є [5]. Отже, у філософському ставленні людини до світу й до себе виділяють практичні, пізнавальні та ціннісні аспекти. Людина для дослідника або філософа є макрокосмом, а світ – це всього-на-всього лише мікрокосм. Це зумовлює відхід від онтологічних і натурфілософських трендів у науці й актуалізацію міждисциплінарних антропологічних досліджень природних властивостей людини – того, що ми можемо досліджувати за допомогою діючого наукового арсеналу.

У межах тлумачення онтологічних питань дослідник має справу з такими ситуаціями, коли проблема людського існування пов'язана з екзистенціальними проблемами, які відіграють вирішальну роль у визначенні місця людини у світі. Постнекласична наука акцентує увагу на проблемі відповідальності людини, причому не лише за себе, а й за світ, який нею конструюється [9, с. 35]. Коли ми повертаємося до фундаментальних потенційних характеристик людини в антропоцентричній концепції, то відповідальність за власну діяльність потрібно поставити поряд із дієвістю та актуальністю.

Якщо ж розглядати людину як об'єкт у комплексному аналізі філософії науки, то до розгляду береться потенційна людина, яка актуалізує своє існування своєю діяльністю. Процеси антропологізації та онтологізації найповніше виражаються у взаємопов'язаності космічного цілого (природи, Бога) з людиною. Співіснування динамічної людини в Космосі зумовлює важливість антропологізації філософії та науки. Це виражається у формуванні методологічних настанов задля обґрунтування позиціонування людини у світобудові.

У цілому постнекласична раціональність нашого часу відповідає певним соціальним запитам на відповідні методології соціального аналізу, що дозволяють забезпечувати так званий діалог культур, культурні трансформації та культурницьке посередництво. Проте слід мати на увазі, що сучасне соціально-гуманітарне пізнання має спиратися на принципи взаємодоповнення. Постнекласична раціональність зміщує свої акценти на моменти, які в результаті й визначають характеристики людини стосовно найважливіших чинників. Ідеться насамперед про інституціональні моменти: пізнавальні, економічні та політичні структури [9, с. 40].

Згідно з твердженням Т. Нікішиної нова «постнекласична парадигма» антропоцентризму, яка остаточно сформувалась на початку ХХІ століття, пропонує свої моделі для розкриття сутнісних характеристик людини [8]. У постнекласичній науці по-новому висвітлюється проблема потенціалу сучасної людини. Сучасне знання про людину базується на класичній та некласичній стратегії наукової раціональності. Однак перспективи вдосконалення потенціалу людини пов'язані саме з парадигмою постнекласичною.

Водночас концепція антропоцентризму набуває постнекласичних рис.

Аналіз новітніх тенденцій розвитку науки доводить, що в постнекласичній парадигмі формуються нові уявлення про потенціал людини. Можливості людини виблискують новою гранню: долучення до системи загальних взаємозв'язків світу за умови інтеграції в цьому понятті світових і людських зусиль. Людина діє відповідно до своїх потреб і прагне відобразитись у світі, як у дзеркалі, зберігаючи в ньому своє «я». Світ чинить дієвий опір людській суб'єктивності, оскільки існує згідно зі своїми законами, без знання й дотримання яких не буде можливим дієвість людського «я». Тому людина, прагнучи реалізувати свій потенціал і створюючи певну форму діяльності, повинна враховувати не лише свої можливості, а й світові [4, с. 303]. Основними аспектами новітніх наукових досліджень у сучасному соціокультурному просторі є людський потенціал та ефективні шляхи його реалізації в наявних умовах.

О. Краєва пропонує нові методологічні принципи дослідження потенціалу людини на основі нової наукової парадигми. Особливо варто виділити принципи інтеграції всього духовного досвіду людства в розв'язанні проблеми людини. Використання принципу інтеграції визначене зміною наукової парадигми та пошуком нових підходів у тлумаченні людини. Евристичними для формування уявлень про потенціал людини в контексті нової наукової парадигми є також й інші принципи: принцип дієвості, принцип соціальності, принцип системності, принцип єдності загальної потенції світу та потенціалу людини, принцип духовності світоосягнення, принцип інтенціональності [4, с. 304].

Ми розглядаємо людину як ключ до універсуму з двох ракурсів, які позиціонують її центром світу. Суб'єктивно для самих себе ми є однозначним центром перспективи існування та розвитку. На початковому етапі наука спочатку уявляла, що вона може спостерігати явища самі собою такими, якими вони є незалежно від нас. Наразі об'єкт і суб'єкт переплітаються та взаємоперетворюються в пізнавальному процесі. Лише людина займає таке місце в природі, у якому це сходження ліній є не просто видимим, а структурним [15]. Згідно з ідеями Т. де Шардена, людина лише починає набувати наукового погляду на своє значення у фізиці світу. «Людина – не статичний центр світу, як вважалось тривалий час, а вісь і вершина еволюції, що набагато прекрасніше» [13, с. 40].

Для сучасної наукової картини світу характерне зміцнення парадигми цілісності, тобто усвідомлення доцільності глобального всебічного погляду на світ. М. Мойсеєв вважає, що «прийняття діалектики цілісності та введення людини в систему – одні з найбільш наукових досягнень сучасного природознавства та цивілізації загалом» [7, с. 66]. Парадигма цілісності проявляється в суспільстві, біосфері, ноосфері, Всесвіті тощо. Людина перебуває не поза об'єктом, що вивчається, а всередині нього.

Варто відзначити процес зближення природничих і гуманітарних наук. Природознавство орієнтується на досягнення природи, гуманітарні науки – на досягнення людини чи культури. На сучасному етапі розвитку науки (у контексті синергетики) природничо-наукові елементи впроваджуються в гуманітарні науки та навпаки. Людина ж постає в центрі взаємодії наукової та гуманітарної парадигм. У цьому контексті методологічна функція філософії науки полягає в забезпеченні міждисциплінарних взаємозв'язків між різноманітними видами наукового знання. Головний акцент при цьому ставиться на взаємінтеграції природничонаукового, гуманітарно-наукового та науково-технічного знання.

Сучасна філософія науки актуалізує методологічний плюралізм, усвідомлюючи односторонність будь-якої окремо

взятої методології. Завданням антропоцентризму є спрямування та орієнтація подібних багатовекторних наукових пошуків задля збереження цілісності науки та запобігання антигуманних есциентистських проявів. З іншого боку, це зумовлює розмитість науки та може свідчити про поглиблення кризи сучасної наукової картини світу.

Важливим є висвітлення рівня взаємодії людини з носферними процесами, оскільки це є одним із ґрунтовних питань самопізнання, яке потребує адекватних теоретичних і методологічних настанов. Сучасна філософія науки покликана забезпечити світоглядні константи для продовження людиною еволюційного розвитку. Ці аспекти тісно пов'язані з антропоцентричною парадигмою, оскільки є її важливим складником. Як стверджує М. Сагатовський, онтоантропологічний принцип зорієнтовує на таку онтологію (філософське вчення про світ), яка містить основу антропології (філософське вчення про людину), і таку антропологію, яка враховує специфічну основу людського буття. Це дозволяє людині довершувати світоустрій. Людина закорінена у світі, а світ закорінений у людині й залежить від спрямованості (творчої чи руйнівної) її діяльності. Онтологічна основа на рівні людського буття зазнає якісних змін, що дозволяє людині зайняти особливе місце у світовому бутті. Така якісна відмінність відображається в категоріальному ядрі антропології. Отже, онтологія та антропологія постають взаємно зорієнтованими [12].

У такому співвідношенні момент істини антропоцентризму міг би полягати лише в одному: якщо людина вважає себе найрозумнішою та найсильнішою, то вона має бути центром відповідальності для призначеної їй частини буття, а не центром свавілля та споживання. Очевидно, що егоцентрично налаштований претендент на те, щоб бути центром, не зможе не падати в прірву й жодна передова технологія його від цього не врятує. Адже засоби слугують цілям, а цілі набувають смислу у світлі базових цінностей, що відповідають на питання доцільності нашої діяльності. Доки ми свідомо, а часто й підсвідомо, живемо задля досягнення максимуму (влада, прибутки, самовираження, споживання), сучасна цивілізація та біосфера будуть приречені. Варто переорієнтуватись і спрямувати наші зусилля на забезпечення оптимальних стосунків між людиною та світом [12].

Як влучно зазначив М. Каган, сучасна людина перебуває на перехресті трьох шляхів: перший – використовувати природу завдяки науково-технічній силі задля власних потреб; другий – підкоритися силі природи, поєднавшись з її могутністю; третій відкриває перед людиною перспективу нового, ще не звіданого історією – діалогу людини з природою (як зовнішньою – фізичною, так і внутрішньою – біологічною). Такий діалог дозволить сформувати між людиною та природою не релігійні чи технологічні, а морально-естетичні стосунки [3]. У цьому ж контексті один із засновників синергетики І. Пригожин акцентує увагу на доцільності експериментального методу, який займає центральне місце в діалозі з природою. Цей метод слугує «основою комунікабельності між природними процесами і науковими результатами» [10].

Закономірно, що постнекласична наука має характер відверто людиноцентристський. І якщо досі наука намагалась абстрагуватися від цінностей, керуючись ідеалом ціннісно-нейтрального знання, то на сучасному етапі її розвитку аксіологічна зумовленість є основним методологічним регулятивом під час побудови пізнавальних стратегій.

Висновки. Отже, перспектива подальшого розвитку філософії науки потребує створення єдиних принципів наукової картини світу. Реалізація концепції антропоцентризму залежатиме від адекватності тих основних людиномірних констант, які стануть основою в розв'язанні одвічних і нагальних філософських проблем. Активність і дієвість людини поряд із її відповідальністю сприяти-

муть гармонійному співіснуванню людини з природою та визначенню статусу людини у Всесвіті.

Загалом у сучасній філософії науки спостерігається процес усебічного дослідження пізнавальних потенцій людини, що породжує різноманітні підходи та методологічні практики. Активно формуються різноманітні парадигми, зокрема аксіологічну, комунікативну, лінгвістичну, а в контексті розмаїття парадигм визрівають нові підходи, які в кінцевому результаті розширюють пізнавальні компетенції людини. Антропологічна проблематика з периферії науки зміщується в центр, продукуючи нові смисли та формуючи оригінальні способи розв'язання концептуальних завдань. Основним регулятивом побудови нових стратегій дослідження є людський потенціал і його актуалізація в динамічних умовах навколишнього середовища.

Література

1. Агацци Э. Человек как предмет философии / Э. Агацци // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 24–35.
2. Бердяев Н. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н. Бердяев. – М. : Международные отношения, 1990. – 336 с.
3. Каган М. Человек как проблема современной философии / М. Каган [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.anthropology.ru/ru/texts/kagan/man.html>.
4. Краева О. Проблема потенциала человека в аспекте постнеклассической научной парадигмы / О. Краева // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия «Социальные науки». – 2002. – № 1. – С. 301–305.
5. Лоскутов Ю. Человек как проблема для науки / Ю. Лоскутов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.anthropology.ru/ru/texts/loskut/man.html>.
6. Мамардашвили М. Проблема человека в философии / М. Мамардашвили // О человеческом в человеке. – М. : Политиздат, 1991. – С. 8–21.
7. Моисеев Н. Естественнаучное знание и гуманитарное мышление / Н. Моисеев // Общественные науки и современность. – М. : Российская академия наук, 1993. – № 2. – С. 63–75.
8. Никишина Т. Проблема человека в парадигме западного антропоцентризма : автореф. дис. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология, философия культуры» / Т. Никишина. – Ростов-на-Дону, 2008. – 23 с.
9. Попов В. Теория рациональности (неклассический и постнеклассический подходы) / В. Попов, Б. Щеглов. – Ростов-на-Дону : Издательство Ростовского университета, 2006. – 268 с.
10. Пригожин И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://spkurdyumov.narod.ru/Ppogin/PriOglavl.htm>.
11. Рачков А. Человек в зеркале философии / А. Рачков // Вестник Московского университета. Серия 7 «Философия». – М. : Издательство Московского государственного университета, 1998. – № 2. – С. 33–46.
12. Сагатовский В. Мой враг антропоцентризм / В. Сагатовский // Вестник Российского философского общества. – 2007. – № 4 (44). – С. 114–118.
13. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. – М. : Наука, 1987. – 240 с.
14. Троянский В. Методологические основы комплексного изучения личности / В. Троянский // Философские проблемы лингвистики. – Чернівці, 2005. – С. 30–53.
15. Шабанов Д. Принцип антропности и парадокс целесообразности Открытый текст / Д. Шабанов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.opentextnn.ru/man/?id=331>.

Анотація

Скакун І. О. Перспективи антропоцентризму в сучасній науковій картині світу – Стаття.

У статті розглядаються людиномірні системи, які стали об'єктом вивчення постнекласики та становлять особливий інтерес для сучасної методології науки та філософської антропології, аналізується концепція антропоцентризму як світоглядного горизонту мислення та її актуалізація в різноманітних сферах науково-пізнавальної діяльності. Функціонування сучасної наукової картини світу передбачає чітку структурованість та взаємодію природничо-наукового та гуманітарного знання. Концепція антропоцентризму формує необхідні методологічні та світоглядні пріоритети розвитку сучасної філософії та науки.

Ключові слова: антропоцентризм, людиномірність, наукова картина світу, парадигма, світогляд.

Аннотация

Скакун И. О. Перспективы антропоцентризма в современной научной картине мира. – Статья.

В статье рассматриваются человекомерные системы, которые стали объектом изучения постнеклассики и представляют особый интерес для современной методологии науки и философской антропологии, анализируется концепция антропоцентризма как мировоззренческий горизонт мышления и ее актуализация в различных сферах

научно-познавательной деятельности. Функционирование современной научной картины мира предполагает четкую структурированность и взаимодействие естественнонаучного и гуманитарного знания. Концепция антропоцентризма формирует необходимые методологические и мировоззренческие приоритеты развития современной философии и науки.

Ключевые слова: антропоцентризм, человекомерность, научная картина мира, парадигма, мировоззрение.

Summary

Skakun I. O. The perspectives of anthropocentrism in contemporary scientific world picture. – Article.

The article considers human dimensional systems that became the object of post-non-classic studies and are interesting for contemporary methodology of science and philosophical anthropology. The author analyzes the concept of anthropocentrism as a worldview horizon of thinking and its actualization in various spheres of scientific activity. The functioning of contemporary scientific world picture provides clear structure and interactivity of natural and humanitarian knowledge. The concept of anthropocentrism formulates necessary methodological and worldview priorities of development of contemporary philosophy and science.

Key words: anthropocentrism, human dimension, scientific world picture, paradigm, worldview.

УДК 141.7

О. С. Туренко

кандидат філософських наук,
доцент кафедри загально правових дисциплін
Донецького юридичного інституту МВС України

РОЗУМНО-ДОБРОДІЙНІ ЗАСАДИ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОГО МІСТА

Розкриваючи суттєві ознаки світогляду бюргерів, Е. Юнгер вказував, що кріпосний мур бюргерського порядку складається з розуму. Виявленням смислом міського порядку й засобом його затвердження є переговори, які повинні забезпечити городянам розумно-добродійний образ миру [1, с. 81, 106], того миру, який забезпечував тривалу солідарність городян та економічне процвітання. Влучна характеристика німецького мислителя стає більш зрозумілою, якщо ми зробимо філософську спробу дослідити розумно-добродійні основи західного міста в його історичному становленні, тобто виявити одну з онтологічних основ міста в час його конститутивного утвердження – у добу Раннього Середньовіччя.

Із цього викреслюється мета статті: виявити раціонально-добродійні основи західноєвропейського міста й визначити засоби підтримання тривалої солідарності його громадян у період Раннього Середньовіччя. Ми будемо спиратися на праці відомих філософів та урбаністів: П. Біцлілі, М. Вебера, Т. Возняка, А. Гуревича, Ж. Ле Гоффа, О. Ексле, А. Карася, І. Паська, М. Стама, В. Укололової, А. Ястребицької та інших.

Середньовічне місто отримало свою легітимацію в переконанні городян, що Бог виконає свою обітницю й повернеться у Свій храм. В екзегезі місто є місцем забезпечення *pax* та *securitas*, досконалим простором сумісного життя мирян, яке буде своє життя на братерській конституційності [2, с. 334]. Саме під впливом такого переконання в VI ст. клірики поновили апостольські принципи сумісного співжиття мирян і почали формувати екзальтовані гільдії, які прагнули покласти основу реалізації ідеалу *orde Dei*. Поєднуючись, гільдії формували поселення, які в подальшому ставали містами [3, с. 98].

Гільдії кліриків, на думку П. Розанвалона, стихійно зорганізувалися на основі колективного функціонування ще до утворення владних органів із більш розвиненою ієрархією. Керівництво містом було покладене на організацію добродійних вірян – церкву, керманичів якої, згідно з апостольською традицією, обирали самі громадяни загальним голосуванням. Сама ж процедура голосування усвідомлювалася вірянами як сакральний ритуал вільного вибору, який через її відкритість досягав стану «*unanimitas*» – істинного єднання окремих воля, консенсусу більшості в конкретному питанні [4, с. 33]. Така процедура виборів усвідомлювалася як «ритуал причастя», затвердження сакрального змісту сумісного життя й відкрита клятва довіри одного всім, клятва всіх визначеному керманичу. Відтак можна припустити, що одним зі шляхів виникнення середньовічних міст було утворення громад вірян, яке базувалося на «плюралістично-індивідуалістських» [4, с. 35], раціональних принципах існування, протодемократичних по суті методах управління та християнських змістах життя.

Водночас іншим шляхом розвитку міста стало утвердження так званих «єпископальних» міст. У добу Раннього Середньовіччя в умовах деградації публічної влади функцію міського управління брала на себе духовна влада. Указаний фактор дав змогу Ж. ле Гоффу стверджувати, що першим типом міста було єпископальне місто. Присутність єпископа стала ключовою ознакою міста [5, с. 159]. Цю теорію підтверджує той факт, що в середньовічній Італії статус міста (*citta*) міг здобути лише єпи-

скопальний центр, інші іменувалися поселеннями (*borgo*), замками (*castello*), землями (*terra*) [6, с. 3–4].

Така визначеність базувалася не лише на присутності в міському просторі єпископа, а й на факті досягнення мешканцями міста спадковості смислів життя, високого рівня солідарності й існування більш-менш ефективної системи самоуправління. Така система може бути довготривалою та плідною цілісністю завдяки раціонально-правовій злагоді городян, високій культурі комунального самоврядування, реалізації добродійного життя громадян. Відтак первісно місто (*civitas*) усвідомлювалася як збалансований соціальний простір, як сфера раціонально-добродійної злагоди городян, які завдяки авторитету духовної влади знайшли принципи сумісного співжиття й неухильно дотримуються їх, раціонально формуючи традицію. У цьому контексті слушним є зауваження Ісидора Севільського: – містом іменується не каміння, а мешканці, не тип забудови (*urbs*), а характер людської спільності (*civitas*).

Формування системи єпископальних центрів і комунальних громад, на думку С. Аверінцева, відтворювало в середньовічній свідомості стандарти античного міста-полісу [7, с. 13]. Це відроджувало античні політико-юридичні ідеали та республіканські засоби управління, які спонукали до їх свідомого застосування. Поряд із цим можна стверджувати, що набуття середньовічним містом єпископального статусу як певної упорядкованої цілісності (*universitas*) та злагоженості (*unanimitas* та *concordia*) сакрально підіймало городян до статусу *Respublica Christianorum*, формуючи націю наблизитися до образу нового Єрусалима. Таким чином, ранньосередньовічне місто стає епіцентром синтезу християнських та античних смислів і засобом єднання людей.

На думку О. Ексле, слідом за гільдіями кліриків і єпископальними містами в VIII ст. виникають гільдії мирян, які були присяжними братствами (*fraternitas*) [3, с. 103]. Такої ж думки дотримується А. Піренн, який звертає увагу, що у валлонських областях гільдії та ганзи первісно мали назву *frairies* (братства) та *charites* (благодійні товариства) [8, с. 181].

Імовірно, слід погодитися з думкою, що первісно гільдії мирян не обов'язково були християнськими. А. Гуревич зазначає: «Слово *Zeche* означає «п'ятка», «бенкет», слово *gild* походить від давньоанглійського «жертвоприношення»; давньоскандинавське *gildi* означає «бенкет», «свято», а також «платня», «вартість». Північноєвропейські гільдії періоду Раннього Середньовіччя мали сакральний характер і були пов'язані з поганством. Члени цеху, гільдії називали один одного «братями». Їхні демократичні форми та традиції відігравали значну роль, незважаючи на всю диференціацію в комуні та в цехах» [9, с. 169].

Відтак світські братства могли свідомо об'єднуватися на основі різноманітних традицій: як одноконфесійних або, що імовірніше на Півночі Європи, сумісних (багатоконфесійних) принципів існування. Їх члени поєднувалися і жили разом завдяки даній один одному сакральній клятві своїм богам. Ці гільдії забезпечували безпеку й добробут своїх членів, які, як зауважує М. Волзера, залежать від концепцій соціальних благ, яких дотримувалися засновники міст. Тому, на переконання дослідника, слова Д. Г'юма про те, що матір'ю міста є не лише військовий табір, а й церква, склади, іригаційна мережа й територія

цвинтарів, підкреслюють необхідність різностороннього трактування категорії безпеки, блага, їх справедливий розподіл всередині братерства [10, с. 487].

Присяжні гільдії визначаються О. Ексле як «об'єднання в клятвене співтовариство – *conjuratio*, тобто об'єднання людей, що дали один одному клятву з метою <...> взаємного захисту та допомоги, релігійної та громадської діяльності, а також професійного й економічного сприяння його членам» [3, с. 97–98]. *Conjuratio* – клятва вірності, яка стає основою формування міст-комун, асоціацією рівних, що уклали «суспільний договір» [11, с. 190].

Сам процес клятви в ту епоху почав набувати християнських форм і підтримувався церковними санкціями. Здебільшого клятва приймалася священиками в храмах, біля вівтаря, на святих мощах. Таким чином, клятвене товариство, незважаючи на його багатоконфесійний характер, могло існувати доволі довго й поступово рухатися до християнства як домінуючого світогляду, який відстоював принципи миру, толерантності та злагоди між людьми, та як панівної ідеології, яка поступово створила соціально-політичні інституції. Співжиття такого братства вимагало корпоративного й індивідуального підтримання затвердженого порядку та вірності клятві, що було можливо за умови свідомого підкорення окремих корпорацій чи об'єднанню гільдій індивідуальних інтересів і свобод, підкорення свободи індивіда.

Зрозуміло, що існували інші джерела виникнення європейських міст (наприклад, вотчина або марк-теорія), які розвивалися в межах панівних архетипів християнського світогляду. Імовірно, церковно-феодална уніфікація європейських міст відбувалася на прикладі єпископальних міст, тобто після завершення боротьби за «інвеституру», коли більш-менш було визначено права світської та духовної влади, їх можливості призначати на владні посади своїх представників.

Більш доступним соціальним простором для мети досягнення злагоди двох влад знов стало місто. Воно було простором компромісу між світською та духовною владою, де остання традиційно відіграла вирішальну роль. У своєму прагненні затвердитися в місті та знизити вплив крайових князів і королів папська курія підтримувала традицію виборності духовних керманічів міста, той демократичний устрій, що вже склався в більшості європейських міст, і тому знаходила прихильність городян. Співвідношення згаданих чинників завершується акламацією та наданням священної клятви двома сторонами: духовним керманічем і громадянами міста. Третьою стороною цього процесу стала світська влада, яка із часом виступала гарантом доброчесності єпископа, з однієї сторони, і «набожної слухняності» Божого народу, з іншого боку.

