

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Национальний університет  
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»



# АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

*Науково-практичний журнал*

Випуск 6

Одеса  
2015

У шостому 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 шостому 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. Цвех* – 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 930.85:008 «18/19»

*М. Ж. Абдрахманова*  
аспірант кафедри філософії  
Національного університету біоресурсів і природокористування України

### КОЛІЗІЇ СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ НА ЗЛАМІ ХІХ–ХХ СТ.

Відродження України неможливе без духовного оновлення її народу. Чим багатшою є духовна творчість, тим менша небезпека деформацій, розбіжностей між теоретичною моделлю бажаного й дійсного. Водночас процес консолідації національної спільноти неможливо уявити без відродження морально-ціннісних орієнтирів, історичної спадщини народу, традицій, що становлять основу її духовності і сприяють формуванню підвалин національної культури. Завдяки розвитку національної культури, Україна зможе підняти свій позитивний імідж у світі й заявити про себе на міжнародній арені, тим паче, що на культурній карті світу вона ще й досі залишається непізнаною. Разом із тим динаміка політичного, економічного та культурного самоствердження України в Європі і світі вимагає переосмислення історичного досвіду її народу. І тут важливим є звернення до ідеалів, вироблених попередньою історією, а відповідно, продукування нових цінностей і традицій. Становлення нації – це не лише відродження її держави, мови, традицій, культури, а й установалення зв'язків із її історією, минулого із сучасністю, засвоєння кращих досягнень світової культури, водночас розвиток і піднесення власної культури до світового рівня.

В історії української культури період кін. ХІХ – поч. ХХ ст. посідає особливе місце. Адже на цей час припадає бурхливе пробудження самосвідомості нації, радикальні зрушення в багатьох сферах національної культури, формування і становлення української словесності нового типу. Від початку зазначеного періоду українське письменство розвивається за змінених історично-політичних обставинах. Значною мірою така зміна зумовлена саме фактом тогочасних здобутків активно відроджуваної української культури й передусім у галузі словесності. Відтепер українська література вже не є «областническим» експериментом, гідним поблажливого ставлення, а вагомою заявою пригнобленої нації на свій незалежний духовний розвиток, своє буття в потужному, багатогранному слові.

Зважаючи на вибір окресленої проблеми, виникає потреба звернення до теоретико-методологічних напрацювань світової філософської думки, насамперед таких мислителів, як Е. Гелнер, Е. Хобсбаум, О. Шпенглер, Е. Сміт тощо. Серед вітчизняної філософської думки заслуговують на увагу наукові доробки Т. Зінківського, І. Франка, І. Огієнка, В. Липинського, Д. Донцова, М. Семчишина, М. Кагана та ін. Специфіка обраної теми дослідження вимагає звернення до наукового доробку українських учених-історіографів: І. Лисяка-Рудницького, О. Субтельного, Я. Грицака, Б. Кравченка, у роботах яких детально проаналізований період, що охоплює чверть століття перед першою світовою війною. Серед сучасних науковців проблемі становлення української культури значну увагу присвятили В. Лісовий, М. Русин, С. Сторожук, С. Єкельчик та ін.

Відповідно, метою статті є визначення особливостей розвитку і специфіки формування української культури на зламі ХІХ–ХХ ст., розкриття передумов її творення.

Перш ніж вибудувати уявлення про українську культуру на зламі ХІХ–ХХ ст., варто охарактеризувати специфіку періоду, у який вона розвивалась. Зокрема, період, що охоплює чверть століття перед першою світовою війною, в українській історіографії прийнято називати «модерністичним», оскільки він позначений як важливий

етап формування української нації й державності. У свою чергу, це пов'язане зі змінами, що відбулися у свідомості українського народу. Передусім вони торкнулися політичної, соціально-економічної та культурної сфер. Їхнім результатом, закономірним і логічним завершенням було формування думки про державну незалежність України. Зважаючи на те, що держави в зазначений час так і не вдалося закріпити, українці, на думку І. Лисяка-Рудницького, сформувалися як свідомо політична нація: «Епоха напередодні першої світової війни, мабуть, найщасливіша в новітній українській історії. Це була доба безперервного й всестороннього українського підйому... Якщо знищена козацької державності й русифікація козацької аристократії вивели були Україну з числа націй і знизили її до рівня політично аморфної етнографічної маси, то тепер з цієї маси починає підніматися нова українська нація... Модерна українська нація народилася під час революції» [1, с. 189–190].

Одним із засадничих консолідуючих чинників ефективної політики будь-якої держави є нація, що не лише гомогенізує та згуртовує політичні об'єднання в цілісну державу, а й визначає специфіку й тенденції розвитку її внутрішньої та зовнішньої політики. Нація – «це колектив людей, що хочуть бути державою» [2, с. 13]. Водночас кожна нація, що прагне до свого політичного самовизначення, прагне сформувати власну національну культуру: «Нація є спільнота людей, що поділяють певний варіант культури, на основі якої формується почуття єдності та солідарності, вона відрізняється чіткою історично сформованою свідомістю національної ідентичності, що виявляється на індивідуальному й колективному рівні й характеризується прагненням до політичного самовизначення» [3, с. 287].

Власне, становлення нації й національної культури відбувається водночас. Оскільки кожна національна культура є унікальною й неповторною, у якій закований спосіб сприйняття і світорозуміння нації, вона уможлиблює об'єднання нації в єдиному контексті спілкування. І якщо серед дослідників немає однозначної думки щодо визначення поняття національної культури (як і поняття культури), однак очевидно, що мова йде про групову культуру, суб'єктом якої є нація. Культура завжди конкретно-історично за своєю сутністю, переконаний німецький мислитель О. Шпенглер, так як має свою долю, якою рухають нації: «Якщо ми розглядаємо історію великих культур, – пише вчений, – то її об'єктом, тим, що рухає, є нація» [4, с. 1138]. Разом із творенням національної культури починає формуватися спільна національна мова, що передбачає нівелювання діалектичних меж, водночас формується національна література: «Бесіда мішан стає бесідою купців і учених, випихає з письма інтернаціональний церковний язик і сама починає виступати як спільна цілій нації мова – мова національна. Різниця діалектичні затираються. Рівночасно починає витворюватися і національна література, національна штука...» [5, с. 109].

Потрібно зазначити, що на кін. ХІХ – поч. ХХ ст. українська нація не була сформована. Незрілість українського політичної свідомості, втрата незалежності й держави, а також невдала спроба закріпитись як нація (не в останню чергу через дискусійність у баченні майбутнього серед влади та еліти) стали на заваді формуванню єдиного простору національної культури, адже «... нація про-

являється не вишиванками, «малоросійським борщем» і т. п., а окремою політикою й окремою високою культурною творчістю» [2, с. 19]. Незважаючи на це, зміни в національній свідомості «приспівали процес кристалізації українства з етнічної маси в модерну політичну націю» [6, с. 199].

Одним із найстійкіших елементів у структурі національної культури є етнічна культура, оскільки в її архетипах і стереотипах закладено особливості світосприймання і світорозуміння нації. Відзначимо, що етнокультура – це культура, першоджерелом якої є колективна творчість етнічної спільноти, що включає таке: спосіб життя, світогляд, мову, народне мистецтво. На відміну від національного, особливість етнічного зрізу культури полягає в тому, що «він фіксує історичний перехід від докультурного, біологічного існування людини до його соціокультурного буття» [7, с. 50]. Якщо специфіка етнічного буття культури зводиться до низки біологічних рис, що передаються із покоління в покоління і є спільними для раси, племені, народності, то особливість національного полягає в тому, що націю ми розглядаємо як духовну, а не біоенергетичну сутність: «Нація не є біологічним явищем... Нація є різновидом духовної соборності людей: ця соборність забезпечується ... тією моральною та естетичною силою, яку містить у собі національна культура» [8, с. 9].

Зважаючи на те, що українська етнічна культура належить до культури аграрного типу суспільства, а отже, виростає із землеробської культури, це вплинуло на специфіку світосприйняття українського народу, його мораль: «Землеробство є своєрідним символом української культури. Весь уклад життєдіяльності українця – праця. Звичай, відпочинок, ментальні орієнтації – були детерміновані природними циклами та сільськогосподарським календарем» [9, с. 138]. Можна припустити, що саме традиційний уклад землеробської культури дав українцям змогу протистояти наступу техногенної цивілізації та зберегти власну культуру не внаслідок процесам модернізації, а всупереч їм: «Особливість української історії полягає в тому, що абсолютна більшість українців продовжувала жити традиційним укладом життя, слабо реагуючи на економічні зміни. Українське суспільство до 1920-х років дуже слабо зачеплене модернізаційними процесами від сусідніх етнічних груп. Інакше кажучи, українцям багато в чому вдалося зберегти свою ідентичність не внаслідок модернізації, а всупереч їй» [10, с. 15].

З іншого боку, аграрному суспільству, що слабо піддається процесам модернізації та нововведенням, складно вибудувати єдину стандартизовану («високу») культуру. Вона, на думку Е. Гелнера, притаманна індустріальному суспільству із більш складною й розвиненою системою норм і стандартів, універсальною освітою та нівеляцією регіональних і культурних відмінностей: «Це повинна бути культура особливого роду – «висока» культура..., підпорядкована складній системі норм і стандартів. Її розповсюдження вимагає неординарних зусиль у сфері освіти, і дійсно, у цьому суспільстві послідовно і практично повно реалізований ідеал універсальної освіти» [11]. Вичерпування економічного, політичного, культурного та духовного потенціалу в аграрному суспільстві призводить до того, що нова людина, яка потребує більш складних комунікативних зв'язків, уже не може жити й творити в природному середовищі, тож прагне виходу із системи традиційних культурних зв'язків і побудови нового комунікаційного середовища – всезагальної (національної) культури, формування якої, із одного боку, забезпечувалося б стандартизованою освітою, а з іншого – національною за змістом державою. Фактично, творення єдиної національної культури, за Е. Гелнером, є логічним завершенням націєтворення – перетворення різноманітного в культурному стосунку населення в однорідну націю. Ін-

шими словами, «одна культура – одна держава; одна держава – одна культура» [11].

На кінець XIX ст. основна маса українського населення залишалася неписьменною та не могла себе ідентифікувати за національною ознакою, тож ні про яку освіченість не могло бути й мови: «Національна свідомість українців, – зазначає Я. Грицак, – існувала на примітивнішому рівні: вони знали, ким вони не є – католиками, росіянами тощо... Однак не знали, частиною якого більшого народу вони є» [10, с. 12]. Це, у свою чергу, стало наслідком ліквідації залишків українського самоврядування та впровадження особливих імперських порядків. До того ж колоніальна політика царської Росії й Польщі негативно позначилася на розвитку міського господарства, унаслідок чого українців почали ототожнювати із засадничо хліборобською нацією.

Виокремлення елементів етнокультури та піднесення їх до рівня загальнозначимості здійснює культурна еліта. На ній лежить і відповідальність за історичну долю нації: «Дезінтегрованість нації – на совісті еліти. Саме вона покликана формувати й розвивати національну самосвідомість як духовного спонукача індивідуальної та колективної волі до активної націєтворчості» [12, с. 222]. Відродження нації (а отже, і національної культури), на думку В. Липинського, рівноцінне відродженню національної еліти, яку вчений ще називає групою найкращих людей нації, національною аристократією. Вона формує, організовує й управляє нацією, витворює найвищі цінності: «Що така група, чи такі групи людей в кожній нації дійсно існують, це ми побачимо, коли глянемо на життя націй. В кожній з них є більша або менша, така або – в залежності од історичної епохи та відмінних умов існування – інша група людей, що кермує нацією, стоючи на чолі її політичних організаційних установ, що витворює певні культурні, моральні і цивілізаційні вартості, які потім присвоює собі ціла нація, і якими ця нація живе і держиться» [13, с. 130]. Сформованість чи несформованість національної еліти визначає рівень політичної й національної свідомості народу, витворення культури всієї нації (національної культури).

Якщо звернути увагу на діяльність еліти кін. XIX – поч. XX ст., то, будучи ізольованою від держави «зверху» та від селянства «знизу», вона постійно боролася за місце в суспільстві. Відчуваючи політичне безсилля, еліта прагнула поклати край соціальній несправедливості й імперській політиці, що намагалася знищити українців як народ, зливши його в єдину «руську націю», однак відчувала брак сил для здійснення своїх намірів: «Це відчуження еліти від маси засуджувало першу на політичне безсилля, а другу позбавляло конечних культурних послуг» [1, с. 190].

Зазначимо, що саме еліта становила ту найбільшу соціальну й політичну загрозу, яка здатна була реально протистояти імперській політиці російського самодержавства, а тому «... вступ української нації в модерну епоху супроводжувався розгортанням широкомасштабного терору, під час якого загинули мільйони людей та було знищено культурну й політичну еліту нації» [14, с. 149]. Винищення репрезентативної провідної верстви як носія політичної свідомості й «високої» культури означало б знищення української нації. Роль еліти в державотворчому процесі є чи не вирішальною, адже вона найбільш зацікавлена в державній політиці та формує її у власних інтересах.

Становлення національної культури у здиференційованому модерному суспільстві передбачає формування вищого рівня культурного життя, коли професійна й народна культури гармонійно поєднані. Від того, наскільки еліта зуміє наблизити свій народ до спільної культурної спадщини (через поширення освіченості, грамотності в на-

роді), залежить формування єдиного культурного простору. У свою чергу, якщо еліта не здатна відновити зв'язок зі своїм етнокультурним підґрунтям, вона не спроможна виокремити із попередньої культурної різноманітності спільні явища та надати їм статус загальнозначущості: «Найбільша трудність завдання, що стоїть перед культурною елітою, полягає якраз у тому, що всі ті спільноти, для об'єднання яких призначена нова культурна цілісність, «впізнали» свою власну духовну основу у цій цілісності. Тобто, творення нової культурної цілісності повинне було здійснюватися так, аби знайти інтимний відгук у кожній із тих спільнот, які об'єднуються» [15, с. 44].

Зазначимо, що найважливішим досягненням модерної доби в Україні кін. XIX ст. – поч. XX ст., на думку І. Лисяка-Рудницького, було усунення штучної стіни, що тривалий час існувала між елітою й народом. Це дало змогу підняти рівень національної свідомості серед народу та розбудити широкі маси населення в боротьбі за власні права: «Головне досягнення тієї доби – проламання штучної стіни, що нею паризм довго тримав національний рух інтелігенції відсепаратованим від його широкого соціального довкілля» [1, с. 185]. Із цією метою створювалися «Громади» – перші культурно-освітні організації й осередки української інтелігенції, що виконували просвітительську місію.

Подальший поступ української культури кін. XIX – поч. XX ст. пов'язаний із розвитком літератури, її плідними традиціями та визрівання нових художніх якостей. Характерною особливістю української літератури цього часу був її тісний зв'язок із національно-визвольним, гуманістичним рухом: «Історія нашої літератури відродження, – писав М. Грушевський, – є разом історією нашого відродження національного й культурного, нечасто літературі випадало таке важке значення в житті народу. ... українське слово ... врятувало українсько-руський народ від видимої загибелі» [16, с. 76]. Неповнота літератури відображає неповноту нації. Тож у той час основне завдання, що стояло перед українською інтелігенцією, за словами Т. Зінківського, полягало в тому, щоб «вивести українську мову із літературного занедбання», адже «... тільки коли є література національна, тільки тоді є справжня інтелігенція, що не зрадить кращих ідеалів свого народу; література є єдиний показник зросту, сили і чуття інтелігенції» [17, с. 77].

Нові соціально-економічні обставини, розвиток визвольного руху створили сприятливі умови для розвитку суспільної думки, зокрема науки, мистецтва, літератури, що на зламі XIX–XX ст. становили органічно пов'язані між собою важливі частини єдиної національної культури державно й політично роз'єданого українського народу. Однак численні цензурні заборони (Валуєвський циркуляр 1863 р., Емський указ 1876 р.) та урядові переслідування, що особливо посилювалися на той час, деформували й переривали процес розвитку української культури, виключаючи із літературного процесу низку визначних для свого часу творів. Власне, боротьба йшла за літературну мову, що для української інтелігенції мала розпочатися із піднесення простонародної, «мужицької» мови до рівня літературної: «Українську мову постійно обмежувано до ролі селянського діалекту. Вважалося, що піднесення цього наріччя до рівня мови літератури та науки становить небезпеку російській єдності...» [18, с. 473].

Власне, із появою таких визначних постатей в українській літературі, як Леся Українка, І. Франко, М. Коцюбинський, В. Винниченко, О. Кобилянська та ін., змінюється сам характер літератури. Будучи спроможною задовольнити різноманітні потреби здиференційованого модерного суспільства, вона починає виконувати функцію «національної»: «На протязі цієї чверті століття міняється характер української літератури. З появою таких пись-

меників, як Коцюбинський, Леся Українка, Винниченко й інші, її вже не можна було вважати за чисто «народну». Вона почала виконувати соціологічну функцію літератури «національної», спроможною задовольнити духовні потреби здиференційованого модерного суспільства» [1, с. 186].

Потреба задовольнити здиференційоване модерне суспільство вилилася у становленні професійної культури в Україні кін. XIX – поч. XX ст. (філософія, наука, мистецтво). У цьому контексті заслуговує на увагу діяльність першої української своєрідної академії наук – Наукового товариства ім. Т. Шевченка, заснованого у Львові в 1873 р., що досягло найбільшого розквіту за часів головування М. Грушевського – однієї із найбільш репрезентативних постатей епохи: «Значення праці Грушевського для політичної думки міститься передусім у тому, що він довів тяглість українського історичного процесу від Київської Русі аж до сучасності, через Галицько-Волинську, Литовсько-Руську та козацькі держави» [1, с. 187].

Становлення професійної культури неодмінно пов'язане зі становленням філософії, що увінчує органічний розвиток національної культури. У цьому контексті заслуговує на увагу розвиток академічної філософії в Україні кін. XIX – поч. XX ст., осередками якої були університети Києва, Харкова та Одеси. Варто відзначити, що загальна картина філософського професійного знання в Україні цього часу не була однорідною і складалася із спектру філософських шкіл і напрямів, від позитивізму до релігійного екзистенціалізму. Серед університетських філософів помітне місце посідала наукова діяльність професорів Київського університету – О. Козлова, О. Гілярова, Г. Челпанова, В. Зеньківського, а також професора Новоросійського, а згодом Московського університету М. Грота. Різноманітність філософських течій позитивізму, персоналізму, неокантіанства та психологізму доповнює релігійна філософія, зокрема діяльність професора філософії Київської духовної академії П. Ліницького. Власне, по тому, які філософські традиції розвиваються в межах національної культури, можна судити про особливості світосприймання і світорозуміння нації: «Не лише філософія увінчує повноцінний розвиток культури, а й водночас філософські ідеї мають зворотний вплив на розвиток національної культури» [8, с. 17].

Підсумовуючи вищевикладене, варто зазначити, що українська культура на зламі XIX–XX ст. виявила дивовижну життєздатність, ставши невід'ємним явищем історичного поступу. Її формування відбувалося в умовах постійних утисків і заборон, жорсткої цензури. Особливо це відчувалося упродовж 60–90-х рр. XIX ст., коли її розвиток штучно переривався антинаціональними заходами російського уряду, зокрема виданням Валуєвського циркуляру 1863 р. та Емського указу 1873 р. Після цього була видана ще низка подібних заборон українських театрів, української літератури, скасування української преси тощо. Загалом політика асиміляції, що провадив російський уряд, базувалася на централізації науки, освіти й культури.

За цих умов місія, яка випала українській еліті, полягала в переконанні українського народу в тому, що найкращий лад для України – не самодержавство й не федерація, що їхня національна ідентичність із росіянами не підтверджується релігійною єдністю – православ'ям, що Україна – не Південна Росія та не Малоросія – споконвічна російська земля, а самостійна незалежна держава, яка має власну історію, мову та культуру. Звідси ідея національного відродження була пов'язана із просвітою народу на засадах мови, літератури, науки й мистецтва. Власне, це час «пробудження» духовності української нації, актуалізації національного феномена як нового предмета суспільно-історичних, наукових, психологічних і художніх студій; еволюції українців від етнографічної етнічної маси до повноцінної європейської нації.