Відтак *conjuratio* мали різноманітні завдання та суб'єктів процесу: клятву надавали городяни один одному, городяни єпископу й навпаки, городяни світській владі й навпаки тощо. У межах нашого дослідження слід звернути увагу також на той факт, що сам принцип надання клятви й індивідуальна вірність їй підкреслюють суверенність особи – належність її душі до неземного світу. Саме такий принцип затверджується в середньовічній традиції, яка пронизує всі верстви населення та найвагоміші життєві події людини того часу.

Від папи до монарха, від монарха до шляхти, від шляхти до васала надання двосторонньої присяги вірності із чітко визначеними правами й обов'язками сторін стало неодмінною справою. На клятві базується згода світської й духовної влади, усі інституції середньовічного суспільства; з присяги починався будь-який судовий процес і завершувалася торговельна угода, клятвеним союзом була будь-яка цехова корпорація та будь-яке міське об'єднання. Клятва передбачала, що її суб'єкти є вільними й ро-

зважливими особами – тими, хто крок за кроком розумно й добродійно наближаються до *orde Dei*. При цьому слід звернути увагу на те, що, на відміну від феодалної присяги нижчого вищому, братерське об'єднання базувалася, на думку Ж. Ле Гоффа, на горизонтальній клятві рівних [12, с. 273].

Ключовою в процесі утворення й існування гільдії була обопільна клятва (*geschworene Einung*), яка мала промессивний характер і була спрямована на майбутнє визначення діяльності індивіда в гомогенно створеному товаристві рівних [3, с. 103]. Промессивна клятва надавалася вільними людьми та була проявом визнання всіх сторін суверенними в їх волі, такими, що несуть свідому відповідальність перед Богом за порушення клятви.

Промессивну клятву як деяку форму апеляції до сакральних сил, що забезпечують будь-яке земне існування, не можна було порушувати, оскільки це означало б виклик цим найпотужнішим силам, загрозу для спасіння своєї душі й спасіння Божого народу взагалі. Клятва змінювала оцінку індивідом свого місця у світі, вона визначала обрії майбутніх сподівань, окреслювала контури колективної відповідальності та безпеки за майбутні дії. Більш того, клятва долучала індивіда, міські корпорації та місто в цілому до універсального, робила часткою трансцендентного світу. Відтак індивіди певною мірою детермінували свою майбутню соціальну поведінку та вчинки інших членів товариства й разом створювали *Ordnung* – *Vorstellung*.

В інтерпретації П. Рікера *Ordnung* – впорядкування, що задає форму, образ, зразок групи, що поєднується станом довіри (*Vorstellung*), де кожен індивід поводить себе відповідно до поведінки інших. *Ordnung* – *Vorstellung* є «... уявленням кожного індивіда про порядок. Порядок існує більше як інтелектуальне уявлення» [13, с. 244]. Відтак місто може існувати за наявності визначеної форми людських взаємовідношень, соціального уявлення про порядок. Ця деяка затверджена часом «звикла дія» (П. Бергер, Т. Лукман) або «життєва постійність» (Р. Лопес) – стан неперервної багатоманітності, спадкоємності, яку городяни самі свідомо затверджують [6, с. 6]. *Ordnung* обов'язково легітимно встановлюється міською традицією та правом, історичною пам'яттю міста: він стає підґрунтям життя під законом, життя в упорядкованому й освяченому просторі, за межами якого панує хаос. Започатковували «життєву постійність» міста переговори, практика промессивного договору, «братерська клятва», яка в уявленні городян оновлювала земний час і створювала сакральну-правову спільність, що колективно повстає перед Богом як солідарна громада, що сформувала раціонально-добродійну постійність і традицію відповідальності.

Додамо, що насилля в ранньохристиянській апологетиці усвідомлювалася як смертний гріх, як ознака варварської й римської форми держав, які ще зберігалися в історичній пам'яті людей Раннього Середньовіччя та були засуджені в Святому Письмі. Треба згадати доволі популярний тоді Апокаліпсис (Од. Іонна 18:2), де держава, зокрема Римська імперія, називається «Вавилонською блудницею», «насилницею», якій пророкували неминучу загибель, і тому будь-яка зовнішня влада, влада держави проголошувалася несумісною з християнським ідеалом. Відтак переговори та промессивна клятва городян створювала передумови для обмеження насилля як зла та гріховності, вона дозволяла міській спільноті частково відмовитися від «послуг» феодалної держави й утворювати автономну адміністративну інституцію.

Підсумовуючи, зазначимо, що засадою ранньосередньовічних міст є раціональне обговорення принципів сумісного життя, переговори, які затверджуються публічною клятвою, затверджуються двома владами. Таким чином, формувалися аксіологічні домінанти солідарності

городян, які на перше місце ставили поняття розумно-добродійного миру, безпеки та правової постійності й спадковості. Процес формування західноєвропейських міст був пронизаний християнським месіанством та очолений церковним кліром. Більш того, створення міських гільдій було зумовлене пошуком втілення християнського ідеалу *orde Dei* та суверенізації індивідуального спасіння окремого віруючого. Одночасно гільдії виступали колективною відповіддю християн на соціально-політичний хаос, що панував у Європі в добу Раннього Середньовіччя, відповіддю на заклики трансцендентного формування ідеальної спільності людей. Визначені ознаки залишаються онтологічними засадами західноєвропейського міста, бюргерського мислення, яке, за словами Е. Юнгера, дозволяє городянину пізнати вищу цінність і згідно з нею сформулювати своє співжиття [1, с. 107].

Література

1. Юнгер Э. Рабочий. Господство и генштафт. Тотальная мобилизация. Оболи / Э. Юнгер. – СПб. : Наука, 2002. – 539 с.
2. Вебер М. Город / М. Вебер // Вебер М. Избранное. Образ общества / М. Вебер. – пер. с нем. – М. : Юрист, 1994. – С. 309–446.
3. Эксле О. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья / О. Эксле ; пер. с нем. и предисловие Ю. Арнаутовой. – М. : Новое литературное обозрение, 2007. – 360 с.
4. Розанвалон П. Демократична легітимність. Безсторонність, рефлексивність, наближеність / П. Розанвалон. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2009. – 287 с.
5. Ле Гофф Ж. Рождение Европы / Ж. Ле Гофф. – М. : Александрия, 2007. – 398 с.
6. Рутенбург В. Итальянский город от раннего Средневековья до Возрождения. Очерки / В. Рутенбург. – Ленинград : Наука, 1987. – 176 с.
7. Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. Аверинцев ; отв. ред. М. Гаспаров. – М. : Наука, 1977. – 320 с.
8. Пиренн А. Средневековые города Бельгии / А. Пиренн ; пер. с франц. под ред. Е. Косминского. – М. : Государственное социально-экономическое изд-во, 1937. – 556 с.
9. Гуревич А. Категории средневековой культуры / А. Гуревич // Гуревич А. Избранные труды : в 2 т. / А. Гуревич. – М. ; СПб. : Университетская книга, 1999. – Т. 2 : Средневековый мир. – 1999. – С. 15–260.
10. Волзер М. Безпека і добробут / М. Волзер // Сучасна політична філософія : [антологія] / упоряд. Я. Кіш. – пер. з англ. – К. : Основи, 1998. – С. 486–523.
11. Андерсон П. Переходы от античности к феодализму / П. Андерсон ; пер. с англ. А. Смирнова. – М. : Изд. дом «Территория будущего», 2007. – 288 с.
12. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф ; общ. ред. Ю. Л. Бессмертного. – пер. с франц. – М. : Изд. группа «Прогресс» ; Прогресс-академия, 1992. – 376 с.
13. Рікер П. Идеология та утопія / П. Рікер. – К. : Дух і літера, 2005. – 386 с.

Анотація

Туренко О. С. Рационально-добродійні засади західноєвропейського міста. – Стаття.

Виявлено рационально-добродійні засади європейського міста та визначено засоби підтримання тривалої

солідарності його громадян у Ранньому Середньовіччі. Робиться висновок, що засадою ранньосередньовічних міст є рациональне обговорення принципів сумісного життя, переговори, які легалізуються публічною клятвою й затверджуються двома владами. Таким чином, формувались аксіологічні доміанти солідарності городян, які на перше місце ставили поняття розумно-добродійного миру, правової постійності та традиції колективної відповідальності й довіри. Процес формування європейських міст був пронизаний християнським месіанством та очолений церковним кліром. Більш того, створення міських гільдій було зумовлене пошуком втілення християнського ідеалу *orde Dei* та суверенізації індивідуального спасіння окремого віруючого. Визначені ознаки залишаються онтологічними засадами міста, бюргерського образу мислення, усієї західноєвропейської цивілізації.

Ключові слова: місто, розумно-добродійний смисл, права постійність.

Анотация

Туренко О. С. Рационально-добродетельные основы западноевропейского города. – Статья.

Исследуются рационально-добродетельные основы европейского города, и определяются средства поддержания устойчивой солидарности его граждан в Раннее Средневековье. Делается вывод, что основой раннесредневековых городов является рациональное обсуждение принципов совместной жизни, переговоры, которые легализуются публичной клятвой и утверждаются двумя властями. Таким образом, формировались аксиологические доминанты солидарности горожан, на первое место ставили понятие разумно-добродетельного мира, правовой постоянства и традиции коллективной ответственности и доверия. Процесс формирования европейских городов был пронизан христианским мессианством, которое возглавил церковный клир. Более того, создание городских гильдий было обусловлено поиском воплощения христианского идеала *orde Dei* и суверенизации индивидуального спасения отдельного верующего. Определенные признаки остаются онтологическими принципами западноевропейского города, бюргерского образа мышления.

Ключевые слова: город, разумно-благотворительный смысл, правовое постоянство.

Summary

Turenko O. S. Rational-virtuous foundations of the European city. – Article.

So too rational and virtuous principles of European city and defined means of maintaining long solidarity of its citizens in the early Middle Ages. It is concluded that the principles early medieval cities is rational discussion of the principles of joint life, talks that legalized public oath and approved by the two authorities. Thus formed axiological dominant solidarity of citizens who at first put the concept of smart-world charity, legal permanence and tradition of collective responsibility and trust. The formation of European cities was permeated Christian messianism and headed the church clergy. Moreover, the creation of urban guilds finding was due to the implementation *orde Dei* Christian ideal of individual salvation and sovereignty of the individual believer. Features of ontological principles remain the city burgher way of thinking, the whole of Western civilization.

Key words: city, reasonably-charitable sense, legal consistency.

УДК [325.86:930.1](477)

С. А. Федоренко

кандидат історичних наук, доцент,

доцент кафедри психології, педагогіки та філософії

Кременчуцького національного університету імені Михайла Остроградського

В. А. Мальков

студент факультету інформаційно-управляючих систем

Кременчуцького національного університету імені Михайла Остроградського

ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНА УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ У ВІТЧИЗНЯНІЙ ІСТОРИОГРАФІЇ

Постановка проблеми. У сучасних складних соціально-економічних і політичних процесах, що тривають у державі, створити загальний духовний простір та стати умовою розв'язання існуючих політичних, релігійних і мовних протиріч, об'єднати всі прошарки населення й етноси, що мешкають на теренах України, покликана українська національна ідея. Питання національної ідеї займає ключове місце в концепції українського державотворення та націотворення, а в сучасних умовах набуває додаткової ваги. Державні діячі, науковці та публіцисти звертаються до неї з метою обґрунтування власного бачення минулого, сучасного стану та перспектив подальшого розвитку держави Україна. Тому актуальність репрезентованої теми дослідження є очевидною, адже сьогодні визріла доконечна потреба всебічно дослідити феномен національної ідеї, що допомогло б трансформувати українську ідею буття в стратегію інтенсивного розвитку України.

Метою дослідження є визначення особливостей, джерел та генези української національної ідеї, відображення у працях вітчизняних дослідників, насамперед тих дослідженнях, які з'явилися в Україні за роки незалежності.

Враховуючи те, що мета дослідження полягає передусім в опануванні наукових тенденцій, які панують серед сучасних вітчизняних учених щодо вивчення феномена української національної ідеї, то аналіз останніх досліджень і публікацій із цієї теми подається під час розгортання її змістової частини.

Виклад основного матеріалу дослідження. У XIX столітті національна ідея постала як протиположна просвітницькій програмі; процес усвідомлення української національної ідеї відображувався в політичній поезії Т. Шевченка, «хутірській філософії» П. Куліша (першим ввів термін «українська ідея» в українській літературі), творах В. Антоновича, Б. Грінченка, М. Грушевського, М. Драгоманова, М. Костомарова, П. Чубинського, І. Франка та інших.

Наприкінці XIX – початку XX століття дослідження різних аспектів проблеми генерування та трансформації української національної ідеї набули особливої популярності серед видатних представників української соціально-філософської думки. Їх ставлення до минулого, характер оцінок сучасного та передбачення майбутньої долі України значною мірою визначалося тим, яке місце в структурі світогляду кожного з них посідала національна ідея та який зміст кожен із них вкладав у це поняття. У цей період українська національна ідея досягнула концептуального виразу в ідеології самостійництва (Ю. Бачинський, М. Міхновський); її активно розвивали з різних соціально-філософських і суспільно-політичних позицій Б. Грінченко, Д. Донцов, А. Кримський, В. Липинський, М. Павлик, І. Франко.

Загалом розвиток уявлень про українську національну ідею на зламі XIX – XX століть переважно був детермінований взаємодією трьох факторів: 1) конкретно-історичного стану соціального й духовно-світоглядного буття українського народу; 2) ідейної спадковості насамперед аксіологічного та телеологічного ґатунку; 3) індивідуально-

вольовим рівнем концептуалістів української національної ідеї [3].

Після встановлення радянської влади в Україні ще певний час продовжувалося теоретичне усвідомлення національної самобутності українського народу, завдань, які необхідно розв'язати заради збереження власної ідентичності (праці С. Єфремова, Л. Старицької-Черняхівської, М. Хвильового та інші). На початку 1930-х років ця проблематика була оголошена радянською ідеологією «буржуазним націоналізмом», піддана нищівній критиці й заборонена. Подальша розробка філософії української ідеї з кінця 20-х років XX століття й до набуття Україною незалежності здійснювалася майже винятково за її межами. Теорія інтегрального націоналізму Д. Донцова, Ю. Липи, М. Сціборського, історіософія В. Липинського, націологія О. Бочковского, соціоісторичне та політико-правове обґрунтування ідеології самостійництва в працях Л. Ребета, аналіз української національної самосвідомості у філософсько-політичних концепціях О. Оглобліна та І. Лисяка-Рудницького, розгляд історії української культури як процесу національної самоідентифікації в дослідженнях Є. Маланюка, з'ясування особливостей української філософії як відображення своєрідності національного духу в працях І. Мірчука, Д. Чижевського, В. Олексюка, О. Кульчицького, М. Шлемкевича та інших дослідників зробили вагомий внесок в усвідомлення історичної долі українського народу, духовних основ його життєдіяльності, перспектив національного відродження [7].

За роки незалежності в Україні постійно зростає інтерес до проблем національної самоідентифікації. З'явилася значна кількість публікацій із цієї тематики. У них розглядається під різним кутом історична генеза української національної ідеї в контексті вітчизняного та загальноєвропейського історико-культурного процесу, теоретично осмислюється генезис становлення української національної ідеї на зламі XIX – XX століть: праці В. Горського, О. Гриніва, Я. Грицака, О. Забужко, Г. Касьянова, Ф. Кирилюка, М. Лука, М. Поповича, М. Розумного, М. Русина, М. Томенка та інших; визначається зміст поняття «національна ідея», його зв'язок із такими поняттями, як «ідея нації», «національна ідеологія», «національна самосвідомість», «національний менталітет», з'ясовується роль цих феноменів у націотворчому процесі, самостверженні українського соціуму (праці В. Андрущенко, А. Астаф'єва, С. Бистрицького, В. Борисенка, П. Кравченка, М. Михальченка, Т. Метельової, М. Обушного, М. Рябчука, М. Степико, А. Шевцової та інші) [7].

Серед розглянутих робіт, присвячених власне філософії української ідеї як самостійній інтелектуальній течії, найбільш значущими є дослідження О. Забужко та В. Горського, які концептуально розкривають традицію осмислення української ідеї як окремої галузі філософського українознавства й пропонують «схему» її розвитку, виділяючи певні якісні етапи у формуванні національного мислення. Крім цього, дослідники зосереджуються на розгляді філософських поглядів «творців української ідеї» (наприклад, М. Хвильового та його концепції «азіатського ренесансу»). У своїх працях О. Забужко наголошує

на актуальності проблеми української національної ідеї: «Рідко який видатний мислитель не торкався української національної ідеї, однак і досі у вітчизняній науці національна ідея не набула чіткої кристалічної форми як певної теоретико-методологічної системи» [10, с. 11–15].

Сучасний політолог та філософ М. Розумний проблематику національної ідеї розглядає в контексті буття національної еліти: національна еліта є носієм національної ідеї, цим вона відрізняється від бюрократично-номенклатурної верстви. Національна ідея серед багатьох найістотніших моментів включає передусім мету існування національної спільноти, що проявляється на різних рівнях обґрунтування та проявів: від емоційних до науково виважених і ґрунтовно прорахованих. На думку вченого, вершини свого розвою національна ідея досягає тоді, коли визирає її політичний складник – ідея побудови суверенної національної держави як необхідної умови й гаранта вільного та щасливого життя національної спільноти; національна ідея існує лише як ідея конкретної нації, адже «в кожному випадку національна ідея формується як специфічна модель націостановлення конкретної спільноти» [16, с. 121]. Кандидат філософських наук В. Сабандуха у формуванні національної ідеї стрижневою лінією також бачить питання української національної еліти [17; 18]. Доктор політичних наук М. Дмитренко розглядає національну ідею як прояв національної свідомості, національної освіти, культури, духовності, що об'єднують і згуртовують суспільство; національна еліта консолідує пробудження та самовизначення народу; національна ідея згуртовує суспільство [8].

Самобутнє бачення тих чи інших аспектів української національної ідеї відображається в працях сучасних українських дослідників (Н. Авер'янова, А. Бичко, Т. Боева, М. Головатий, А. Дербак, О. Духовна-Кравченко, В. Левіна, В. Москалець, В. Пасічник, М. Розумний, І. Хижняк, О. Шибко та інші).

Так, доктор політичних наук М. Головатий стверджує, що національна ідея не може бути сталою, незмінною в сенсі не тільки її реального визначення, а й духовного виважу [5, с. 443]. Дійсно, будь-яка нація в просторово-часовому вимірі проходить певні етапи свого розвитку, тому аргіорі не можуть бути сталими та незмінними її ідеї. Проте, очевидно, національна ідея є сталою, незмінною протягом тривалого часу. Так, загальновідомим фактом є двохсотлітнє існування девізу французької національної ідеї «Свобода. Рівність. Братерство». На думку М. Головатого, українська національна ідея як інтегративний фактор сприятиме формуванню й розвитку громадянського суспільства; вона об'єднує активних, свідомих і відповідальних представників усіх націй і народностей, що проживають в Україні, створивши єдину українську політичну націю [5, с. 453–455].

Сучасна дослідниця І. Хижняк у дисертації «Міф та національна ідея у творчості Василя Пачовського» звертається до вивчення в драматичних і публіцистичних творах письменника художнього втілення поняття національної ідеї як інтегративної складової національного руху, зосередивши увагу на запропонованих автором двох основних функціональних різновидах національної ідеї: історичному та консервативному [19]. І. Хижняк відзначає констатацію В. Пачовським втрату національної ідеї як історичне безпам'ятство народу.

Українська дослідниця В. Левіна в дисертації на підставі вивчення світоглядної концепції М. Хвильового та її порівняння з поглядами попередників (діячів українського відродження) визначає родові риси філософії української національної ідеї як теоретичної свідомості українського відродження: роздвоєність усіх рівнів національної свідомості, починаючи від розірваного часопосторю, роздвоєного усвідомлення власного «Я», і до різноспрямо-

ваності дійових моделей і стереотипів; відстоювання всезагальної соціальної рівності як головної умови рівності національної, що обумовило невідповідність мети засобам її досягнення; дезорієнтованість українства на рівні дилем «національного – інтернаціонального», «Європи – Росії», «аутсайдерства», «комплексу молодшого брата», що коріняться в ментальних шарах, у колективному несвідомому недержавного народу [11]. На думку доктора психологічних наук В. Москальця, національна ідея є інтегрованим концептом і базовим визначальним чинником ціннісного орієнтуру, а відтак змісту, спрямування діяльності нації та створення нею держави, переважної більшості соціальних груп та особливостей, які автентично ідентифіковані з нею [12, с. 8–15].

Вивчаючи проблематику становлення національної свідомості, кандидат філософських наук А. Дербак підкреслює, що національна ідея являє собою основний принцип життєдіяльності нації, який відображає суть, особливість і спрямованість її історичного поступу, корінні інтереси та прагнення народу, стратегічну мету національного розвитку [7]. Дослідник пропонує власне бачення змісту національної ідеї: незалежна, соборна, політично консолідована, духовно цілісна, процвітаюча країна, що забезпечує свободу, добробут, творчу самореалізацію кожного громадянина. Наведені ознаки чітко вказують на залежність повноти особистісного буття від довершеності буття національного. Для повноцінного втілення в практиці суспільного життя національна ідея повинна спочатку розгорнутися в національну ідеологію, а далі оволодіти свідомістю мас, перетворившись (вже у формі ідеології) на ядро національної самосвідомості. Створення ідеології націотворення надає можливість розробки конкретних політичних програм суспільних перетворень, а розвинена національна самосвідомість мобілізує громадян до активного соціально-політичного життя, втілення цих програм у практику. Тільки наявність їх обох перетворює національну ідею з абстрактного принципу на конкретну стратегічну мету національного поступу. Доктор філософських наук А. Бичко розкриває особливості національної самосвідомості українців і їх роль у формуванні української національної ідеї [2].

Українська національна ідея окреслює коло проблем, пов'язаних зі здатністю нації до самоусвідомлення, до обґрунтування національними інтересами своєї соціально-економічної, політичної, культурницької діяльності. Національна ідея є духовно-світоглядним чинником становлення нації, а суспільно-політичним чинником є державність (як система політичної влади над людьми й територією та суспільна форма господарювання); національна ідея відображає процес самоутвердження національної спільноти, здійснення національного принципу, тобто постає як національний ідеал, який детермінує економічне, політичне та духовне життя української нації. Відмова від здійснення національної ідеї знеособлює народ, призводить до втрати національних цінностей та ідеалів, до неминучої маргіналізації в глобалізованому геополітичному просторі. Національна ідея є могутнім чинником економічного, політичного та духовного життя нації, певним мобілізатором, який безпосередньо впливає на когнітивну, емоційну й мотиваційну сферу особистості та всі галузі суспільного життя. І для особистості, і для спільноти національна ідея може стати цілісною культурною та суспільно-політичною програмою. Сучасна українська національна ідея, на думку Н. Авер'янової, мусить органічно поєднувати національні та загальнолюдські цінності з людиноцентричним, культуротворчим, націєзберігаючим та державотворчим спрямуванням українства [1].

Кандидат філософських наук О. Шибко у своїй публікації, аналізуючи сутність національної ідеї в контексті соціальної відповідальності, зазначає, що девіз

української національної ідеї можна сформулювати на основі відповідального підходу: «Ми відповідальні за свою свободу, єдність і соціальний прогрес» [20]. Кандидат історичних наук Т. Боева стверджує, що нове осмислення національної ідеї має бути покладене в основу формування сучасної української правової держави [4, с. 174–177].

Не втрачає актуальності дослідження В. Пасічника, який опановував феномен української національної ідеї як детермінанту розвитку українсько-російських відносин; крім того, учений розробив та обґрунтував методологічну модель, яка визначає такі елементи (складники) національної ідеї: національну ідентичність, національне покликання, національний ідеал, національні цінності та пріоритети, національні інтереси, а її реалізація забезпечується такими механізмами: національна держава, національна стратегія, національна безпека [13]. Серед останніх досліджень необхідно відзначити працю О. Духовної-Кравченко «Взаємозв'язок патріотизму та національної ідеї у становленні сучасної держави», у якій автор у становленні та розвитку сучасної української держави пріоритетним виділяє симбіоз патріотизму та національної ідеї [9].

Академік В. Гречанинов розглядає національну ідею держави як загальну мету й довгострокову стратегію розвитку українського суспільства. Щоб національна ідея була сформована й почала діяти, необхідно декілька обов'язкових умов:

- відповідність соціальним і духовним інтересам суспільства;
- прийнятність для більшості населення, незалежно від національності та соціального статусу;
- базування на національних цінностях і пріоритетах, історичному досвіді [6, с. 27–29].

Доктор філософських наук М. Попович стверджує, що національна ідея – це суспільний проект загальнонаціонального масштабу, невід'ємною частиною якого є певне уявлення про об'єктивне становище нації, її цінності й проблеми, а також про загальнонаціональні цілі та шляхи їх досягнення. Прагнувши сформулювати українську національну ідею, ми будемо сучасний український проект. Українська національна ідея спроможна забезпечити консолідацію й інтеграцію духовних і політичних сил нації, оскільки вона становить велику патріотичну мету, що має наснажувати народ країни й мобілізувати його на подолання труднощів і розв'язання повсякденних проблем. Українська національна ідея в міжнародній перспективі має європейську орієнтацію, визначену українським народом. Для національної ідеї матиме особливе значення стратегія державотворення як розбудови правової соціальної держави [14].

Доктор наук із державного управління О. Пухкал аналізує взаємовідносини й корекцію світоглядних ціннісних категорій, які лежать в основі національної ідеї та визначають перспективи становлення й розвитку громадського суспільства в Україні, його здатність відчувати й діяти співзвучно національним інтересам. Згідно з його твердженням українська національна ідея – це форма сприйняття глибинної сутності українського народу, у якій відображена мета, засоби її досягнення, сенс і функціональні принципи її існування. Характерні особливості цієї ідеї визначаються менталітетом народу, ступенем розвитку його духовності та матеріальної культури, статусом на міжнародній арені й стратегічними завданнями, які стоять перед ним [15, с. 145–149].

Наявність великої кількості досліджень феномена національної української ідеї в різних наукових сферах доводить, що процес об'єктивізації національної ідеї довготривалий. Більшість учених виділяють три етапи розвитку національної ідеї: академічний; культурно-просвітницький; політичний. Деякі (І. Одохівська, В. Шевченко)

наполягають на п'яти стадіях розвитку національної ідеї в Україні: генетично-етнічній стадії переднаціонального; культурно-просвітницькій; стадії самоусвідомлення; «активного творення власного національного життя»; національного відродження, орієнтованого на будівництво національної ідентичності; сьогодення – політичного самовизначення. Відома дослідниця О. Забужко виділяє лише дві фази національної ідеї: перша – національного месіанства (точніше, «інфантильна»); друга – секулярна.

Висновки. Таким чином, сьогодні існує чимала кількість концептуальних підходів у баченні «української національної ідеї», триває гостра конкуренція альтернативних методологій щодо осягнення її сутності. Процес дефініції національної ідеї дуже складний, він пов'язаний не стільки із суб'єктивними факторами, скільки з об'єктивними процесами, що відбуваються в суспільстві, вимагає нового осмислення теоретичного підґрунтя. Значного сприяння у формуванні нового погляду на феномен «українська національна ідея» надасть усвідомлення необхідності єдиної національної ідеї, яка б об'єднала весь український народ на основі демократичних стандартів і верховенства права людини та громадянина.

Література

1. Авер'янова Н. Українська національна ідея в творчості В'ячеслава Липинського та її роль у сучасному державотворенні / Н. Авер'янова // Вісн. Київ. нац. ун-ту імені Тараса Шевченка. Серія «Українознавство». – К. : ВПЦ «Київський університет», 2008. – Вип. 12. – С. 40–43.
2. Бичко А. Етнічні першоджерела національної ідеї / А. Бичко // Психологія і суспільство. – 2012. – № 2. – С. 31–39.
3. Бичук І. Еволюція української національної ідеї у соціально-філософській думці України на зламі XIX–XX століть : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / І. Бичук ; Інститут вищої освіти Національної академії педагогічних наук України. – К., 2011. – 16 с.
4. Боева Т. Українське державотворення та погляди Григорія Сковороди на державний устрій / Т. Боева // Схід. – 2013. – № 5(125). – С. 174–177.
5. Головатий М. Соціологія політики / М. Головатий. – К. : МАУП, 2003. – 504 с.
6. Гречанинов В. Про національну ідею. Виклики XXI століття / В. Гречанинов // Зовнішні справи. – 2011. – № 7–8. – С. 27–29.
7. Дербак А. Духовні засади становлення національної самосвідомості (соціально-філософський аналіз) : дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / А. Дербак ; Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 2006. – 183 с.
8. Дмитренко М. Національна ідея як інноваційна стратегія розвитку держави / М. Дмитренко // Трибуна. – 2007. – № 5–6. – С. 24–26.
9. Духовна-Кравченко О. Взаємозв'язок патріотизму та національної ідеї у становленні сучасної держави : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / О. Духовна-Кравченко ; Запорізький національний університет. – Запоріжжя, 2012. – 18 с.
10. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період : [монографія] / О. Забужко. – К. : Наукова думка, 1992. – 116 с.
11. Левіна В. Філософія української національної ідеї та її трансформація у творчій спадщині М. Хвильового (середина XIX – 30-ті рр. XX ст.) : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 17.00.01 «Теорія та історія культури» / В. Левіна ; Харківська державна академія культури. – Х., 2004. – 20 с.

12. Москалець В. «Лад» чи «Міф»? – Важка проблема української національної ідеї / В. Москалець // Психологія і суспільство. – 2012. – № 1. – С. 8–15.

13. Пасічник В. Національна ідея в контексті українсько-російських відносин : дис. ... канд. політ. наук : спец. 23.00.05 «Етнополітологія та етнодержавознавство» / В. Пасічник ; Львівський національний університет імені Івана Франка. – Львів, 2004. – 231 с.

14. Попович М. Українська національна ідея / М. Попович // Вісник Національної академії України. – 2005. – № 8. – С. 14–20.

15. Пухкал О. Національна ідея як передумова трансформації громадянського суспільства в Україні / О. Пухкал // Вісник академії державного управління при Президенті України. – К. : Вид-во НАДУ, 2008. – № 1. – С. 145–152.

16. Розумний М. Українська ідея на тлі цивілізації / М. Розумний. – К. : Либідь, 2001. – 288 с.

17. Сабадуха В. Особистісна парадигма буття людини як концептуальна основа української ідеї : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / В. Сабадуха ; Львівський національний університет імені Івана Франка. – Львів, 2010. – 19 с.

18. Сабадуха В. Українська національна ідея у вимірах особистого буття / В. Сабадуха // Психологія і суспільство. – 2012. – № 2. – С. 21–30.

19. Хижняк І. Міф та національна ідея у творчості Василя Пачовського : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 10.01.01 «Українська література» / І. Хижняк ; Одеський національний університет імені І. І. Мечникова. – О., 2004. – 20 с.

20. Шибко О. Сутність української національної ідеї / О. Шибко // Схід. – 2011. – № 4(111). – С. 145–149.

Анотація

Федоренко С. А., Мальков В. А. Дослідження феномена української національної ідеї у вітчизняній історіографії. – Стаття.

У статті відображено загальну логіку розвитку вітчизняної історіографії (з XIX століття до нашого часу) у вивченні феномена української національної ідеї; особливе місце відведено аналізу наукових досліджень, що з'явилися в Україні за роки незалежності. Розкрито специфіку існуючих концептуальних підходів у поясненні особливостей національної ідеї, сформованих на різних етапах становлення української державності. Здійснений аналіз наукових досліджень сучасного періоду продемонстрував наявність різноманітних поглядів щодо змістового наповнення феномена «національна ідея» та бажання авторів якомога детальніше й точніше окреслити коло

проблем, пов'язаних із ним. Доведено, що сьогодні триває процес формування нового актуального тлумачення феномена «українська національна ідея».

Ключові слова: українська національна ідея, українське суспільство, національний ідеал, менталітет народу, національна самосвідомість.

Аннотация

Федоренко С. А., Мальков В. А. Исследование феномена украинской национальной идеи в отечественной историографии. – Статья.

В статье отображена общая логика развития отечественной историографии (с XIX века до нашего времени) в изучении феномена украинской национальной идеи; особое место уделено анализу научных исследований, которые появились в Украине за годы независимости. Раскрыта специфика существующих концептуальных подходов в объяснении особенностей национальной идеи, сформированных на разных этапах становления украинской государственности. Проведенный анализ научных исследований современного периода продемонстрировал наличие различных взглядов относительно содержательного наполнения феномена «национальная идея» и желание авторов как можно подробнее и точнее очертить круг проблем, связанных с ним. Доказано, что сегодня продолжается процесс формирования нового актуального толкования феномена «украинская национальная идея».

Ключевые слова: украинская национальная идея, украинское общество, национальный идеал, менталитет народа, национальное самосознание.

Summary

Fedorenko S. A., Malkov V. A. Researching the phenomenon of Ukrainian national idea in the national historiography. – Article.

This article deals with the logical fundamentals of national historiography developed since the XIX century to study the phenomenon of the Ukrainian national idea with special attention to the analysis of the researches in the Independent Ukraine. It reveals the specifics of the current approaches explaining the peculiarities of the national idea formed at different periods of Ukrainian statehood development. The analysis of scientific researches proves the modern period to proclaim the divergent views on the meaningful content of the «national idea» phenomenon as well as scholars striving to outline the scope of related issues more detailed and precisely. A new topical interpretation for the phenomenon of «Ukrainian national idea» proves to be still under the development.

Key words: Ukrainian national idea, Ukrainian society, national ideal, national mentality, national self-consciousness.

УДК 1 (091)

Т. І. Чаркіна

кандидат історичних наук, старший викладач кафедри наглядно-профілактичної діяльності
Національного університету цивільного захисту України

ІСТОРИЧНЕ ПІЗНАННЯ ЯК ЗАСІБ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ

Постановка проблеми. Сучасна політична ситуація в Україні характеризується глибоким переосмисленням минулого, усвідомленням національної ідентичності, активізацією історичної пам'яті, процесом формування громадянського суспільства. І роль історичного пізнання при цьому є визначальною, оскільки воно сприяє вивченню розвитку культури, дослідженню факторів, які мали вплив на означену культуру та її розвиток, досліджує ці процеси в часі й просторі.

Вивчення проблем національної ідентифікації є досить актуальною як у теоретичному, так і в практичному аспектах. У сучасному світі глобалізації та інтеграції важливим є питання збереження нації та національної ідентичності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблеми ідентичності вивчали такі науковці, як Ж. Бодрійяр, Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, М. Фуко, Ф. Гваттарі, П. Рікер, Г. Гадамер, М. Хайдеггер та інші. Існують різні підходи її дослідження. А. Камю, К. Ясперс розглядали ідентичність через механізм, що лежить в основі процесу самоідентифікації. У М. Хайдеггера – це індивідуальність, безпосередня екзистенція, що реалізується в акті вільного вибору власного буття. Філософи-антрополози М. Бубер, А. Гелен, О. Плеснер, М. Шелер виступили з критикою суб'єктивізму екзистенціалістів, вважали недопустимим нехтування досягнень тих наук, що досліджують поведінку людини.

Серед сучасних досліджень національної ідентичності слід назвати напрацювання К. Поппера, Ю. Габермаса, В. Хесле, А. Гідденса, М. Серто.

У роботах українських науковців Н. Яковенко, В. Масненка, Ю. Зернія В. Артюха, П. Ситника, А. Дербака, В. Карпової, Л. Зашкільняка, Т. Степико, Я. Калакури досліджуються деякі аспекти національної ідентичності. М. Козловець дослідив сучасні західні та вітчизняні теоретико-методологічні підходи до визначення понять «ідентичність» та «ідентифікація», визначив структуру, форми та механізми конструювання ідентичності.

Мета дослідження полягає у вивченні історичного пізнання як засобу національної ідентифікації. Завдання статті – визначити поняття «нація», «національна ідентифікація»; показати вплив історичного пізнання на формування національної ідентичності; назвати чинники, що цьому сприяють.

Виклад основного матеріалу дослідження. Складність проблеми національної ідентифікації зумовлена неоднозначністю трактування терміна «нація». У постмодерній філософській літературі немає загальноприйнятого визначення нації та «немає єдиного алгоритму виникнення та функціонування національних рухів, сучасних націй і національних держав, але й ті норми, які існують, стали рухомими та перестають «працювати» в умовах глобалізації [2, с. 17].

На нашу думку, нація складається зі свідомого співвідношення з нею реальних індивідів, у результаті чого проявляється відношення до національного, інонаціонального, самосвідомість, почуття та переживання. Національна приналежність визначають за складовими: національними, державницькими, культурними атрибутами, за об'єктивною символікою, яка визначає певну цілісність (культурну, територіальну, господарську); за свідомою ідентифікацією індивідів, за їхнім суб'єктивним ставлен-

ням, ціннісними орієнтаціями. Тобто кожен індивід національний, по-перше, об'єктивно, по-друге, суб'єктивно, коли він визнає себе частиною тієї чи іншої спільноти, культури. При чому без суб'єктивних факторів національна спільнота не може бути суб'єктом історичного процесу.

Нація для людини є найважливішою, найфундаментальнішою історичною спільністю. Вона акумулює та трансформує історичний досвід людства, створює умови для найповнішого забезпечення можливостей реалізації життєвих настанов і цілей, виступає субстанційною основою діяльності окремих індивідів та їх об'єднань.

Дослідження проблем національної ідентифікації показали, що під час розв'язання питань цивілізаційної ідентифікації нації суттєвими складовими є історичний, культурологічний, аксіоматичний, лінгвістичний, економічний, геополітичний, релігійний, етнічний, ментальний аспекти генеалогії.

Е. Сміт у монографії «Національна ідентичність» виділяє спільні риси, які характеризують національну ідентичність: 1) історична територія як рідний край; 2) спільні міфи та історична пам'ять; 3) спільна масова, громадянська культура; 4) єдині юридичні права та обов'язки для всіх членів суспільства; 5) спільна економіка з можливістю пересуватися в межах національної території.

«Етноісторична колективна пам'ять», «національні міфи» та «політична міфологія» займають важливе місце у формуванні національної ідентичності. Однак особлива роль належить історії етносу. Адже поняття національна ідентичність нерозривно пов'язане з «історичною традицією». Е. Сміт зазначає, що саме використовуючи історію та культуру «золотої доби» народу, можна побудувати моральні основи нації. Використання етноісторії за своєю суттю є соціально-політичним: вона має очистити та надихнути народ. Дослідження «своєї» минувшини цікавить не саме по собі, важливо «засвоїти» міфологію та територіалізовану минувшину «свого народу» [10, с. 28–37].

Історична пам'ять фіксує величезну кількість подій, вона синтезує, сплітає їх у єдине цілісне мереживо національної історії. Відбувається накопичення історичного досвіду, який треба засвоювати та примножувати. Історична пам'ять виступає не німим свідком минулого, а живим збудником людської волі, орієнтиром до дії.

Проблема конструювання історичної пам'яті стала одним з основних аспектів історичного пізнання. Науковці виділяють такі її назви: «колективна пам'ять», «публічна пам'ять», «соціальна пам'ять», «дифузна пам'ять».

М. Козловець зазначає: «Функція ідентифікації, яку здавна виконувала історія, тепер має реалізуватися на рівні масових уявлень про минуле. Цей дискурс передбачає, що професійна історична спільнота має працювати над виробленням не просто наукового знання, а й масового «знання про минуле» – історичної пам'яті» [8, с. 491].

Дослідження історичної пам'яті науковцями привело до визначення кола проблем її вивчення: питання соціальних функцій, механізмів функціонування, взаємозв'язок історичної пам'яті та національної ідентичності. Проте питання визначення самого поняття так і залишається відкритим. Науковці визначають історичну пам'ять як «фундамент національної ідентичності» (Н. Яковенко), «суспільно-психологічне оснащення спільноти» (В. Масненко). Ю Зерній вважає, що «історична пам'ять зафіксована у формах знань, культурних стереотипів, символів,

міфів, вона є унікальною сукупністю уявлень національної спільноти про своє минуле». На думку В. Артюха, «загальнонаціональна історична пам'ять – це угода (культурна, ідеологічна) між різними варіантами локальних моделей пам'яті, що належить різним соціальним групам і політичним силам, що їх представляють». П. Ситник, А. Дербак зазначають: «Історична пам'ять відіграє велику роль у формуванні національної свідомості. Вона не лише фіксує величезну кількість подій, а й синтезує, сплітає їх у цілісне мереживо національної історії, де кожен факт, подія займає свою ціннісну нішу. Відбувається своєрідне сортування надбаного досвіду на позитивний, який належить засвоювати і примножувати, і, негативний, який слугує застереженням». В. Карпова наголошує: «Історична пам'ять є духовно-практичним і соціокультурним феноменом, стрижнем на якому формується мова, культура, духовність нації, її національна свідомість». Л. Зашкільняк вважає, що історична пам'ять – «наявна інформація для соціальної ідентифікації особистості і спільноти».

М. Козловець зазначає, що історична пам'ять є складним феноменом національної культури, вона спроможна «записувати» і зберігати всі реальні події як столітньої давнини, так і новітньої історії. Виступаючи не просто сумою знань, а й каналом передачі історичного досвіду, історична пам'ять є невід'ємною складовою ідентифікації особистості, соціальної групи, нації [8, с. 14].

Термін «колективна пам'ять» прийнятний для позначення спільного для значної кількості людей досвіду, образу. Кожен набуває свого власного досвіду, але спільні спогади стосуються єдиної для всіх події або низки подій. Недолік стабільності на рівні ідентичності призводить до проекту конструювання пам'яті з метою конструювання самої ідентичності.

Історична пам'ять може змінюватись під впливом нових подій, радикальних процесів, соціальних змін, моральної та культурної еволюції суспільства. Вона є сукупністю найстійкіших психологічних компонентів.

Історик виступає безпосереднім модератором колективної («історичної пам'яті») та ідентичності. Велику роль відіграє державна політика. Історик не може творити в неузгодженому просторі державної легітимації, а держава зацікавлена в появі необхідного історичного нарративу. Вона координує інституційну базу наукових досліджень, формує запит на ліквідацію «білих плям» історії, вивчення маловідомих сторінок минулого, концептуалізацію ролі та місця України в загальноєвропейському та світовому історичному процесі.

А. Гуревич підкреслював, що історик – це посередник між теперішнім і минулим, і для виконання цієї ролі «він повинен відчувати глибинні інтелектуальні потреби суспільства, до якого належить». Історик бере участь у формуванні історичної свідомості свого суспільства, а це колосальна відповідальність, тому вкрай важливо, «щоб історик чітко усвідомлював свою місію медіатора між культурами». При цьому на історика покладається подвійна відповідальність: «його відповідальність перед суспільством, до якого він належить, і його відповідальність перед людьми минулого, історію яких він вивчає» [11].

Національна самоідентифікація проявляється у відношенні «Я-Інший», відокремлення певного етносу від інших за принципом «Своє-Чуже». Людина живе серед інших людей, культур і усвідомлює, що, крім її світу, такого рідного для неї, існують й інші світи, які є теж рідними для когось, але зовсім чужими для неї. Таким чином, поняття «Чуже» слід вживати в розумінні іншої культури, тобто відмінної від своєї.

Надбання попередніх поколінь, тих суб'єктів, які належать до певної культурної спільноти, створюють підґрунтя, від якого повинен відштовхуватись кожен член цієї спільноти в процесі національної самоідентифікації.

Цей спільний світ створює певний світогляд, який формується під впливом багатьох чинників: територія, на якій проживають, мова, якою вони розмовляють, виробництво матеріальних благ тощо.

Так, представник цивілізаційного підходу М. Вебер звернув увагу на особливості господарської етики в різних світових релігіях. Він прийшов до висновку, що кожному етносу відповідає свій економічний устрій, і при всьому розмаїтті економічної діяльності в межах окремої країни формуються специфічні риси економічної, господарської діяльності, які притаманні тільки означеному суспільству.

Економічний розвиток нації як культурно-історична цілісність є необхідною передумовою збереження національної ідентичності, захисту її від руйнівних асиміляційних процесів. Господарські зв'язки, що історично формуються, складають основу існування національних держав, і в цьому сенсі «економіка – фундамент національного буття».

Політична культура є важливою ланкою в процесі національної ідентифікації. Вона є формою взаємовідносин між громадянами та владою. Політична символіка характерна для всіх суспільств і цивілізацій, вона ідеологізується та стає невід'ємною складовою життя суспільства, створюючи єдність між минулим, сьогоденням і майбутнім народом.

Особливе місце у формуванні й підтриманні національної ідентичності посідають етнокультурні чинники. Національна спільність ідентифікується на основі культурних ознак, вони передують усім іншим критеріям ідентифікації: релігії, династіям чи економічним інтересам. Національна культура як система певних матеріальних і духовних цінностей, сукупність форм життєдіяльності, характерних для конкретного народу, етносу, виступає своєрідним генератором життя, упорядником життєвого хаосу, де національне – це структурований упорядкований лад.

Саме в контексті певної культури відбувається формування особистості, пошук «своїх» цінностей, залучення до традицій, формування характеру та світогляду. Будь-яка національна культура за своїм змістом не тільки унікальна як плід творіння народу, а й несе в собі риси загальнолюдської культури, а також елементи, пов'язані з особливостями розвитку національної спільноти.

Особливості шляхів формування національної ідентичності є в кожній країні, суспільстві. Так, у примітивному суспільстві головною ідентифікаційною ознакою був етнос. Головним засобом виступала належність до певної групи людей, об'єднаної родинними зв'язками. Проте з виникненням сусідської громади етнос як чинник ідентифікації відступає на другий план, поступаючись місцем іншому об'єднуючому елементу, зокрема спільній культурі. І головними ознаками тут були мова та релігія. І лише в XVIII столітті виникає принципово нове об'єднуюче начало – суспільно-політичне. Це пов'язано насамперед із виникненням так званої національної держави, що стало початком подолання культурного суспільно-політичного. Цікавим моментом є те, що в Старому й Новому світі в цьому плані відбувалися принципово різні процеси. Якщо після Французької революції можна було говорити про національну державу, яка мала культурні підвалини, то по той бік океану внаслідок боротьби за незалежність виникає держава, яка ще не мала спільної національної культури та від самого початку складалася з великої кількості етносів, – Сполучені Штати Америки. Після війни між Північчю та Півднем, між соціально-політичною та культурною ідентичностями, можна стверджувати, що історично відбулася національна ідентифікація за соціально-політичною ознакою.