## Література

1. Лисяк-Рудницький І. Інтелектуальні початки нової України / І. Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т. / І. Лисяк-Рудницький ; пер. з англ. М. Бадік, У. Гавришків, Я. Грицака, А. Дециці, Г. Киван, Е. Панкеевої. – К. : Основи, 1994. – Т. I. – 1994. – С. 173–191.
2. Лисяк-Рудницький І. Формування українського народу й нації / І. Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т. / І. Лисяк-Рудницький ; пер. з англ. М. Бадік, У. Гавришків, Я. Грицака, А. Дециці, Г. Киван, Е. Панкеевої. – К. : Основи, 1994. – Т. I. – 1994. – С. 11–27.
3. Сторожук С. Нація: історія і теорія проблеми (історико-філософський вимір) / С. Сторожук. – К. : ВАДЕКС, 2013. – 318 с.
4. Шпенглер О. Закат Європи: Очерки мифологии мировой истории / О. Шпенглер ; пер. с нем. С. Борич. – Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2000. – 1376 с.
5. Бачинський Ю. Україна irredenta / Ю. Бачинський. – К. : Основні цінності, 2003. – 176 с.
6. Лисяк-Рудницький І. Структура української історії в XIX столітті / І. Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т. / І. Лисяк-Рудницький ; пер. з англ. М. Бадік, У. Гавришків, Я. Грицака, А. Дециці, Г. Киван, Е. Панкеевої. – К. : Основи, 1994. – Т. I. – 1994. – С. 193–202.
7. Каган М. Философия культуры / М. Каган. – СПб. : Петрополис, 1996. – 416 с.
8. Лісовий В. Українська філософія в контексті національної культури / В. Лісовий // Історія філософії України : [підручник]. – К. : Либідь, 1994. – С. 5–21.
9. Сидоренко Л. Сучасна екологія. Наукові, етичні та філософські ракурси : [навчальний посібник] / Л. Сидоренко. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 152 с.
10. Грицак Я. Нарис історії України: формування модерної української нації XIX–XX ст. / Я. Грицак. – К. : Генеза, 2000. – 360 с.
11. Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса / Э. Геллнер [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://osvita.org.ua/library/politics/1117/>.
12. Ситник П. Проблеми формування національної свідомості в Україні / П. Ситник, А. Дербак. – К. : НІСД, 2004. – 226 с.
13. Липинський В. Листи до Братів-Хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму / В. Липинський. – Київ-Філадельфія : Інститут Східноєвропейських досліджень Національної академії наук України, Східноєвропейський дослідний інститут ім. В.К. Липинського, 1995. – 470 с.
14. Кравченко Б. Соціальні зміни і національна свідомість в Україні XX століття / Б. Кравченко ; пер. з англ. В. Івашко, В. Корнієнко. – К. : Основи, 1997. – 423 с.
15. Лісовий В. Культура-ідеологія-політика / В. Лісовий. – К. : Видавництво імені Олени Теліги, 1997. – 352 с.
16. Грушевський М. Українсько-руське відродження в історичному розвою українсько-руського народу / М. Грушевський // ЛНВ. – 1898. – Т. IV. – Кн. 10. 1898. – С. 76.
17. Зінківський Т. Молода Україна, її становище і шлях / Т. Зінківський // Тисяча років української суспільно-політичної думки : у 9 т. – К. : Дніпро, 2001. – Т. V. – Кн. 2 : Кінець XIX – поч. XX ст. – 2001. – С. 75–88.
18. Лисяк-Рудницький І. Український національний рух напередодні першої світової війни / І. Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т. / І. Лисяк-Рудницький ; пер. з англ. М. Бадік, У. Гавришків, Я. Грицака, А. Дециці, Г. Киван, Е. Панкеевої. – К. : Основи, 1994. – Т. I. – 1994. – С. 471–483.

## Анотація

**Абдрахманова М. Ж. Колізії становлення української культури на зламі XIX–XX ст. – Стаття.**

У статті розглядається процес становлення української культури кін. XIX – поч. XX ст., а також проблема її формування як національної. Відповідно до цього, показано, що хоча національна культура є результатом націєтворення, однак для витворення єдиного простору національної культури необхідно, щоб сформувалась сама нація як політична спільнота. Невдала спроба вибороти державну незалежність на початку XX ст., а також незрілість національної свідомості вплинули на те, що українська нація не була сформована. Це стало на заваді витворення єдиного простору національної культури, що потребує більш складних комунікативних зв'язків, стандартизації освіти, а також нівеляції регіональних і культурних відмінностей. Невдалі зрушення в націєтворчих процесах позначилися на характері української культури, що залишалася на рівні етнічної культури.

*Ключові слова:* нація, національна культура, етнічна культура, еліта, національна література.

## Аннотация

**Абдрахманова М. Ж. Коллизии становления украинской культуры на рубеже XIX–XX вв. – Статья.**

В статье рассматривается процесс становления украинской культуры кон. XIX – нач. XX в., а также проблема формирования ее как национальной. Соответственно, показано, что хотя национальная культура и является результатом нациетворения, но для создания единого пространства национальной культуры необходимо, чтобы сформировалась сама нация как политическое сообщество. Неудачная попытка выбороть национальную независимость в начале XX в., а также незрелость национального сознания повлияли на несформированность украинской нации. Это помешало созданию единого пространства национальной культуры, требующего более сложных коммуникативных связей, стандартизации образования, а также нивеляции региональных и культурных различий. Неудачные попытки в нациетворческих процессах отразились на характере украинской культуры, продолжающей оставаться на уровне этнической культуры.

*Ключевые слова:* нация, национальная культура, этническая культура, элита, национальная литература.

## Summary

**Abdrakhmanova M. Zh. The collision of becoming of the Ukrainian culture on the cusp of the 19-th and 20-th centuries. – Article.**

The process of becoming of the Ukrainian culture on the cusp of the 19-th and 20-th centuries is being considered in the article. At the same time the author researches the problem of formation the Ukrainian culture as national. According to this, it has been shown, that national culture is the result of nation formation, but for creation of the single space of national culture it is necessary for the nation to be already formed as political community. Failed attempt to struggle for state independence at the beginning of the XX century as well as immaturity of national consciousness had influenced on underdevelopment of the Ukrainian nation. It became a barrier for creation of the single space of national culture, that need more complicated communication skills, standartization of education and also negation of local and cultural differences. Unsuccessful changes in nation creation processes had mirrored on the format of the Ukrainian culture, which remained on the ethnic culture level.

*Key words:* nation, national culture, ethnic culture, national literature.

УДК 177.7+37.03

*Е. П. Ананьева**кандидат філософських наук, доцент,  
докторант кафедри філософії і соціології**ГУ «Южноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»*

## ЦЕННОСТИ МУЛЬТИКУЛЬТУРНО-ТОЛЕРАНТНОЙ ПАРАДИГМЫ В РАЗВИТИИ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА

**Постановка проблемы.** Обострение социальных, политических, этнических противостояний в мире в целом и в нашей стране в частности сделали исследования в сфере изучения социокультурных процессов особенно востребованными. Одной из самых сложных проблем в общечеловеческой духовной плоскости стала проблема формирования мультикультурной толерантности. Социокультурная сфера при этом рассматривается как единственно возможный путь к наиболее верному решению данных вопросов.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Poleмика о мультикультурализме и толерантности в мире затрагивает области политики, культуры, науки, религии образования, права. В США и Европе мультикультурное социальное пространство является неизменной и обширной частью изысканий и профессиональной деятельности. В данной области исследований известны имена Дж. Бэнкса, М. Дженкинса, Дж. Льюиса, Ш. Рамона, У. Уоткинса, Б. Уинга. В Украине вопросами теории межкультурной коммуникации занимаются ученые: О. Грищенко, М. Василик, Ю. Подкопаев, А. Подольский, Г. Почепцов, Н. Скляренко, А. Тарнопольский. О проблемах мультикультурной толерантности, в том числе и в социокультурной сфере, пишут украинские исследователи: Т. Бердий, К. Мацик, С. Дрожжина, О. Ольхович, О. Литвиненко, О. Волошина, О. Грива, О. Заривна, И. Стадник, О. Довгополова, Ю. Тодорцева, Ю. Ирхина, О. Шаук, М. Рибачук. Вопросы ценности и ценностных ориентаций занимаются ученые Е. Боринштейн, А. Здравомыслов, А. Кавалеров, М. Кац, В. Рукавишников.

Выделение не решенных ранее частей общей проблемы. При этом существующий этап исследований межкультурных различий и коммуникаций в социокультурной сфере характеризуется недостаточной разработанностью ряда принципиальных вопросов. В социально-философских исследованиях относительно развития социума в рамках мультикультурности отсутствует фундаментальное исследование мультикультурной политики в системной социальной практике ценностей. Мультикультурно-толерантные связи и отношения пока не концептуализированы на аксиологическом уровне.

Накопленный теоретический и опытный материал, свидетельство реальной политики толерантности и межкультурного взаимодействия создали предпосылки для фиксации рассуждений о мультикультурно-толерантной парадигме в научных публикациях.

**Целью статьи** является системная рефлексия и выведение мультикультурно-толерантной парадигмы на уровень самостоятельного аксиологического концепта при изучении современной социокультурной сферы.

**Изложение основного материала исследования.** Изучение научных фактов и современные социальные реалии в мире и нашей стране позволяют говорить о существующих противоречиях между:

– потребностью общества в личности, корректно относящейся к представителям иных культур, и наличествующими условиями социокультурной среды, которые не способствуют формированию подобной личности;

– провозглашаемой необходимостью формирования толерантного общественного сознания и недостаточной реализацией данной задачи в мультикультурной среде современного социокультурного пространства;

– требованием социальной практики решать острые проблемы современности и недостаточной научной разработанностью вопросов, раскрывающих пути и средства формирования мультикультурной толерантности в современном социуме.

Данные противоречия, на наш взгляд, разрешимы в рамках принципов социокультурной синергетики, которая поставляет ориентиры для создания личностных смыслов взаимодействия у субъектов социокультурного процесса в современных реалиях. В основе таких принципов, прежде всего, усматриваются концептуальные представления о ценностях и ценностных ориентациях отдельных личностей и всего сообщества в глобальном социокультурном пространстве [1, с. 15].

Украинский исследователь социокультурного пространства профессор Е. Боринштейн в числе индивидуально-личностных показателей, позволяющих проводить прогнозные социальные проектирование развития общества, наиболее важной усматривает систему ценностных ориентаций, позволяющую анализировать направленность развития общества. По мнению ученого, система ценностных ориентаций личности основывается на ценностях, выступающих в качестве целей жизни и основных средств достижения данных целей. Представляется возможным рассматривать ценностные ориентации как высший уровень диспозиционной структуры личности. При этом особое значение имеет интегрирование общественно значимых ценностей как результата жизнедеятельности прошлых и настоящих поколений, а также проектирование индивидом своей жизнедеятельности [2].

Все это особенно важно для современной Украины, характерной чертой социальных условий формирования ценностей которой является наличие высокоактивной стадии социальных преобразований, когда нестабильность трансформируемой системы близка к состоянию «динамического хаоса». Перемены, происходящие в украинском обществе, коренным образом изменили идеологию ценностных приоритетов. События последнего времени свидетельствуют о нивелировке также национальных украинских ценностей под прессингом привнесенных ценностей иных сообществ. Можно согласиться с мнением исследователя М. Кац о том, что ситуацию, переживаемую сегодня Украиной, можно назвать переидеологизацией общественного сознания и кризисом восприятия ценностей [3, с. 54–58]. Одна из особенностей такой ситуации – это разрушение ценностных структур, что сопровождается, по мнению ученого А. Здравомыслова, «иррационализацией поведения на всех уровнях общественной жизни» [4, с. 59].

Необходимость сохранения межкультурного согласия не только в нашей стране, но и во всем мировом сообществе выводит на первый план проблему ценностей и ценностных ориентаций применительно к формированию новейшего социокультурного пространства. Первая из таких ценностей, на которых может строиться глобальное социокультурное пространство, это гуманизм.

Большинство трактовок гуманизма представляет его как систему воззрений, признающих ценность человека как личности и его право на свободное развитие и счастье. В то же время стоит помнить, что высокие идеалы гуманизма могут восприниматься членами той или иной общности как возможные только для своего круга людей. И в истории много примеров, когда выдающиеся умы проповедовали уважение к человеку, но замечали, что эти принципы распространяются только на представителей конкретного народа или конкретной социальной группы. Из этого следует, что один отдельно взятый гуманизм не может быть основанием для органичного развития глобального социокультурного пространства. Стремление к тому, чтобы идеи гуманизма признавались повсеместно как применимые для всех народов и индивидуумов, а к человеку относиться как к логической части этой природы. В данном случае, предполагая наличие изъяна в законах развития природы, логически можно констатировать, что мир не является идеальным, поэтому насилие в любых его формах может восприниматься как норма. Однако если представить, что природа развивается по законам гармонии, то и человеческое сообщество будет казаться цельным организмом, в котором все его органы одинаково необходимы. Признание равноправия и всеобщего развития множества культур, формирование основ толерантности и согласие в таком представлении превращаются в механизмы координирования жизнедеятельности глобального мира как совокупности частей единого социокультурного пространства.

В связи с этим, как необходимое условие функционирования глобального социокультурного пространства появляется другая ценность, которая, на наш взгляд, также может быть принята всеми людьми. Эта ценность заключена в *логичности представления окружающего бытия*. Это означает, что необходимо постулировать гармонию и совершенство всех законов развития материи в природе, а к человеку относиться как к логической части этой природы. В данном случае, предполагая наличие изъяна в законах развития природы, логически можно констатировать, что мир не является идеальным, поэтому насилие в любых его формах может восприниматься как норма. Однако если представить, что природа развивается по законам гармонии, то и человеческое сообщество будет казаться цельным организмом, в котором все его органы одинаково необходимы. Признание равноправия и всеобщего развития множества культур, формирование основ толерантности и согласие в таком представлении превращаются в механизмы координирования жизнедеятельности глобального мира как совокупности частей единого социокультурного пространства.

Данное положение вовсе не исключает возможностей для особенного развития культур и не подразумевает отсутствие критического взгляда на некоторые традиции и обычаи народов. Отсюда логично вытекает третья фундаментальная ценность для нормального функционирования социокультурного пространства – *ценность прогресса*. Если прогресс выступает безусловной ценностью, то весь путь человечества воспринимается как восхождение к совершенству. Сюда могут быть включены следующие исторические шаги человечества: отказ людей от употребления в пищу себе подобных; отказ от немотивированного убийства иных людей; выработка международных механизмов по решению конфликтов; принятие деклараций о запрещении оружия массового поражения; правовые документы согласия и межкультурного сотрудничества, все это уровни, которые поднимали человеческое сообщество в его развитии и совершенствовании. И именно в таком понимании наступает осознание необходимости равноправного мультикультурно-толерантного взаимодействия, того диалога культур, который рождает признание за всем человечеством права на достойное существование и свободное развитие.

Основываясь на ценностных основаниях гуманизма, логике бытия и прогресса, многие цивилизованные страны мира уже в настоящее время следуют канонам мультикультурно-толерантной парадигмы при вхождении в глобальное социокультурное пространство. Современная концептология социокультурной сферы считает необходимым признание того факта, что про-

дуцируемые концепты социокультурного пространства одновременно ставят проблемы и дают ориентиры для их решения. Идея мультикультурализма при этом как квинтэссенция представлений о культурном разнообразии отражает возможность и практику решения острейшего вопроса о природе и функционировании социального неравенства средствами социокультурного пространства. Сообразуясь с изложенными положениями, можно выделить ценностные составляющие мультикультурализма как концепции глобализированного социокультурного пространства, а именно:

1. Термин «мультикультурализм» обозначает в социокультурной сфере политику культурного плюрализма в противовес культурной универсализации и ассимиляции. В ценностном смысле мультикультурализм в социокультурной сфере может быть обозначен как система социальных принципов недискриминационной политики и практики толерантного взаимодействия, формирования духовной жизни, а также как создание условий для взаимопонимания между культурными и языковыми общностями.

2. Классификации мультикультурализма включают жесткую и мягкую, а также доминантную и эгалитарную модели. Если в «мягком» варианте мультикультурализма ценностью является степень ассимиляции в социокультурную систему, что определяется желанием и способностью каждого отдельного индивида интегрироваться, то «жесткий» подход предполагает активные меры структур социокультурного пространства для обеспечения максимальных возможностей сохранения идентичности. Доминантные модели мультикультурализма предполагают подавляющую роль культуры большинства. Эгалитарные модели принципов мультикультурализма нацелены на устранение барьеров социокультурного плана.

3. Мультикультурализм как ценностный феномен базируется на межкультурных взаимодействиях, являясь одновременно их идеологической платформой и конечным результатом. Отношения неравенства выступают в данном случае ключевым аспектом понимания характера межкультурных взаимодействий в социокультурном пространстве.

4. Опыт управления полиэтничным социокультурным пространством в нашей стране, концепции социокультурной политики содержат как достижения, так и упущения, которые необходимо оценивать в контексте новых форм социокультурного противостояния. Политика мультикультурализма способна снизить остроту социального неравенства и предупредить социальные конфликты в Украине.

5. Мультикультурализм как новейший концепт в социокультурном пространстве идет вразрез с идеологией государства-нации, выступая пост-национальной стратегией. Компромиссная природа политики мультикультурализма является ценностью из-за практики взаимных уступок со стороны большинства и меньшинств.

6. Базовыми принципами мультикультурной интеграции как социально значимой ценности в социокультурной области являются следующие: постепенность и создание условий поддержки; действенность законодательных актов против расизма, ксенофобии, терроризма; равный доступ к культурно-образовательным услугам; обеспечение недискриминационных практик; формирование общего информационного и коммуникативного пространства; свобода выбора стиля жизни, языка обучения и общения, принадлежности к конфессии при безусловном соблюдении законодательства государства проживания; систематический мониторинг результативности программ межкультурного взаимопонимания и преодоления неравенства.



7. Принципы мультикультурализма применительно к социокультурному пространству способствуют противодействию социального неравенства и дискриминации, пробуждают к обсуждению вопросы культурного плюрализма и равного доступа к социокультурным ресурсам, подвигают государственные учреждения к преодолению социальных проблем. Мультикультурализм применительно к социокультурной сфере базируется на принятии культурного многообразия как положительной характеристики социума, вносит вклад в поддержку культур исчезающих этнических групп.

Вопросы применения толерантно-мультикультурной парадигмы в социокультурной практике особенно усложняются в условиях роста межэтнической напряженности, этнофобий и нетерпимости в социально-экономической и духовной жизни современных государств постсоветского пространства. На постсоветском пространстве большей степенью легитимности обладает идея многонациональности, понимающая нации в их этническом смысле, тогда как мультикультурность осмысливается как угроза сложившемуся социальному порядку. При этом содержание стереотипов и отношения между людьми зависят от того, как население адаптируется к трудностям. Если адаптация проходит преимущественно в негативных формах, то важнейшим стабилизатором группового поведения в социокультурном пространстве становится конструирование образа врага, борьба с которым компенсирует чувство страха и незащищенности.

Необходимо признать, что для органического функционирования представленных ценностных составляющих мультикультурализма как концепции глобализированного социокультурного пространства необходимы определенные трансформации в существующем общественном сознании, обновленные общественные позиции в отношении нравственности и ценностей. При этом также необходимо понимать, что в современных демократических государствах в составе населения есть сообщества, которые не признают цивилизационные ценности: права человека, вопросы личных свобод; такие сообщества не принимают демократию и не отождествляют себя со страной проживания. Тем не менее, принципы мультикультурализма функционируют в этих странах. Они (принципы) принимаются социумом демократических государств и выражаются в определенной моральности. Моральность функционирования принципов мультикультурализма имеет свое выражение. Мораль мультикультурализма – это мультикультурная толерантность.

Под мультикультурной толерантностью в самом широком смысле мы понимаем интегративное личностное качество, которое выражается в уважении к своей и другим культурам, в сопереживании, взаимодействии людей, независимости суждений, преодолении стереотипов в отношении непохожих сообществ. Это характеризуется переходом от эмоционально-положительной оценки к толерантным суждениям и отношению и отражается в адекватно-реальном толерантном поведении и поступках [5, с. 79–100]. Таким образом, смысл понятия толерантности содержит наряду с просто терпимым отношением принципы общечеловеческой морали, которые проявляются в обязательном соблюдении прав всех народов мира; в осознании единства и общей взаимосвязи разных этнокультур, в широких знаниях о культурах, языках, происхождениях различных народов, особенно тех, с которыми осуществляется непосредственный контакт; в неприятии войн, аннексий и других форм насилия; в отношениях между нациями; в решении межнациональных проблем на основе баланса интересов.

**Выводы.** Разработка принципов межкультурного общения, обучение практическим навыкам межкультурной коммуникации становятся сегодня мировой тенденцией на всех уровнях социокультурного пространства. Внедрить это можно только в условиях особой социокультурной среды, которая сама носит инновационный характер и ориентирована на позитивные социальные перемены. Эффективное решение указанной задачи требует признания необходимости обучения принципам мультикультурной толерантности как приоритетному направлению социокультурной политики государства в целях повышения профилактики ксенофобии и противостояния этнокультурной конфликтности. Ксенофобия обладает важным объединяющим и статусообразующим свойством, однако ей могут быть противопоставлены мультикультурализм и толерантность как характеристики духовной жизни общества и социокультурные установки, выступающие демократической моделью гражданской интеграции и позволяющие расширить пространство солидарности в социокультурной сфере.

В целом глобализированное социокультурное пространство, основанное на парадигме мультикультурализма и толерантности, представляется обладающим следующими характеристиками, ценностями и социально-психологическими составляющими:

- наличие условий для культурной самоидентификации всех субъектов социокультурного процесса;
- позитивно-ценностное отношение к различным культурам;
- направленность на формирование знаний о культурном разнообразии;
- диалогичность, толерантность, открытость для других культур;
- равные условия осуществления социокультурной деятельности для представителей всех культур;
- готовность к мультикультурному взаимодействию;
- чувствительность к культурным особенностям субъектов социокультурного процесса;
- направленность на анализ различных моделей поведения, обусловленных культурными различиями;
- направленность на формирование навыков взаимодействия с представителями иных культур;
- полилингвизм, учет мультикультурного состава общества при составлении программ взаимодействия.

Для того чтобы социокультурное пространство современного глобализированного мира в целом и нашей страны в частности обладало такими характеристиками, необходимо, чтобы субъекты социокультурного взаимодействия принимали ценности мультикультурализма и толерантности как концепты социокультурного пространства и умели воплощать характерологические черты мультикультурно-толерантной парадигмы в процессе социокультурного взаимодействия.