Зовсім інша ситуація склалася в Європі. У Франції в XVIII столітті склалася національна держава, тобто на

перший план вийшов народ із його культурою. І вже існуюча державна структура впливала на проблему ідентифікації французів. Так, наприкінці ХХ століття ми бачимо, що суспільство знайшло свою свідому ідентичність у суверенній конституційній державі, віддало перевагу адміністративно-правовій ідентифікації. Релігія чи фактори культурної спорідненості перестали об'єднувати суспільство, тому, шукаючи замість релігії іншу інтегруючу силу, люди об'єднувалися навколо формальної ідентичності – держави.

Спостереження за змінами ідентичності та її формуванням дають змогу глибше збагнути не так те, «звідки ми походимо» і «куди прямуємо», а, за формулою Дж. Фрідмана, те, «ким ми стаємо» [11, с. 52].

Серед соціокультурних чинників особлива роль належить релігії. Вона значною мірою зумовлює мислення та поведінку великих мас людей, цінності й установки яких на великих проміжках часу передаються від покоління до покоління.

Німецький вчений М. Вебер, досліджуючи витоки європейського капіталізму, звертався до вивчення суб'єктивних ознак нації, зокрема до конфесійної приналежності. Автор прийшов до висновку, що своєрідний склад психіки, релігійна атмосфера країни та сім'ї, унікальна здатність повністю віддаватися діяльності в рамках своєї професії – одна з найхарактерніших рис європейської капіталістичної культури [5, с. 283].

Велику роль у формуванні та становленні нації відводимо національній ідеї. Вона є символом нації, проектом її майбутнього, компонентом національної свідомості, державної політики, потужним засобом їх консолідації та самоствердження. Етноси та нації несуть національну ідею не просто як продукт історичного розвитку, а як явище, що супроводжує цей розвиток, координує шлях.

Національна ідея складає основу історичного пізнання під час визначення ідентифікації нації. Адже ідея творить націю, доводить її нескореність і живучість, а нація добуває національні ідеї зусиллями своєї еліти, інтелігенції та вкраплює їх в історичний поступ. Як предмет історичного пізнання вона носить комплексний характер, має своє минуле, сучасне й майбутнє, виступає як система та цілісність у часовому й просторовому вимірах.

До чинників, які впливають на формування національної ідентичності, варто віднести й зовнішні, геополітичні, у тому числі й наявність зовнішньої небезпеки.

Проте зовнішні символи спільноти (територія, господарство, історія) не розкривають повною мірою внутрішній, екзистенційний сенс буття нації. Це лише об'єктивні сторони життя нації. Вони повинні бути усвідомлені, стати основою ціннісних поглядів, відносин, основою прояву національної самосвідомості та пов'язаних із нею почуттів, переживань, традицій. Без такого повного вияву національної свідомості спільність не виступить як активний суб'єкт історичного процесу. Тому необхідно вивчати та визначати не тільки об'єктивні засади ідентифікації нації, а й те, як вони відобразились у національній свідомості.

Через свідомість, ціннісні орієнтації, традиції національна сутність виявляється конкретніше, реальніше, ніж через її об'єктивні підстави. Суб'єктивні аспекти виступають як сили, що об'єднують національний організм у цілісність, формують почуття ідентичності.

Висновки. Національна ідентифікація залежить від впливу таких об'єктивних чинників: історичні, територіальні, культурні, мовні, політичні. Впливають на її формування й суб'єктивні чинники: національна свідомість, ціннісні орієнтації, традиції, почуття, переживання, прагнення. Отже, етнічні, культурні, територіальні, економічні та політико-правові конструкти складають це поняття. Вони поєднуються між членами спільнот, які мають спільну пам'ять, міфи та традиції.

Історичне пізнання як засіб національної ідентифікації формує відкритість особистості, усвідомлення нею свого «місця у світі», розуміння та повагу до інших народів, спонукає її до вивчення культурних цінностей свого народу. Воно спрямовує особистість на конструктивний діалог із представниками інших соціокультурних спільнот, адже відсутність такого діалогу, як показує практика, може призвести до національних конфліктів. Зазначені питання й стануть перспективними в подальших наукових пошуках.

Література

1. Андерсон Б. Воображаемые общества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон ; пер. с англ. В. Николаева. – М. : Конон-пресс-Ц ; Кучково поле, 2001. – 365 с.
2. Бадмаев В. Феномен национальной идентичности (социально-философский анализ) / В. Бадмаев. – Волгоград : Элиста, 2000. – 289 с.
3. Бондаренко Г. Историчне пізнання: питання теорії та практики / Г. Бондаренко. – Луцьк : Ред.-вид. відділ Волин. держ. ун-ту ім. Лесі Українки, 1998. – 192 с.
4. Боришевський М. Національна самосвідомість у громадянському становленні особистості / М. Боришевський – К. : Наукова думка, 2000. – 64 с.
5. Вебер М. История хозяйства: очерк всеобщей социальной и экономической истории / М. Вебер. – Петроград : Наука и школа, 1923. – 239 с.
6. Геллер Э. Нации и национализм. / Э. Геллер ; пер. с англ. Т. Бредниковой и М. Тюнькиной. – М. : Прогресс, 1991. – 456 с.
7. Дробижина Л. Историческое самосознание как часть национального самосознания народов / Л. Дробижина // Традиции в современном обществе: исследования этнокультурных процессов / отв. Ред. Л. Дробижина, М. Кашуба. – М. : Наука, 1990. – С. 228–231.
8. Козловець М. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації : [монографія] / М. Козловець. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – 558 с.
9. Кресіна І. Українська національна ідея / І. Кресіна // Український соціум: соціально-політичні виміри : матеріали засідання круглого столу (28 грудня 2004 р.) / за заг. ред. В. Крисаченка. – К. : Знання України, 2005. – С. 102–104.
10. Нагорна Л. Исторична пам'ять: теорії, дискурси, рефлексії / Л. Нагорна – К. : ІПІЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2012. – 328 с.
11. Степико М. Українська ідентичність: феномен і засади формування: монографія / М. Степико. – К. : НІСД, 2011. – 336 с.
12. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис. / Э. Эрикссон. – М. : Прогресс, 1996. – 450 с.

Анотація

Чаркіна Т. І. Историчне пізнання як засіб національної ідентифікації. – Стаття.

У статті розглядаються аспекти історичного пізнання як засобу здійснення та формування національної ідентифікації. Дається визначення поняття «нація», «національна ідентифікація». Показано вплив історичного пізнання на формування національної ідентичності, названо чинники, що цьому сприяють. У результаті дослідження зроблено висновки про залежність національної ідентифікації від впливу об'єктивних чинників: історичних, територіальних, культурних, мовних, політичних. Впливають на її формування і суб'єктивні чинники: національна свідомість, ціннісні орієнтації, традиції, почуття, переживання, прагнення. Усі ці конструкти й складають зазначене поняття. Вони поєднуються між членами спільнот, які мають спільну пам'ять, міфи й традиції. Историч-

не пізнання як засіб національної ідентифікації формує відкритість особистості, усвідомлення нею свого «місця у світі», спонукає її до вивчення культурних цінностей свого народу, розуміння та повагу до інших народів. Воно спрямовує особистість на конструктивний діалог із представниками інших соціокультурних спільнот.

Ключові слова: нація, національна ідентифікація, національна ідентичність, історичне пізнання, історична пам'ять.

Аннотація

Чаркина Т. И. Историческое познание как средство национальной идентификации. – Стаття.

В статье рассматриваются аспекты исторического познания как средства осуществления и формирования национальной идентификации. Дается определение понятия «нация», «национальная идентификация». Показано влияние исторического познания на формирование национальной идентичности, названо факторы, которые этому способствуют. В результате исследования сделано выводы о зависимости национальной идентификации от влияния объективных факторов: исторических, территориальных, культурных, языковых, политических. Влияют на ее формирование и субъективные факторы: национальное сознание, ценностные ориентации, традиции, чувства, переживания, стремления. Все эти конструкты и составляют данное понятие. Они соединяются между членами сообществ, которые имеют общую память, мифы и традиции. Историческое познание как средство национальной идентификации формирует открытость личности, понимание своего «места в мире», побуждает ее к изучению культурных ценностей своего народа, понимание и

уважение к другим народам. Оно направляет личность на конструктивный диалог с представителями других социокультурных сообществ.

Ключевые слова: нация, национальная идентификация, национальная идентичность, историческое познание, историческая память.

Summary

Charkina T. I. Historical knowledge as a means of national identification. – Article.

The article discusses the historical aspects of cognition, means of implementation and the formation of national identity. The definition of «nation», «national identification» shows the influence of historical research on the formation of national identity; the factors that contribute to it. As a result of the research there have been made conclusions concerning the dependence of national identity from the influence of objective factors: historical, territorial, cultural, linguistic, and political. Subjective factors also influence upon its formation, they're: national consciousness, values, traditions, feelings, experiences, aspirations. All these constructs form this concept. They are combined among community members that have shared memory, myth, and tradition. Historical knowledge as a means of national identification generates the openness of personality, the awareness of its «place in the world». It encourages a person to study cultural values of nation, to understand and to respect other nations. It guides the person to a constructive dialogue with the representatives of other socio-cultural communities.

Key words: nation, national identity, national identity, historical knowledge, historical memory.

УДК 370:1:378

Р. Ю. Чигур

кандидат історичних наук,

доцент кафедри філософії та політології

Тернопільського національного економічного університету

РОЛЬ ЕКОКУЛЬТУРИ У ВИРІШЕННІ ДИСБАЛАНСУ «ЛЮДИНА – ПРИРОДА»

Постановка проблеми. У наш час планета переживає глобальну екологічну кризу, яка може перерости в екологічну катастрофу. Багато вчених пов'язують настання цієї кризи з укоріненими в західній культурі установками на підкорення природи та панування над нею. Саме орієнтири техногенної цивілізації, які декілька століть розвиваються на Заході та мають тенденцію до поширення й утвердження в усьому світі, у підсумку можуть призвести до значного порушення стійкості біосфери. Сьогодні в науковому співтоваристві все більше утверджується розуміння того, що для подолання екологічної кризи, відновлення порушеного антропогенною діяльністю балансу в біосфері недостатньо лише технологічних методів. На думку більшості вчених, необхідні зміна ціннісних орієнтирів людства та формування нової екологічної культури населення Землі.

Необхідність пошуку можливих шляхів і методів подолання сформованої екологічної ситуації на планеті на всіх рівнях, від глобального до локального, актуалізує вивчення традиційної екологічної культури народів, яка містить у собі установи на гармонійну взаємодію людських спільнот і навколишнього природного середовища, а також способи раціонального природокористування. В умовах сформованого протиріччя між потребами людства у відновленні стійкості біосфери та панівними ціннісними орієнтирами техногенної цивілізації, що сприяють руйнуванню екосистем, велике значення має освоєння всього цінного, що накопичено людською практикою за сотні років. Протягом багатьох історичних епох склався традиційний екологічний досвід, який був невід'ємною частиною культури і нині володіє значним потенціалом для гармонізації відносин природи й суспільства та формування стратегії їх коеволюційної взаємодії.

В Україні вирішення екологічних проблем набуває державницького спрямування. Розробка національних планів охорони навколишнього середовища й розвитку нашої країни ґрунтується на гуманістичних засадах. На перше місце ставиться стан здоров'я та працездатність людей, турбота про довкілля, збереження природних ресурсів. Утилітарне ставлення до природи відходить у минуле. За роки незалежності України сформувалася нова система гарантування екологічної безпеки управління охороною довкілля та природокористуванням. Новою Концепцією національної екологічної політики України на період до 2020 р. (затвердженою Розпорядженням Кабінету Міністрів України від 17.10.2007 р. № 880-р) визначено: «Мета реалізації національної екологічної політики полягає в стабілізації й поліпшенні екологічного стану території держави шляхом утвердження національної екологічної політики як інтегрованого фактора соціально-економічного розвитку України для забезпечення переходу до сталого розвитку економіки та впровадження екологічно збалансованої системи природокористування».

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Стан екологічної культури є предметом наукового аналізу Т. Гардашук [3], В. Бореяка [2], В. Деркача [8], П. Загороднюк [5], А. Єрмоленка [4], В. Крисаченка [9], О. Салтовського [11], Е. Семенюка [12; 13], В. Скребця [14], М. Хилька [17], Л. Юрченко [18; 19] та інших учених. Так, моральні засади екологічної культури віднаходимо в роботах А. Єрмоленка та В. Бореяка, аспекти екологічної філософії й ети-

ки довілля – у роботах Е. Семенюка, феномен екологічної свідомості вивчався В. Деркачем і В. Скребцем. В. Крисаченком та М. Хильком розвинуто концепцію екологічної культури, визначено пріоритети й способи реалізації екологічної політики та екологізації діяльності. Л. Юрченко робить акцент на значенні екологічної культури в розбудові національної безпеки. Проблемам сучасної екологічної політики, збалансованого розвитку, ролі екологічного руху в охороні довкілля присвячено дослідження Т. Гардашук. Осмислення глобальних проблем навколишнього середовища віднаходимо в розвідках Е. Тоффлера [15], М. Месаровича та Е. Пестеля («Людство на роздоріжжі» 1974 р.), у представників Римського клубу: А. Печчеї [10], Б. Гаврилишина («Маршрути, що ведуть у майбутнє» 1980 р.) та інших.

Такі відомі вітчизняні дослідники, як В. Крисаченко, М. Кисельов і М. Хилько, наголошують на ролі природного навколишнього середовища в самовизначенні людини (особистісному й національному), надають особливого значення природному довкіллю та його ролі у формуванні екологічної культури українського етносу, становленні екологічної свідомості й екологічної культури, проблеми екологічної безпеки [9].

Метою статті є аналіз ролі екологічної культури та її особливостей у вирішенні проблемного відношення «людина – природа».

Виклад основного матеріалу дослідження. В «Українському екологічному тлумачному словнику» екологічна культура трактується так: «Специфічна форма в структурі сучасної культури, спрямована, з одного боку, на звільнення людини від жорсткої природної залежності, а з іншого – на гармонізацію відносин між суспільством і природою. За суттю екологічна культура – це своєрідний «кодекс поведінки», а за змістом – це сукупність знань, норм, стереотипів і «правил поведінки» людини в навколишньому середовищі, за яких мають враховуватися не лише практичні потреби людини та суспільства, а й можливості природи зі збереження її сталої рівноваги, а також недопущення такої людської діяльності, яка призвела б до екологічних криз в екосистемах різного ієрархічного рівня» [16, с. 97].

В. Крисаченко та М. Хилько зазначають: «Екологічна культура є цілепокладаючою діяльністю людини (у тому числі й наслідки такої діяльності), спрямованою на організацію та трансформацію природного світу (об'єктів і процесів) відповідно до власних потреб та намірів». Екологічна культура – це здатність людини відчувати живе буття світу, приміряти й пристосовувати його до себе, взаємоузгоджувати власні потреби та устрій природного довкілля [9, с. 212].

Л. Юрченко звертає увагу на те, що екологічна культура переважно визначає норми відношень суспільства й природи, встановлює систему пріоритетних цілей, знаходить своє відображення в суспільній свідомості та суспільній психології, у конкретних формах життєдіяльності й способу життя [18, с. 82]. Екологічна культура повертає нас до вихідного поняття «культура», яке означає мистецтво впорядковувати навколишнє середовище, а також реалізувати людське життя на певній ціннісній основі. Екологічна культура звернена до двох світів: до природного довкілля та внутрішнього світу людини. За своєю

метою екологічна культура спрямовується на створення бажаного порядку в природі та виховання високих гуманістичних смисловитих цінностей у житті людини. Уперше термін «екологічна культура» використали представники американської школи «культурної екології» в 1920-х рр.

У сучасній науковій екологічній теорії прийнято виділяти такі функції екологічної культури:

1) функцію освоєння й перетворення світу, яка реалізується через створення матеріальних умов життя (їжі, одягу, житла), освоєння території (окультурення нових земель, розвиток засобів зв'язку) та в культурній творчості (розробка нових напрямів у науці, інноваційні відкриття, розвиток теорії пізнання);

2) комунікативну функцію, яка є найважливішою стороною культурного розвитку, що реалізується в праці, відпочинку, продовженні роду. В ідентифікації цієї функції особливе місце посідає мовний канал комунікації як вираження певного рівня культури;

3) функцію накопичення й зберігання інформації, яка проявляється через функціонування в соціокультурному просторі різних інформаційних потоків (в усному й письмовому мовленні, радіо й телекомунікаціях, у поширенні соціального досвіду, моральних і релігійних настанов, у збереженні історичної пам'яті й «соціальної спадковості»);

4) регулятивну й нормативну функцію, що підтримує стійкість традицій, дозволяє співвідносити вчинки з діями, координує різні види та типи соціокультурної діяльності. Нормативна функція культури регулюється факторами належного характеру, виробленими й прийнятими свідомо людським суспільством. Культурна функція регулюється різними нормами: технічними, моральними, етичними. Норми можуть забезпечуватися природно-кліматичними умовами (екологія), традиціями, релігією;

5) функцію захисту (або безпеки), яка дозволяє через соціокультурну діяльність створювати найбільш ефективні засоби й механізми захисту. Вони можуть включатися в продукти матеріальної культури (медичні препарати, одяг, взуття, зброю, засоби хімічного захисту тощо) і в духовну культуру (кошти дозвілля, музика, живопис, технічний дизайн тощо). Останнім часом, коли ми потрапляємо в ситуацію ризику, ця функція культури посідає більш пріоритетне місце в сучасній соціокультурній ситуації.

Екологічна культура є органічною складовою людського життя із часів його виникнення і водночас постає феноменом сучасного світу людини. Так, проводячи аналіз змісту екологічної культури, В. Андрейцев виокремлює дві основні позиції: розглядає екологічну культуру як явище духовне, пов'язане з формуванням екологічного мислення, що спрямоване на розумне використання природних ресурсів, а також висвітлює єдність духовного й практичного з урахуванням цінностей і потреб суспільства [1, с. 10]. Власне про знання, досвід та ідеали нації, які відображаються в ставленні до природного середовища, говорить О. Казанник [6, с. 2]. Екологічні знання є елементами екологічної культури. Тому актуальним буде питання вдосконалення екологічної освіти, без якої неможливо досягти високої результативності в режимі використання природних ресурсів.

Екологічна культура є достатньо змінним явищем у вірі людського поступу. Втрата екологічної культури є неуприпустимою, адже остання формується в процесі еволюції етносів. Якщо зникне екологічна культура, то односторонньо зникне її носій. Екологічна складова віддзеркалює особливості формування світогляду людини ХХІ ст. Ж. Дельоз відмічає: «Екологія – жива матриця нової свідомості та нової культури: усвідомлення нашої належності до природи, присутності природи в самій глибині

людського ества, що є водночас і часткою, і діяльним чинником у глобальній системі природи» [7, с. 130–149]. Людина сприймає природу як певну цінність, бережливе ставлення до природи є першочерговим обов'язком кожної пересічної особистості. Ціннісне ставлення людини до довкілля є максимом екологічної культури. Отже, говорячи про екологічну культуру, ми можемо стверджувати, що це має бути якісно нова культура особистості, яка уявляється нам як трансформатор власної екологічної культури в напрямі розвитку й збагачення її внутрішнього змісту та зовнішніх проявів.

Екологічна культура – це тип життєдіяльності людини, її взаємовідносини з навколишнім середовищем, яке сприяє здоровому способу життя, стійкому суспільно-економічному розвитку, екологічній безпеці країни та кожній людині. Вона є засобом самоорганізації сутнісних сил людини в умовах конкретного природного середовища. Основоположним принципом екологічної культури можна вважати принцип відповідності соціального й природного в межах єдиної системи. Встановлення цієї відповідності в усіх сферах суспільного життя сприяє, з одного боку, його екологізації, а з іншого – гармонізації самої суспільної системи. Екологічна культура виражає міру освоєння суб'єктом природоперетворюючої діяльності, відповідності соціального та природного як складових єдиної системи. Вона сприяє також гармонізації взаємовідносин суспільства й природи та формуванню нового типу особистості – людини епохи ноосфери. Важливим прикладом екологічної культури є відмова від безпосереднього антропоцентризму та перехід до системи поглядів, що будує біоцентризм. Водночас кінцевою метою такого підходу вже є людина, проте як складова біосфери; вона має прийняти на себе відповідальність за підтримання її основних функціональних характеристик, за збереження природи, придатної для життя та здоров'я людини [13, с. 14–21].

Екологічну культуру слід розуміти як сукупність матеріальних і духовних цінностей, створених людством у процесі історичного розвитку. Це результат сукупності об'єктивних і суб'єктивних характеристик, основу яких складає ціннісне ставлення до екологічно чистого довкілля. При цьому екологічна культура характеризується такими основними ознаками, як екологічна освіченість, екологічна свідомість, прагнення до збереження й поліпшення географічного середовища та його складових як основи існування суспільства, уміння використовувати екологічні знання на практиці й у повсякденному житті, здатність бачити реальні екологічні проблеми та знаходити їх оптимальне вирішення тощо.

Екологічна культура виступає регулятором екологічної діяльності. Екологічна культура за своєю суттю є своєрідним «кодексом поведінки», що виступає основою екологічної діяльності й екологічної поведінки. Вона включає в себе певний зріз суспільно виробленого способу самореалізації людини в природі, культурні традиції, життєвий досвід, моральні почуття та моральну етику, ставлення людини до природи. Екологічна культура за своїм змістом є сукупністю знань, норм, стереотипів і «правил поведінки» людини в її природному середовищі.

Екологічна культура включає в себе певний світогляд (екологічну свідомість) і сукупність дій, що зумовлюються екологічною свідомістю (екологічну поведінку). У свою чергу екологічна свідомість – це поняття, яке включає в себе знання про природу, її цінності, ідеали й нори, що регулюють відносини людини з навколишнім природним середовищем (на рівні думок). Екологічна поведінка – це спосіб життя людини та стиль її поведінки у взаємодії з природою (на рівні дій), які можуть зберігати природу або руйнувати її. Отже, можна вважати, що екологічна свідомість визначає поведінку людини.

Нині екологічна культура містить нові цінності й способи виробничої, політичної та іншої діяльності, спрямовані на збереження Землі як унікальної екосистеми. Екологічна культура набула онтологічного статусу, який полягає не лише в тому, що вона реально існує, а й у тому, що проблема екологічної культури стає основою буття сучасної людини.

Екологічна культура постає унікальним механізмом самозбереження суспільства, є засобом його адаптації до навколишнього світу. Екокультура може розглядатися як своєрідна «імунна система» суспільства. На сьогодні виокремлено основні принципи екологічної культури. Перший принцип – культ біосфери, життя та людина на протигагу культу техніки. Другим є фундаментальний принцип захисту людини як уособлення біосфери й життя від людини-хижака, захисту людини від неї самої та її науково-технічних досягнень, позбавлених гуманітарного, життєво-біологічного змісту. Реалізуються ці принципи екологічної культури через розвиток гуманітарної культури. Гуманітарна культура є насамперед особистісною, весь світ для неї – це поле виявлення й побудови гуманних смислів і цінностей в аспекті відносин «людина – природа – суспільство».

В основі формування екологічної культури необхідно відстоювати насамперед екоцентричний підхід, за якого в центрі екологічних проблем перебувають витривалість живої природи та залежність від неї людського суспільства. На відміну від антропоцентризму екоцентризм виходить з уявлення об'єктивного існування єдиної системи, у якій всі живі організми Землі, у тому числі люди з їх ресурсами, господарством, технікою й культурою, взаємодіють між собою та з навколишнім природним середовищем. Цей принцип цілісності є дуже важливим для розуміння проблем сучасної екології. Він усе більше впливає на теоретичне осмислення взаємин людини й природи, змушує шукати порівняння природних і штучно створених потенціалів планети. Важливо також те, що екологічна культура є інтернаціональною по суті, це частина культури того чи іншого народу або нації. Вона включає культуру взаємодії з природою, культуру міжнародних відносин, етнокультуру, регіональну культуру праці, багатовікові традиції народу.

Висновки. На сьогодні всім зрозуміло, що першочерговим завданням у вирішенні глобальних екологічних проблем має бути питання виховання особистості, людини з новим типом мислення і високим рівнем екологічної культури. Становлення екологічної культури – процес тривалий. Його ефективності можна досягти завдяки посиленню екологічної освіти й науки. Освіта сприятиме системності й науковій обумовленості в становленні екологічної культури та вирішенні суперечності в проблемному співвідношенні «людина – природа». Освіта допоможе сформулювати наукову картину світу, науковий світогляд, фундаментальні цінності й орієнтації, а також громадську відповідальність за стан довкілля як основу існування держави та нового способу життя людини в злагодженості з природою.

Література

1. Андрейцев В. Екологічне право. Курс лекцій : [навч. посібник для юрид. фак-тів вузів] / В. Андрейцев. – К. : Вентурі, 1996. – 186 с.
2. Борейко В. Екологічна етика / В. Борейко, А. Подобайло. – К. : Фітосоціоцентр, 2004. – 116 с.
3. Гардашук Т. Екологічна політика та екологічний рух: сучасний контекст / Т. Гардашук. – К. : ТОВ ВПЦ «Техпринт», 2000. – 126 с.
4. Єрмоленко А. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи : [монографія] / А. Єрмоленко. – К. : Лібра, 2010. – 416 с.
5. Загороднюк П. Екологічна безпека як важлива складова національної безпеки України / П. Загороднюк //

Екологія довкілля та безпека життєдіяльності. – 2005. – № 4. – С. 5–12.

6. Казанник А. Правовые проблемы экологической культуры / А. Казанник // Правоведение. – 1989. – № 3. – С. 2.
7. Кисельов М. Екологічна свідомість як феномен освітнянського процесу / М. Кисельов // Філософська думка. – 2005. – № 2. – С. 130–149.
8. Концептуальні виміри екологічної свідомості : [монографія] / М. Кисельов, В. Деркач, А. Толстоухов та ін. – К. : ПАРАПАН, 2003. – 312 с.
9. Крисаченко В. Екологія. Культура. Політика. Концептуальні засади сучасного розвитку / В. Крисаченко, М. Хилько. – К. : Знання, 2001. – 597 с.
10. Печчеї А. Человеческие качества / А. Печчеї. – М. : Прогресс, 1980. – 302 с.
11. Салтовський О. Основи соціальної екології : [навч. посібник] / О. Салтовський. – К. : Цент навчальної літератури, 2004. – 382 с.
12. Семенюк Е. Філософські засади сталого розвитку / Е. Семенюк. – Львів : Афіша, 2002. – 200 с.
13. Семенюк Н. Екологічна культура – необхідний фактор безпечної перспективи розвитку суспільства / Н. Семенюк // Вища освіта України. – 2010. – № 2(37). – С. 14–21.
14. Скребець В. Концептуальні засади побудови регіональної моделі екологічної освіти і виховання учнівської молоді / В. Скребець. – К. : Ніка-Центр, 2006. – 184 с.
15. Тоффлер Э. Третья волна / The Third Wave, 1980 / Э. Тоффлер. – М. : АСТ, 2010. – 784 с.
16. Український екологічний тлумачний словник : [навч. посібник для студ. напряму «Екологія, охорона навколишнього середовища та природокористування»] / М. Клименко, М. Михальчук, Т. Гринюк, З. Буднік та ін. – Рівне : НУВГП, 2011. – 311 с.
17. Хилько М. Екологічна політика: зміст, структура, реалізація (соціально-філософський аспект) : автореф. дис. ... докт. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / М. Хилько ; Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2001. – 38 с.
18. Юрченко Л. Екологічна культура в контексті екологічної безпеки : [монографія] / Л. Юрченко. – К. : ПАРАПАН, 2008. – 296 с.
19. Юрченко Л. Екологічна безпека в загальній системі сучасного бізнесу / Л. Юрченко // Гуманітарний часопис. – 2011. – № 2. – С. 29–35. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/j-pdf/gumc_2011_2_5.pdf.

Анотація

Чигур Р. Ю. Роль екокультури у вирішенні дисбалансу «людина – природа». – Стаття.

У статті проведено аналіз сутності екологічної культури, її основних функцій і принципів. Наголошується на тому, що екологічна культура є органічною складовою людського життя із часів його виникнення і водночас постає феноменом сучасного світу людини. Втрата екологічної культури є неприпустимою, вона формується в процесі еволюції етносів; якщо зникне екологічна культура, то зникне її носій. Зосереджується увага на тому, що екологічна культура виражає міру освоєння суб'єктом природоперетворюючої діяльності. Екологічна культура сприяє гармонізації взаємовідносин суспільства й природи та формуванню нового типу особистості – людини епохи ноосфери. У статті виокремлено основні принципи екокультури, які формують екологічну свідомість і культуру людини. Екологічна культура набуває онтологічного статусу, який полягає не лише в тому, що вона реально існує, а й у тому, що проблема екологічної культури стає основою буття сучасної людини.

Ключові слова: екологічна культура, екологічна свідомість, екологічна освіта, екологічна поведінка, екологічний гуманізм.

Аннотация

Чигур Р. Ю. Роль экокультуры в решении дисбаланса «человек – природа». – Статья.

В статье проведен анализ сущности экологической культуры, ее основных функций и принципов. Подчеркивается, что экологическая культура является органической составляющей человеческой жизни со времен его возникновения и в то же время выступает феноменом современного мира человека. Потеря экологической культуры не допустима, она формируется в процессе эволюции этносов; если исчезнет экологическая культура, то исчезнет ее носитель. Сосредотачивается внимание на том, что экологическая культура выражает меру освоения субъектом природопреобразующей деятельности. Экологическая культура способствует гармонизации взаимоотношений общества и природы и формированию нового типа личности – человека эпохи ноосферы. В статье выделены основные принципы экокультуры, формирующие экологическое сознание и культуру человека. Экологическая культура приобретает онтологический статус, который заключается не только в том, что она реально существует, но и в том, что проблема экологической культуры становится основой бытия современного человека.

Ключевые слова: экологическая культура, экологическое сознание, экологическое образование, экологическое поведение, экологический гуманизм.

Summary

Chyhur R. Y. The role of ecological culture in solving disbalance «human – nature». – Article.

The essence of ecological culture, its basic functions and principles are analyzed in the article. It is noted that the ecological culture is an integral part of human life since its emergence. At the same time ecological culture appears as the phenomenon of the modern world. Loss of ecological culture is unacceptable, ecological culture is formed in the evolution of ethnic groups, and if the ecological culture disappears, disappears its carrier. The author is focusing attention on the fact that the environmental culture expresses the level of development of the natural transforming activity. Ecological culture promotes harmonization of relations between society and nature and formation of a new type of personality – noosphere human. The basic principles of ecological culture that form environmental awareness and human culture are singled in the article. Ecological culture acquires ontological status, which means that it is not only that exists, but also that the problem of ecological culture is the basis of existence of modern humanity.

Key words: ecological culture, ecological awareness, environmental education, environmental behavior, environmental humanism.

УДК 316.35

В. Е. Шедяков

доктор социологических наук, кандидат экономических наук, доцент,
профессор кафедры социологии и гуманитарных дисциплин
Государственного университета телекоммуникаций

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КАПИТАЛ КАК УСЛОВИЕ АКТИВИЗАЦИИ ПРОИЗВОДИТЕЛЬНЫХ СИЛ ОБЩЕСТВА

Достижение и поддержание определённого качества общественных отношений – обязательное условие социально-экономического прогресса. Для формирования продуктивности вектора трансформаций крайне важно обеспечить социокультурное возрождение при интеграции существующего исторического опыта и передовых находок. При этом качество социокультурного капитала влияет отнюдь не только на формирование производительных сил общества, но и на их активизацию.

Р. Патнэм рассматривает социальный капитал как элемент социальных организаций: сети, нормы и доверие, которые поддерживают взаимодействие и сотрудничество. Причём в наиболее общем виде социальный капитал – суть совокупность ресурсов, доступ к которым индивид получает через социальные сети. Соответственно, П. Бурдьё вводится понятие социального капитала для обозначения социальных связей, которые могут быть ресурсом получения выгод [1]. При этом, с точки зрения П. Бурдьё, капитал существует в трёх состояниях: инкорпорированном, объективированном и институционализированном [2]. Большое значение для исследования возможности оптимизации развития и использования социокультурного фактора общественного прогресса также имеют труды Л. фон Мизеса, К. Поппера и Ф.А. фон Хайека, предельно чётко сформулировавших проблему границ эффективного социального управления, предложивших возможные варианты её решения и предостерегавших от опасностей рационализма, утилитаризма и сциентизма в интерпретациях общественной жизни. Кроме того, отправными моментами понимания социальности в статье стали концепция коллективных представлений Э. Дюркгейма, идеи М. Вебера о хозяйственной этике, роли ценностей и норм в управленческой поведении, В. Зомбарта о капиталистическом хозяйственном духе. Эти исследовательские традиции были успешно развиты А. Чухно, В. Гецецем, а также С. Архиевцевым, А. Буйденковым, М. Горожанкиной, В. Елагиним, А. Зуевым, Н. Ивановым, Н. Мокляком, Л. Мясниковой, В. Фофановым и др.

Статья подытоживает авторскую позицию по вопросам характеристики социокультурного капитала как самостоятельного феномена общественной жизни; особенностей его формирования и развития; специфики постсовременного состояния; путей, возможностей, рисков и границ оптимизации его развёртывания и реализации.

Единство феномена социокультурного капитала общества обеспечивают, во-первых, его формирование и развитие вокруг базовых ценностно-смысловых комплексов каждого из культурно-цивилизационных миров; во-вторых, зрелое состояние общества, предполагающее, в частности, капиталообразность существенных феноменов общественной жизни (как приобретает основания становление представлений о человеческом капитале, трудовом капитале, интеллектуальном капитале и т. п., так и социальность осознаётся не только в терминах социальных полей, социальных отношений, социального пространства, социальной ткани, социального простора, но и в формах социокультурного капитала). Другими словами, характерные черты социальности во многом задаются параметрами культурной жизни общества, отражающими его исторический путь, организацию жизнедеятельности в нём, структуру отношений групп населения и т. д.

Органичное развитие общества связано с доминированием в его социальности черт интеграции, а не разобщённости; вместе с тем на основании именно согласования, а не подчинения конкретных интересов общественных групп [3–8]. Это предполагает обязательность укоренённости в его постоянно воспроизводящихся особенностях, сводимых в ценностно-смысловые комплексы. Ценности по своей природе являются личностным срезом общественного сознания, раскрываясь через познание идеального, духовного, общекультурного (в частности научно-интеллектуальной и художественно-образной культуры). Тип культуры и тип богатства – два наиболее общих выражения ценностного бытия общества. В свою очередь, есть два мощных приоритета общественного развития и достопримечательности показателей прогресса. Во-первых, жизнь человека, её качество и продолжительность. Во-вторых, достижения цивилизации, овеянные в результатах материального и духовного производства, совокупное социальное наследие.

Создание и распространение ценностных характеристик непосредственно связано с полноценностью мышления, развёртыванием его всеобщих форм, реальностью пластов идеального [9–11]. Смыслы жизнедеятельности: человеческой и культурно-цивилизационных миров – определяют направленность, темпы, формы и очередность эндогенных трансформаций их конкретных характеристик, но сами проявляют себя как сторона ценностного восприятия окружающего мира. Ценностно-смысловые комплексы – духовно-нравственные и мировоззренческие структуры, включающие в себя социальные элементы, как кросскультурные, так и специфические для каждого конкретного культурно-цивилизационного мира, содержание которых тесно связано с особенностями ценностных иерархий при реализации ценностных коррелятов в системе оценки. Ценностно-смысловые комплексы формируются и реализуются на двух основных уровнях: мировоззренческом и функциональном, соответственно, в подсистемах ценностно-мировоззренческих и ценностно-функциональных комплексов, которые отражают, по преимуществу, идеально-духовные и реально-бытовые срезы бытия. Тем самым общество обеспечивается своеобразными социокультурными «осями координат». При этом не просто создаются основания, точки конденсации роста общественности и гражданственности, но формируются социально значимые мотивации действий/бездействия, конечный вектор трансформаций, активизация производительных сил общества, структурируется и упорядочивается социальный хаос.

Социокультурный капитал базируется на особенностях традиций, укладов, представлений, нормативах, убеждений, так что преломляет общечеловеческие и кросскультурные достижения в призме специфик, сформированных социокультурным наследием в рамках каждого из культурно-цивилизационных миров [12; 13]. Соответственно, развитие основанных на определённых архетипах конкретных ценностно-смысловых комплексов приводит к формированию социокультурной традиции, входящей в разнообразные и изменчивые сочетания с прочими в структуре социокультурного капитала. При их качественных различиях (даже при условии продук-

тивності самих по себе) говорять о химеричности социокультурного пространства диалога, а сам механизм воздействия пытаются описать в понятиях информационных вирусов и т. п. Внешнее же взаимодействие разнокачественных структур, основанное на выведении внутреннего их противоречия в поверхностные слои отношений и трансформации его из разрушительного (и саморазрушающего) в движущее и продуктивное, часто осуществляется при помощи механизма разнообразных иррационально-превращённых форм.

Между тем, определённая социальности исторична и изменчива [14–16]. Так, с одной стороны, базовые ценностно-смысловые комплексы пронизывают весь цикл существования культурно-цивилизационного мира, его хозяйственной составляющей. С другой же, определяющая качество властной элиты потребность общественного развития – своевременные (а то и опережающие) селекция и предоставление форм их развёртывания в меняющихся условиях. Переход к основаниям свободы и логике постсовременности, логике свободы являются одновременно отказом от единства любого базиса развития и утверждения всеобщности плюрализма. Нет принуждения, и никто никому ничем не обязан. Когда же нет стабильной внешней опоры в виде общей идеологии, единой культуры, общепризнанной науки, тогда следует быть терпимым ко всему, признавать право на существование непохожего и неприемлемого. Здесь есть место для культурно-цивилизационных миров на основе любых производительных ценностно-смысловых основ; бывшие лидеры модерна не более успешны в условиях логики постмодерна, нежели прочие. Напротив, работающие с логиками постмодерна исследователи, анализируя свободу в социокультурной сфере, считают западное индустриальное общество в высшей степени несвободным, подчиняющим все возможные тенденции развёртывания социокультурного капитала утилитарно-потребительским задачам. Относительно более тесно связанные контактами группы ориентированы не столько на привычные при доминировании Традиции или Модерна предпочтения, сколько на гораздо значительнее изменчивые и гибкие коммуникации, формирование которых отражает переход от структурирования по закономерностям общественно-экономических систем к особенностям несистемных социокультурных целостностей, где для многих на передний план выходят игровые, образовательные и т. д. формы ценностей. Эти основания приводят к фиксации заведомо более мозаичных, гибридных, конгломератных общественных коммуникаций, которые несут акцентирование индивидуально-психологическим (а не социально-экономическим) началом, потому, вместо привычных в прошлом иерархий, усиливаются равнозначности разного, полисистемность, невозможность заблаговременного установления жёсткого единообразия социокультурных масштабов и канонов. Общественные же связи обретают всё более вероятностный, стохастический характер. В основаниях социокультурного капитала входит и упрочится осознание своей принадлежности к определённой группе устойчивых социальных отношений и группам онлайн-идентичности создаётся на базе социокультурных сетей. Место форм личностной зависимости в традиционном обществе и зависимости товарной (принимающей всеобщий вид в денежной форме) занимают особенности сетевых ризомичных отношений. Вместе с тем социальная система завершает социально-личностную эпоху, тогда как несистемная социальная общность открывает индивидуально-психологическую. В период же трансформации общества их черты накладываются и пересекаются.

В тоже время постсовременные условия формирования условий и вектора экономических изменений предполагают не только возможность широкого диапазона плюраль-

ности путей обеспечения эффективного экономического роста, но и сочетание элементов, методологий и характеристик активного участия в международном разделении труда и активной опоры на внутренний платежеспособный спрос (для чего они должны кропотливо выращиваться, культивироваться и оберегаться). Мощное вторжение внешнего капитала формирует свою среду, в частности, путём создания многоуровневого ситуационного влияния, стремится к диффузии социально-политических норм и приобретению системного характера. Серьёзной проблемой продолжает оставаться и состояние нравственного здоровья населения, особенно – в силу тенденций маргинализации. Недостаточная мотивированность персонала тоже может оборачиваться существенными потерями и иметь такие характерные проявления, как «заикленность» сотрудников на формальных сторонах должностных обязанностей и уход от ответственности, отсутствие инициативы и инертность. Соответственно, без создания полноценной социокультурной среды, способствующей тенденциям политико-экономического развития, и их институционального закрепления есть угрозы втягивания именно недобросовестных инвестиций, превращение капиталовложений в путь внешних манипуляций. Таким образом, рост конкуренции за капитал отнюдь не означает равнодушия к его качеству и роли в социальных трансформациях.

Социальный менеджмент – путь саморегулирования, самозащиты и саморазвития общества, состоящий преимущественно в отношении к совокупному социальному капиталу соответствующего культурно-цивилизационного мира на основе базовых ценностно-смысловых комплексов, что получает воплощение в подуровнях внутреннего унормирования и внешнего взаимодействия. В этом процессе практическая истинность ценностно-смысловых комплексов подтверждается эффективностью их воздействия на индивидуальном и социальном уровнях. Идеальность как черта не только бытия потенциального или субъективного представления (коллективного или индивидуального), но и формы представленности, деятельностного замещения одного предмета другим позволяет анализ этой «чувственно-сверхчувственной» реальности. Идеальное вообще внутренне присуще материальному и их взаиморезонирование обеспечивает согласованность развития; содержание идей нельзя искать в недрах индивидуального сознания или под черепной коробкой. Напротив, именно природа идеального как объективной реальности даёт возможность его социального воздействия на процессы. При этом средствами культуры осуществляется идеальная репрезентация материальной действительности, когда идеальное является признаком истинного бытия материального. Отношения социальной идеальности ценностно-смысловых комплексов как своего рода объективной субъективности и подтверждают дополнительно роль в качестве ресурса общественной интеграции.

Public Relations (PR, связи с общественностью), а также Government Relations (GR, связи с органами государственной власти) становятся важнейшим фактором развития организационной структуры и качества как реализации, так и трансформации социокультурного капитала [17–21]. В общем PR является, с одной стороны, совокупностью социальных технологий, употребляемых в процессе целенаправленной деятельности, направленной на создание и поддержание доброжелательных отношений между организацией или публичной персоной и общественностью, а с другой – наукой об управлении общественным мнением с помощью комплекса коммуникативных процессов

При этом наиболее органичной становится стратегия наращивания собственного социокультурного капитала, а не ликвидации отступлений от внешнего шаблона; стиму-

лирования желательных изменений, а не администрирования с целью выкорчевывания воображаемых недостатков; повышения разнообразия, а не рабского следования единообразию глобальных канонов и штампов. Выбор: подъём или деструкция – осуществляется сегодня в разнокалиберности малых развилочек и текущих решений. Повышение уровня и интенсивности взаимодействия и кооперации в обществе и создаёт устойчивые предпосылки, и настоятельно требует адекватности в организации социокультурного капитала, в частности завершения перехода к социальной экономике. Вместе с тем наиболее продуктивным становится осуществление воздействия на основе ценностно-смысловых комплексов. Атрактивность как тяга к абстрактным ценностям позволяет сочетать учения «о должном» и «о сущем», сорезонировать идеальные и реальные миры, создавая вектор изменения социального капитала, переводить духовную энергию в материальные свершения.

Рост значимости образования, науки и культуры среди ценностных иерархий влечёт за собой ускорение общественного развития, а подъём общества, в свою очередь, приводит к повышению ценности образования. Соответственно, особое значение для прогрессивных подвижек в социальном капитале приобретают процессы формирования групп людей (от менеджеров до высококвалифицированных специалистов, техников и рабочих), работающих с помощью знаний (что получает научное обоснование в различных концепциях т. н. когнитариата, нового интеллектуального класса, knowledge workers и т. д.), что не только способно трансформировать базу развития как экономики, так и всего общества, но и ставит новые задачи в сфере мотивации. В то же время тенденции постмодернизации общества создают основы для укрепления в социальных отношениях позиций представителей «нового интеллектуального класса», которые, как правило, имеют иные иерархии ценностей, широкий кругозор, большую требовательность к условиям труда, им присутствуют жизненные и служебные ориентации, связанные с самоуважением, творчеством, самореализацией, ростом профессионализма и т. п. Причём, с одной стороны, содержание трудовой деятельности, выходя за пределы формального контроля, усиливает акцент на «патисипативности» в своей организации, на ответственном взаимодействии с кругом заинтересованных участников (стейкхолдеров), и, соответственно, распространённая сегодня модель корпорации ориентирована именно на вариант компании участников (stakeholder's company). С другой стороны, успех интеллектуальной деятельности часто напрямую требует многообразия профессиональных и общекультурных коммуникаций, ещё теснее интегрирует в кооперативные связи, производственные и социальные сети, что не только способствует дальнейшему нарастанию социального капитала, но и трансформирует его структуру. При этом самостоятельность интегрированных в технологическую цепочку хозяйственных субъектов относительная; они подчинены технологической дисциплине, а также требованиям стандартов, сроков поставки и др. Причём кадры высокой квалификации, как правило, склонны к мобильности в направлении улучшения своего положения и роста «поля возможностей». Они мигрируют, переходят в более прибыльные сферы. Между тем трансформации социокультурного климата должны обеспечить повышение качества и активизацию производительных сил общества.

Таким образом, ренессанс социокультурных оснований – обязательное условие трансформации духовной энергии в материальный прогресс, актуализации производительных сил общества: органичное развитие общества и его экономики связано с доминированием черт интеграции, а не разобщения. Это предполагает расширение опоры на его постоянно воспроизводящиеся особенности, сводимые в ценностно-смысловые комплексы.

Качественное единство и различие культурно-цивилизационных миров на основе возникновения, становления, развёртывания путём дальнейшего формообразования противоречий (которые могут стать движущими, могут – разрушительными/саморазрушающими) как внутри каждого из них, так и между ними ведёт к их самопознанию, самоидентификации, расхождению, самоограничению друг от друга. В частности, общественно-экономические системы и несистемные целостности выступают как диалектическое многообразие качественно различных друг от друга взаимосвязанных образований.