#### Литература

1. Леонтьев А.Н. Избранные психологические произведения / А.Н. Леонтьев. – М. : Приор, 1983. – С. 15.
2. Боринштейн Е.Р. Личность / Е.Р. Боринштейн, А.А. Кавалеров. – М. : Астропринт, 2001. – 162 с.
3. Кац М.Н. Формы современной украинской семьи: аксиологический аспект / М. Кац // Вісник СевНТУ : зб. наук. пр. Серія «Філософія». – Вип. 126/2012. – Севастополь, 2012. – С. 54–58.
4. Здравомыслов А.Г. Социология российского кризиса (ст. и докл. 90-х годов) / А.Г. Здравомыслов. – М., 1999. – С. 59.
5. Ананьева Е.П. Мультикультурализм и толерантность как социально-философские концепции образовательного пространства / Е.П. Ананьева. – Одесса : ВМВ, 2015. – С. 79–106.

## Анотація

**Ананьева Е. П. Ценности мультикультурно-толерантной парадигмы в развитии социокультурного пространства. – Стаття.**

В статье рассматриваются аксиологические аспекты мультикультурно-толерантной парадигмы в развитии глобального социокультурного пространства. Актуальность проблемы связана с обострением социокультурных противостояний в мире в целом и нашей стране в частности. Глобальные изменения сделали исследования социокультурных процессов особенно востребованными, что выдвинуло проблему формирования мультикультурной толерантности как одну из самых сложных в общечеловеческой духовной плоскости. Социокультурное пространство рассматривается как единственно возможный путь к решению данных вопросов. В исследованиях относительно развития социальных проблем в рамках мультикультурности отсутствует изучение мультикультурно-толерантной парадигмы в социальной практике ценностей. Цель статьи – рефлексия и выведение мультикультурно-толерантной парадигмы на уровень самостоятельного аксиологического концепта при изучении социокультурной сферы.

*Ключевые слова:* мультикультурализм, мультикультурно-толерантная парадигма, социокультурное пространство, толерантность, ценность.

## Анотація

**Ананьева О. П. Цінності мультикультурно-толерантної парадигми в розвитку соціокультурного простору. – Стаття.**

У статті розглядаються аксіологічні аспекти мультикультурно-толерантної парадигми в улаштуванні та розвитку глобального соціокультурного простору. Наукова проблема пов'язана із загостренням соціокультурних протистоянь у світі загалом і нашій країні зокрема. Глобальні зміни зробили дослідження соціокультурних процесів особливо затребуваними в сучасному житті, що висунуло проблему формування мультикультурної толе-

рантності як одну з найскладніших у загальнолюдській духовній площині. Соціокультурний простір при цьому розглядається як єдино можливий шлях до найбільш правильного вирішення цих питань. У дослідженнях розвитку соціальних проблем у межах мультикультурності майже відсутнє вивчення мультикультурно-толерантної парадигми в соціальній практиці цінностей. Мета статті – рефлексія й виведення мультикультурно-толерантної парадигми на рівень самостійного аксіологічного концепту при вивченні соціокультурної сфери.

*Ключові слова:* мультикультуралізм, мультикультурно-толерантна парадигма, соціокультурний простір, толерантність, цінність.

## Summary

**Ananeva E. P. Value tolerant and multicultural paradigm in the development of sociocultural space. – Article**

This article discusses aspects of the tolerant-multicultural paradigm in the device and the development of the global sociocultural space. Science problem associated with exacerbation of social and cultural struggles in the whole world, and in Ukraine in particular. Global changes have made the study of social and cultural processes in the framework of axiology particularly important. The demand has put forward the problem of the formation of multicultural tolerance as one of the most complex in the universal spiritual plane. Social and cultural space is regarded as the only possible way to the most correct solution of these issues. In studies on the development of the social problems in the framework of multiculturalism is no study of tolerant multicultural paradigm in the social practice of values. Purpose of the article – a reflection and excretion tolerant-multicultural paradigm to the level of an independent axiology concept in the study of socio-cultural sphere.

*Key words:* multiculturalism, multicultural-tolerant paradigm, socio-cultural space, tolerance value.

UDC 141.31:7.035(4)

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

### SOCIAL VISUALISTICS IN POSTMODERN PHILOSOPHY CONTEXT

**Introduction.** Postmodern society appears its peculiarities most intensively in phenomena of visualization and mediation that produce "hybrid" phenomenon of media-visibility. According to N. Mirzoeff, "the disjunctured and fragmented culture that we call postmodernism is best imagined and understood visually, just as the nineteenth century was classically represented in the newspaper and the novel" [12, p. 3-4]. Media-visibility has become a subject of inter-disciplinary project called Social Visualistics with its goal to study peculiarities of visual content functioning in postmodern culture. To determine specific features of Social Visualistics, the paper considers the tasks of positioning this project among other visual philosophic disciplines and carries out conceptualization of media-visibility and the Social Visual as the subject of Social Visualistics.

In humanitarian disciplines, there are the following basic directions in studies of visual phenomena which are conceptually close to each other – Cultural Studies, Visual Culture and Visual Studies. Cultural Studies were started in Great Britain in 1950-th by R. Hoggart, R. Williams, and S. Hall. Specific features of Cultural Studies can be noticed in the main interest to such cultural phenomena as art, cinema, gender practices, TV, etc. Four decades later (in the 1990-th), another direction called Visual Culture appeared in the USA. This direction studies visual aspects of culture in sociological context. The most known scientists of this discipline are N. Bryson, M. Jay, C. Jenks, M. Sturken, and L. Cartwright. In the second half of the 1990-th, a new theoretical trend originated called Visual Studies. It is represented by J. Berger, M. Dikovitskaya, J. Elkins, T. Mitchell, N. Mirzoeff. J. Elkins states that "In 1995 W.J.T. Mitchell used "Visual Studies" as a name for the confluence of art history, cultural studies and literary theory, each of them in the way of what Mitchell calls the "pictorial turn" [6, p. 4-5].

Although Visual Studies differ from Visual Culture, it is yet possible to try correlating these concepts (especially if visual culture is considered as a separate term rather than the title of research trend). First, it is possible to discover a common subject of analysis for these disciplines. According to N. Mirzoeff, a researcher in Visual Culture focuses on phenomenon of "visual event" treated as mobile and unfixed process of interaction between a visual artifact and a spectacular, between visible and an observer by means of visual technology (where the term «visual technology» is understood extremely widely as any mean of video-information transferring – "from oil painting to television and the Internet" [12, p. 3]). In Visual Studies, "visual events" are the main subject of analysis as well. They can be viewed in historic-cultural universum. Second, it is possible to assume that Visual Culture and Visual Studies relate to each other as content and methodological aspects of the same conceptual situation. Visual Culture is the *topic* for theoretic analysis whilst Visual Studies are concrete-practical *interpretation method* for visual culture content. Third, it is also possible to equate these concepts as this has been done by, for example, M. Dikovitskaya in her determination of the term "visual culture": "Visual culture, also known as visual studies, is a new field for the study of the cultural construction of the visual in arts, media, and everyday life"

[5, p. 1]. In Visual Studies, researchers are interested just in *practices*, – visual practices realized in everyday life and have such properties as producibility, repeatability, fluidity and instability. These practices are *effects* of scopic regimes set in concrete cultural situation and, at the same time, they reproduce existing codes of visibility.

Keeping in mind *practical-applicative* connotation of the concept of "visual studies", let us design a concept that combines concrete-practical and abstract-theoretical senses. V. Rozin, for instance, proposed a term *visuology* for a discipline dealing with analytics of visual phenomena. To our opinion, definition of this term proposed by him is slightly diffuse: "visuology is theory on visual: visual perception, thinking, activity, culture, "visual" in different areas of human practices (in arts, in design, in mass communications, etc.)" [1, p. 217]. Analyzing the structure of this concept (which becomes obvious for its writing as visuo-logy using hyphen), it is possible to notice its mainly theoretical (logical) sense charge. To our mind, it is more correct to use the term "visualistics" (similarly to linguistics) that harmonically combines theoretical and practical aspects of studies. The concept "visualistics" is too general since there are many visual disciplines in its stuff as "visual culture", "visual studies", "visual anthropology", etc. Meanwhile, the concept of Social Visualistics has a more particular transposition. Social Visualistics is a discipline that deals with studying theoretical aspects of social construction of visibility (social types of visual perception), analytics of socio-cultural regimes of vision, and carrying out practical investigations of visual practices met in mass-media and everyday life. It is worth stressing that the term "visualistics" has recently (at the end of the 1990-th) established itself in the sphere of info-communications where a new direction called "computational visualistics" that studies computer images arose [18, p. 74]. Taking into consideration the fact that the term "visualistics" has been already exploited in the context of studying computer images and taking into account that Social Visualistics has interest not only in objective but also in virtual visibility, it is reasonable to consider the term "visualistics" as integral title for theoretic-application project that studies different forms of social visibility as media-visibility, cyber-visibility and so on.

**Social Visualistics Peculiarities.** Social Visualistics is in relation of *crossing* with other visual philosophic disciplines. Essential attention in it is paid to concrete-applied studies of everyday visual facts (actually, this is just Visual Studies). Social Visualistics has interest to social peculiarities of visual phenomenon functioning (which is the subject of Visual Culture). However, Social Visualistics can be hardly considered as hybrid effect of visual discipline interaction or a new mix of various visual approaches since it has several specific characteristics.

In opposite to Visual Studies and Visual Culture that deal with studying different cultural phenomena (photography, cinema, painting, architecture, mass culture), Social Visualistics concentrates on analytics of a narrower subject group – *social phenomena* of media-visibility observed in public sphere of individuals' interaction (TV, Internet, press). One might argue that Visual Studies also have the goal of studying cultural phenomena in social (and

sometimes sociological) aspect. For example, A. Usmanova in the paper with specific title “Between art science and sociology: towards subject and method of visual studies” states that “critical analysis of image as social objects is what constitutes viewpoint of Visual Studies” [21, p. 10–20]. Thus, Visual Studies investigate the influence of sociality on forming art images and, vice versa, the impact of art on sociality reproducing; they have interest in social aspects of art functioning. However, in any case, “visual researchers” focuses on a *certain* variety of images, in the first order, art images (mass, screen, elite, popular, cinematographic, painting, theater, and other art images). Concerning Social Visualistics, its theoretic scope involves, again, a certain group of visual phenomena that arise and exist in the sphere of social-interpersonal communication. Then, socio-cultural meaning becomes not a separate aspect but the main content of these phenomena. The same subject area includes various forms of visuality – visuality of human everyday life, visuality of cybercommunication, TV visuality, billboard, magazine, newspaper visualities, etc. It is possible to state that the subject field of Social Visualistics is wider since it involves not only art but also other types of visuality as non-art, publicism, documental, TV-serial, advertisement, everyday visualities.

In contrast to visual sociology that has the main interest in applied aspects of studying visual appearances of social life, Social Visualistics enters the level of philosophic generalizations developing just *theory* of visuality (e. g., theory of media-image, theory of cybervisuality and so on). Thus, Social Visualistics is a wider project since, alongside with concrete-research activity, it carries out philosophic understanding of events/changes that take place in the sphere of social visual. It is worth stressing that, according to opinion of A. Usmanova, Visual Studies also deal with reception of philosophic concepts: “Visual Studies concern studying cinema, TV, mass culture from viewpoint of modern philosophic and social theories” [22]. However, whilst Visual Studies deal with *applying* the philosophic theories in the process of performing applied studies of visual phenomena, Social Visualistics pays basic attention to creation of philosophic theory of image, visuality, visual communication. Meta-theory of visual phenomena becomes in it not accompanying effect (and not only analytic approach), but the main task.

Let us also compare Social Visualistics to Visual Anthropology where the latter separated from social and cultural anthropology after World War II and instituted in 70-th of the previous century [14, p. 10]. The title Visual Anthropology was proposed by M. Mead in 60-th of the XX-th century. According to S. Pink, “Visual anthropology is about the visual and about visual communication, even if this is reasserted in terms of a relationship between visual and other elements of experience, practice, material culture, fieldwork and representation. Rather, as I have suggested in the preceding chapters, my aim is to re-situate visual anthropology’s” [14, p. 131].

Similarly to Social Visualistics, Visual Anthropology exploits two plans of analysis – theoretic and applied (ethnological and ethnographic) [14, p. 87]. However, theory and practice of Visual Anthropology are accomplished at the level of *micro*-communication, i. e. level of everyday life of individuals that belong to different cultures. Meanwhile, Social Visualistics analyzes not only micro– but also macro-interactions in visual universum: it studies objective structures of visual present in public socio-sphere as well as their influence on everyday visual practices of humans. Social Visualistics, on the contrary, concerns how micro-level of visual communication structures social macro-order.

In Visual Anthropology, culturological vector of social analysis is intensified. Ye. Aleksandrov states that the

ultimate goal of visual anthropology is *dialogue of cultures*: “Visual Anthropology is complex (scientific, creative, organization and information-technological) activity intended on obtaining and using audio-visual information about unknown sides of society life in social practices with the goal of accomplishing cultures’ dialogue” [1]. Visual anthropology researchers deal with investigating such *unique* aspects of sociality as family photos, home objects, visual representations of cinema and fashion, visuality of urban area. Concerning Social Visualistics, it, in the first order, is interested in functioning non-unique, typical (typological) forms of visuality represented at mass level in public social sphere and in mass-media. If Visual Anthropology is a discipline with prevailing applied aspect of socio/ethno-cultural analytics that has describing character, Social Visualistics is *theoretic*-applied project intended on extracting general dependences in studied phenomena.

It is also possible to mark one more discrepancy between the compared disciplines. Whilst Visual Anthropology actively practices video-documenting of cultural phenomena (producing of ethnographic films and photo-sessions can be regarded as “brand label” of this discipline) [16, p. 1345–1351; 14]; while Visual Sociology pays basic attention to producing photos and to “videography” [9] of social problems, Social Visualistics prefers not creation of novel video-artifacts, but analytics and interpretation of already existing visual facts publicly presented and circulated by mass-media.

Social Visualistics has points of conceptual contact with relatively new philosophic project called Media Philosophy that appeared in the 90-th of the previous century. Media Philosophy studies peculiarities of functioning media in two aspects. Firstly, it is interested in auto-process of media-communication self-development (the process of media-communication changes as self-reserved system or, using terminology of N. Luhmann, autopoietic self-producing of media). Secondly, Media Philosophy studies anthropologic aspect of media functioning, i. e., the impact of media-communication on self-feeling and behavior of media-subject (i. e., a human existing in media-sociality sphere) and, vice versa, the inverse influence of subject activity on the media process. Media Philosophy investigates how a modern human thinks and acts by *means* of media, inside media; how *he/she* sees by “eyes” of media (more exactly, objectives and cameras); how *he/she* is seen by objectives of “vision machines” (the term of P. Virilio); how his/her world view changes *under pressure* of media.

Since there are different forms of media that have certain specific features of functioning and influencing humans, the style of media-subject existence inside concrete type of mediality should differ. M. McLuhan described unique structures of life experience for a human being in three different systems of mediality – oral-audial, writing-press and audio-visual (electronic) systems of media – where a specific style of environment framing, specific way of vision, hearing and thinking are formed [11]. Homo Telematic (i. e., an inhabitant of “electronic village”) understands and feels surrounding world in absolutely another manner, pays attention to such aspects of life which absolutely do not touch humans of oral culture and vice versa. Different ways of existence-in-different-media become the main question of media philosophy that studies different forms of mentality. Similarly to M. McLuhan, R. Debray marks three main media-spheres to be investigated by Media Philosophy (or Mediology in terminology of R. Debray): “historically, every mediasphere is specific to time and place, and our tables (see appendix) distinguish between three primary types: the logosphere, when writing functions as the central means of diffusion under the constraints and through the channels of orality; the

graphosphere, when printed text imposes its rationality on the whole of the symbolic milieu; the videosphere, with its devitalization of the book via audiovisual media" [4, p. 26]. In contrast to Media Philosophy that is interested in various forms of media-practices, Social Visualistics studies only one type of mediality, namely "videosphere", visual facts represented in media-sphere and character of their perception by humans. Social Visualistics attempts to answer what is the nature of media-visibility and its some moduses; how does a human act in videosphere; how video-mediality can transform or strengthen his/her habitual attitudes.

Therefore, Social Visualistics is the inter-disciplinary project developing at the edge of social philosophy, philosophy of culture, visual anthropology, visual culture, visual studies and media philosophy. This project involves abstract-philosophic and practical research levels of analysis. Its subject is phenomenon of the Social Visual. The Social Visual are visual facts constructed and perceived in the sphere of inter-person interaction at micro-level and in the sphere of structural mass-media communication at macro-level as well as in the context of inter-action of macro-structures and micro-actions of persons.

Consider the essence of the term "visual" which is the part of the concept of "social visual". The term "visual" has some sense aspects. On one hand, it can be treated as analogue of the term "visible". On the other hand, this term includes additional connotations. If the term "visible" presumes the ability to view some phenomena by means of physical (or mental) eyes, the term "visual", alongside with the abovementioned sense, also presumes the sense of techno-mediatedness of viewing act (visual is that can be seen not only by eyes but also by means of different apparatus). Besides, "visual" includes that can be seen in imagination using reflexive techniques (recalling what really happened or submerging to fantasies or dreams).

The essence of "social visual" has communicative overtones: the Social Visual means that this can be viewed/seen in the sphere of communication of individuals. Accordingly, the Social Visual should have parameters of publicity. Seen by a particular person in his/her private space that will never be public and noticed by others is *individual* (but not social) visual. The Social Visual can exist not only in real but also in virtual sociality (this relates to interactions between actors divided by space and time) that can be observed by means of mental reflexive oculars. The Social Visual has processual and contextual character: it is formed in certain circumstances reflecting moods and cultural peculiarities of an epoch.

**Socio-cultural Modifications of the Social Visual.** The Social Visual gets different properties depending upon character of cultural sociality formed in concrete historical context. Thus, Social Visualistics deals not only with studying modern forms of social life visualization, but also with analysis of cultural-historical modifications of the Social Visual. Let us consider the most general peculiarities of historic-cultural forms of visibility, namely, visibility of Antiquity, Middle Ages, Renaissance, Modern and Postmodern.

Antique visual paradigm is most brightly represented in concepts of *intelligible seeing of Plato, Aristotle, and Plotinus*. It is possible to state that platonic and neoplatonic traditions of *intelligible seeing* are united by tendency of contemplating non-material, intelligible realities confirmed not by corporeal, but by reflexive eyes. Both *Plato and Plotinus* were absolutely sure that visual practices of *intelligible seeing* of Godness can be accessible to those who performs ascetic life, fights against low-grade passions and tries to perfect his soul preparing it to visual contact with the Godness.

Meanwhile, it is possible to find certain differences between these philosophic traditions. If for *Plato* and *Aris-*

*totle* the absolute goal of human life is contemplation and intelligible seeing of eidetic realities, *Plotinus* considers that the highest value is not objective-visible perception of *form (eidos)* of Good, but being inside of the One, ecstatic submerging in its lightness. If *Plato* and *Aristotle* tend to contemplating only one substance (*Good* for *Plato* and *Intelligence (nous)* for *Aristotle*), *Plotinus* considers several substances (*The One, the Intellect, the Soul*) where each of them presumes specific conditions of viewing and incorporates different abilities of human soul.

*Middle Ages* and *Renaissance* created absolutely different models of visual practices: theologically oriented in the first case and esthetically oriented in the second. *If in Medieval illuminationism* of *Saint Augustine, Hugh of Saint Victor* and *Saint Bonaventure* one concerns enlightening of human spirit by Divine Light that allows to spiritually see the God, *Renaissance visionerism* considers an opportunity of meditating subjective apparitions living in soul of an artist. Vision of soul 'wraith' (not accepted by medieval thinkers and considered as ambiguous and unsafe for soul) is considered in Renaissance epoch as feature of genius.

Spiritual seeing of God can be reached, according to medieval thinkers, only as the result of fighting against passions. On the contrary, *Renaissance visionerism* assumes that viewing of soul wraiths might have sensitive character. If in medieval illuminationism the existence of God is visibly confirmed where Light can be seen by soul eyes, Renaissance visionerism deals with contemplating subjective, illusory phenomena that have not ontological but psychological nature.

Peculiarity of Renaissance visual paradigm appears itself in an idea of art perspectivism that relates to a concept of monopolar vision of Contemplator that perceives surrounding world from only one and uniquely correct viewpoint. This idea has been later articulated in Cartesian philosophic system. As M. Jay says, "totally hegemonic visual model of the modern era, that which we can identify with Renaissance notions of perspective in the visual arts and Cartesian ideas of subjective rationality in philosophy. For convenience, it can be called Cartesian perspectivalism" [8, p. 4].

The perspectivalism, according to J. Crary, has led to phenomenon of monocularity of worldview since the practice of art perspective forming presumes the act of monocular seeing (whilst binocular viewing inevitably results in deformation effect and spatial shifting in visual object perception). The monocularity of visual practices of Renaissance has formed specific manner of visual perception with the main intention of homogeneous, unitary, centric (coming from the same center and leading to the same viewpoint) perception of reality: "Monocularity, like perspective and geometrical optics, was one of the Renaissance codes through which a visual world is constructed according to systematized constants, and from which any inconsistencies and irregularities are banished to insure the formation of a homogeneous, unified, and fully legible space" [3, p. 33].

In Modern epoch, the visual paradigm was developing more intensively than earlier. If in antique, medieval and renaissance philosophy the visual concepts could be found only in the works of some thinkers, in Modern epoch almost each philosopher (G. Berkeley, F. Bacon, R. Descartes, T. Hobbes, G. Leibniz, J. Locke, N. Malebranche, B. Spinoza) tried to propose his own version of the vision theory. Peculiarity of Modern visual paradigm can be seen in preferable attention to problems of physical vision, to means of its technical imperfection (by "vision pipes" and lenses). If in the previous epochs the God Light was the absolute goal of visual attempts and this Light illuminated intelligible eyes of believers, in Modern epoch the term "light" is, in

the first order, associated with thinking abilities (intellect) of humans able to pass through darkness of delusions and ignorance. In this context, "Light" transforms into metaphor used alongside with other metaphoric means as "oculars of proofs" or "geometry of vision".

In *German classical philosophy*, the topic of vision occupies some peripheral positions. However, it has its own peculiarity that influenced further historic-cultural development of the visual paradigm. German thinkers *G. W. F. Hegel, I. Kant, J. G. Fichte and F. W. J von Schelling* proposed dialectic analytics of the logic essence of the main visual concepts as light, contemplation, visibility, and vision. For visual paradigms of predeceasing epochs, such analytics was atypical: philosophers of Antiquity, Middle Ages, Renaissance, and Modern epochs that dealt with visual topic were mainly interested in understanding the conditions for high quality and correct vision and studying the ontological, ontical and spiritual backgrounds for illumination and enlightening of human soul. Concerning German classical philosophers, they studied logical characteristics of visual concepts and tried to analyze transcendental-subjective bases of human contemplation activity intended on mental copies (phenomena) observed in consciousness of subjects rather than really existing objects.

The iconic turn that started in Modern epoch and reached special intensity in Postmodern epoch is trans-subject motion towards world represented in paintings, images, icons, bodies. Whilst in Modern phase of iconic turn there is preserved and supported distance between subject and object, between Observer and observed world, in Postmodern there is a removed division of a viewer and world in gaze event that re-unites things and eyes. Transgressive motion of gaze outside human corpus combines with practice of videophilia (amorousness into images) and videomania (submerging into images), social voyeurism (mass desire to see not only that is on the surface but also that is hidden) and social exhibitionism (mass desire to "display him/herself" and to "collect and store" gazes of other people). If visual interest of pre-Modern thinkers was focused on transcendence realm, the mental gaze of Modern and Postmodern thinkers directs on immanence and visible surface of real things.

The presence of considerable differences in ways of vision, in visual preferences typical for different cultural-historic epochs confirms the thesis about cultural relativism [7, p. 267] of visual practices. Each epoch differs from others by specific visual interest, mode of vision impacted not only by cultural codes and habitus of humans, but also by context of visual practices.

**Media-visibility as Modern Form of the Social Visual.** Studying the peculiarities of social forms of visibility for previous epochs is one of the main tasks of Social Visualistics. By solving this task, it is possible to more deeply understand specific features of one modern form of visibility, namely, media-visibility. Depending upon meaning put into the concepts "media" and "visibility", let us distinguish some senses in the concept of media-visibility.

Classical definition of the concept "visibility" was proposed by H. Foster in Introduction to the book "Vision and Visibility" where he tried to distinguish visibility from vision: "vision suggests sight as a physical operation, and visibility sight as a social fact... the difference between the terms signals a difference within the visual – between the mechanism of sight and its historical techniques, between the datum of vision and its discursive determinations – a difference, many differences, among how we see, how we are able, allowed, or made to see" [20]. Visibility is formed in concrete social context where a human performs vision practices. According to N. Bryson, character of vision is formed under influence of social discourse, mental and language practices of behavior employed in concrete socio-

cultural situation. Any deviations from the discourse line of worldview, "falling-out" from the visual mainstream of concrete epoch stigmatizes as hallucinatory, defective, incorrect experience: "vision is socialized, and thereafter deviation from this social construction of visual reality can be measured and named, variously, as hallucination, misrecognition, or "visual disturbance". Between the subject and the world is inserted the entire sum of discourses which make up visibility, that cultural construct, and make visibility different from vision, the notion of unmediated visual experience" [2, p. 91–92].

Media-visibility can be understood as a specific form of video-information representation by means of mass-media. Depending upon meaning of the concept "media", there are certain senses in the concept of media-visibility. Let us consider the main meanings of "media". Literally (from Latin *medium*) this term means "something average, placed inside or occupying intermediate position" [17: p. 10]. However, in Media Philosophy, a more actual meaning of this term is another, – not as "mediator", but as "medium" where humans exist, as artificial space of communication where interpersonal exchange of symbolic information becomes possible. "Media are no more technical mediators transferring something that is absent in them but they appear as engrossing and catchall medium, i. e. reality of experience and consciousness" [17, p. 10].

Combining the aforementioned meanings of "media" with the concept of "visibility", it is possible to get two senses of the term media-visibility. In the first sense, if one keeps in mind *mediatory* sense of the term media, then media-visibility means a special scope of creating visual products by mass communication technologies as TV, Internet, press, etc. These products are visual images, video-content translated on mass (but not individual) level by apparatus-technological means. Let us underline importance of two sense aspects in the given definition of media-visibility: massness and technologicness of video-translation. Concerning the first aspect (massness), it might, at the first glance, arise some conceptual doubts. According to opinions of *many* theoreticians, "the term media might relate to any means (both mass and individual, both replicated and unique) of transferring visual information: body, face, gests, paints, cloth, paper, gypsum, wood as well as printing press, TV, Internet. Concerning is all this media, there are two positions. One of them, according to M. McLuhan, understands media as "human self-extension"; i. e., any form of perception is already medial since it is mediated by sensing organs. Another position assumes that media are instances that presume distancing from sense-body experience, for example, language, writing and all technical and cultural means of communication" [17, p. 12]. Accepting possibility of extended meaning of media as any mean of visual embodiment of some content, we prefer 'narrower' interpreting of this term. According to it, not any but only "mass oriented" forms of message translation can be denoted by this term. Respectively, media-visibility can be defined as visual messages translated at mass level by means of technologies that V. Flusser called "visual media" (photo-camera, video-camera, monitor of TV or computer, video-recorder).

It can be noticed that the second sense of *mediatory* concept of media-visibility, namely, technologicness, inevitably accompanies massness aspect since mass character of translating both verbal and visual information can be provided only by technological (apparatus) means. According to N. Luhmann, meaning of *technologicness/apparatusness* is the main in defining the concept of mass-media: "all society organizations that use technical means for transferring messages have to be covered by the term mass-media. In the first order, we mean books, journals, newspapers manufactured at printing press; but there are also the results of some pho-

to and electronic copying, in particular, in the case if mass products are manufactured for receivers not determined yet. Message dissemination in broadcasting is also encapsulated by this term if messages are available to everybody. ... *Only machine manufacturing* of some products as communication carrier – but not writing itself – has led to separation of special system of mass-media” [10, p. 9].

Consider the second, *medial*, definition of “media-visibility” that becomes the result of conjugating the concept of “visibility” and the concept of “media” in the meaning “habitat medium” of humans. In this context, media-visibility means: process of manufacturing media images and other visual messages as well as their perception by media-auditorium; unique vision scopes that are formed in modern mediated/electronic society; ontological condition of self-understanding of modern human who observes his/her technologized reflections/displays in media sphere; situation of creation and reproducing specific habitus or predisposition to specific style of everyday behavior and thinking at mass level by means of visual content. Media-visibility in this context shows itself not as external object that could be viewed disinterestedly but as situation into which modern human is submerged, as common space where “spectacle of society” takes place (J.-L. Nancy). Media-visibility as “habitat medium” has multilayer structure and multivector mode of self-motion acting simultaneously at the level of mass media, the level of everyday communication, and the level of latent construction of new cultural samples. “Mediality [*media-visibility* in the context of our study] does not reduce to apparatus, to communicants, to social conditions of their appearance. Mediality is epiphenomenon of all components” [17, p. 19]. In a similar manner R. Debray defines “mediations”: “in the word “mediology”, “medio” says not media nor medium but mediations, namely the dynamic combination of intermediary procedures and bodies that interpose themselves between a producing of signs and a producing of events. These intermediates are allied with “hybrids” (Bruno Latour’s term), mediations at once technological, cultural and social” [4, p. 17].

What definition of media-visibility, *mediatory* or *medial*, has to be preferred? To our opinion, each definition has certain advantages. The first one is simpler for operating while analyzing modern state of media-sphere. The second definition provides deeper and dense understanding of the processes taking place in modern society. In Social Visualistics, both concepts of media-visibility are used. On one hand, it analyzes structure and content of media-visibility in the first meaning (visibility massively reproduced by modern communication technologies). On the other hand, Social Visualistics studies peculiarities of visual existence of modern humans in the scope of hyper-reality (the second meaning of media-visibility).

**Conclusions.** The paper presents conceptual bases of Social Visualistics that aims on theoretical analysis and practical studies of visual media-content the subject of which is media-visibility as sub-type of the Social Visual. Differences of Social Visualistics from Visual Studies, Visual Anthropology, Visual Sociology, and Media Philosophy are demonstrated. Social Visualistics studies only one modus of mediality, namely, videosphere or visual events presented in media-space as well as character of their perception by humans.

Social Visualistics investigates phenomenon of the Social Visual. The Social Visual is visual facts constructed and perceived in interaction sphere at micro-level (interpersonal communication), macro-level (structural mass-media communication), and in the context of interaction of (macro) structures and (micro)actions of humans.

The Social Visual has communicative nature, it is formed in the context of interpersonal interaction. Perception

of media-visibility is accompanied by interpreting its meanings that is spontaneously performed by social actors. Interpretations of media-visibility meanings also have communicative character: they appear in situations of vision (in the process of visual communication) and keep actuality only for short periods of time (time of vision). Communicative media-image produces multiple interpretations that is caused by multiplicity of its meanings. Depending upon what social context media-visibility is perceived and what aspects a social actor pays attention to, different variants of understanding its meanings appear.

Social Visualistics studies not only modern forms of the Social Visual (media-visibility, cyber-visibility) but also models of visual worldview typical for Antique, Medieval, Renaissance, and Modern epochs. Studies of genesis and development of visual concepts of the past might assist better understanding of modern moduses of the Social Visual. In the modern society, the Social Visual appears itself in the modus of media-visibility that gets different characteristics depending on what sphere it appears in.

### References

1. Aleksandrov E. Opyt rassmotreniia teoreticheskikh i metodologicheskikh problem vizualnoi antropologii [Experience of considering theoretical and methodological problems of visual anthropology]. – Moscow: Penaty, 2003. – URL: [http://visant.etnos.ru/library/maket\\_book\\_alex.pdf](http://visant.etnos.ru/library/maket_book_alex.pdf).
2. Bryson N. ‘The Gaze in the Expanded Field’ in: Vision and Visuality; [Edited by Hal Foster]. – Seattle : Bay Press, 1988. – P. 87–108.
3. Crary J. ‘Modernizing vision’ in: Vision and Visuality [Edited by Hal Foster]. – Seattle : Bay Press, 1988. – P. 29–44.
4. Debray R. Media manifestos: on the technological transmission of cultural forms; [transl. by E. Rauth]. – London ; New York : Verso, 1996.
5. Dikovitskaya M. Visual Culture: The Study of the Visual after the Cultural Turn. – Massachusetts : MIT Press, 2005.
6. Elkins J. Visual Studies. A Skeptical Introduction. – New York : Routledge, 2003.
7. Jay M. ‘Cultural relativism and the visual turn’. Journal of Visual Culture. – 2002. – № 1 (3). – P. 267–278.
8. Jay M. ‘Scopic regimes of Modernity’ in: Vision and Visuality [Edited by Hal Foster]. – Seattle : Bay Press, 1988. – P. 3–23.
9. Knoblauch H. ‘Videography. Focused Ethnography and Video Analysis?’ In: H. Knoblauch et al. (Eds.) Video-analysis: methodology and methods. Qualitative Audiovisual Data Analysis in Sociology. – Frankfurt am Main, Peter Lang, 2006. – P. 69–84.
10. Luhmann N. Obshchestvo obshchestva [Society of society]. Volume II. Media kommunikatsiya [Media communication]. [translated by A. Gluhov, O. Niciforov]. – Moscow : Logos, 2005.
11. McLuhan M. Understanding Media: The Extensions of Man. – New York : McGraw-Hill, 1964.
12. Mirzoeff N. An Introduction to Visual Culture. – New York : Routledge, 1999.
13. Nakamura L. Digitizing Race. Visual Cultures of the Internet. Minneapolis. – London : University of Minnesota Press, 2007.
14. Pink S. The Future of Visual Anthropology: Engaging the Senses. – London ; New York : Routledge, 2006.
15. Rozin V. Vizualnaya kultura i vospriyatye. Kak chelovek vidit i ponimayet mir [Visual culture and perception. How a person sees and understands world]. – Moscow : URSS, 1996.
16. Ruby, J. Visual Anthropology. In Encyclopedia of Cultural Anthropology, David 1996. Vol. 4: 1345–1351.

17. Savchuk V. 'Mediafilosofia: formirovanie discipliny' ['Mediaphilosophy: discipline forming'] in: Mediafilosofiya. Osnovnye problemy i poniatia. [Media-philosophy. Main problems and concepts] [Edited by Savchuk V.]. – St. Petersburg : Izdatelstvo Sankt-Peterburgskogo filosofskogo obshchestva [Editorial Board of St.-Petersburg Philosophic Society], 2008. – P. 7–39.

18. Schirra Jörg R.J. 'A New Theme for Educating New Engineers: Computational visualistics' in Global Journal of Engineering Education, 2000. – Vol. 4. – № 1.

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

20. Vision and Visuality [Edited by Hal Foster]. Seattle: Bay Press, 1988.

21. Usmanova A. 'Mezhdru iskusstvoznaniem i sotsiologii: k voprosu o predmete i metode vizualnyh issledovaniy' ['Between Art science and Sociology: towards the question on subject and method of visual studies'] in: Visualnie aspekty kultury [Visual Aspects of Culture]. Izhevsk: Udmurtskiy gosudarstvenniy universitet [Udmurt State University], 2006: 10–20. URL: <http://www.google.com.ua/Fbelintellectuals>.

22. Usmanova A. Visualnie issledovaniia kak issledovatel'skaia paradigma: Konspekt lektsiy dlia studentov [Visual studies as research paradigm: Conspectus of lectures for students]. 2011. URL: <http://viscult.ehu.lt/article.php?id=108>.

#### Summary

**Bataeva K. V. Social Visualistics in Postmodern philosophy context.** – Article.

The main purposes of this paper are to conceptualize peculiarities of social visualistics as inter-disciplinary theoretic-applied project and to determine its differences from other visual philosophic and cultural disciplines. Social visualistics' object is "Social Visual", i. e., visual facts constructed in concrete social-historic context that reflect habitus and cultural preferences of concrete epoch. Peculiarities of the Social Visual in Antique, Medieval, Renaissance, Modern and Postmodern epochs are considered. Basic sense aspects of media-visibility as postmodern modus of the Social Visual are discussed. Media-visibility is considered from two analytical viewpoints: on one hand,

media-visibility includes visual facts created and reproduced by mass communication technologies, and, on the other hand, media-visibility is a specific scope of visualized existence of modern humans in the context of mediated hyper-reality.

*Key words:* Social Visualistics, the Social Visual, media-visibility, media communication.

#### Анотація

**Батаєва К. В. Соціальна візуалістика в контексті постмодерної філософії.** – Стаття.

У статті концептуалізовано особливості соціальної візуалістики як міждисциплінарного теоретико-прикладного проекту, а також виявлено її відмінності від інших філософських і культурологічних візуальних дисциплін. Об'єктом соціальної візуалістики є «соціальне візуальне» або візуальні факти, що конструюються в конкретному соціально-історичному контексті, у яких відображається габітус і культурні переваги конкретної доби. Розглянуто специфічні особливості «соціального візуального» за умов Античності, Середньовіччя, Ренесансу, Модерну й Постмодерну. Виявлено змістові аспекти медіа-візуальності як постмодерністського модусу соціального візуального.

*Ключові слова:* соціальна візуалістика, соціальне візуальне, медіа-візуальність, медіа-комунікація.

#### Аннотация

**Батаева Е. В. Социальная визуалистика в контексте постмодернистской философии.** – Статья.

В статье концептуализированы особенности социальной визуалистики как междисциплинарного теоретико-прикладного проекта, а также выявлены ее отличия от других философских и культурологических визуальных дисциплин. Объектом социальной визуалистики является «социальное визуальное» или визуальные факты, конструируемые в конкретном социально-историческом контексте, в которых отражаются габитус и культурные предпочтения конкретной эпохи. Рассмотрены специфические особенности «социального визуального» в эпохи Античности, Средневековья, Ренессанса, Модерна и Постмодерна. Выявлены содержательные аспекты медиа-визуальности как постмодернистского модуса социального визуального.

*Ключевые слова:* социальная визуалистика, социальное визуальное, медиа-визуальность, медиа-коммуникация.



УДК 298.9

Т. Р. Беднарчик

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії та суспільних наук

Вінницького національного медичного університету імені М. І. Пирогова

## ВПЛИВ «ВЕЛЕСОВОЇ КНИГИ» НА ІДЕОЛОГІЮ РІЗНИХ ТЕЧІЙ УКРАЇНСЬКОГО РІДНОВІРСТВА В КРАЇНАХ ЗАХОДУ В 1960–1980 РОКАХ

**Постановка проблеми.** Огляд підходів до «Велесової книги» (далі – «ВК», «книга») і різноманіття оцінок цього тексту переконують нас в існуванні феномена сприйняття її як значимої світоглядної інформації. У науковій і публіцистичній літературі ми зустрічаємо твердження, що це підробка «під стародавній текст», автентичне джерело, видозмінені копії давніх «табличок», ідеологічне «послання» чи «проект» певного політичного угруповання XIX–XX ст. Проте залишається мало дослідженим те, як саме поставились до «книги» ті, хто нібито передусім мав сприйняти її як духовну святиню. Ідеться про реакцію спільноти українських рідновірів на тексти «ВК» після їх оприлюднення в 1960–1980 рр. Ця проблема, безсумнівно, є складовою широкої й актуальної теми дослідження національної та релігійної ідентичності в спільнотах українських віруючих.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Як відомо, сучасна історична наука не знала впливу з боку «ВК» як історичного джерела. Проте сучасне релігієзнавство має свою методологічну специфіку, яка враховує, що символічно-знакова релігійна картина світу не збігається з об'єктивною картиною світу. «Образ світу» постає моделлю розуміння людиною себе у світі. Тому цей образ інтерпретується екзистенційно-феноменологічно, з урахуванням потенційних меж у емоціях, мотивах, можливостях і вчинках віруючого в «цьому» й «іншому» світах [1, с. 95]. Ураховуючи реакцію суспільства та віруючих на «ВК», дослідники зарахували її до кола релігієзнавчих джерел. Статті й згадки про неї містяться в «Релігієзнавчому словнику» [14, с. 54–55], «Історії релігії в Україні» [7, с. 106, 115, 329–331], «Академічному релігієзнавстві» [1, с. 448–450]. Справедливою є думка доктора філософських наук Б. Лобовика: «Є різні думки щодо оригінальності книги, але при всьому тому її зміст являє собою об'ємну рефлексію язичницьких вірувань дохристиянської доби» [7, с. 329]. Сучасні російські критики автентичності «книги» (А. Алексєєв, В. Козлов, Е. Уханова, О. Творогов) свідомо відсторонюються від розгляду її місця в релігійному житті певних спільнот.

Українська дослідниця А. Горбань однозначно розглядає «ВК» як фальсифіковане джерело, проте реконструює ідеологію її автора. Вона застосовує наратологічну методологію літературознавства, за якою будь-яка розповідь є суб'єктивною інтерпретацією, а літературна чи нехудожня розповідь, у якій наратор промовляє від власної особи, може бути лише кращим або гіршим «відбитком» того, що насправді сталося. Фігура наратора не тотожна автору як реальному відправникові інформації й тим самим відкриває можливості для містифікацій. Застосовуючи постмодерністське вчення про інформаційний симулякр, дослідниця тлумачить «ВК» як продукт фантазму (нав'язливий образ, який інстинктивно витворюється із життя імпульсів, що саме по собі є некоунікабельним і нерепрезентабельним): «Саме переведення несвідомого фантазму в свідому репрезентацію і зумовлює неунікні зміни, перекручення і фальсифікації. Для нашої студії ВК та пов'язаного з нею дискурсу ця теорія симулякру важлива тим, що підробка не обов'язково повинна мати «замовника» – її може мотивувати власне (або й колективне) несвідоме... Ю. Миролюбов ходить колом власного фантазму. Він – єдиний автор ВК, хіба що читач захоче уявити собі одинадцять давніх книжників із різних племен з однаково сумбурним

стилем та однаковою *idée fixe* не-Київської Русі, а ще таємний орден переписувачів, які в XIV–XVII ст. не визнавали паперу, але вважали за потрібне донести до нащадків цей набір слів. Втім, якщо творення симулякру мотивується фантазмом, то популярність кінцевого продукту визначає цілком свідома видавнича фальсифікація: зі справжнім прізвищем автора на обкладинці ВК не мала б жодного шансу» [5, с. 204–205]. А. Горбань доходить висновку, що Ю. Миролюбов помістив у «книгу» фанатичну ідею легітимізації імперської експансії Великої Росії шляхом утворення уявної *alter*-Русі. Нами наведено цей приклад так докладно, щоб продемонструвати межу між методологіями релігієзнавства та інших наук. Використовуючи методологію А. Горбань, можна стверджувати, що фантазмом є низка сакральних книг, чи то «золоті пластини» Книги Мормона, Коран або навіть Біблія. Нагадаємо, що релігієзнавство насамперед досліджує значення сакральних текстів для спільноти віруючих, а не питання їхньої автентичності.

Дослідження проблеми впливу текстів «ВК» на ідеологію й культову практику релігійних спільнот започаткував О. Безверхий. Зокрема, він оприлюднив огляд реакції ідеологів українських рідновірських релігійних громад на появу текстів «книги» [2, с. 9–10].