Успешное развёртывание в общественных формах творчества сущностных сил человека требует как совершенствования всей социокультурной среды, так и точечных изменений на ключевых направлениях. Так, с одной стороны, всё отчётливее необходимость перехода от культуры потребительства к потребительскому самоограничению в пользу творческого вектора развития. С другой же – созданы предпосылки для усиления общественного запроса на адекватные организационно-управленческие формы и механизмы обеспечения прорыва в развитии и активизации производительных сил общества. Соответственно, заметно нарастает противоречие между глобальной олигархией и народами; привилегированные анклавы сосредоточения жизнедеятельности избранных потребляют такое количество ресурсов и создают такое количество отходов, которое заведомо даже близко не может быть распространено на всех.

По нашему мнению, перспективы дальнейших научных исследований в данном направлении открываются в связи с углублённым изучением характеристик, перспектив, возможностей и ограничений PR/GR в осуществлении регулирования реализации и трансформаций социокультурного капитала.

Литература

1. Бурдые П. Формы капитала / П. Бурдые // Экономическая социология. – 2002. – Т. 3. – № 5. – С. 60–74.
2. Бурдые П. Практический смысл / П. Бурдые. – СПб. : Алетей, 2001. – 562 с.
3. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Трагедия философии / С.Н. Булгаков // Сочинения : в 2-х т. – М. : Наука, 1993. – Т. 1. – 1993. – 610 с.
4. Осипов Ю.М. Опыт философии хозяйства / Ю.М. Осипов. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1990. – 382 с.
5. Буко С. Корпоративная социальная ответственность как принцип ценностно-ориентированного менеджмента / С. Буко // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2006. – № 2. – С. 149–158.
6. Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики / П. Бурдые. – М. ; СПб. : Алетей, 2005. – 576 с.
7. Гринберг Р.С. Основания смешанной экономики. Экономическая социодинамика / Р.С. Гринберг, А.Я. Рубинштейн. – М. : ИЭ РАН, 2008. – 482 с.
8. Грінберг Р. Інституційні уроки ринкових трансформацій / Р. Грінберг // Економіка України. – 2011. – № 1. – С. 27–37.
9. Шедяков В.Е. Ценности как феномен общественного сознания / В.Е. Шедяков // Теоретические проблемы развитого социализма : тезисы Всесоюз. конф. Секция 4. – М., 1984. – С. 27–30.
10. Шедяков В.Е. Ценностно-смысловые комплексы культурно-цивилизационного мира в контексте стратегии подготовки и реализации ответов на вызовы времени / В.Е. Шедяков // ВУЗ. XXI век. – 2014. – Ч. 1. – № 2 (45). – С. 81–89; Ч. 2. – № 3 (46). – С. 153–165.
11. Шедяков В.Е. Актуализация ценностно-смысловых комплексов культурно-цивилизационного мира как условие успешного участия в стратегической конкуренции / В.Е. Шедяков // Государство и общество в современ-

ной политике. – Воронеж : Науч. кн., 2013. – Вып. 1. – С. 158–168.

12. Шедяков В. С. Взаєморезонування людського та соціального капіталу в структурі соціокультурного антропогенезу / В.С. Шедяков // Гілея. – 2013. – № 71 (4). – С. 565–571.

13. Шедяков В.Е. Значение социального капитала для формирования экономики (пост)современного типа / В.Е. Шедяков // Крымский экономический вестник. – 2015. – № 1 (14). – С. 114–121.

14. Democracies in Flux: The Evolution of Social Capital in Contemporary Society / ed. by R.D. Putnam. – NY ; Oxford : Oxford Univ. press, 2004. – 516 p.

15. Dowley K.M. Social Capital, Ethnicity and Support for Democracy in the PostCommunist States / K.M. Dowley, B.D. Silver // Europe-Asia Studies. – 2002. – Vol. 54. – № 4. – P. 505–527.

16. Woolcock M. Social Capital: Implications for Development / M. Woolcock, D. Narayan // The World Bank Research Observer. – 2000. – № 15. – P. 225–251.

17. Паблик рилейшнз как управление социальным капиталом / [О.А. Базалев, О.В. Лаврова, П.В. Романов, Е.Р. Ярская-Смирнова] // Социальный менеджмент: опыт, исследования, образование. – Саратов : Изд-во СГТУ, 2001. – С. 63–71.

18. Шедяков В.Е. Стратегічна конкуренція та якість інформаційного діалогу / В.Е. Шедяков // Вісник Одеського національного ун-ту. – 2013. – Т. 18. – Вип. 1 (17) «Соціологія і політичні науки». – С. 9–17.

19. Шедяков В.Е. Информационные воздействия в периоды избирательных кампаний Украины (1991–2012): стратегии, технологии, инновации / В.Е. Шедяков, Д.Д. Попов, Л.Ф. Гаврилова ; общ. ред. П.Д. Морозова. – К. : Преса України, 2012. – 152 с.

20. Шедяков В.Е. Ресурсний потенціал методології: піар в соціальному просторі / В.С. Шедяков // Розбудова іміджу інститутів сектору безпеки України: viribus unitis. – К. ; Женева ; Луганськ : Янтар, 2013. – С. 76–117.

21. Nahapiet J. Social capital, intellectual capital, and the organizational advantage / J. Nahapiet, S. Ghoshal // Acad. of management rev. – 1998. – Vol. 25. – № 2. – P. 242–266.

Анотація

Шедяков В. Е. Соціокультурний капітал як умова активізації продуктивних сил суспільства. – Стаття.

В статье ренессанс социокультурных оснований рассматривается как обязательное условие трансформации духовной энергии в материальный прогресс, развития общества и хозяйствования. Это связывается с необходимостью расширения опоры на его постоянно воспроизводящиеся особенности, сводимые в ценностно-смысловые комплексы. В частности, общественно-экономические системы и несистемные целостности анализируются как диалектическое многообразие качественно отличных друг от друга взаимосвязанных структур. Успешное развёртывание сущностных сил человека в общественно-необходимых формах творчества требует как совершенствования всей социокультурной среды, так и обеспечения точечных изменений на ключевых направлениях. Так,

с одной стороны, всё отчетливее необходимость перехода от культуры ориентаций на сверхпотребление к потребителскому самоограничению в пользу творческого вектора развития. С другой же, созданы предпосылки для усиления общественного запроса на адекватные организационно-управленческие формы и механизмы обеспечения прорыва в развитии и актуализации производительных сил общества.

Ключевые слова: социокультурный капитал, ценностно-смысловые комплексы, культурно-цивилизационные миры.

Анотація

Шедяков В. Е. Соціокультурний капітал як умова активізації продуктивних сил суспільства. – Стаття.

У статті ренессанс соціокультурних підстав розглядається як обов'язкова умова трансформації духовної енергії в матеріальний прогрес, розвитку суспільства й господарювання. Це пов'язується з необхідністю розширення опори на його особливості, що постійно відтворюються і зводяться в ціннісно-сміслові комплекси. Зокрема, суспільно-економічні системи та несистемні цілісності аналізуються як діалектичне різноманіття якісно відмінних і взаємопов'язаних структур. Успішне розгортання сутнісних сил людини в суспільно-необхідних формах творчості вимагає як удосконалення всього соціокультурного середовища, так і забезпечення точкових змін на ключових напрямках. Так, з одного боку, усе виразніша необхідність переходу від культури орієнтацій на надспоживання до споживчого самообмеження на користь творчого вектора розвитку. З іншого ж – створено передумови для посилення суспільного запиту на адекватні організаційно-управлінські форми й механізми забезпечення прориву в розвитку та актуалізації продуктивних сил суспільства.

Ключові слова: соціокультурний капітал, ціннісно-сміслові комплекси, культурно-цивілізаційні світи.

Summary

Shedyakov V. E. Socio-cultural capital as a condition for activation of the productive forces of society. – Article.

Renaissance socio-cultural reasons as a prerequisite transformation of spiritual energy in material progress, social development, and management is viewed. It is associated with the need to expand support for its ever-replicating features reducible in value-semantic systems. In particular, the socio-economic systems and non-system integrities are analyzed as a dialectical diversity qualitatively different from each other interconnected structures. Successful deployment of the essential powers of man in the socially necessary forms of art requires both improving the entire social and cultural environment, as well as point changes in key areas. So, on the one hand, it is all the more clearly the need to move from a culture of orientations for superconsumption to consumer self-restraint in favor of creative development vector. On the other, – it is created preconditions for strengthening public demand for adequate organizational forms and management mechanisms to ensure a breakthrough in the development and updating of the productive forces of society.

Key words: social and cultural capital, value-semantic systems, cultural and civilizational worlds.

УДК 323, 327, 339, 574

А. М. Юсифзаде

доцент кафедры общественных дисциплин
Азербайджанской государственной нефтяной академии

ТЕНДЕНЦИИ ГЛОБАЛИЗАЦИИ, ЕЕ НОВЫЕ ВЫЗОВЫ И СРЕДСТВА ЗАЩИТЫ

Проблема специфики современных глобализационных проявлений с характерными для них противоречивыми тенденциями, а также новыми возможными и необходимыми средствами защиты от засилья однородной потребительской культуры, пространственной сегрегации, социальной деградации, международного терроризма, религиозного экстремизма, этнической вражды, незаконной миграции, торговли оружием, информационных захватов и киберзахватов достаточно актуальна.

Научные исследования по предлагаемой тематике проводились многими известными и молодыми учеными и специалистами. Однако статья базируется на теоретических разработках У. Ханнерца, Р. Дарендорфа, Дж. Арриджи, Дж. Сороса, Дж. Андрозани, У. Бека, Ж. Бодрийяра, И. Ашманова, И. Елисеева. Научная ценность их исследований образует почву для дальнейших разработок, так как новые глобализационные проявления не заставляют себя ждать и требуют новых инструментов управления, чтобы противостоять таким вызовам человечества, как слом информационного суверенитета, хакерство, DDoS-атаки, вирусы, спам и прочее. В связи с этим особый интерес представляют современные разработки Ж. Бодрийяра и И. Ашманова, однако в случаях отсутствия идеологической базы и цифрового суверенитета они могут остаться лишь предложениями. В этом заключается основная идея предлагаемой статьи.

Все современные процессы, происходящие в глобальном мире, «роднит» специфика и скорость распространения. Специфичность и быстрота их действия вполне наглядны и объяснимы тем, что они протекают под действием и в условиях прогрессирующего процесса глобализации. Объединяя, сближая, сращивая в единое целое отдельные элементы, она устанавливает между ними тесную взаимосвязь и сильную взаимозависимость. Проблемы безопасности, сохранения мира, природной среды, среды обитания человека, а также моральные, религиозные и философские ценности приобретают глобальный характер, и если над какой-либо из них нависает угроза, требуются объединенные усилия всех народов. Современный мир постоянно находится в условиях нависающих угроз, которые обусловлены противоположными тенденциями, присутствующими в самом характере глобализации (например, если, с одной стороны, возрастает взаимосвязь в глобальном масштабе, с другой стороны, углубляется фрагментация [6]).

Разнообразие глобализационных типов связей формируют мир, который шведский ученый-антрополог У. Ханнерц называет «глобальной ойкуменой», лишенной границ [12, с. 107].

Системность, или единство глобального образования, представляет собой результат взаимодействия локальных субъектов с глобальными структурами. Мы находимся в процессах, больше влияющих на локальные и, более того, на почвеннические режимы. Несмотря на очевидное сопротивление, вынуждены в той или иной степени идентифицироваться с глобальной системой. Глобализация вносит изменения не только в социальную организацию, но и в наше осознание мира [8].

Мы размышляем о том, можно ли укрыться от глобализации. Ответ отрицательный, так как надо научиться в ней жить и управлять процессами. Устранить социальный конфликт из жизни общества в принципе невозможно.

Благополучное общество отличается от неблагополучного не отсутствием конфликта, а правильным к нему отношением – признанием его существования и стремлением его урегулировать рациональными методами. Англо-американский ученый Р. Дарендорф пишет: «Тот, кто умеет справляться с конфликтами путем их признания и регулирования, тот берет под свой контроль ритм истории. Тот, кто упускает такую возможность, получает этот ритм себе в противники» [11].

Для социальной структуры нет ничего опаснее, чем непризнанный конфликт, который, переходя в латентное состояние, генерализуется и вызывает социальные катастрофы. Общество не должно ставить перед собой утопическую цель уничтожить конфликты раз и навсегда, однако оно должно научиться жить с ними и сводить их к наименьшему злу [14].

Дж. Арриджи считает глобализацию одним из звеньев процесса эволюционного изменения мировой капиталистической системы. Однако такое понимание недостаточно, так как все богатство и сложность мировой истории сводится к одному системному образованию – капитализму [4].

Итак, глобализация – явление глубоко противоречивое. Она не только соединяет, но и разъединяет, не только обогащает, но и существенно ограничивает; влечет за собой стягивание, столкновение локальных культур, которые должны переопределиваться в этом столкновении локальностей. В настоящее время по всему миру распространилось представление о глобализации культуры, поскольку по всему миру расширилось потребление, заменившее или дополнившее более локализованные культуры. Стратегия потребления распространяется через маркетинговую деятельность транснациональных компаний и через средства массовой коммуникации, которые главным образом являются также собственностью транснациональных информационных кампаний.

Однако технологические изменения в области телекоммуникаций способствовали распространению однородной потребительской культуры. Будучи продуктом реального повседневного взаимодействия индивидов, культура не столько внедряется в них извне, сколько конструируется и творится ими самими одновременно в изменяющемся и неизменном контекстах. Например, пользователи Интернета сознательно и целенаправленно участвуют в создании глобального культурного пространства, как члены и глобальных социальных движений распространяют глобально санкционированные модели поведения.

Отсутствие границ для финансовых, торговых и информационных потоков оборачивается усиленной фиксацией места жизни и деятельности для многочисленных групп населения. Для многих людей это несет социальную деградацию, утрату публичных пространств. Ведь удаленность мест их проживания от единых глобальных центров лишает их возможности самим участвовать в выработке социальных смыслов, в принятии решений. Они становятся пассивными реципиентами смыслов и значений, продуцируемых где-то далеко [8].

Среди некоторых теоретиков существует представление о том, что единственное отличие глобализации конца XX в. от предыдущей состоит только в ее масштабности и объеме. Данное мнение является ошибочным, потому что главное отличие современной глобализации заключается

в том, что она имеет нетерриториальный характер. Если прежде глобальное развитие капитализма проявлялось в основном в его распространении вширь в территориальном смысле, в развитии колониальной системы, вывозе сырья и капиталов, то в настоящее время глобализация все больше теряет черты социального действия, приобретает информационный и культурный характер. Можно говорить о своего рода пространственной сегрегации, то есть принудительном отделении какой-либо группы населения, об установлении и прогрессирующем росте дистанции между глобальными элитами и населением стран [4].

В 90-х гг. XX в. Дж. Сорос написал: «Глобальная капиталистическая система поставила страны мира в неравные условия. Пропасть между богатыми и бедными расширяется. А система, не дающая никакой надежды и не поддерживающая проигравших, толкает их на совершение деструктивных поступков, продиктованных отчаянием, и потому рискует быть подорванной изнутри» [7, с. 2].

Оспаривать замечание Дж. Сороса значит противоречить очевидным фактам вызовов и угроз. Обостряются факторы, нарушающие стабильность нормального функционирования механизмов воспроизводства общественной жизни, межцивилизационных отношений, международных политических и экономических отношений в границах существующего мирового порядка. Среди них появляется в конце XX в. новый феномен – международный терроризм, «разбужен» религиозный экстремизм, этническая вражда, наличествует незаконная миграция, а также торговля оружием. Борьба с такими явлениями сложно, потому что для них создана «питательная среда», современный мир, к сожалению, сопровождают войны. Система международного права терпит надрыв. Было вторжение в Сирию, перед этим – вторжение в Ливию.

Появилась даже аббревиатура ГВПТ – «глобальная война против террора» (GWOT – Global War on Terror). Формируются альянсы государств из прежде противостоящих «лагерей» [10, с. 258]. Впервые новая концепция войны сработала во время военной кампании в Афганистане против талибов [15]. «USA Patriot Act of 2001» расширяет полномочия федерального правительства по расследованию террористической деятельности и преследованию лиц, подозреваемых в такой деятельности. Акт принят вскоре после террористических актов 11 сентября 2001 г. в условиях возросшей угрозы международного терроризма. В частности, закон разрешает властям задерживать иностранцев на срок месяца и более без предъявления обвинений и проводить закрытые судебные слушания таких дел; предусмотрены меры по укреплению национальных границ. Осенью 2002 г. была оглашена «доктрина превентивной войны» (doctrine of preventive war), согласно которой Америка решила применять силу против террористов и поддерживающих их государств в любой точке мира [9, с. 32–33]. И уже после этого, весной 2003 г., последовало нападение на Ирак. Сейчас основным противником в США объявлен «терроризм с глобальными возможностями». Таким образом, террористическая угроза «детерриториализована» – она отныне не имеет определенных географических параметров.

Терроризм выбивается из ряда понятных угроз, его нельзя анализировать при помощи известных методов. Он представляет собой глобальную сеть, чьи цели из конкретных и узких стали предельно общими и неограниченно широкими. При этом возможен союз между государствами-изгоями и этой глобальной сетью. Но нельзя также исключать, что такого союза не будет, поэтому Соединенным Штатам Америки не удастся победить терроризм теми способами, которые они применили в Ираке и Афганистане [16, с. 21–22].

Заметим, что в последние 20 лет слом суверенитета часто происходит через информационные войны, с помощью

которых можно сменить режим или направить в страну военное вторжение. И. Ашманов в статье «Выжить в информационной войне» пишет: «Если вам удастся добиться информационного доминирования в какой-то стране – это все равно, что господствовать в воздухе» [1]. Все начинается со слома информационного суверенитета. Информационный суверенитет – это возможность государства управлять информацией, которая доходит до населения, решать, что до него доходит, а что нет. Это фактически информационная безопасность государства, устойчивость к атакам и возможность проводить свою политику. Конечно, это вроде как противоречит свободе слова, которая на самом деле тоже является частью информационной войны.

Вспомним Ливию: «сначала произошел слом информационного суверенитета, вызов цветной революции, а потом небо сделали бесполетной зоной и сломили сопротивление» [3].

Мы наблюдаем то, что информация отныне выступает системообразующим компонентом оружия, а системообразующим – окружающая человека социальная среда. В этом поколении войн побеждает тот, кто владеет информацией. Однако асимметричный характер этих войн делает невозможным нанесение удара по противнику, не имеющему информационной системы. Нападающий может стать сам объектом поражения вследствие действий террориста или хакера. В мире, где информация ценится выше всего, а утечка сведений под грифом «секретно» может вызвать необратимые последствия, сайт «WikiLeaks» навсегда поменял правила игры. Э. Сноуден попытался разоблачить государственную коррупцию и ложь властей, которая превратила интернет-стартап в одну из самых известных и обсуждаемых организаций XXI в. За первые годы существования «WikiLeaks», раскрывая постыдные секреты государственных служб и финансовые преступления корпораций, обнаружил больше тайн, чем самые влиятельные в мире СМИ вместе взятые. Однако, когда основатели сайта получили доступ к крупнейшему засекреченному архиву США, им предстояло найти для себя ответ на один из важнейших вопросов современности: какова цена тайны в свободном обществе и какова цена ее разглашения?

«Лаборатория Касперского» за последние годы выявила 4 боевые вируса. Их изучение показало, что они были созданы не группой частных лиц в целях воровства персональных данных, денег с кредитных карт или организации всяких неприятностей органам местного самоуправления, а на государственном уровне. Стоимость разработки одного или двух таких вирусов в «Лаборатории Касперского» оценили в 100 млн долларов США, чего не может себе позволить ни одна группа хакеров. Кроме того, вирусы настолько сложные, что совершенно очевидно, что их много лет разрабатывало большое количество людей очень высокой квалификации. Один из первых таких вирусов был запущен в Ираке, чтобы сжигать центрифуги. Позже американцы признали, что это их рук дело, но с тех пор появилось еще несколько подобных боевых вирусов [1].

Чтобы противостоять информационным атакам, требуется цифровой суверенитет, представляющий собой право государства определять свою информационную политику самостоятельно, распоряжаться инфраструктурой, ресурсами, обеспечивать информационную безопасность и прочее. Цифровой суверенитет может быть разных категорий, например электронный суверенитет, связанный с защитой от кибератак, в который входят хакеры, DDoS-атаки, вирусы, спам и прочее [3].

В целом, чтобы государство могло чувствовать себя защищенным в электронном смысле, ему нужна пол-

ная технологическая линейка: свой процессор, микросхемы, навигационная система, должна быть создана инфраструктура, соединяющая телевидение, СМИ, интернет с собственными поисковыми системами, собственными социальными сетями, своими мессенджерами, блогами, контентными ресурсами и так далее. Такая инфраструктура представляет собой систему пропаганды и ведения информационных войн [1].

Надо сказать, что с развитием средств массовой коммуникации появилась возможность влиять на сознание масс всего мира. Технологии изменения массового сознания называются «high-hume». Они опираются на такие средства, как телевидение, кино, массовое искусство, глобальная сеть. Телевидение способно формировать сознание или создавать у зрителя требуемую реальность, не имеющую связи с действительностью. Массовое искусство создает виртуальную жизнь, симулирующую реальность, так называемые симулякры – средство фиксации переживаемого состояния, как отмечает Ж. Бодрийяр, «порождение при помощи моделей реального без истока и реальности – гиперреальности» [2, с. 269].

Реальное заменяется знаками реального [6]. Поэтому необходимы средства мониторинга персональной среды и средства фильтрации трафика. Для защиты от кибервойн должны быть созданы кибервойска. Пентагон, например, объявил о создании такого подразделения летом 2014 г., а недавно о том же заявили и в России. Это секретные войска, которые формируют хакеры. Чтобы защитить информационное пространство, необходимы информационные войска.

Однако все это может существовать более или менее эффективно, если у государства есть собственная идеология, вокруг которой можно нанизывать слои защиты. В отсутствии идеологии кроется проблема. Если нет собственной идеологии для того, чтобы выстроить информационный щит, с помощью которого можно было бы поддерживать информационный суверенитет, то нет основы. А если использовать чужую идеологию (многие выбирают американскую), то правила все время меняют другие, а мы вынуждены по ним играть. Возникает ситуация абсолютной зависимости [1].

Следует отметить, что пока у большинства стран мира нет защиты электронного суверенитета. Таким образом, осмысление реалий современной жизни и создание конструктивной теоретической модели политических процессов в мире – задача сложная, так как в целом, пока отсутствуют стабильные традиции политической науки в указанной сфере, разработанные методологии постижения этих процессов еще не до конца апробированы. Еще сложнее понять природу и сущность глобальных политических процессов мира, которые ныне столь же очевидны, сколь мало изучены. Прекращение биполярного противостояния обусловило появление надежды, что международные отношения утратят конфликтность и станут зоной согласия и сотрудничества. Однако конфликтов не стало меньше и, более того, процессы глобализации добавили к ним межцивилизационные конфликты и противоречия, связанные с процессами утверждения суверенитета государства, распространением терроризма и сепаратизма и так далее. Все это должно стать предметом серьезного исследования как на государственном, так и международном уровнях.

Литература

1. Ашманов И. Выжить в цифровой войне / И. Ашманов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.segodnia.ru/content/122512>.

2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структура / Ж. Бодрийяр. – М. : Культурная революция, 2006. – 269 с.