Отже, у дискусіях щодо походження і змісту «ВК» поза значною увагою залишилися питання про реакцію на неї «цільової аудиторії», тобто віруючих та ідеологів рідновірських організацій. Привертає увагу той факт, що перші популяризатори «табличок» були світськими особами й не належали до вказаних громад, а ті, у свою чергу, уже мали власну ідеологію, що не була пов'язана із «книгою». Також нагадаємо, що у 1960–1980 рр. громади українських рідновірів існували лише серед представників західної діаспори, де власне й поширювалася «ВК». Російські організації рідновірського напрямку в указаному середовищі ще не існували. Зазначена проблема визначила тему статті.

**Метою статті** є дослідження впливу «ВК» за часів першої хвилі її популяризації серед емігрантів у країнах Заходу на ідеологію різних течій українського рідновірства (1960–1980 рр.) та виявлення масштабу змін у віровченні релігійних громад.

**Вигляд основного матеріалу дослідження.** При розгляді місця «ВК» у житті спільноти українських рідновірів варто залучити хронологічний підхід. Поява «книги» в інформаційному просторі докладно описана у відповідній науковій літературі. У 1953–1959 рр. статті про «ВК» та її уривки друкувалися в російському емігрантському журналі «Жар-птиця» (США, автори й упорядники О. Куренков (Кур) і Ю. Миролюбов), у 1960-х рр. виходять книги С. Парамонова «Русь, откуда ты?» й «Влесова Книга». Із 1969 р. виданням «ВК» розпочало видавництво «Млин» (Лондон-Гаґа) під керівництвом М. Скрипника. Також він оприлюднив не відомі раніше «таблички» із посмертного архіву Ю. Миролюбова. Переклади здійснював А. Кирилич. Англійською мовою «ВК» була видана В. Качуром (1973). Зазначимо, що вказані особи не були віруючими-рідновірами. Лише М. Скрипник як видавець і шанувальник давньої історії багато років підтримував тісні відносини з різними громадами Рідної Віри.

Перша й обережна реакція на появу в інформаційному просторі «ВК» простежується в засновника Рідної Україн-

ської Національної Віри (РУНВіри) Лева Силенка. Ми не знаємо достеменно про те, як саме він дізнався про неї. Чи із перших видань 1950-х рр. у журналі «Жар-птиця», або безпосередньо від дослідника й популяризатора «ВК» Сергія Парамонова (псевдонім – Лесной) (1894–1967). Шанувальники цього науковця стверджують, що саме він офіційно спрямував запит до Академії наук СРСР щодо нововиявленої пам'ятки, і в 1959 р. отримав відповідь про її неавтентичність. Документальне підтвердження цього епізоду досі не представлено. С. Парамонов самостійно займався дослідницькою роботою, у результаті якої постали книги «Русь, откуда ты?» (1962) та «Влесова Книга» (1966).

Як нам відомо, у 1950–1960 рр. Л. Силенко активно займався самоосвітою й опрацьовував значну кількість літератури із питань давньої історії. Із контексту звісток про листування С. Парамонова та засновника РУНВіри випливають їхнє прихильне ставлення один до одного й ділові стосунки. У 1965 р. в журналі «Рідна Віра» Л. Силенко оприлюднив як ідеологічний орієнтир уривки із праці С. Парамонова «Русь, откуда ты?», де йшлося про монотеїстичний характер дохристиянської релігії слов'янських племен і її позитивний зміст. Водночас у коментарях до надрукованого уривка Л. Силенко відкинув можливість поклонінню давнім богам Русі. Ззовні ідеологічна розбіжність була завуальована компромісним твердженням про те, що «ми повертаємося не до старого, а до рідного» [2, с. 1].

В оприлюдненому в «Рідній Вірі» листуванні Л. Силенка із С. Парамоновим (1966) ідеться про перспективи відродження дохристиянської релігії. Дослідник «ВК» не сприймав її теологічні відомості як догму для відродження Рідної Віри: «В переосмисленні Рідної Віри також ховаються великі небезпеки. Наприклад ідея Трійці: Сварог, Світовид, Перун, також відгомін стародавньої троїстої арійської ідеї. «Триглав» – це також запозичення... Прийняти цю ідею чи відкинути! Таких питань на Вашій дорозі безліч. Я не можу дати Вам поради...». У відповідь Л. Силенко роз'яснив власну позицію й фактично заперечив теологічну цінність «ВК»: «Я не відновлюю стару віру України-Руси в дослідному значенні, а переосмислюю її так, щоб вона (Рідна Віра) не тільки відповідала сучасному станові всесвітньої культури і науки ..., а й відображала душу мого народу... Світовид сам в собі є Трійця, і він був зображений з трьома обличчями так, як гіндуський бог Шива, старогрецька богиня Геката, і згодом син БОЖИЙ, Ісус. Як відомо богословам, на старинних іконах (портретах) в багатьох випадках Ісус зображався з трьома обличчями... І коли цю ідею запровадили у християнській вірі Вселенські Собори, то вони її не видумали і не впала вона з неба, а просто була запозичена з Індії» [9, с. 51–52].

У 1965 р., інтерпретуючи праці С. Парамонова, Л. Силенко скористався «ВК» як вартим уваги повідомленням щодо відсутності кривавих жертвопринесень у предків українського народу. У колонці редактора «Рідної Віри» ним було зазначено: «Ніхто не знайде в жодному літописі світу, щоб на Русі до приходу Володимира до Києва хтось приносив людину в жертву богам... Тепер на знайдених старокіївських письменах (огнем випалених на дереві) археологи прочитали такі слова: «Боги Руси не беруть жертви людської чи живої, єдина жертва: плоди, овочі, квіти, кутя, молоко, узвар із трав і мед. Ніколи живу птицю або рибу, це варяги і алани дають богам жертву інакше, страшну, чоловічеську. Це ми не можемо робити так, як ми є внуки Дажбога, і не можемо слідувати по чужим стопам. Якщо гречини приписують нам чоловічеські жертви – це лож, не має цього в нас і в звичаї», читай книгу «Звідки ти, Русь?» [6, с. 1]. Відзначимо, що цей аспект не стосується теології й має другорядне значення в ідеології РУНВіри.

У 1966 р. Л. Силенко вводить згадку про «ВК» у власний головний сакральний твір – «Мага Віру». Як уже ві-

домо, перший варіант викладу віровчення РУНВіри видавався частинами («Днями») із 1965 по 1972 рр., після чого сторінки журналу були переплетені в одну книгу, яка була запропонована віруючим. Отже, «ВК» двічі згадується в першому варіанті «Мага Віри» (1972) знову щодо відсутності людських жертвопринесень. Один раз повторювалася та сама цитата, яка наводилася вище [15, с. 40], а в іншому місці подавалася її авторська інтерпретація: «Щойно знайдена «Влес-Книга» широко зазначає, що старі русичі приносять богам Русі вар, зерно, плоди, квіти, не має звичаїв приносити жертви «страшні чоловічеські». «Влес Книга» спростувала грекофільське попівське очорнення благородної душі оріянської» [16, с. 301]. Також у цій «Мага Вірі» (1972) Л. Силенко посилається на «ВК» як на один із багатьох епізодів щодо обґрунтування подібності мови давніх слов'ян із санскритом: «У «Ведах-Ригведах» я знайшов ім'я дівчини Сарка (в значенні «сонячна»). А тепер для порівняння прочитаю речення, вживаючи точно ту мову, якою користувалися наші безпосередні предки в Україні (Оріяні) 1 500 літ тому. «ДША ДО ЗАПАД СУРЕ І ТАМО ПРЕД ВРЗЕ РАІАШУТЬ І ХОНІБЕНІУ ВІРУ ІМУТЬ ОДЕРЖ», (С. Лесной, 1966 рік, «ВЛЕСОВА КНИГА»). Перекладаємо слова на сучасну нашу мову: «Ідуть до заходу сонця і там перед ворогами землю ріжуть (ділять) і хибну віру мають приймати». Не буду конкретно говорити, про що оповідають наші предки у цьому реченні. Нам цікаво лише знати, що 1 500 літ тому вони сонце звали словом «суре», з якого протягом віків постало слово «сонце», хоча можна також думати, що ці слова існували паралельно в одному значенні, як і слова «тата» і «пата» в значенні нашого сучасного «тато» [17, с. 43].

У другому варіанті «Мага Віри» (1979), якому судилося стати основним у РУНВірі, «ВК» знову згадується як одне із джерел щодо роз'яснення другорядних, тобто нетеологічних, питань. Сюди увійшла вже згадана цитата про відсутність людських жертвопринесень у предків українського народу. При розгляді історії шрифтів і написання літер серед іншого наводяться приклади із «ВК» – літопису старокіївського (написаного в 880 році). Також згадуються варіанти написання імені «Дажбог» [18, с. 424, 425, 558].

Отже, Л. Силенко був добре обізнаний із «ВК» із перших років її появи в емігрантському інформаційному просторі. Він підтримував ділові та приязні стосунки з одним із перших дослідників тексту С. Парамоновим. Наголошуємо, що, незважаючи на це, Л. Силенко жодним чином не пов'язує теологію свого віровчення і «ВК». Його абсолютно не цікавить опис і статус Дажбога в цьому творі. Вона постає як одне із додаткових джерел при обговоренні нюансів давньої мови й відсутності кривавих жертвопринесень. Оскільки Л. Силенко свідомо творив нову «реформовану» віру в Дажбога, літописні відомості про давню віру чи вигадані Ю. Миролюбовим тексти «ВК» були для нього другорядними, хоча й цікавими епізодами. Припускаємо, що творець РУНВіри був змушений згадувати тексти «дощечок», оскільки вони набули популярності серед потенційних віруючих. Показовою є цитата Л. Силенка із «Мага Віри» (1979): «Працюючи в жовтні в 72 році в Лондоні у Бритійському Історичному музеї, я переконався: англійці совісно ставляться до рукописів. І не милосердні вони до тих, які пробують з тією чи іншою метою їх фальшувати» [18, с. 140]. Британський музей, як відомо, відмовився визнавати «ВК» автентичним джерелом.

Відомий діяч та ідеолог рідновірського релігійного руху Володимир Шаян (1908–1974) на момент появи масових видань «ВК» уже мав власне віровчення, яке проповідував близько двох десятків років. Для виявлення масштабу змін ідеології під впливом «книги» ми коротко оглянемо його погляди на першому етапі (1934–1967). Тоді головними джерелами релігійних поглядів були особисте містичне переживання В. Шаяна, його «творчі інтуїції»,

тексти Рігведи й Авести, фольклорний матеріал, письмові відомості про вірування слов'ян. В основу віровчення першого етапу В. Шаяном покладено віру в Перуна як творця та володаря сучасного світу, у Бога Незнаного як вищу невідому силу, що надала Перуну можливість стати творцем світу, віру в богів, які виконують певні функції. В. Шаян, намагаючись ідеологічно пов'язати українську традицію із ведичною, ототожнює Перуна з Індрую. Основний зміст віровчення викладено у творі «Про Перуна знання таємне» (1939). В. Шаян проголошував містичний зв'язок і тотожність Перуна з іншим виявом надприродного – із Богом Незнаним, який найбільше пов'язаний із поняттям Бога, Великого Бога як найвищої трансцендентної сутності [31, с. 266]. Концепція Бога Незнаного містила виразні ознаки монотеїзму й була характерною рисою першого етапу формування ідеології. Однак у середині 1950-х рр. В. Шаян уносить деякі зміни в теологічну систему, які відкрили шлях до політеїстичної концепції. Він застосував для пояснення сутності Бога поняття «генотеїзм», під яким розуміє культове піднесення того чи іншого божества до статусу Найвищого Бога [29, с. 394–395].

Дажбог посідав поважне місце в поглядах В. Шаяна. У творах першого етапу образи Перуна й Дажбога ототожнюються: «Не увійде там ніхто підлістю і нікчемністю зап'ятований, ніхто, кого не міг би Перун-Дажбог полюбити як сина, як брата, як друга» [31, с. 272]. Дажбог визначається як «Бог Вогню і Сонця» [32, с. 2–4], а Бог Сонця оголошувався аспектом «тієї самої і єдиної Природи Бога Богів – Перуна» [30, с. 21].

У післявоєнний період В. Шаян почав надавати Дажбогу особливо високого статусу. У статтях «Культ Бога-Сонця в «Поученні» Володимира Мономаха», «Народна молитва до Бога-Сонця», «Народ зустрічає Сонце» він дійшов висновку, що в часи середньовіччя дохристиянський культ Бога-Сонця-Дажбога був поступово інтегрований у культ християнського Бога й не зазнав кардинальних змін у народному світогляді [27, с. 8–12].

Отже, на першому етапі В. Шаян ототожнював Перуна, Дажбога та Бога Незнаного як відображення абсолюту.

Другий етап діяльності В. Шаяна припадає на 1968–1974 рр., коли головним джерелом ідей і натхнення для нього стала «ВК». Він довіряв «табличкам», але усвідомлював, що відсутність оригіналу ставить під сумнів автентичність текстів. Єдино можливим варіантом підтвердження наукової цінності книги він уважав ретельний аналіз її змісту. Його переконували в автентичності текстів «щирість висловлювань», схожість реконструйованого ним релігійного світогляду «ВК» і Рігведи, докладне, на його думку, знання невідомим автором давніх обрядів, зокрема обряду приготування напою соми. На думку В. Шаяна, ідеї «ВК» збігалися з українськими національно-політичними інтересами. І це поставало для нього вагомим аргументом того, що «книга» є автентичною, оскільки вона була оприлюднена в середовищі російських емігрантів, що вороже ставились до українського національного відродження.

В. Шаян познайомився із «ВК» у 1968 р. із видань «Жар-Птиці», а потім і текстами, які популяризували М. Скрипник і А. Кирич. Він здійснив самостійні переклади, але, за сучасними підрахунками, охопив ними лише невелику частку: «Всього В. Шаян переклав: 6 дошок повністю і 5 фрагментів; це складає близько 10% від усього тексту Велесової Книги» [4, с. 345]. Ідеться про 10% від загальної кількості всіх варіантів «табличок» включно із тими, які з'явилися після смерті Ю. Миролюбова в 1970 р.

В. Шаян присвятив «ВК» низку праць, зокрема «Листи до друзів», «Велесова Книга» (07.06.1968), «Дорогі друзі!» (1968 р.), «Неоголошені тексти «Книги Велеса» (19.09.1970), «Божественне походження українського народу» (після 1972 р.), «Майбутнє України у світлі Книги Велеса» (06.11.1973), «Віра забутих предків» (18.11.1973),

«Дорогі друзі!» (11.05.1974), «Рігведа і Книга Велеса» (12.07.1974), що були об'єднані послідовниками В. Шаяна у збірку «Віра забутих предків» і видані в 1979 р. у видавничстві «Млин» (Лондон-Гага).

Для нас важливо, що під впливом текстів «ВК» В. Шаян формує нове власне богорозуміння, яке було також викладене в інших творах цього періоду, зокрема в таких, як «Найвище Світло» (1969), «Найвища святість» (1971), «Богиня світання» (1974), «Великий Бог» (поч. 1970-х р.). Віровчення В. Шаяна в 1968–1974 рр. зазнало помітних змін, порівняно із першим етапом. Центральною постаттю віри стає Сварог, що ототожнюється із Найвищим Богом. З'являється вчення про Трійцю як триєдину сутність Сварога, що поєднує Сварога, Перуна, Святовита.

В. Шаян остаточно визначає своє віровчення як генотеїзм. Під генотеїзмом на цьому етапі він розуміє ототожнення божеств із найвищим, єдиним божеством: «... знайдемо там явище генотеїзму, себто ідентифікації окремих концепцій Божества із Найвищим чи Єдиним Божеством» [28, с. 86]; «Про істоту ГЕНОТЕЇЗМУ, себто вчення про ЄДИНО-БОЖЕСТВО як многопроявної, багатоїменної і многоособової Істоти (подібно до ПОСТАТЕЙ християнізму) ніхто з українських дослідників ще не чув. Саме класичний приклад цього ГЕНОТЕЇЗМУ стрів я в Книзі Велеса» [25, с. 9].

Сварог подається В. Шаяном як єдиний Бог, першоджерело світла і світу, любові, щастя, добра. Усі Боги існують у Сварозі й через Сварога. Він є єдиним прабатьком всесвіту й Богів. Сварог обіймає собою світ Богів (Прави) і світ земний (Ява). На думку В. Шаяна, для предків українців «Всесвіт був єдиним у Сварозі», «Все є Сварог у безкінченній багатопроявності своєї істоти». В. Шаян наголошує, що він не персоніфікований: «У своїй Найвищій Сутності Сварог не був персоніфікований, а принаймні не до тої міри персоніфікований, як інші Божества, ближчі до людей. Він просто БУВ і Є, Всеживий, Усетворчий, Всеобіймаючий» [28, с. 5].

Сварог є трійстою істотою. До трійці входять Сварог, Перун і Святovit (Свандевид). Останні є Сварожичами – світлоносними втіленнями Сварога. Залежно від соціальної ролі, людина зверталась до різних виявів Бога [24, с. 881]. Перун як частина проголошеної трійці зберігає свій високий статус. Він перебуває в містичній єдності зі Сварогом, що ототожнює їх: «ПЕРУН – це САМ СВАРОГ У ТРОЇСТОСТІ ЙОГО ІСТОТИ» [23, с. 12]. Святovit (Свантевит, Свандевит), третя частина трійці, є сином Сварога, діючим світлом у Всесвіті, істотою Святості. Триглав є позаіндивідуальним окресленням трійці: «При тому окреслення Триглав не відноситься до якогось індивідуального Божества, але є збірним окресленням єдиної цілості Трьох Найвищих Божеств, які мають свої істоти і назви, але всі вони існують нероздільно і єдино, саме як Триглав. Триглав єдиний в Істоті і в своїй Божественній Природі» [25, с. 24].

Окреме місце поза шаянвою трійцею посідають боги Велес й Дажбог. Велес є Богом «розсвітлення». Він приносить «Вічне Світло Сварога на Землю». Сонце – це його вияв. Він є «українським Аполоном». Дажбог є Богом «Всєвічного Вогню, що є в сонці», богом народження, весілля, людської радості і щастя. Він приносить на землю й запліднює все, що «живе вічним вогнем» і світлом сонця. Дажбог здійснює запліднення без першородного гріха, він запліднює дочок Прабатька Оря на його прохання і стає, отже, божественним засновником українського народу. Дажбог є Богом Сонця та «горіння душі нації». Велес і Дажбог є двома Богами й одним Богом водночас, що, на думку В. Шаяна, є черговим прикладом генотеїзму. В одному випадку В. Шаян указує, що Перун є батьком Дажбога, однак докладно не пояснює цю думку [23, с. 12].

Відзначимо нову тенденцію В. Шаяна щодо зменшення у віровченні статусу Дажбога. Він відзначає Дажбога

як провідне божество, що засновує рід давніх українців, у своєму першому перекладі дощечок «ВК» (дощечка 16). Але невдовзі відмовляється підтверджувати його тісний зв'язок із Богом Найвищим і Перуном, як це було на першому етапі. Дажбога не включено навіть до трійці Сварога. Ми вважаємо, що це прямі наслідки ідеологічної боротьби між В. Шаяном і Л. Силенком, яка почалася в 1970 р. Також В. Шаян засудив діяльність і віровчення М. Шкаврیتка, котрий проповідував монотеїстичний культ Дажбога окремо від РУНВіри Л. Силенка.

Формування віровчення В. Шаяна пройшло в два етапи й не набуло цілісного уніфікованого вигляду. На першому етапі воно наближене до монотеїзму. В основі ідеології другого етапу покладено «ВК». Богом усесвіту В. Шаян почав називати Сварога як триєдину істоту (Сварог, Перун і Святovit). Віровчення другого етапу постало як складна форма багатобожжя. Бог у В. Шаяна втратив індивідуальність і став безособовою реальністю.

Провідник релігійної громади Собор Української Віри – Рідної Віри (СУВ-РВ) Мирослав Шкаврیتко (1922–1984) був добре обізнаний із «ВК», оскільки був головним редактором україномовної газети «Канадійський фермер» у 1967–1973 рр., коли там, зокрема, друкувалися тексти «книги» та інші історичні дослідження. В основі віровчення громади М. Шкаврیتка був монотеїстичний культ Дажбога. Він активно посилався на «ВК» поряд з іншими історичними й культурологічними джерелами. Громада оцінювала «книгу» як найдавніший український письмовий твір, який надає можливість реконструювати суспільно-політичні та культурно-релігійні умови життя предків українців [11, с. 1587]. Частина текстів «ВК» було використано для обґрунтування молитовного славлення Дажбога [33, с. 3–8]. Посилаючись на дощечки 1 і 13, М. Шкаврیتко підтверджує думку про те, що Дажбог уважався в давнину творцем і володарем світів Прави, Нави та Яви [35, с. 1180]. Дощечка 6-Є стала обґрунтуванням необхідності протистояти християнству як спробі поневолення українського народу [34, с. 11]. Хоча в центрі теології СУВ-РВ знаходиться монотеїстичний культ Дажбога, М. Шкаврیتко звернувся до дощечки 30 із «ВК», де Бог оголошується «множественним» і «многоназвним», а імена Сварог, Перун, Велес, Дажбог є іменами одного й того самого Бога. Однак культове шанування інших богів, крім Дажбога, не практикувалося [13, с. 1601–1607]. Громада шанувала «книгу» як цінне історичне джерело, як підґрунтя сучасних релігійних поглядів, але тексти цього документа не розглядалися як обов'язкова вказівка для відродження релігійної практики СУВ-РВ.