3. Яровая М. Выжить в цифровой войне / М. Яровая [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.chaskor.ru/article/vyzhit_v_tsifrovoj_vojne_32400.

4. Глобализация как тенденция социального развития [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://sotsiologiya/lektcii/globalizatsiya.html>.

5. Елисеев И. Помогут ли победе в информационной войне роботы и мобилизация хакеров? / И. Елисеев // Российская газета. – 2015. – 5 апреля. – С. 3.

6. Понятие и факторы процесса глобализации: теоретические интерпретации [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.grandars.ru.

7. Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности / Дж. Сорос. – пер. с англ. – М. : ИНФРА-М, 1999. – 262 с.

8. Социальные последствия глобализации [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.grandars.ru/college/sociologiya/posledstviya-globalizacii.html>.

9. Androani G. The 'War on Terror'. Good Cause, Wrong Concept / G. Androani // Survival. – 2004/2005. – № 46(4). – P. 32–33.

10. Beck U. The Silence of Words: on Terror and War / U. Beck // Security Dialogue. – 2003. – № 34(3). – P. 258.

11. Dahrendorf R. Society and Democracy in Germany / R. Dahrendorf. New York: Doubleday, 1969. – 317 p.

12. Hannerz U. Scenarios for Peripheral Cultures / U. Hannerz [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://webfiles.uci.edu/schofer/classes/2010soc2/readings/9%20Hannerz%20Peripheral%20Cultures.pdf>.

13. Глобализация [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.grandars.ru/college/sociologiya/posledstviya-globalizacii.html>.

14. Теория конфликта [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.irbis.vogu.ru/repos/5188/HTML/17.htm.

15. USA Patriot Act of 2001 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.americana.ru/new_art/usa_patriot_act_of_2001.htm.

16. Joseph S. Nye. Soft Power. The Means to Success in / S. Joseph // World Politics. – New York : Public Affairs, 2004. – 191 p.

Аннотация

Юсифзаде А. М. Тенденции глобализации, ее новые вызовы и средства защиты. – Статья.

Статья посвящена актуальной проблеме специфики современных глобализационных проявлений, их противоречивых тенденций, новых вызовов и угроз, а также новым возможным и необходимым средствам защиты от них. Все современные процессы, происходящие в глобальном мире, «роднит» специфика и скорость распространения. Специфичность и быстрота их действия вполне наглядны и объяснимы тем, что они происходят под действием и в условиях прогрессирующего процесса глобализации. Объединяя, сближая, сращивая в единое целое отдельные элементы, она устанавливает между ними тесную взаимосвязь и сильную взаимозависимость. Неравномерное развитие стран мира обуславливает темпы и уровень внедрения глобализации в различные регионы мира. Суть глобализации, понимаемая неоднозначно, состоит в распространении ценностей западной цивилизации по всему миру. Для определения основного вектора развития мира необходим многофакторный анализ современных социальных процессов, прежде всего политических.

Ключевые слова: современные процессы, прогрессирующая глобализация, противоречивость глобализации, угрозы, вызовы, информационные войны, информационная защита, информационная инфраструктура.

Анотація

Юсіфзаде А. М. Тенденції глобалізації, її нові виклики та засоби захисту. – Стаття.

Статтю присвячено актуальній проблемі специфіки сучасних глобалізаційних проявів, їх суперечливих тенденцій, нових викликів і загроз, а також новим можливим і необхідним засобам захисту від них. Усі сучасні процеси, що відбуваються в глобальному світі, «ріднить» специфіка та швидкість поширення. Специфічність і швидкість їх дії цілком наочні й зрозумілі тим, що вони відбуваються під дією та в умовах прогресуючого процесу глобалізації. Об'єднуючи, зближуючи, зрощуючи в єдине ціле окремі елементи, вона встановлює між ними тісний взаємозв'язок і сильну взаємозалежність. Нерівномірний розвиток країн світу обумовлює темпи й рівень впровадження глобалізації в різні регіони світу. Суть глобалізації, що розуміється неоднозначно, полягає в поширенні цінностей західної цивілізації у всьому світі. Для визначення основного вектора розвитку світу необхідний багатофакторний аналіз сучасних соціальних процесів, насамперед політичних.

Ключові слова: сучасні процеси, прогресуюча глобалізація, суперечливість глобалізації, загрози, виклики, інформаційні війни, інформаційна захист, інформаційна інфраструктура.

Summary

Yusif Zadeh A. M. Trends, new challenges of globalization and protection against the negative effects of these processes. – Article.

The article is devoted to the actual problem specifics modern manifestations of globalization, their conflicting trends, new challenges and threats, as well as new, and the necessary means of protection against them. All modern processes taking place in the global world “native” specificity and speed of propagation. Specificity and speed of their actions and explained quite clearly that they occur under the influence and in a progressive process of globalization. Combining, bringing together, combining into a single unit separate elements, it establishes a close relationship between them and the strong interdependence. Uneven development of the world determines the pace and level of implementation of globalization in different regions of the world. The essence of globalization, understood ambiguous, however, is to promote the values of Western civilization throughout the world. To determine the main direction of development of the world needs a multivariate analysis of contemporary social processes primarily political.

Key words: modern processes, progressive globalization, discrepancy globalization, threats, challenges, information warfare, information security, information infrastructure.

УДК 93(47)«1953/1964»

О. А. Ярликова
аспірант кафедри історії слов'ян
Донецького національного університету

ОСОБИСТИЙ ДОСВІД ГРОМАДЯН УРСР В ОСВОЄННІ «ЗАХОДУ» В 1953–1964 РР.

Звичне сьогодні поняття «Захід» було сформовано радянською ідеологією на хвилі створення нового образу ворога під час «холодної війни». Вивчення впливу ідеології на формування громадської думки є однією з головних проблем сьогодення. Сутність введення ідеологічних маркерів і стереотипів у свідомість суспільства вивчається багатьма сучасними суспільствознавцями та соціально-політичними дисциплінами через феномен об'єднання людей на основі спільної ідеї. Із цього постає актуальність вивчення факторів, що впливали на формування образу «Заходу» в 1953–1964 рр.

Метою статті є окреслення основних джерел пізнання «Заходу» громадянами УРСР на власному досвіді в 1953–1964 рр. та визначення впливу альтернативної радянській ідеології інформації на процес формування образу «Заходу» в суспільній свідомості радянської людини.

Сучасні дослідники розглядали окремі аспекти знайомства радянської людини з капіталістичним світом. Зокрема, В. Познер дослідила питання появи та введення в радянську повсякденність «трофейних фільмів»; К. Рот-Ай розглянув феномен «стиляг»; Е. Горсач дослідила особливості туристичних поїздок радянських громадян до капіталістичного «Заходу» в 1953–1964 рр. тощо. Однак комплексне дослідження питання особистого знайомства громадян УРСР із «Заходом» у 1953–1964 рр. вітчизняними дослідниками не проводилося.

Друга світова війна стала одним із головних джерел інформації для радянської людини про «Захід». Саме під час Другої світової війни мільйони радянських громадян особисто побачили Німеччину, Францію, Італію, Великобританію, Канаду, Грецію, США тощо [1]. Спілкування між полоненими у фашистських таборих, спільні операції союзних військ, здобуті трофеї війни – усе це дозволило радянським людям сформувати альтернативний офіційній радянській ідеології образ «Заходу».

У 1943 р. згідно з Постановою Державного Комітету Оборони «Про збір та вивезення трофейного майна та забезпечення його зберігання» було організовано спеціальні трофейні бригади, які займалися збором німецької зброї, транспорту й іншого майна [2, с. 19]. Таким чином, крім зброї та матеріальних цінностей, до Радянського Союзу потрапили іноземні фільми, які наприкінці 40-х рр. ХХ ст. отримали назву «*трофейне кіно*».

Широке розповсюдження серед громадян УРСР «трофейні фільми» отримали після закінчення Другої світової війни. Вважаємо слушним висновок В. Познер про те, що прагматизм та економічна зацікавленість радянського уряду були визначальними в справі експлуатації на території СРСР трофейного зарубіжного кінематографу [3].

Варто зазначити, що німецькі фільми становили лише частину всього обсягу «трофейних фільмів». Так, до 1948 р. в Держфільмофонді СРСР було 3 730 «трофейних фільмів», з яких 1 531 американський, 906 німецьких, 572 французькі, 183 англійські тощо [4, с. 224]. У кінотеатрах СРСР демонстрували, як правило, фільми «легкого» жанру: комедії, мюзикли, пригод. У кожному такому фільмі обов'язково зазначалося: «*Этот фильм взят в качестве трофея после разгрома Советской Армией немецко-фашистских войск*».

Важливим джерелом пізнання «Заходу» радянською людиною були **матеріальні цінності**. Військові, які повернулися із Західної Європи, привезли із собою трофейні

одяг, взуття, прикраси, музичні платівки, журнали мод тощо. Разом із «трофейним кіно» трофейні речі значно вплинули на ідеологію радянських людей, особливо молоді. Погоджуємось із думкою О. Зубкової, що післявоєнна радянська молодь була унікальним поколінням. Вони не знали страху 1937 р., були вільними від кругової поруки минулого [5, с. 137]. Це пояснює, чому перші прояви політичного інакомислення з'явилися саме серед радянської молоді 40–50-х рр. ХХ ст.

Найбільш яскраво це проявилось в молодіжній субкультурі 40–60-х рр. ХХ ст. Вона отримала назву «*стиляги*» завдяки сатиричному фейлетону Д. Беляєва «Стиляги», надрукованому в журналі «Крокодил» у 1949 р. [6, с. 1]. Стиляги захоплювалися західною культурою, особливо американським стилем життя. Вони виділялися яскравим одягом, сленгом, пристрасстю до західної музики й танців.

Для радянської ідеології «стиль» був чужою, ворожою культурою. К. Рот-Ай влучно зазначив, що термін «стиляга» як пропагандистський троп уперше з'явився під час боротьби з космополітизмом наприкінці 1940-х рр., коли будь-яка асоціація з іноземною культурою була підозрілою та будь-який прояв ентузіазму щодо до неї сприймався як щось потенційно образливе [7]. Так, відділом шкіл Одеського обкому партії КП України зазначалося, що серед школярів мало місце «наслідування найбільш реакційним західноєвропейським зразкам, гонитва за зовнішньою оригінальністю <...> зовнішньої мішурою – як то «стиляга» [8, арк. 87, 92].

Ще одним важливим джерелом пізнання «Заходу» для радянських громадян були **іноземні делегації**, які прибували до СРСР. Так, Українську РСР у 1953 р. відвідало 98 іноземних делегацій у кількості 2 783 чоловік із 31 країни, серед яких було 50 делегацій із 22 капіталістичних країн. Зокрема, 3 із США, 5 з Англії, по 2 з Франції, Данії, Канади, по 4 з Австрії та Фінляндії, 14 із країн Латинської Америки, по 1 з Норвегії, Швеції, Португалії [9, арк. 283]. Найбільш відвідуваними іноземними делегаціями містами УРСР були Київ, Харків, Одеса, Дніпропетровськ. Наприклад, у 1955 р. Одесу відвідала 21 іноземна делегація [10, арк. 24–28].

Іноземні делегати були альтернативним «живим» джерелом інформації про «Захід». Дехто з них прагнув зруйнувати міфи про капіталістичні країни, що насаджували радянські ЗМІ. Яскравим прикладом є візит до УРСР 25 жовтня 1953 р. американця Мак-Даффі, який активно спілкувався з радянськими працівниками під час своїх екскурсій Києвом. Так, на питання про життя трудящих у США Мак-Даффі відповідав: «У США зараз безробіття майже немає, а робітники повністю забезпечені, і більшість із них мають власний автомобіль, п'ятикімнатну квартиру, телевізор, добре одягаються» [11, арк. 96, 98].

Значуроль у знайомстві радянських людей із «Заходом» відіграли **представники прогресивних організацій із капіталістичних країн**, які відвідували УРСР [12, арк. 73, 77]. Вони мали підтримку радянської влади, часто проводили політику «меценатства» щодо громадян УРСР. Таким чином до радянських громадян потрапляли «західні» речі, що значно відрізнялися від радянських. Наприклад, представник прогресивної організації Товариства об'єднаних українців у Канаді (ТОУК) В. Хомин, який відвідував УРСР у 1957 р., допомагав студентам консерваторії привезеними

з Канади речами. У розмові зі співробітниками УТКЗ він сказав, що вже роздав близько 90 галстуків і декілька сорочок. Крім того, щомісяця видавав по 100 крб одному зі студентів консерваторії, який, на його думку, є дуже талановитим, проте перебуває в скрутному матеріальному становищі [13, арк. 170–172].

Наступним джерелом пізнання «Заходу» для радянських людей були **іноземні радіопередачі**. У відомості начальника київської дирекції радіозв'язку та радіомовлення Міністерства зв'язку УРСР до відділу агітації та пропаганди від 1956 р. відмічався значний вплив на радянських громадян радіостанцій, що ведуть «антирадянську пропаганду» російською й українською мовами [14, арк. 17]. З кожним роком кількість таких радіостанцій зростала. Так, у січні 1957 р. на території України прослуховувалася російською й українською мовою 81 іноземна радіостанція, а в 1958 р. таких радіостанцій було вже 92 [15, арк. 12]. Особливою популярністю серед громадян УРСР користувалися такі радіостанції, як «Голос Америки», «Визволення», «Нова Україна», «Рим» [16, арк. 21, 42, 106].

Капіталістичні радіостанції розкривали найбільшій питанню радянського життя. Так, у передачі про туризм радіостанції «Визволення» від 28 вересня 1958 р. зазначалося: «Якщо кількість чужинецьких відвідувачів СРСР останнього часу збільшується, то з комуністичного ізолятора випускають туристів у світ лише невеличкими групами. Та й то ретельно перевіряють профспілкою й КГБ відданих режиму людей» [17, арк. 116–117].

Для того щоб протидіяти впливу іноземного радіо на сталу радянську ідеологію, радянські друковані ЗМІ спростовували їх інформацію. Так, відділ пропаганди й агітації при ЦК КП України зобов'язав редакційну колегію газети «Радянська Україна» опублікувати добірку матеріалів «Хто є справжнім хазяїном сучасної Америки». У ній спростовувалося твердження радіостанції «Визволення» про те, що в США є капіталісти, проте в умовах американської демократії вони не в змозі диктувати свою волю ні в економіці, ні в політиці [18, арк. 1].

Радянська пропаганда не завжди діяла на радянських громадян. Жителі західних областей УРСР у зв'язку з географічним положенням мали можливості для контактів із капіталістичними країнами, тому могли порівнювати спосіб життя СРСР і «західних» країн. Так, начальник цеху Стрійського лісокомбінату Брода в присутності робітників цеху заявив: «Радянський уряд не може підняти сільське господарство. Кричали, що перегнали Америку, а тепер іноземна преса буде кричати, що в Радянському Союзі все дорожчає. У нас народ дурний, що не дружний. Чому можуть робити страйки у Франції, Америці, а в нас ні? Нехай народ іде в міськом партії та жадає знизити ціни!» [19, арк. 20].

Варто зазначити, що особливо сильне враження іноземні радіопередачі справляли на радянську молодь, що позначалося на її поведінці. Наприклад, в Одеській середній школі № 26 трапився випадок, коли учень Бужбецькій висловив протест вчителю історії за виставлену оцінку у формі загрози, що вони (учні), піднімуть повстання, як це зробила молодь Угорщини. Коли стали з'ясовувати причину такого висловлювання, учень відповів, що про повстання в Угорщині говорить радіо «Вільна Європа» [20, арк. 16].

Найбільша зацікавленість «Заходом» у 1953–1964 рр. зустрічалася в **студентському середовищі**. Так, 30 листопада 1956 р. в Одеському політехнічному інституті відбувся диспут «Про нове західне мистецтво», під час якого студенти захоплено відгукувалися про полотна імпресіоністів та наполягали, що «треба ризикувати, сміливо ламати межі, трафарети й відсталості». Така позиція суперечила принципам соціалістичного реалізму в живописі, тому її було визначено Відділом шкіл Одеського обкому

партії КП України як «неправильні» та «шкідливі» положення [21, арк. 21].

Важливе місце в пізнанні «Заходу» радянською людиною мав **VI Всесвітній фестиваль молоді та студентів**, що відбувся 28 липня 1957 р. в Москві. На цьому фестивалі були присутні 34 000 гостей зі 130 країн світу [22]. Проведення заходу такого масштабу було для СРСР новою подією. Крім того, міжнародний фестиваль молоді проводився в СРСР уперше. Факт, що ця подія відбувалася в СРСР, став символічним кроком усунення «залізної завіси».

Результатом VI Всесвітнього фестивалю молоді та студентів стала нова інформація про капіталістичні країни. Випадки зацікавленості радянської молоді УРСР «західним» життям і культурою зустрічалися все частіше. Коли таке відношення починало розповсюджуватися, до прихильників «Заходу» застосовували суворі заходи. Наприклад, студентів виключали з вищих навчальних закладів або притягували до кримінальної відповідальності. Так, проти студента 5 курсу історичного факультету Ужгородського державного університету В. Кушніра було порушено кримінальну справу за обвинуваченням в «антирадянській пропаганді», оскільки він вів щоденник, у якому зустрічалися записи «антирадянського змісту», та привіз у гуртожиток студентів Ужгородського державного університету антирадянську листівку радіостанції «Вільна Європа» [23, арк. 6].

Варто відзначити, що органи КДБ уважно стежили за всіма проявами інакомислення серед громадян СРСР. У звіті ЦК КПРС «Про деякі висловлювання у зв'язку з подіями в Польщі та Угорщині» секретар ЦК КП України С. Червоненко відзначав, що деякі громадяни УРСР «неправильно» розцінювали події в Угорщині 1956 р. Мали місце «антирадянські» висловлювання, погрози та навіть поширення «контрреволюційних» листівок [24, арк. 2, 4].

Важливим джерелом інформації про західні країни для радянської молоді були **іноземні студенти**, які відвідували УРСР. Для зустрічі подібних делегацій ЛКСМУ в обов'язковому порядку складали чіткий регламентований план заходів, щоб мінімізувати час спілкування між студентами з капіталістичних країн та УРСР. Проте повністю культурний обмін контролювати не вдавалося. Так, у доповідній записці секретарям ЦК КП України про перебування в Києві 29–30 вересня 1953 р. делегації французьких студентів секретар ЦК ЛКСМУ зазначає про їх «тенденційну» поведінку. У довідці було відмічено французького студента російського походження, який добре володів російською мовою та «часто відокремлювався від делегації, намагався зав'язувати розмови зі сторонніми особами, фотографувати» [25, арк. 41–42].

Ще одним джерелом інформації про «Захід» були **іноземні студенти, які навчалися в 1953–1964 рр. в УРСР за обміном**. Необхідно зазначити, що більшість студентів за обміном були із соціалістичних країн, однак зустрічалися також студенти із США, Канади, Франції, Англії тощо. Зазвичай це були представники прогресивних організацій «Заходу». Більшість «західних» студентів в УРСР були з Канади, зокрема з ТОУК [26, арк. 508–509; 27, арк. 26; 28, арк. 90, 95].

Важливим джерелом інформації про «Захід» були **реемігранти**, які поверталися з Франції, Аргентини, Бразилії, Австрії, Іспанії, США та інших капіталістичних країн. Реемігранти ввозили до СРСР літературу, що критикувала радянську зовнішню політику, аналізувала соціальні проблеми радянського суспільства. За 6 місяців 1957 р. через прикордонну станцію Чоп у 89 громадян було вилучено 317 примірників «антирадянської й релігійно-пропагандистської» літератури. Так, серед вилучених речей особливо показовими були фотоілюстрації «Прості сцени», на яких зображувалася довга черга біля зупинки автобуса на тлі напівзруйнованих дерев'яних будинків, знімки по-

гано одягнених радянських людей, критична аналітика політики Кремля [29, арк. 235–238]. Так, 11 вересня 1957 р. цензорський пункт на станції Чоп затримав О. Пронька, реемігранта з Аргентини, у якого була іспанська газета «Ла Пренса» зі статтею, що описувала розбіжності між М. Хрущовим і маршалом Г. Жуковим [30, арк. 137–138].

Варто зазначити, що інформацію про побут західних країн громадяни УРСР також отримували з **періодичних видань капіталістичних країн**, які передплачували обласні раднаргоспи для своїх бібліотек. Згідно з даними перевірки Головлітом використання раднаргоспами іноземної періодичної літератури з'ясовано, що в 1953–1959 рр. у багатьох випадках передплачувалася не навчальна й науково-технічна періодика, а журнали мод і рекламного характеру. Так, серед передплачених Львівським Раднаргоспом іноземних журналів на 1958 р. 5 журналів було з питань будівництва, 2 – з питань вугільної промисловості й шахтообладнання, 1 – з техніки безпеки, 26 – з одягу й моди. А Київський Радгосп передплачував такі журнали рекламного характеру, як американський журнал «Вино. Виноград», французький журнал «Телерадіо», що мистив лише рекламу й програми телепередач, західнонімецький журнал «Инструментенбау Цейтшріфт», що рекламував музичні інструменти, тощо [31, арк. 211–212].

Ще одним джерелом поширення «західних поглядів» у 1955–1957 рр. були **іноземні науково-технічні журнали**. У 1955 р. Рада Міністрів СРСР своєю постановою за № 1616 звільнила від цензорського контролю науково-технічну літературу, що дозволило співробітникам читати невиправлені тексти аж до 1957 р. [32, арк. 32]. Важливі міжнародні події отримали висвітлення в іноземних науково-технічних виданнях. Наприклад, західнонімецький журнал «Бергбауіндустрі» («Гірська промисловість») систематично публікував міжнародні огляди з антирадянською оцінкою подій [33, арк. 33]. Після виявлення подібних випадків потрапляння небажаної інформації до радянських громадян з 1957 р. науково-технічну літературу стали попередньо перевіряти цензори, і перед переданням її науковим товариствам звідти видалялися «антирадянські» й «антикомуністичні» матеріали.

Насамкінець варто зазначити, що поняття «Захід» викидало в радянської людини 1953–1964 рр. двояке ставлення. Кризь призму радянської ідеології США, Англія, Франція, Італія, ФРН, Канада, Греція та інші західні країни зображувалися в негативному аспекті. Водночас багато громадян УРСР у 1953–1964 рр. особисто зіткнулися з капіталістичним світом, що вплинуло на формування нового, омріяного «Заходу», який асоціювався з добробутом, стилем, яскравим життям, відмінним від радянської повсякденності. Протягом 1953–1964 рр. збільшилася кількість «антирадянських проявів», серед молоді побутовала тяга до «західного» способу життя, а негативне освітлення «Заходу» радянськими ЗМІ стикалося з таємним захопленням радянської людини вільним «Заходом».

Подальше вивчення джерел і процесу особистого пізнання «Заходу» радянською людиною 1953–1964 рр. надасть можливість дослідити фактори, що впливали на формування радянської ідеології, та зрозуміти механізм впровадження в суспільну свідомість ідеологічних стереотипів. Результати нашого дослідження можуть бути корисними для історії, політології, соціології та інших суспільно-політичних наук.

Література

1. Nazi persecution of Soviet Prisoners of War // Holocaust Encyclopedia [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10007178>.

2. Широкоград А. Великая контрибуция. Что СССР получил после войны / А. Широкоград. – М. : Вече,

2013. – 404 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.e-reading.club/chapter.php/1023951/3/Shirokorad_-_Velikaya_kontribuciya._Chto_SSSR_poluchil_posle_voyny.html.