Громада Визнавців Української Віри діяла в 1970-х рр. із центром у місті Джеферсон (США) і сповідувала монотеїстичний культ Дажбога як власного, національного єдиного Бога українців-русичів, який водночас був творцем усесвіту. Голова громади М. Сердюк (псевдонім С. Гринько) прихильно ставився до праць В. Шаяна, друкував фрагменти його досліджень «ВК». Сама «книга» розглядалася як цінне джерело із вивчення давньої релігійної духовності [3, с. 1].

Громада імені Лесі Українки Української Національної Віри (далі – громада УНВ) як самостійна течія рідновірства виникла в 1979 р. в канадському місті Торонто внаслідок конфлікту із Л. Силенком і її відокремленням від РУНВіри. У виданнях громади розміщувались уривки із «ВК» як одного із додаткових джерел з історії українського народу. Теологічні посилання на «ВК» в ідеологію не впроваджувалися. Сварог, що багатом шанувальникам «книги» здається головним богом давнього пантеону, у громаді УНВ розглядався лише як символ зодіаку [8, с. 1–2].

Об'єднання Українців Рідної Віри (далі – Об'єднання) виникло в 1982–1983 рр. як спільнота віруючих громади

РУНВіри в канадському м. Гамільтон, котрі залишили конфесію Л. Силенка. Послідовники вчення В. Шаяна із різних країн також приєдналися до Об'єднання, П. Роєнко – член Ордену Лицарів Бога Сонця В. Шаяна. Об'єднання підтримувало дружні взаємини із М. Скрипником і розповсюджувало видану ним у Нідерландах літературу – «Віру Забутих предків» В. Шаяна, «Влес Книгу». Його вірш «Молитва Русича» став офіційною молитвою й розміщувався в багатьох виданнях «Українського Відродження» [21, с. 1].

28 червня 1986 р. в Гамільтоні відбувся Третій Собор Об'єднання УРВ, на якому було затверджено постанову про те, що книга «Віра Предків наших» – збірник праць В. Шаяна – є викладом основ учення УРВ поряд з іншими книгами [12, с. 7–10].

Хоча Об'єднання визнало праці В. Шаяна як виклад власного віровчення, воно не закликало до особливого поклоніння Сварогу. Проповідник М. Ситник відзначав, що, за вченням В. Шаяна, усі назви давніх Божеств є назвами одного й того самого Єдиного Бога, віруючі рідновіри можуть називати Бога й молитись до нього як їм буде завгодно. Об'єднання називає Бога Дажбогом як «Дателя Буття», але шанує назви всіх божеств [20, с. 10–11]. Об'єднання визнавало «ВК», однак для обґрунтування релігійної ідеології власне її тексти застосовувалися рідко. У «Молитовнику» розміщувався уривок із дощечки 30 під редакційною назвою «Віримо в одного Бога»: «Якщо буде такий блудень, який буде улещати Богам і відділювати їх від Сварога, такий буде прогнаний із роду тому, що не маємо Богів різних. Вишень і Сварог, /Дажбог і Велес/ і інші є множественні, яко Бог є Один і множественний!» [10, с. 8]. Переповідаючи твори В. Шаяна про «ВК», М. Ситник відзначав її велику роль для пізнання давнього світогляду предків українського народу [19, с. 5–8].

Отже, у центрі віровчення Об'єднання було монотеїстичне розуміння Дажбога. На ці погляди не вплинули ні розрив із РУНВірою Л. Силенка, ні визнання теологічної творчої спадщини В. Шаяна. Окремі уривки «ВК» використовувалися для підкріплення теології, але її не було проголошено викладом віровчення Об'єднання.

**Висновки.** Отже, можна стверджувати, що сам факт появи «Велесової книги» в інформаційному просторі примусив ідеологів різних рідновірських течій Рідної Віри реагувати на неї. Перші видавці й популяризатори «книги» не були рідновірами. Проте позитивна концепція дохристиянської цивілізації та згадки про давніх богів привернули увагу віруючих і позбавили їх необхідності з'ясувати походження текстів «ВК». Оскільки основи віровчення конфесійних груп Рідної Віри були сформовані без впливу «табличок», то їхні лідери залучали тексти «книги» вибірково, як додаткові аргументи поряд із історичними джерелами. Лише В. Шаян суттєво змінив власну теологію і проголосив головним богом Сварога, понизивши статус Дажбога у своїх працях. Характерно, що це збіглося із початком його ідеологічної боротьби проти лідера РУНВіри Л. Силека, який проповідував віру в Дажбога. Інші конфесійні групи Рідної Віри хоча й посилалися на «ВК» чи праці В. Шаяна про неї, проте не відмовилися від монотеїстичного культу Дажбога.

### Література

1. Академічне релігієзнавство : [підручник] / за науковою редакцією проф. А. Колодного. – К. : Світ знань, 2000. – 975 с.
2. Безверхий О. Дажбожа віра і «Влескнига» / О. Безверхий. – Вінниця, 2010. – 224 с.
3. В ім'я Дажбога нашого // Відродження. – Atlantic City, 1972. – № 1. – С. 1.
4. Велесова книга. Волховник. – К. : Такі справи, 2002. – 367 с.

5. Горбань А. Імперський наратив «Велесової книги»: симулякр історії / А. Горбань // Житомирські літературознавчі студії. – 2013. – № 7. – С. 201–214.

6. За Рідну Українську Національну Віру! // Рідна Віра. – 1965. – № 4–5. – С. 1.

7. Історія релігії в Україні. – К., 1996. – Т. 1 : Дохристиянські вірування; Прийняття християнства / за ред. Б.О. Лобовика. – 1996. – 384 с.

8. Коляда – Різдво Світла Дажбожого // Зоря. – 1990. – № 43. – С. 1–2.

9. Проф. Сергій Парамонов / [Лев Силенко і др.] // Рідна Віра. – 1966. – № 8–9. – С. 51–52.

10. Молитовник. – Гамільтон, 1986. – 8 с.

11. Найстарший літопис Русі-України // Нові Скрижалі. – 1983. – № 1 (66). – С. 1587.

12. Повідомлення Собору Рідновірів // Українське Відродження. – 1986. – № 12. – С. 7–10.

13. Про спробу знеславити світлу пам'ять В. Шаяна // Нові Скрижалі. – 1983. – № 1 (66). – С. 1601–1607.

14. Релігієзнавчий словник / за ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.

15. Силенко Л. День Дев'ятий / Л. Силенко // Рідна Віра. – 1967. – № 11–12. – С. 13–72.

16. Силенко Л. День Десятий / Л. Силенко // Рідна Віра. – 1971. – № 13–14. – С. 261–397.

17. Силенко Л. День Сьомий / Л. Силенко // Рідна Віра. – 1966. – № 10. – С. 7–47.

18. Силенко Л. Мага Віра / Л. Силенко. – Велика Британія – США – Канада – Австралія – Західна Німеччина : ОСІДУ РУНВіри, 10979 (1979). – 1428 с.

19. Ситник М. Віра народів і їх історія / М. Ситник // Українське Відродження. – 1988. – № 18. – С. 5–8.

20. Ситник М. Питання національної чи понаднаціональної віри / М. Ситник // Українське Відродження. – 1988. – № 21. – С. 10–11.

21. Скрипник М. Молитва / М. Скрипник // Українське Відродження. – 1991. – № 32–33. – С. 1.

22. Хто ми є? І що ми хочемо? // Рідна Віра. – 1965. – № 6–7. – С. 1–2.

23. Шаян В. Божественне походження українського народу / В. Шаян // Шаян В. Віра забутих предків / В. Шаян. – Лондон – Гаґа : Млин, 1979. – С. 1–12.

24. Шаян В. Висновок. Лист до Друзів / В. Шаян // Шаян В. Віра предків наших / В. Шаян. – Гамільтон, 1987. – С. 877–884.

25. Шаян В. Віра забутих предків / В. Шаян // Шаян В. Віра забутих предків / В. Шаян. – Лондон – Гаґа : Млин, 1979. – С. 8–49.

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

27. Шаян В. Культ Бога-Сонця в «Поученні» Володимира Мономаха / В. Шаян // Українське відродження. – 1991. – № 31. – С. 8–12.

28. Шаян В. Найвища Святість (Студія про Свантевита) / В. Шаян. – Лондон – Торонто : Орден, 1971. – 143 с.

29. Шаян В. Постать «Берези» в староукраїнському культі «Різдва» / В. Шаян // Шаян В. Віра предків наших / В. Шаян. – Гамільтон, 1987. – С. 367–428.

30. Шаян В. Прапор України і Духовність Українця / В. Шаян // Шаян В. Українська символіка / В. Шаян. – Гамільтон : Українське відродження, 1990. – С. 21–31.

31. Шаян В. Про Перуна знання таємне / В. Шаян // Шаян В. Віра предків наших / В. Шаян. – Гамільтон, 1987. – С. 265–316.

32. Шаян В. Різдво Світу / В. Шаян // Українське Відродження. – 1990. – № 26. – С. 2–4.

33. Шкавритко М. Молитва / М. Шкавритко // Нові Скрижалі. – 1972. – № 3. – С. 3–8.

34. Шкавритко М. Так говорить «Влес книга» / М. Шкавритко // Нові Скрижалі. – 1972. – № 2. – С. 11.

35. Шкавритко М. Так говорить «Влес Книга» / М. Шкавритко // Нові Скрижалі. – 1981. – № 1 (58). – С. 1180.

#### Анотація

**Беднарчик Т. Р.** Вплив «Велесової книги» на ідеологію різних течій українського рідновірства в країнах Заходу в 1960–1980 роках. – Стаття.

У статті розглядаються матеріали, які засвідчують, що ідеологія рідновірських конфесійних течій зазначеного періоду була сформована без впливу «Велесової книги». Перші видавці й популяризатори «ВК» не були сповідниками рідновір'я. Л. Силенко та інші лідери громад Рідної Віри, які проповідували монотеїстичний культ Дажбога, добре знали «ВК», проте залучали її тексти вибірково, як додаткові або другорядні аргументи поряд із історичними джерелами. Лише В. Шаян змінив власне віровчення під впливом «ВК» і оголосив головним богом Сварога. Характерно, що в цей самий час він вступив в ідеологічний конфлікт із Л. Силенком, який успішно проповідував віру в Дажбога. Простим віруючим «ВК» подобалася тим, що там позитивно подавалася давня цивілізація, релігія й боги.

*Ключові слова:* «Велесова книга», рідновірство, теологія, Дажбог, Сварог.

#### Аннотация

**Беднарчик Т. Р.** Влияние «Велесовой книги» на идеологию разных течений украинского родноверчества в странах Запада в 1960–1980 годах. – Статья.

В статье рассматриваются материалы, которые свидетельствуют, что идеология родноверческих конфессиональных течений указанного периода была сформирована без влияния «Велесовой книги». Первые издатели и популяризаторы «ВК» не исповедовали родноверие. Л. Силенко и другие лидеры общин Родной Веры, которые проповедовали монотеистический культ Дажбога, хорошо знали «ВК», но использовали её тексты избирательно, как дополнительные или второстепенные аргументы рядом с историческими источниками. Только В. Шаян изменил собственное вероучение под влиянием «ВК» и объявил главным богом Сварога. Характерно, что в это же время он вступил в идеологический конфликт с Л. Силенко, который успешно проповедовал веру в Дажбога. Простым верующим «ВК» нравилась тем, что там позитивно подавалась древняя цивилизация, религия и боги.

*Ключевые слова:* «Велесова книга», родноверие, теология, Дажбог, Сварог.

#### Summary

**Bednarchuk T. R.** The influence of “The Book of Veles” on ideology of various trends of Ukrainian Native Faith religiosity in Western countries in 1960–1980. – Article.

The article proves that the ideology of Ukrainian Native Faith religiosity trends of that period was established out of “The Book of Veles” influence. The first editors and popularizers of “The Book of Veles” were not the confessors of Ukrainian Native Faith. L. Sylenko and other leaders of Ukrainian Native Faith who propagated monotheistic cult of Dazhbog knew “The Book of Veles” very well, but used its materials selectively, making them additional or not so important along with historical sources. V. Shayan made his own religious doctrine different being influenced by “The Book of Veles” and declared Svarog as the chief God. In that time he was in the ideological conflict with L. Sylenko who preached the faith in Dazhbog successfully. The ordinary believers liked “The Book of Veles” because it described the ancient civilization, religion and gods in positive manner.

*Key words:* “The Book of Veles”, Ukrainian Native Faith, theology, Dazhbog, Svarog.

УДК 111.852:167.23.000.7.01

О. Б. Бенюк

кандидат філософських наук, викладач кафедри філософії  
Київського національного університету культури і мистецтв

## ХУДОЖНЬО-ЕСТЕТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ ШКОЛИ БОЙЧУКІСТІВ

Українське мистецтво першої третини ХХ ст., як і європейське мистецтво, розвивалося під верховенством ідеї модерністського експерименту. У статті ми маємо на меті довести, що один із визначальних напрямів українського малярства цього періоду – «бойчукізм» – у своїй художньо-естетичній концепції також керувався ідеєю модерністського мистецького експерименту, хоча й не декларував її як головну мету творчості.

Українське малярство першої третини ХХ ст. на сьогодні є достатньо глибоко дослідженим і опрацьованим. Хоча ще зовсім недавно імена таких велетів українського мистецтва, як Михайло Бойчук, Тиміш Бойчук, Софія Налепінська-Бойчук, Микола Касперович, Василь Седляр, Іван Падалка, Оксана Павленко, були в Україні заборонені й забуті. Більшість художників цього періоду стала сумнозвісним «розстріляним відродженням», і згадки про них до кінця радянської епохи в українській культурі не були бажаними. Таке саме «цілеспрямоване забуття» пережила творчість неперевершеного художника й талановитого педагога Михайла Бойчука. До теми «бойчукістів» на той час зверталися хіба лише науковці української діаспори, зокрема Мирослава Мудрак. Наприкінці 80-х рр. ХХ ст. інтерес українських науковців до такого непересічного явища у світовому мистецтві, як школа «бойчукістів», почав набувати належного рівня. З'являються дослідження таких відомих мистецтвознавців, як Д. Горбачов, С. Білокінь, В. Підгора. Актуальності ця тема не втратила й сьогодні, про що свідчить видання цього року двох монументальних досліджень бойчукізму – Я. Кравченка та Л. Соколюк. Хоча значна кількість художніх творів і теоретичних праць про мистецтво (лекцій, статей, роздумів) представників школи «бойчукістів» була знищена, науковцям удалося максимально великою мірою представити й постать митця, засновника школи Михайла Бойчука, а його учнів та однодумців, котрих тепер називаємо «бойчукістами».

Що ж нового ще можна сказати про «бойчукізм»? Ми спробуємо довести, що М. Бойчук і його школа, безпосередньо не декларуючи ідеї експериментування, творили, розвивалися й, урешті, сформували художньо-естетичну концепцію, у котрій ідея експериментування визначала всі вихідні принципи та підходи. Ми розглянемо теоретичні розробки й напрацювання представників школи «бойчукістів», котрі свідчать про актуальність на теренах вітчизняної культури європейських ідей і новацій, а особливо ідеї експериментування. При цьому зауважимо, що така спрямованість не стерла самотності мистецьких здобутків та оригінальності художньо-естетичної концепції «бойчукістів».

Навчання у провідних європейських художніх вишах (Краківській академії красних мистецтв, Мюнхенській королівській академії мистецтв), життя і праця в мистецьких центрах Австрії, Італії, Німеччини, Франції, студювання мистецтва від стародавніх часів до сучасності, знайомство й спілкування з видатними європейськими художниками, такими як Пабло Пікассо, Жорж Брак, Андре Дерен, долучення до Вільної академії П. Рансон, майстерні П. Серюзьє та М. Дені – усе це в поєднанні із беззаперечним художнім талантом сформувало високопрофесійного художника й учителя, засновника школи, автора художньо-естетичної концепції. Це формування відбувалося в період становлення модерністських орієн-

тирів у європейському мистецтві, а тому концепція школи М. Бойчука органічно вписувалася в це європейське мистецтво, з одного боку, а з іншого привносила до нього новий, свіжий подих. Саме тому творчість цієї першої школи бойчукістів, котрі назвали себе «неовізантисти», викликала інтерес і резонанс у мистецьких колах Парижа.

Уперше Михайло Бойчук і його однодумці гучно й дуже успішно заявили про себе в Салоні Незалежних у 1910 р. Виставка бойчукістів викликала неабияке зацікавлення французьких художників і критиків, зокрема Гійома Аполлінера, Андре Сальмона, Луї Воксея. Паризький часопис "Paris Journal" зазначав: «В цей рік на виставі «Незалежних» були ми свідками одної цікавої демонстрації трьох українських малярів, котрі дають гарні докази свого дуже реального і яскраво виявленого напрямку... Вони не мають наївності звертатися до примітивів. Мудро, з чудесним і дійсно людяним почуттям дійсності вони знаменито продовжують напрямом старих іконописців; тільки їх твори є сучасні» [6, с. 1]. Така характеристика творчості українських митців є надзвичайно важливою, адже «сучасні» в цьому сенсі означає «актуальні», «співзвучні часові» «модерністські», а отже, такі, що найкраще представляють епоху. Цей відгук надзвичайно влучно та однозначно визначив цілі, яких прагнули й досягали Михайло Бойчук і його школа: творити нове, прогресивне, цікаве для глядача мистецтво на твердій, перевіреній, надійній основі мистецьких традицій. Тут метою творення постає новаторство (нові форми, нові ідеї, новий стиль), а засоби творення походять із традиції (застосовувані техніки й технології). Виходячи з цього, можемо впевнено сказати, що школа бойчукістів розпочала свій творчий шлях у тому самому руслі, що й усе європейське мистецтво модернізму, і мала на меті творення нового. Розглянувши художньо-естетичну концепцію школи бойчукістів, ми побачимо, що модерністський мистецький експеримент повною мірою був реалізований і в художній творчості, і в теоретичній спадщині представників школи.

Перше об'єднання художників було створене Михайлом Бойчуком у 1910 р. в Парижі. Воно називалося "Renovatoin Byzantine" («Відродження візантійського мистецтва»). Сюди входили такі художники, як М. Касперович, С. Налепінська, С. Сегно, С. Бодуен де Куртене, Є. Бачинський, Й. Пеленський. У межах цього угруповання Михайло Бойчук, як головний натхненник і автор концепції, уперше постулював ідеї, котрі втілював у своєму малярстві та розвивав у художній концепції протягом усього життя:

- Ідея **МОНУМЕНТАЛІЗМУ**. На переконання М. Бойчука, створюване неовізантизмом нове мистецтво мусить бути монументальним. Відповідно, програма й методи навчання були орієнтовані на монументальне мистецтво, зокрема на стінопис. Тому визначальними у творенні стали такі художні принципи, як декоративність, спрощення форм, певний примітивізм, площинність.

- Ідея **СИНТЕТИЗМУ**. Монументалізм у концепції М. Бойчука представлено як новий синтетичний стиль. Цей стиль мусив на ґрунті українського малярства відродити візантійське мистецтво. Задля цього художники застосовували техніки та методи, притаманні візантійському іконопису. Зокрема, М. Бойчук і його учні працювали

в техніці темпер, фрески, самі виготовляли фарби, пензлі, готували до малювання дошки.

• Ідея КОЛЕКТИВІЗМУ. Сутність декларованого Михайлом Бойчуком колективізму полягала, по-перше, у колективній творчості, по-друге, у придатності художніх творів до колективного сприйняття. «Не бійтеся втратити свою індивідуальність. Хто краще працює, до того приглядайтесь. Не треба боятися запозичувати у іншого, треба намагатися зробити краще... Індивідуальність сама виявиться, коли майстер визріє» [1, с. 23].

Ці ідеї були розвинені та доповнені в художній школі, яку Михайло Бойчук створив у 1917 р., ставши професором Київської академії мистецтва й очоливши майстерню монументального живопису. На цьому етапі до М. Бойчука долучилися О. Павленко, Т. Бойчук, І. Падалка, В. Седляр та інші художники. Як писав дослідник бойчукізму, колишній учень М. Бойчука, Іван Вигнанець, «школа зростала і кількісно, і якісно, удосконалювалася, завойовувала собі почесне місце серед мистецького світу, створюючи свій стиль, на ділі доводячи свою життєздатність» [2, с. 21]. Глибоке знання новітніх мистецьких течій, спілкування та співпраця із західними художниками допомогли М. Бойчуку визначити власні художньо-естетичні позиції.

**МОНУМЕНТАЛІЗМ.** У художньо-естетичній концепції М. Бойчука монументалізм має досить широке трактування. По-перше, під монументалізмом розуміли певний вид настінного живопису, котрий своєю спрямованістю орієнтується на масового споживача. За безпосереднім керівництвом М. Бойчука було виконано чимало малярсько-декоративних робіт, розписів, декорування. По-друге, про монументалізм критики й учні М. Бойчука говорять як про певний етап розвитку мистецтва, за якого всі види мистецтва пронизані спільною ідеєю та спільними принципами. Маючи на меті досягнення цього етапу, М. Бойчук зі своїми учнями в достатньо короткий час увійшов у всі галузі мистецького життя України. Кераміка, ткацтво, килимарство, друкарство (дереворити, графіка), скульптура і навіть український ляльковий театр уперше був відроджений бойчуківцями. Але головною метою, основним завданням М. Бойчука було воскресити монументальне мистецтво, справжнє мистецтво й техніку фрески. По-третє, монументалізм постає як певна абсолютна ідея, що об'єднує в собі всі найдостойніші здобутки образотворчого мистецтва й утілюється в мистецьких творах, незалежно від часів, епох, культур. У цьому сенсі, як стверджувала Оксана Павленко, ознаки монументалізму може мати й маленька фігура, і японська гравюра, і перська мініатюра, і полотна геніїв живопису Тіціана, Веласкеса та інших; не кажучи вже про фрески великих італійських майстрів, мозаїку Візантії, Єгипетські пам'ятки.

Але в якому б сенсі Бойчук і його учні вели мову про монументалізм, він завжди постає як мета, до якої повинен прагнути художник. І мета ця, як стверджує бойчукіст Іван Вигнанець, «була з'ясована до дрібниць: 1) навчатися тепер майже нікому невідомої техніки справжньої фрески, як основи монументального малярства; 2) спочатку відродити так зване візантійське мистецтво, що колись було поширене в Україні, а потім створити свій український стиль монументального і інших форм мистецтва; 3) втілити мистецтво в усі галузі життя (побут, промисловість), у всі форми культурної діяльності (театр, друкарство)» [2, с. 21].

**МЕТОДИ та ПРИНЦИПИ ХУДОЖНЬОГО ТВОРЕННЯ.** Аналізуючи властивості мистецтва, його природу, Михайло Бойчук стверджував, що самому процесові творчості має передувати вивчення мистецької техніки, специфіки матеріалу. Митець, уподібнившись до вченого, «поринає в аналіз минулих мистецьких форм і намагається пізнати, забуту художниками-ілюстраторами нових віків, природу самого образотворчого мистецтва» [9, с. 12].

Згадуючи навчання в майстерні монументального малярства Михайла Бойчука, Григорій Довженко (заслужений художник УРСР, член спілки художників України) наголошував, що саме знайомство і співпраця із майстром відкрили для нього візантійське, середньовічне, античне мистецтво, мистецтво Давнього Єгипту, які на академічному рівні вважалися застарілими й не придатними для вивчення. «Я побачив, що кияни-монументалісти критично засвоюють у композиції, вивчають живописність мозаїк Візантії, (живопис) Софії (Київської), Михайлівського монастиря у Києві... Під впливом Бойчука бойчукісти збирають народне мистецтво, ікони і ретельно вивчають як велике національне мистецтво» [5, с. 33]. Видатна учениця Михайла Бойчука Оксана Павленко не раз згадувала, що в майстерні монументального живопису паралельно із практичним навчанням професор провадив і поглиблений теоретичний курс. М. Бойчук знайомив своїх студентів із видовим різноманіттям образотворчого мистецтва, підкреслюючи найвищі вияви генія в мистецьких здобутках різних часів і народів. Він не чив у звичайному розумінні цього слова, а «показував, ілюстрував, перетворював... Майстер – це втілення всіх прагнень учнів: від нього вони сподіваються пізнати все: від таємниці ґрунту і фарби, які віками не змінюють своїх властивостей, до вершин техніки і композиції» [2, с. 21]. Іван Вигнанець писав про численні диспути, котрі відбувалися й у лекційних аудиторіях, і в майстернях. «Бувало, з притаєним диханням усі слухають, коли Бойчук пояснює одному з учнів деталі рисунку. Визначення самі знаходилися, коли учитель кількома словами або практичним показом розкривав таємниці геніальної простоти класиків мистецтва, світових мистців раннього ренесансу» [2, с. 21].

Процес навчання за методом професора Бойчука складався із кількох, пов'язаних у єдине ціле частин:

**1. Вивчення основ композиції.** На цьому етапі під керівництвом професора студенти досліджували основні елементи композиційної побудови найдовіреніших зразків образотворчого мистецтва зі спадщини різних епох та різних народів. На переконання М. Бойчука, не мала значення ні хронологічна дата, ні місце походження твору. Як тільки витвір мистецтва сягає досконалості, він стає поза-національним, інтернаціональним – досягненням загальнолюдської культури. Тому у світовій мистецькій спадщині потрібно віднаходити досконалі витвори мистецтва, «прочитувати» їх, аналізувати, подібно до музиканта, який «переграє» музичні твори минулих віків.

Вибором завдання керував професор. Досліджували витвір загалом: його зміст, призначення, потім деталі та їхній зв'язок із цілим. Об'єктом аналізу могла бути й певна частина композиції, навіть фігура чи декоративна частина, орнамент. Але обов'язково потрібно було віднайти та зрозуміти зв'язок із цілим. Торкалися питання гармонії, пропорції, пластики, ритму. Учні випадала нагода повністю виявити власну ініціативу в розкритті досяжних для його стадії зрілості законів творення певного художнього витвору.

Результатом цього етапу навчання мав стати «рисунок-аналіз» – індивідуальне «прочитання», розуміння художнього твору студентом.

Пригадуючи навчання в майстерні М. Бойчука, О. Сліпко-Москальців писав: «На перших кроках після теоретичного орієнтування учня в завданні, що грало роллю загального настановлення, Михайло Бойчук намагається за допомогою демонстрації мистецької продукції, як сучасних майстрів, так і старовинних, безпосередньо підвести художника до самостійного спостереження, аналізу матеріалів і то з таким розрахунком, що сам учень повинен відшукувати організованість композиційної побудови тощо. За матеріали для цих студій ставали твори Сезана, Гогена, Ван Гога, Ренуара, Пікасо й інших видатних май-

стрів сучасності, а також твори Середньовіччя, Єгипту; в колекціях і збірках Михайла Бойчука можна було здирати репродукції творів художників Китаю, Японії, Персії, Росії, України, а також і творів народної художньої продукції» [9, с. 29].

**2. Вивчення малярських технік і технології художніх матеріалів.** Михайло Бойчук теоретично ознайомлював своїх учнів зі специфікою та властивостями художніх матеріалів, адже в майстернях не було можливостей для практикування фрески. Проте була змога опанувати техніку яєчної темпері як початковий етап для фрески. Цей вид живопису хоча й відрізняється від фрески технологією, за технікою виконання має багато спільного. Це засвідчено у відомих трактатах про живопис давніх майстрів, котрі рекомендують перед тим, як приступати до фрески, оволодіти темперою, більш гнучкою й доступною, котра не потребує спеціальних умов, обладнання та матеріалів. Як і під час виконання фрески, працюючи в техніці темпері, художник повинен чітко дотримуватися певної послідовності у творенні художнього витвору. Згодом, коли в бойчуків з'явилася можливість творити фрескові розписи безпосередньо в архітектурі, ці навчання дали свої безцінні результати. Колектив майстерні професора Михайла Бойчука в роки громадянської війни в Україні 1918–1921 рр. виконав низку агітробіт із розпису агітпоїздів, агітпароплавів, вулиць, площ, портретів вождів революції. Крім того, було виконано низку великих робіт із розпису будівель у Києві та Харкові.

**3. Колективний метод навчання.** У майстерні монументального живопису основою навчального процесу було визначено принцип колективізму. Під колективізмом М. Бойчук розумів не просто механічне, єдине мислення, нівелювання індивідуальності, а формування у свідомості майбутніх художників єдності в підході до основних ідей і завдань образотворчого процесу та мистецтва майбутнього, а також практичне виконання об'ємних робіт на великих об'єктах.

Як пригадувала Оксана Павленко, цей колективний метод утілювався у спільних обговореннях індивідуальних і групових завдань, завдань із «аналізу-рисунок», у колективному відвідуванні пам'яток архітектури, бібліотек, у численних розмовах на тему живопису загалом та монументального мистецтва зокрема. Крім аналітичного дослідження спадку минулого і студіювання натур, кожен учень мав завдання створити індивідуальні витвори-композиції на основі своїх замальовок із натури сучасного життя. Ці роботи також розглядали й обговорювали в колективі, а найбільш удалі демонстрували на академічних виставках. Михайло Бойчук закликав своїх учнів не боятися втратити свою індивідуальність, а в колективному пошуку успішно набувати вміння і знань.

Основним педагогічним принципом Михайла Бойчука було не вчити, а лише скеровувати думку учня, допомагати йому в щонайкоротший час пережити революцію в мистецькому мисленні. Бойчук повинен опанувати «стихією матеріалу», розуміти й аналізувати мистецькі твори, як пише О. Сліпко-Москальців, «з олівцем в руках», уміти шукати в творах композиційні принципи побудови, розв'язувати декоративно-площинні проблеми, архітектурні урівноваження, виокремлювати способи розв'язання майстрами проблем ліній, форм, світла тощо. Маючи таку «базу», як уважав М. Бойчук, художник готовий провадити формотворчі експерименти.

**ФОРМОТВОРЧИСТЬ.** «Гасло західного мистецтва про організованість форм на площині Михайло Бойчук кладе в основу всього мистецького педагогічного навчання» [9, с. 28], – так стверджував сучасник, учень М. Бойчука та перший художній критик бойчукізму О. Сліпко-Москальців. Відповідно до бойчуківської концепції художнього творення, вихідні елементи художнього твору, зо-

крема лінія, форма й колір, є тією основою, що визначає головні методи і принципи роботи художника. Поєднання цих першооснов і формує весь художній твір. Тому, на думку Михайла Бойчука, формотворчість власне і є правильним способом образотворення. «Мистецька робота художника є формотворчістю, у якій форма по суті є осередок усіх змагань художника й становить зміст його роботи. Зміст і форма в мистецтві по суті повинні бути і є завжди неподільні. Всі методи роботи, самий принцип роботи впираються в мову форм, лінії, а далі й фарб; тим самим образотворче мистецтво в наш час набирає великої соціальної значеності, широких перспектив для дальшого розвитку» [9, с. 21].

Як зазначає О. Сліпко-Москальців, ще із 1907 р., тобто ще зі свого «європейського періоду» Михайло Бойчук сам визначає себе як майстра чіткої форми та художника-новатора» [9, с. 17]. Він чітко визначає основні принципи образотворення, якими є такі: 1) спрямованість на економію художніх засобів, 2) виразність форми, 3) архітектурна урівноваженість окремих частин твору, 4) як найголовніший компонент виводить лінію, її рух, динаміку, напруженість.

Проблеми формотворчості набули нового відтінку й сенсу під час розробки ідеї монументального мистецтва. При прийнятті певних композиційних рішень до уваги обов'язково по потрібно було брати сприйняття глядача. Так до проблем формотворчості долучилася проблема співвідношення форми та сприйняття.

«Проблема художника – то проблема формотворчості» [9, с. 18], – стверджував Бойчук-педагог. І його учні, керуючись цим принципом, зуміли подати багатоманітну палітру мистецьких здобутків бойчуківської школи. «У Тимка Бойчука переважає площинне трактування, більше декоративності, урочисто-спокійних форм; у Налепинської майже на всіх її речах лежить печать ліризму; у Седляра панує буйно форма, динамізм, експресія» [9, с. 35]. Принцип формотворення не обмежував художників, а, навпаки, ніби дав їм у руки засоби, які, поєднуючись у різний спосіб, дають новий результат. Формотворчість у цьому сенсі постала як надзвичайно делікатна й важлива робота в процесі творення художнього образу, де кожна лінія, форма, штрих, світла і темна пляма завжди повинні виправдовувати себе, виконувати свою функцію. Можна сказати, що експериментальні досягнення Михайла Бойчука у формотворенні відкрили для нього та його учнів нові можливості у використанні основних складових художнього твору – лінії, форми, кольору. Художні твори бойчуківців на практиці довели, «що штрих, лінія можуть стати не тільки за матеріал для передачі напруженості, характеру форм, а і засобом, що може бути досить добре використаний і задля виявлення проблеми тяжіння та навіть суто фарбових проблем, і, нарешті, засобом для передачі глибини кришталеві прозорості повітря» [9, с. 41].

Складові творення художнього образу – лінія, колір, форма, композиція – постають у художній концепції бойчукізму як своєрідний спосіб вираження, за допомогою якого можна висловлювати думки та емоції. Також ці складові надають можливість художнику коригувати експресію вияву, і тому мистецький шлях художника повинен орієнтуватись на формотворчість.

Підсумовуючи формотворчі пошуки М. Бойчука та його школи, можемо зазначити, що вони провадилися в експериментальному руслі й революціонізували мистецьке мислення тієї доби.

**НОВАТОРСТВО.** Отже, і теоретичне, і практичне навчання було спрямоване на формування особливого типу митця, соціально орієнтованого, чутливого до вимог життя, універсального «художника-колективіста». Учень і дослідник творчості Михайла Бойчука О. Сліпко-Москальців зазначає: «Педагогічну спрямованість Михайла



Бойчука можна схарактеризувати як бажання підготувати нового художника, що зміг би зорієнтуватися в нових завданнях художньої культури і задовольняти в монументальній формах вимоги дійсності» [9, с. 27].

У своїх роботах бойчукісти спиралися на монументальне мистецтво Київської Русі й Візантії. Проте спорідненість із традиціями не означала канонічного наслідування чи копіювання давніх зразків. Михайло Бойчук не раз наголошував на тому, що індивідуальність полягає не в копіюванні, а в творенні, переданні власних чуттів. Цінність традиції та класичного мистецтва художник убачав саме в їхньому значенні як освітнього, виховного й культурного чинників, бо без розуміння та вивчення віками набутої спадщини не можна творити нового. Із цього приводу О. Сліпко-Москальців зазначає, що Михайло Бойчук не наслідував примітивні форми, не фетишизував минулого мистецтва, а лише розглядав його як допоміжний матеріал для нового художника.

Аналізуючи творчість бойчукістів, Іван Врона, перший ректор Київської академії мистецтв, зазначає, що основними джерелами творчості бойчуківської школи є ікона та церковне малярство, візантійська фреска і Джотто разом із українським народним примітивом. Проте бойчуківські запозичення візантинізму, доби середньовіччя й раннього італійського ренесансу мали виразний формальний характер: художники наслідували закони та способи композиції, монументального трактування форм, техніку фрескового малярства, схематично спрощеного й іконописно-умовного відображення. Силою, що ламала канони та розривала межі візантинізму, стали стихія українського народного мистецтва та безпосередній вплив революції. «Боротьбою цих двох елементів визначається шлях розвитку і сучасне обличчя «бойчукізму», який має в собі «дві душі», два обличчя, що міцно, проте й майже органічно з'єднані і становлять оригінальне й самобутнє явище саме після революційного малярства України» [3, с. 89].

Відаючи належне класиці, Михайло Бойчук і його прихильники підтримували виникнення нових форм у мистецтві, були переконані, що нова епоха, безумовно, продукуватиме нові мистецькі форми. Мистецтво, як і всі інші форми культури, техніки, науки, рухається й розвивається на основі попередніх досягнень. Цей рух визначають закономірності «формально-технічного прогресу». Тому немає сенсу в пошуках нового виходити із менш досконалих і більше відсталих та далеких здобутків минулого. «В технічній культурі ми орієнтуємось на трактор і електрифікацію, а не на соху та кустарний станок. Дозвольте ж і в мистецтві користуватися останнім по типу досягненнями техніки і культури, а не нижчими і пережитими» [4, с. 169]. Однак можна новація не тільки має спиратися на останні технічні досягнення та успіхи, що визначають загальнообов'язковий, «європейський» культурно-технічний рівень роботи художника, а й мусить містити елементи «старих форм».

Учні М. Бойчука, котрі згодом стали мистецькими критиками, не раз наголошували на особливому значенні в художньо-естетичній концепції майстра новаторства й самого розуміння сутності поняття «нове». Власне, той найперший інтерес до постаті художника та його школи ще в 1907 р. з боку європейської художньої критики й був зумовлений тим новим «свіжим подихом», «новими буйними силами», що їх привніс М. Бойчук у західне мистецтво. «Найвидатніші критики того часу, як-от небіжчик Аполінер, Андре Сальве писали – перший у “Democratie sociale”, другий у “Paris Journales”, – що Бойчук відновленням від індивідуалізму підніс нову проблему в мистецтві та що школа, яку утворив він, набирає для французів художнього інтересу і має своє особливе значення на Україні, де ще живі і сильні художні традиції»

[9, с. 9]. Власне необхідність пошуку нового як первинне завдання західного мистецтва та глибоке розуміння тенденцій розвитку сучасного йому художнього простору допомогло М. Бойчукові визначити власний шлях. Тому й визріла потреба формувати художню концепцію школи, заглиблюватися в аналіз специфічних властивостей мистецтва, його природи, вивчати мистецькі техніки. О. Сліпко-Москальців говорив, що в цій теоретичній роботі М. Бойчук уподібнювався до вченого, науковця, котрий поринав в аналіз минулих мистецьких форм і намагався пізнати забуту художниками нових віків природу самого образотворчого мистецтва.

Ці нові мистецькі форми виявляють себе в новому монументальному живописі. Що ця концепція монументального живопису була новаторською, свідчать такі твердження сучасників Бойчука. Так, уже згадуваний О. Сліпко-Москальців називає нову монументальну течію «експериментальними шуканнями» Михайла Бойчука, котрі допомогли розхитати традиційні академічні канони: «...Бойчук у своїй педагогічній роботі відразу бере вірне настановлення; він з першого ж разу намагається розвихряти зашкарублі ілюзійні методи, що спочатку проходили в роботах молоді; порушивши віру старих мистецьких настановлень, він намагається виконувати і створювати нові домінуючі настановлення. Сама система роботи, як орієнтаційні вихідні принципи, й собі приводила до зміни психології мистецького мислення, а далі в свою чергу і до змін в психології самого пізнання та сприймання» [9, с. 37].

Іван Вигнанець стверджує, що новаторство й експеримент у творчості М. Бойчука призвів до «революціонування розуміння мистецтва» та образотворчих засобів. На його думку, художник очолив і завершив боротьбу із застарілими формами: «В академічних майстернях обмежувалися на копіюванні старих клясиків, а т. зв. «передвижники» свідом ігнорували навіть клясичне європейське мистецтво. М. Бойчук розпочав свій «зовнішній» виступ з того, що оголосив непримиренну боротьбу проти такого ставлення до клясиків мистецтва і по-новому почав визначати їх роллю як навчального, виховного і культурного факторів. Він говорив так: «Без розуміння і вивчення віками набутої спадщини, не можна творити нового! Бо як же збудемо будучину, коли не виростемо з минулого?» [2, с. 22].

М. Бойчук підкреслював, що скрізь треба шукати «зерна» твору – і в класиків світового та національного мистецтва, чи в невідомих народних майстрів. Ці зерна спільні для творів усіх епох, усіх країн і народів, тому не тільки не можна ігнорувати спадщину при навчанні, а, навпаки, як дорогий скарб треба її уміло використовувати. «Європейці давно вже почали студіювати поруч з славновісними мистцями своїх і чужих невідомих майстрів. Бойчук, навчавшись в Європі, органічно засвоїв усе, що лише було приступне, з світової скарбниці людського духу – образотворчого мистецтва, в тому і новий підхід до його розуміння і студіювання» [2, с. 22].

Те, що новаторський підхід до мистецтва М. Бойчук активно впроваджував не лише у своїх працях, а й залучав до нього молодих художників, підтверджують спогади бочукіста Г. Довженка: «Те, що для мене раніше було законом – малювати тільки з натури, цінувати тільки мистецтво передвижників і реалістів XIX століття як вершину мистецького хисту, почав піддавати критичним міркуванням. Я, прозріваючи, став пильніше приглядатися й розбиратися в цінності інших мистецтв різних часів і народів» [5, с. 34].

Із цих свідчень можемо зробити висновок, що головною метою концепції М. Бойчука був монументалізм, монументальний живопис. Засобом його досягнення стала формотворчість, яка базувалася 1) на запереченні наслі-

дування, натуралістичного відображення та 2) на формотворчих експериментах із образотворчими засобами – лінією, кольором, формою, композицією.

Експериментальні пошуки бойчукізму провадилися в руслі, властивому тогочасній епосі модернізму. Вихований на класиці європейського живопису, довершених зразках візантійського мистецтва та національному українському малярстві, Михайло Бойчук побудував модерністську художньо-естетичну концепцію – концепцію монументалізму, яка прагнула творити нове шляхом формотворчих експериментів. Модерністський мистецький експеримент у концепції монументалізму виявився багатоплановим, бо реалізувався й у творенні нового стилю, і в специфічній навчально-педагогічній системі, яка мала на меті виховання нового художника-універсала, і в методах та засобах творення художнього образу.

#### Література

1. Білокінь С. Колективізм – пафос творчості Михайла Бойчука / С. Білокінь // Образотворче мистецтво. – 1988. – № 1 – С. 22–25.
2. Вигнанець І. Михайло Бойчук / І. Вигнанець // Арка. Література, мистецтво, критика. – Мюнхен, 1947. – № 4. – С. 19–24.
3. Врона І. Сучасні течії в українському малярстві / І. Врона // Критика. – 1928. – № 2. – С. 88–128.
4. Врона І. На шляхах революційного мистецтва / І. Врона // ВАПЛІТЕ. – 1927. – № 3. – С. 166–178.
4. Довженко Г. Із спогадів про Бойчука і бойчукістів / Г. Довженко // Наука і суспільство. – 1990. – № 3. – С. 33–36.
5. Д-ський Є. Вистава «незалежних» та українські малярі / Є. Д-ський // Діло. – 1910. – 11 н. ст. липня (28 ст. ст. червня). – С. 1.
6. Кравченко Я. Школа Михайла Бойчука. Тридцять сім імен / Я. Кравченко. – К. : Майстерня книги, Оранта, 2010. – 400 с.
7. Мудрак М. Український авангард / М. Мудрак // Український модернізм 1910–1930 : [альбом]. – Хм. : Галерея, 2006. – 288 с.
8. Сліпко-Москальців О. Михайло Бойчук / О. Сліпко-Москальців. – Х. : Рух, 1930. – 53с.
9. Соколюк Л. Михайло Бойчук та його школа / Л. Соколюк. – Х. : Видавець Савчук О.О., 2014. – 386 с.