3. Грузинцева В. Кинотрофей: эвакуация и прагматичная эксплуатация / В. Грузинцева // Новостная служба портала «Высшая школа экономики» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.hse.ru/news/recent/27616902.html>.

4. Киноведческие записки: историко-теоретический журнал / ред., рук. проекта А. Трошин. – М. : Эйзенштейновский центр исследований кинокультуры, 1988. – № 86 (декабрь). – 347 с.

5. Зубкова Е. Послевоенное советское общество: политика и повседневность (1945–1953) / Е. Зубкова. – М. : РОССПЭН, 1999. – 229 с.

6. Крокодил. – М. : Правда, 1949. – № 7. – 16 с.

7. Рот-Ай К. Кто на пьедестале, а кто в толпе? Стиляги и идея советской «молодежной культуры» в эпоху «оттепели» / К. Рот-Ай // Неприкосновенный запас. – 2004. – № 4(36). – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://magazines.russ.ru/nz/2004/4/ra4.html#_ftn4.

8. Копии письма в ЦК КПСС, справки отделов ЦК КП Украины, постановления, письма обкомов КП Украины и других организаций – по вопросам литературы и искусства (театры, радиовещание), о подготовке к Всемирному фестивалю молодежи и студентов, о работе партийной организации Союза Советских художников Украины и другим вопросам (20 января 1959 г. – 16 декабря 1959 г.) // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4926. – Арк. 87–92.

9. Иностранные делегации 17 сентября – 31 декабря 1953 г. // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 2915. – Арк. 283.

10. Копии писем в ЦК КПСС, справки отделов ЦК КП Украины, справки, письма и другие документы обкомов КП Украины, Министерств, Правления ВАО «Интурист» – о работе МИД УССР, о приезде иностранных делегаций, туристов и посылка делегаций за границу // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4432. – Арк. 24–28.

11. Иностранные делегации 17 сентября – 31 декабря 1953 г. // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 2915. – Арк. 96–98.

12. Копия исходящего письма ЦК КПСС, справки отделов ЦК КП Украины, информации и планы работ УОК-Са – о пребывании иностранных делегаций в Украинской ССР // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 3715. – Арк. 73–77.

13. Копии писем в ЦК КПСС, справки отделов ЦК КП Украины, информации, письма обкомов КП Украины, Украинского общества культурной связи с заграницей и других организаций – об улучшении приема и обслуживания иностранных делегаций и туристов, о структуре и штатах и другим вопросам работы Украинского общества культурной связи с заграницей // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4575. – Арк. 170–172.

14. Письмо в ЦК КПСС, справки отделов УК КП Украины, постановления, информации, письма обкомов, горкомов КП Украины и других организаций – по вопросам литературы и искусства; о сохранении футбольной команды «Колгоспник» (Полтава); научно-атеистической пропаганды, о проведении отчетно-выборных собраний в высших учебных заведениях и об откликах трудящихся на агрессивные действия Англии, Франции и Израиля против Египта, на события в Венгрии // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4377. – Арк. 17.

15. Копия письма в ЦК КПСС, Справки отделов ЦК КП Украины, письма, информации обкомов КП Украины, Комитета по радиовещанию и телевидению при СМ УССР – об антисоветских проявлениях (16 января 1958 г. – 31 декабря 1958 г.) // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Ч. 2. – Спр. 4740. – Арк. 12.

16. Справки отделов ЦК КП Украины, письма, информации обкомов КП Украины, Комитета по радиовещанию и

телевидению при СМ УССР – об антисоветских проявлениях и борьбе с ними (25 декабря 1958 г. – 31 декабря 1959 г.) // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Ч. 2. – Спр. 4947. – 106 арк.

17. Копия письма в ЦК КПСС, Справки отделов ЦК КП Украины, письма, информации обкомов КП Украины, Комитета по радиовещанию и телевидению при СМ УССР – об антисоветских проявлениях (16 января 1958 г. – 31 декабря 1958 г.) // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Ч. 2. – Спр. 4740. – Арк. 116–117.

18. Копия письма в ЦК КПСС, Справки отделов ЦК КП Украины, письма, информации обкомов КП Украины, Комитета по радиовещанию и телевидению при СМ УССР – об антисоветских проявлениях (16 января 1958 г. – 31 декабря 1958 г.) // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Ч. 2. – Спр. 4740. – Арк. 1.

19. Справка отдела пропаганды и агитации ЦК КП Украины, письма обкомов КП Украины – об увековечении памяти В.М. Примакова. Информации обкомов КП Украины о реагировании трудящихся на повышение закупочных и розничных цен на мясо и масло. Справки отдела пропаганды и агитации ЦК КП Украины, постановления обкомов КП Украины и других организаций – о переименовании республиканских газет и другим вопросам (8 января 1962 г. – 22 сентября 1962 г.) // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Ч. 2. – Спр. 5587. – Арк. 20.

20. Копия исходящего письма в ЦК КПСС, информации, постановления горкомов, обкомов КП Украины и других организаций – по вопросам идеологической работы; об участниках VI Всемирного фестиваля молодежи и студентов в г. Москве и проведения IV конгресса в г. Киеве; вопросы научно-атеистической пропаганды // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4608. – Арк. 16.

21. Копии исходящих писем ЦК КПСС, справки отдела пропаганды и агитации ЦК КП Украины, постановления бюро обкомов, горкомов КП Украины, информации, письма обкомов партии, Главного управления по охране военных и государственных тайн в печати при СМ УССР и других организаций – по вопросам печати (11 января 1956 г. – 15 декабря 1956 г.) // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4374. – Арк. 21.

22. Moscow marks 50 years since youth festival [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://rt.com/news/moscow-marks-50-years-since-youth-festival>.

23. Справки отделов ЦК КП Украины, письма обкомов КП Украины и других организаций – об антисоветских проявлениях и борьбе с ними (10 февраля 1960 г. – 7 октября 1960 г.) // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Ч. 2. – Спр. 5141. – Арк. 6.

24. Копии исходящих информации ЦК КПСС, справки отделов ЦК КП Украины, информации обкомов КП Украины, СМ УССР и других организаций – об откликах трудящихся на агрессивные действия Англии, Франции и Израиля против Египта, на события в Венгрии; информации об антисоветских проявлениях на эти события // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Ч. 2. – Спр. 4265. – Арк. 2–4.

25. Иностранная делегация 17 сентября – 31 декабря 1953 г. // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 2915. – Арк. 41–42.

26. Копия исходящего письма ЦК КПСС, справки отделов ЦК КП Украины, информации и планы работ УОКСа – о пребывании иностранных делегаций в Украинской ССР // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 3715. – Арк. 508–509.

27. Копии исходящих писем в ЦК КПСС, справки секретарей отделов ЦК КП Украины, письма, информации, планы работ СМ УССР, Украинского общества культурной связи с заграницей, министерств и других организаций – о приеме иностранных делегаций, которые посещают Украинскую ССР (9 января 1957 г. – 18 декабря 1957 г.) // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4579. – 456 арк.

28. Копия исходящего письма в ЦК КПСС, справка отдела науки и культуры ЦК КП Украины, письма Госпла-

на УССР, Академии наук УССР и других организаций – о развитии научных исследований и внедрении в производство достижений наук в Украинской ССР и по другим вопросам. Письма Киевского обкома КП Украины, Красноармейского РК КП Украины Сталинской обл., Министерства высшего и среднеспециального образования УССР – об организации в г. Красноармейске общетехнического факультета, о работе с иностранными студентами и аспирантами, которые учатся в вузах г. Киева (2 февраля 1960 г. – 7 декабря 1960 г.) // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5203. – Арк. 90–95.

29. Копия исходящего письма в ЦК КПСС, справки отделов ЦК КП Украины, постановления обкомов КП Украины, письма Главного Управления по охране военных и государственных тайн в печати при СМ УССР, и других организаций – по вопросам печати (8 января 1957 г. – 28 декабря 1957 г.) // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4490. – Арк. 235–238.

30. Справки отделов ЦК КП Украины, постановления бюро обкомов КП Украины, информации, письма обкомов партии, Главного Управления по охране военных и государственных тайн в печати при СМ УССР, и других организаций – по вопросам печати (4 марта 1957 г. – 31 марта 1958 г.) // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4604. – Арк. 137–138.

31. Справки отделов ЦК КП Украины, постановления бюро обкомов КП Украины, информации, письма обкомов партии, Главного Управления по охране военных и государственных тайн в печати при СМ УССР, и других организаций – по вопросам печати (31 января 1958 г. – 21 декабря 1959 г.) // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4826. – Арк. 211–212.

32. Копия исходящего письма в ЦК КПСС, справки отделов ЦК КП Украины, постановления обкомов КП Украины, письма Главного Управления по охране военных и государственных тайн в печати при СМ УССР, и других организаций – по вопросам печати (8 января 1957 г. – 28 декабря 1957 г.) // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4490. – Арк. 32.

33. Письмо ЦК КПСС, копии писем в ЦК КПСС, справки отделов ЦК КП Украины, постановления, письма обкомов КП Украины, Главного Управления по охране военных и государственных тайн в печати при СМ УССР, и других организаций – о типовых штатах республиканских газет, о дополнительных окладах и по другим вопросам (11 января 1958 г. – 31 декабря 1958 г.) // ДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4697. – Арк. 33.

Анотація

Ярликowa О. А. Особистий досвід громадян УРСР в освоєнні «Заходу» в 1953–1964 рр. – Стаття.

Мета статті – дослідити головні джерела особистого досвіду пізнання «Заходу» громадянами УРСР у 1953–1964 рр. та визначити їх вплив на процес формування образу «Заходу» в суспільній свідомості радянської людини. На базі новітніх історичних досліджень та аналізу значного масиву архівних джерел розглянуто процес знайомства громадян УРСР із «капіталістичним Заходом». У статті наведено основні джерела пізнання «Заходу» радянською людиною. Простежено, як впливав особистий досвід громадян УРСР 1953–1964 рр. на формування образу «західного світу». Підкреслено, що трофеї Другої світової війни були поштовхом для народження інтересу населення УРСР до життя капіталістичних країн. Доведено, що особистий досвід радянської людини в пізнанні «Заходу» призвів до конфлікту зі сталою радянською ідеологією, що знайшло прояв в інтересі радянської молоді до західного стилю життя, появи субкультури «стиляг», збільшенні кількості «антирадянських проявів» тощо.

Ключові слова: «Захід», трофеї, досвід, молодь, кіно.

Аннотация

Ярлыкова А. А. Личный опыт граждан УССР в освоении «Запада» в 1953–1964 гг. – Статья.

Цель статьи – исследовать главные источники личного опыта познания «Запада» гражданами УССР в 1953–1964 гг. и определить их влияние на процесс формирования образа «Запада» в общественном сознании советского человека. На базе новейших исторических исследований и анализа значительного массива архивных источников рассмотрен процесс знакомства граждан УССР с «капиталистическим Западом». В статье приведены основные источники познания «Запада» советским человеком. Исследовано, как повлиял личный опыт граждан УССР 1953–1964 гг. на формирование образа «западного мира». Подчеркнуто, что трофеи Второй мировой войны были толчком для рождения интереса населения УССР к жизни капиталистических стран. Доказано, что личный опыт советского человека в познании «Запада» привел к конфликту с устойчивой советской идеологией, что проявилось в интересе советской молодежи к западному стилю жизни, появлении субкультуры «стиляг», увеличении количества «антисоветских проявлений» и тому подобного.

Ключевые слова: «Запад», трофеи, опыт, молодежь, кино.

Summary

Iarlykova O. A. Personal experience of citizens of the Ukrainian SSR in the study of “the West” in 1953–1964. – Article.

The purpose of this article – to study the experience of citizens of the USSR in the development of “the West”, and analyze how this has affected the formation of the image of “the West” in 1953–1964. On the basis of the latest historical research and analysis of a large array of archival sources, the author reviewed the process of getting acquainted citizens of the USSR with the “capitalist West”. The article describes the main sources of knowledge of the “West” Soviet man. It explores how personal experiences the citizens of the USSR in 1953–1964 affect on the formation of the image of “the Western world”. The author showed that the trophies of the Second World War were the impetus for the birth of the Ukrainian people’s interest in the life of the capitalist countries. It is proved that the personal experience of the Soviet man in the knowledge of the “West” has led to a conflict with a stable Soviet ideology.

Key words: “West”, trophies, experience, youth, movie.

НАШІ АВТОРИ

Абизова Л. В. – доцент кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний університет», кандидат філософських наук, доцент

Арсентьєва Г. О. – доцент кафедри філософії Запорізького національного технічного університету, кандидат філософських наук, доцент

Батаєва К. В. – професор кафедри соціології Харківського гуманітарного університету «Народна українська академія», доктор філософських наук, доцент

Беднарчик Т. Р. – доцент кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету імені М. І. Пирогова, кандидат філософських наук

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

Буряк Н. Б. – аспірант кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Годжатиюк (Сулейманов) Н. С. – доцент кафедри історії філософії та культурознавства Бакинського державного університету, доктор філософії з філософії, доцент

Головченко В. О. – магістр соціології Макіївського економіко-гуманітарного інституту

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

Гуменюк А. М. – доцент кафедри суспільних дисциплін Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії, кандидат філософських наук

Дерев'яно А. В. – аспірант кафедри філософії Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»

Дишлевий І. О. – асистент кафедри соціальних теорій Національного університету «Одеська юридична академія», кандидат соціологічних наук

Духович О. Б. – аспірант кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника

Єнін М. Н. – доцент кафедри соціології Національного технічного університету «Київський політехнічний інститут», кандидат соціологічних наук, доцент

Івакін О. А. – завідувач кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», доктор філософських наук, професор

Ігнат'єв В. А. – завідувач кафедри гуманітарних та економічних дисциплін Кіровоградського інституту державного та муніципального управління Класичного приватного університету, кандидат філософських наук, доцент

Іщенко А. М. – старший викладач кафедри теорії і практики управління Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»

Кадикало А. М. – доцент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка», кандидат філософських наук, доцент

Карпенко С. Р. – здобувач кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара

Карпець Л. А. – завідувач кафедри української та іноземних мов Харківської державної академії фізичної культури, кандидат філологічних наук, доцент

Квач Я. П. – директор Одеського інституту фінансів Українського державного університету фінансів та міжнародної торгівлі, доктор економічних наук

Керімов Р. Ш. – старший науковий співробітник Інституту рукопису імені Мухаммеда Фізулі Національної академії наук Азербайджану

Кириленко К. М. – завідувач кафедри філософії Київського національного університету культури і мистецтв, кандидат філософських наук, доцент

Ковач-Петрушенко А. О. – аспірант Львівського національного університету імені Івана Франка

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

Кононенко Т. В. – доцент кафедри документознавства, філософії та філологічних дисциплін Буковинського державного фінансово-економічного університету, доктор філософських наук, доцент

Костючков С. К. – доцент кафедри соціальної роботи, соціальної педагогіки і соціології Херсонського державного університету, кандидат політичних наук

Коханевич О. В. – аспірант кафедри культурології та менеджменту соціокультурної діяльності

Лазарева С. В. – викладач кафедри теорії та практики управління Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»

Лебедєв В. С. – старший викладач кафедри філософії та релігієзнавства ПВНЗ «Український гуманітарний інститут»

Лемпій А. О. – аспірант кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

Ліннік Ю. В. – аспірант кафедри всесвітньої історії Рівненського державного гуманітарного університету

Марусяк Т. С. – асистент кафедри історії та теорії соціології Львівського національного університету імені Івана Франка, кандидат соціологічних наук

Мікаїлова Н. Е. – старший викладач кафедри філософії Бакинського державного університету, доктор філософії з філософії

Нежива О. М. – заступник начальника відділу організації наукової роботи, старший викладач кафедри іноземних мов Українського державного університету фінансів та міжнародної торгівлі, кандидат філософських наук

Нікітченко О. Е. – доцент кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», кандидат філософських наук

Печеранський І. П. – доцент кафедри філософії Київського національного університету культури і мистецтв, доктор філософських наук, доцент

Пісна Ю. В. – доцент кафедри соціальної роботи Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара

Полякова В. О. – аспірант кафедри філософії і основ загальногуманітарних знань Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

Попков В. В. – завідувач кафедри політології Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, доктор філософських наук

Пустовіт О. В. – професор кафедри філософії Міжрегіональної академії управління персоналом, кандидат фізико-математичних наук

Райхерт К. В. – доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат філософських наук

Сакало О. Є. – доцент кафедри політекономії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка, кандидат історичних наук

Сепетий Д. П. – доцент кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету, кандидат філософських наук, доцент

Скакун І. О. – доцент кафедри суспільних наук та українознавства Буковинського державного медичного університету, кандидат філософських наук

Туренко О. С. – доцент кафедри загальноправових дисциплін Донецького юридичного інституту МВС України, кандидат філософських наук

Федоренко С. А. – доцент кафедри психології, педагогіки та філософії Кременчуцького національного університету імені Михайла Остроградського, кандидат історичних наук, доцент

Чаркіна Т. І. – старший викладач кафедри наглядово-профілактичної діяльності Національного університету цивільного захисту України, кандидат історичних наук

Чигур Р. Ю. – доцент кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету, кандидат історичних наук

Шедяков В. С. – професор кафедри соціології і гуманітарних дисциплін Державного університету телекомунікацій, доктор соціологічних наук, кандидат економічних наук

Юсіфзаде А. М. – доцент кафедри суспільних наук Азербайджанської нафтової академії, доктор філософії з філософії, доцент

Ярликова О. А. – аспірант кафедри історії слов'ян Донецького національного університету

ЗМІСТ

Л. В. Абизова	
Логіко-теоретичні проблеми розвитку науки в контексті соціокультурних трансформацій	3
Г. О. Арсентьєва	
Структура й елементи феномена спілкування	7
Г. О. Арсентьєва	
Порівняльний аналіз комунікації і спілкування	11
К. V. Ватаєва	
Analysis of advertisement gender images in social-iconographic context	15
Т. Р. Беднарчик	
Перші вияви української рідновірської релігійності у XX столітті	22
А. Р. Бурый	
Западноевропейское киноискусство 1960-х гг. о судьбах демократии: экзистенциальные мотивы. Введение в проблему	27
Н. Б. Буряк	
Вплив марксистської філософії на гуманістичну концепцію релігії Еріха Фромма	32
Н. С. Годжатюрк	
Место и роль « исторической памяти » в традиции государственности	36
В. О. Головченко	
Переговори як метод урегулювання конфліктів в організації	40
В. В. Готинян-Журавльова	
Про вимірювання в суспільних науках	44
А. М. Гуменюк	
Нелінійність як концептуальна ідея сучасної філософії освіти	48
А. В. Дерев'янку	
Діалектична єдність науково-технічної та соціальної революцій	52
І. О. Дишлевий	
Можливості соціологічного осмислення особистого вибору та форм залежності акторів	56
О. Б. Духович	
Проблема розуміння тексту в діалогічній філософії М. М. Бахтіна	61
М. П. Єнін	
Критична теорія й ідеологічний проект у соціології франкфуртської школи	65
А. А. Ивакин	
Знать всё как одно (глубинное тождество макро- и микрокосмоса)	69
В. А. Ігнат'єв	
Занепад і відродження практики ісихазму	80
А. М. Іщенко	
Феномен надлишкової освіти як фактор формування людського капіталу: філософська рефлексія	83
А. М. Кадикало	
Життєсвіт, сприйняття, досвід як елементи наукового й релігійного пізнавальних диспозитивів	87
С. Р. Карпенко	
Реактивність масової свідомості в контексті дискурсивних практик влади	91
Л. А. Карпець	
Сучасна освітня парадигма в контексті медіакультури	95
Я. П. Квач	
Витоки духовності у формуванні концепту « гроші »	99
Р. Ш. Керимов	
Об истории исследования творческого наследия закира	103
К. М. Кириленко	
Діалектичний зв'язок традиції й новаторства як сутнісна риса інноваційної культури	106
А. О. Ковач-Петрушенко	
К вопросу об истории осмысления понятия и феномена постмодерна и постмодернизма	110
О. В. Колісник	
Контент суспільної довіри в сучасному соціумі	114

Т. В. Кононенко	
Проблема самотрансценденції: пол и половая любовь	117
С. К. Костючков	
Громадянське суспільство як складно структурована плюралістична система: філософська інтерпретація	121
О. В. Коханевич	
Особливості візуального сприйняття сучасного телевізійного образу	125
С. В. Лазарева	
Актуалізація ідей В. І. Вернадського для вирішення проблем суспільного поступу	129
В. С. Лебедєв	
Світська освіта у вищому навчальному закладі релігійної організації	133
А. О. Лемпій	
Імперсональна концепція ідентичності дерека парфіта	136
Ю. В. Ліннік	
Світоглядно-ідеологічна модель розвитку УПЦ МП (під час предстоятельства митрополита Онуфрія (Березовського)): спроба філософсько-релігієзнавчого аналізу.....	140
Т. С. Марусяк	
Вияви деформації правосвідомості в середовищі сучасної молоді Львівщини	144
Н. Э. Микаилова	
К вопросу о проблеме человека в современной философии	149
О. М. Нежива	
Непоследовательность разработки та впровадження освітньої політики України	153
О. Е. Никитченко	
Акселерація як конвергентний процес у сучасному релігійному житті (трансгуманістичний вимір).....	157
І. П. Печеранський	
До питання про синергетику як постнекласичну методологію дослідження соціальних явищ і процесів	161
Ю. В. Пісна	
Філософія конфлікту в процесі соціальної роботи	166
В. О. Полякова	
Ключові аспекти структури пам'яті в трактаті Арістотеля «Про пам'ять і спогад» (у контексті сучасних дискусій про «простори пам'яті»)	170
В. В. Попков	
Концепция персоналистической революции Н. Бердяева и проблематика «революции сознания» в XXI веке ...	173
А. В. Пустовит	
О композиции поэмы «Медный всадник»: поэтика Пушкина и диалектика Гегеля	177
К. В. Райхерт	
Культура как символическое бессмертие	181
О. Є. Сакало	
Соціальні функції університету: за поглядами Хосе Ортеги-і-Гассета.....	185
Д. П. Сепетий	
Репрезентаціонізм як спроба захисту матеріалізму	189
І. О. Скакун	
Перспективи антропоцентризму в сучасній науковій картині світу	193
О. С. Туренко	
Розумно-добродійні засади західноєвропейського міста	197
С. А. Федоренко, В. А. Мальков	
Дослідження феномена української національної ідеї у вітчизняній історіографії	200
Т. І. Чаркіна	
Історичне пізнання як засіб національної ідентифікації.....	204
Р. Ю. Чигур	
Роль екокультури у вирішенні дисбалансу «людина – природа».....	208
В. Е. Шедяков	
Социокультурный капитал как условие активизации производительных сил общества	212
А. М. Юсифзаде	
Тенденции глобализации, ее новые вызовы и средства защиты	216
О. А. Ярликова	
Особистий досвід громадян УРСР в освоєнні «Заходу» в 1953–1964 рр.	220

НОТАТКИ

Наукове видання
АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 5

Виходить шість разів на рік

Українською, російською та англійською мовами

Коректор – О. Скрипченко
Комп'ютерна верстка – Н. Кузнецова

Підписано до друку 10.07.2015 р. Формат 60x84/8. Обл.-вид. арк. 35,10, ум.-друк. арк. 26,74.
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 1007-15.

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