#### Анотація

**Бенюк О. Б. Художньо-естетична концепція школи бойчукістів.** – Стаття.

У статті подано основні ідеї художньо-естетичної концепції школи Михайла Бойчука. Бойчукізм постає як напрям мистецтва модернізму, котрий втілював і реалізовував ідею новаторства й художнього експерименту як основного принципу творення художнього образу. Засновник школи та автор художньо-естетичної концепції Михайло Бойчук як митець виховувався й формувався на класиці європейського живопису, візантійського мистецтва та національному українському малярстві. Через те традиція в концепції школи бойчукістів посідає вагоме місце. Проте Михайлові Бойчуку такий потужний зв'язок із традицією не завадив побудувати модерністську художньо-естетичну концепцію – концепцію монументалізму, яка прагнула творити нове шляхом формотворчих експериментів. Модерністський мистецький експеримент у

концепції монументалізму виявився багатоплановим, бо реалізувався й у творенні нового стилю, і в специфічній навчально-педагогічній системі, яка мала на меті виховання нового художника-універсала, і в методах та засобах творення художнього образу.

*Ключові слова:* художньо-естетична концепція, модернізм, мистецький експеримент, монументалізм, формотворчість, новаторство.

#### Аннотація

**Бенюк О. Б. Художественно-эстетическая концепция школы бойчукистов.** – Статья.

В статье представлены основные идеи художественно-эстетической концепции школы Михаила Бойчука. Бойчукизм выступает как направление искусства модернизма, которое воплощало и реализовало идею новаторства и художественного эксперимента как основного принципа создания художественного образа. Основатель школы и автор художественно-эстетической концепции Михаил Бойчук как художник воспитывался и формировался на классике европейской живописи, византийского искусства, национальной украинской живописи. Потому традиция в концепции школы бойчукистов занимала важное место. Однако такая сильная связь с традицией не помешала Михаилу Бойчуку построить модернистскую художественно-эстетическую концепцию – концепцию монументализма, которая стремилась творить новое с помощью формотворческих экспериментов. Модернистский художественный эксперимент в концепции монументализма оказался многоплановым, потому что реализовался и в творении нового стиля, и в специфической учебно-педагогической системе, которая имела целью воспитание нового художника-универсала, и в методах и средствах творения художественного образа.

*Ключевые слова:* художественно-эстетическая концепция, модернизм, художественный эксперимент, монументализм, формотворчество, новаторство.

#### Summary

**Benyuk O. B. Artistic and aesthetic concept of Boychukists school.** – Article.

The article presents the main ideas of artistic and aesthetic concept of Mykhailo Boychuk's school. Boychukizm appears as art direction of modernism, which embodied and implemented the idea of innovation and artistic experiment as a basic principle of creating an artistic image. The founder of the School and the author of artistic and aesthetic concepts Mykhailo Boychuk grew up as an artist on the ground of the European, Byzantine and national Ukrainian art. That is why the tradition occupies an important place in the concept of Boichuk's school. In spite of this fact Mykhailo Boychuk was a founder of modernist artistic and aesthetic concept – the concept of monumentalism, which purpose was to create a new with the help of formative experiments. Modernistic artistic experiment in the concept of monumentalism was multifaceted, because it was realized in the creation of a new style, in specific educational and pedagogical system, which was intended to raise a new univesal artists, in methods and means of creating an artistic image.

*Key words:* artistic and aesthetic conception, modernism, artistic experiment, monumentalism, creating of form, innovation.

УДК 130.3 293.21

О. В. Богомолець  
доктор медичних наук,  
народний депутат Верховної Ради України

### ДІМ ЯК ОБЕРІГ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Глобалізаційні та інтегративні тенденції сучасності, що тісно співвідносяться із прагненням економічно й політично сильних держав-лідерів нав'язати зразки й цінності власної культури іншим країнам світу, зумовлюють тим самим два амбівалентних процеси: спостерігається інтенція, з одного боку, на формування уніфікованої світової (американізованої) культури, а з іншого – відродження релігійного фундаменталізму, консервативні лідери якого відстоюють право на життя власних культурних світів. Необхідність подолання негативних тенденцій антагонізму між тотальною американізацією світу та фундаменталізмом актуалізує вивчення не лише тих культурних і світоглядних принципів, які лежать в основі традиційної суспільної організації загалом, а й тих, що визначають норми й цінності кожного окремого народу.

Політичні та культурні процеси, які визначають специфіку сучасного міжнародного життя, особливо гостро виявляються в українському суспільстві. Перманентна політична криза, зумовлена невизначеністю геополітичної орієнтації країни, породила не тільки збройний конфлікт, а й виявила кризу української ідентичності. Адже, як свідчать сучасні політичні події, значна частина українського населення не має чітко сформованого уявлення про те, хто ми є, у чому специфіка нашої ідентичності й, відповідно, які політичні, світоглядні та культурні норми й цінності відповідатимуть особливостям українського способу життя, сприяючи тим сам подоланню збройного конфлікту та суспільної кризи загалом.

Амбівалентне ставлення до процесу глобалізації, яке спостерігається в сучасному зарубіжному й вітчизняному інтелектуальному дискурсі, зумовлює звернення дослідників до вивчення тих традиційних форм суспільного життя, які визначали специфіку соціальної ідентифікації, зберігаючи тим самим культурну гомогенність держави. Провідне місце в цьому стосунку відіграє сім'я, котра, як слушно зазначає К. Маркс, є основою суспільства. Саме тут зароджуються засадничі світоглядні норми й принципи, що визначають не тільки специфіку життя індивіда, а й тривалість суспільства. «Трава, – алегорично зауважує відомий український мислитель І. Лисяк-Рудницький, – може встати там, де буря валить дуби» [3, с. 15].

Експлікуючи сім'ю як основний чинник збереження етнічної ідентичності й традиційних форм суспільної організації, що яскраво засвідчують насамперед соціологічні дослідження, представлені роботами О. Волкової, Е. Гіденса, О. Захарова, Г. Кісарчук, В. Левковича, В. Столиної, О. Шумейко, В. Торохтія Г. Трапезникової та ін., варто звернути увагу на її культурологічний і світоглядний вимір. Адже не стільки сама сім'я, скільки спосіб організації її життєвого світу визначає ті цінності, із якими ідентифікує себе людина. Провідне значення в цьому контексті належить дому, який, незважаючи на зумовлену глобалізацією міграцією, залишається головною цінністю українців нашого часу.

Незважаючи на те, що дім як соціокультурний феномен протягом тисячоліть залишається головною цінністю української людини, що визначає не тільки форму соціальної організації суспільства, а й особливості етнічної ідентичності, сьогодні ми не маємо жодного дослідження, присвяченого вивченню змістового навантаження слова чи аксіологічної специфіки його соціокультурного феномена. Окремі етнографічні та культурологічні аспекти

вивчення побутового життя українців зустрічаються у працях А. Байбуріна, А. Данилюка, Д. Зеленина, Г. Лозко, І. Огієнка, М. Поповича, Б. Рибаківа, М. Сергєєва, Т. Ців'яна, О. Шахматова, В. Шейко й ін.

Виходячи з того, що дім як соціокультурний феномен тривалий час залишається однією із засадничих цінностей української людини, визначаючи при цьому своєрідність українського світобачення та особливості процесу ідентифікації, метою статті є виявлення світоглядних засад формування концепту «дім» і розкриття його функціонального значення в житті української людини. Повноцінна реалізація поставленої мети можлива лише тоді, коли ми зможемо дистанціюватися від традиційного його тлумачення – як будівлі, призначеної для життя людини чи розміщення різних установ [9, с. 306]. Адже, як зазначає визначний український учений М. Попович, «тільки сьогодні дім – це насамперед приміщення, а для слов'янина тих часів дім – це нехитре господарство, все життя сім'ї, яка цей «дім» вела» [6, с. 24]. Аналогічна думка зустрічається й у працях визначного радянського дослідника Б. Рибаківа. Він розглядає дім як найдрібнішу частку, «неподільний атом давньоруського суспільства», що пронизана магічно-заклинальною символікою, «за допомогою якої сім'я кожного слов'янина прагнула забезпечити собі ситість і тепло, безпеку та здоров'я» [8, с. 460].

Зауваження Д. Рибаківа щодо функціонального значення дому в сукупності зі сформованим М. Поповичем його змістовим навантаженням надають можливість зрозуміти запропонований українським народознавцем Г. Лозко опис українського побутового життя. У цьому контексті привертає увагу зауваження дослідниці про те, що в українському селі без огорожі хати «жив тільки недбалій, ледачий селянин, якого вважали пропащим» [4, с. 327]. Домовиті ж господарі свою хагу й комплекс господарських приміщень обводили по колу огорожею, яка відзначалася регіональними особливостями. Так, у Карпатах огорожею слугували жердини, прикріплені до стовпів, на заході Карпат – тин, сплетений із гілок смереки, ліщини або лози, на Волині – панували паркани, якими сполучалися всі приміщення дому, формуючи закритий двір – гумно.

При цьому дослідниця зазначає, що українська традиція огорожувати дім сформувалася ще за давніх язичницьких часів, у цей час «огорожа виконувала роль магічного оберіга – це було замкнене коло, куди не могла проникнути нечиста сила» [4, с. 327]. У результаті цього, навіть сьогодні у багатьох регіонах України зберігається звичай не тримати довго відчиненими ворота чи хвіртку, зачиняти їх відразу як тільки увійдеш чи зайдеш. Отже, родина захищає світ свого життя, дім як «обгороджене місце освоєного сім'єю світу, де свої почували себе надійно, якщо все було зроблено правильно: і місце, й час вибрані щасливо, і дерево не заборонене звичаєм, і відповідну жертву принесено під час кладки першого вінця, – отже, дотримано всіх необхідних ритуалів» [6, с. 24].

Правомірність зроблених нами висновків засвідчують і літописні фрагменти, наведені О. Шахматовим про навалу вампирів на Полоцьке князівство та сам Полоцьк. «В літо 6600. Предивне було чудо в Полоцьку, в мьчте (імовірно, примарне – уточ. О. Б.): була ніч, тутьн (тупіт) стояв, по вулиці неначе люди знаходяться на ній. Коли хто вилізе із хоромини, хоче бачити, або вражений буде

невидимо від бісів мором і з того помирає. І не сміє вилазити з хоромів. За цим ж сім ж розпочата в дне являтися на конях і не бачити їх самих, але коней їх бачити копита. І тако узявляху люди полоцькия і його область. Тим і люди розповідають як навії б'ють полочан» [12, с. 271–272].

Літописна згадка про появу навії у Полоцьку привернула увагу й Б. Рибакова, який, аналізуючи своєрідність цієї події, вважає, що вона дана як «передвістя цілого ряду нещастя і негараздів по всій Русі: злі сили заподіяли посуху лісу і болота... < > половці напали на Русь; «В сі ж часи багато людей помирало від різних хвороб» за зиму в Києві померло 7 000 осіб» [8, с. 462]. Цікавою в контексті нашого дослідження є й загадка Б. Рибаківим мініатюра, присвячена безчинствам навії у Полоцьку із Радзивіловського літопису, де, усупереч «змісту тексту про невидимість злих духів, художник зобразив потворних чудовиськ, що скачуть верхи по вулиці Полоцька. Городяни замикають будинки, закривають віконниці» [8, с. 462]. Ця літописна мініатюра може слугувати прямим свідченням не тільки запозичення язичницьких уявлень у християнський світогляд, а й використання сформованих язичницьким світоглядом образів у християнському іконописі, зокрема образів «Страшного суду», «Нехрещений дітей» чи «Мученика Микити» [2, с. 286–289].

Привертає увагу й виявлений завдяки цьому літописному фрагменту антагонізм у ставленні до померлих. Адже, як стверджує І. Огієнко, слов'яни вірили, що їхні померлі предки, «переходячи до іншого дому», перетворюються на охоронців свого роду (що яскраво засвідчує культ Роду) й дому (домовиків, хороможителів), які захищають родину та її господарство від усіляких лих. «Домовик, – пише І. Огієнко, – постійний вартовий дому, покровитель і охоронець родини» [5, с. 124]. Домовик, за давніми віруваннями, живе під піччю, а тому, коли родина переселялася до нової оселі, обов'язково брали із собою із старої печі жарину й уносили її в нову хату, щоб запалити родинне вогнище в цій оселі. Крім того, обряд переходу від одного дому до іншого супроводжувався обрядом закликання свого домовика [4, с. 322].

Досліджуючи функціональне значення домовика, І. Огієнко звертає увагу на те, що якоїсь особливої назви для домового бога не склалося, однак, як правило, домовиків називали Чур, Цур або Пек. Саме звідси, зазначає І. Огієнко, походить наше слово «відцуратися» – відійти від когось, частіше за все від своєї родини; «спекатися» – позбутися (ворогів, недобрих людей тощо). Загалом український учений переконаний, що вказані традиційні імена домовиків походять від слова Щур [пра-щур – *уточ.* О. Б.] – «обоготворений предок», який охороняє родинне майно та межі світу родини [5, с. 125].

З іншого боку, маємо літописну згадку про навії – мерців або, точніше, «невидимі душі мерців». Інколи, зауважує Б. Рибаків, «дослідники говорять про культ навії як про культ предків, але від цього потрібно застерегти, так як предки – це свої, рідні мерці, незмінно дружні, діди, які допомагають своїм онукам і правнукам. Навії ж – це чужі, чужинні мерці, душі ворогів і недоброчливців, душі людей, яких за щось покарали сили природи (душі утоплеників, з'їдених вовками, «з дерева впавших», убитих блискавкою і т. п.)» [8, с. 462–463]. Іншими словами, навії – це упіри, надзвичайно небезпечні для людей. Вони можуть напасти на людину скрізь: у лісі, в гаю, у полі, у річці, біля водойми тощо. Ця думка, зазначає Б. Рибаків, зумовлена давнім анімістичним і дуалістичними переконаннями щодо «повсюдності розсіяного в природі зла», якому не може протистояти навіть «сила всемогутнього християнського бога» [8, с. 464].

Незважаючи на тотальне розпорошення зла у світі, середньовічна руська людина, пише Б. Рибаків, не була аб-

солютно беззахисною в той час, коли по вулицях Полоцька помчали на невидимих конях полчища навії-вампірів, які завдавали полочанам смертельних ударів. Люди поховалися у своїх домах. Дім був тією фортецею, до якої не могли підступитися навії, які могли розправитися тільки з тими цікавими, котрі покидали свою фортецю, «вилазли з хоромини» [8, с. 464].

Виходячи з того, що дім у середньовічній Русі розглядається як своєрідний оберіг від злих духів, логічно постає питання про те, що або хто захищає людину в домі. Перше, що привертає нашу увагу, – традиційна кругова огорожа навколо дому, яка є першим оберегом дому. Кругова огорожа, символізуючи собою солярний знак, формує обмежений світ родини й захищає його від проникнення злих сил. У свою чергу, ворота і хвіртка, що могли бути відчиненими, щоб захистити від проникнення злих сил, часто прикрашалися різними зображеннями жіночого божества (Берегині), а також солярними знаками [8, с. 465].

Виявлене археологічними й етнографічними розвідками домінування солярної символіки в домі дає всі підстави стверджувати, що він у світогляді слов'янського люду розглядався як своєрідний зразок просторової організації. Адже дім для людини поставав своєрідною універсальною точкою відліку в просторі, причому, як слушно зазначає А. Байбурін, «простір поза домом став оцінюватися як упорядкований (за іншими правилами), саме завдяки існуванню дому. Іншими словами, дім додав світу просторовий сенс, зміцнивши тим самим свій статус найбільш організованої його частини» [1, с. 10]. Дім, огорожений по колу, символізував точку дотику земного й небесного, кінцевого та безкінечного, «відділив людину від космосу, виріс між ними й у зв'язку з цим набув характерних рис медитаційного комплексу» [1, с. 11]. Адже, як зазначає Т. Ців'ян, з одного боку, «дім належить людині, уособлюючи речовий світ людини. З іншого боку, будинок пов'язує людину із зовнішнім світом, будучи в певному сенсі реплікою зовнішнього світу, зменшеною до розмірів людини» [9, с. 65]. Іншими словами, дім – це середовище співіснування людини та всесвіту, що, у свою чергу, породжує таку велику кількість різних космічних знаків у оздобленні житла. У цьому контексті варто згадати не лише солярні знаки, якими прикрашали будівлю, а й дерево життя, яким господині розписували піч, оскільки саме інтегральний «образ дерева («світове дерево», «шаманське дерево», *arbor inversa* та інші локальні варіанти) слугував утіленням концепції будови всесвіту» [10, с. 9].

Відтворення образу всесвіту в домі, на думку відомого радянського етнографа А. Байбуріна, відбувалося несвідомо [1, с. 10]. Однак, як нам видається, прийняття цієї точки є далеко не правомірним, як мінімум зважаючи на те, що структура слов'янського дому завжди відтворює структуру поселення, яке, у свою чергу, відтворює структуру світобудови, у центрі якої знаходиться велике вогнище. Наше припущення підтверджує також і специфіка української обрядовості, що завжди починалася (або закінчувалася) удома. На відміну від групових обрядів, які проводив спочатку волхв, а потім священик (батюшка), домашні обряди завжди здійснював голова родини – батько [5, с. 124].

Цікавим у цьому контексті є зауваження Т. Ців'ян про те, що саме зі своєрідності слов'янського розуміння дому сформувалася опозиція внутрішнього та зовнішнього. «Оскільки дім утворює самостійну замкнуту територію (обсяг) у просторі, він починає сприйматися сам як внутрішній простір. На лексичному рівні це відбивається, зокрема, в тому, що опозиція всередині/зовні замінюється опозицією дім/зовні» [9, с. 74.] У свою чергу, «зовні» розшифровується як ліс, поле, вода, гора, місце скупчення народу (базар, площа), тобто як лексики, що мають особливу семантичну функцію в організації фольклорного

простору. Поряд з іншим, на думку дослідника, згадана нами опозиція внутрішнього та зовнішнього, яка сформувалася на світоглядному тлі тлумачення місця й ролі дому у слов'янському світогляді, згодом почала виявлятися через опозицію свій/чужий. Це яскраво виявилось у ставленні слов'янського населення до шлюбів із представниками іншої культури, іншого світу, іншого дому. Таке ставлення було зумовлене тим, що від самого початку слово «дім» було пов'язане не стільки з певним родинним простором, скільки суспільно-родовою організацією, а відтак позначало сім'ю, родину [1, с. 12].

Зважаючи на те, що дім в українській культурі розглядався, з одного боку, як «своєрідна репліка Всесвіту», а з іншого – як оберіг від зла, велика увага приділялася початку його будівництва. Провідне значення в цьому контексті відігравав процес вибору місця для дому. Адже, як свідчить А. Байбурін, будувати хату заборонялося там, де раніше була дорога або ж стояла баня, на спірній ділянці землі; там, де були знайдені людські кістки, де вовк чи ведмідь «обклав і зарізав буйну скотину», де хто-небудь поранив сокирою, ножом, косою або серпом руку або ногу до крові, де перекинувся віз тощо [1, с. 35]. Отже, щоразу, коли мова йде про заборону будувати, згадується все, що пов'язане зі смертю або наближенням до неї. Здавалось би, що єдиним винятком із цього правила є дорога. Однак такі висновки були б занадто передчасні, оскільки дороги, перехрестя доріг і, що найголовніше, занедбані й лісові дороги завжди пов'язувалися із перебуванням нечистої сили й, що не менш важливо, із комплексом уявлень про смерть. Це, імовірно, зумовлено тим, що тривалий час покійників ховали на роздоріжжі, відправляючи їх у дорогу до «іншого дому» [5, с. 124]. Ця традиція еспліктується в сучасному фразеологізмі «провести покійника в останню дорогу».

Під час аналізу особливостей змісту й функціонального значення дому у слов'янському світогляді привертає увагу кореляція образу дороги із деревом і, зокрема, поширеною та домашньою темою – деревом життя. Таке амбівалентне ставлення до цих символів зумовлене вже згаданими нами особливостями ставлення до померлих – рідних і чужих, померлих природною й неприродною смертю. Виходячи з цього, зображення дерева життя на переважно дерев'яних слов'янських спорудах мало глибоко символічний зміст, оскільки дерево життя було своєрідною дорогою чи, якщо бути більш точним, містком між світом земним і світом небесним, воно розглядається як «єдність трьох планів буття: горішнього (небо), проміжного (земля) і долішнього (хаос, світові води, підземний світ,) здійснювалася, згідно ранніх традицій українського символізму, за допомогою архетипу світового дерева – дерева життя (вершечок – стовбур – коріння, вазон), яке здебільшого має охоронця – птаха (символ світової душі)» [7].

Звернімо увагу, що єдність світобудови зображувалася не тільки в оздобленні дому, а й у самому житловому приміщенні. Адже, аналогічно до того, як увесь світ української людини ділився на три частини, ділилося і його житло: «... стеля – небесний духовний світ (сволок з сакральними знаками, божниця в кутку), стіни, вікна, двері – символи земного сучасного реального життя й спілкування з іншими людьми; нижній ярус – підлога, низ стіни з підпідччям і лавами, поріг уявлявся як межа земного й підземного світів» [4, с. 324]. Фактично, дім розглядався як своєрідне дерево життя, що поєднує в собі, з одного боку, єдність і спадковість поколінь – предків, сучасників та потомків, а з іншого – єдність трьох уже загаданих частин світу. Усе це в сукупності мало захистити, оберігати людину та родину від злих духів чужорідних пращурів.

Говорячи про єдність всесвіту, що виявляється в домі руського язичника, не можна оминати увагою піч, яка

є своєрідною точкою перетину його частини. Саме тому піч завжди розглядалася як головна святиня дому, культовим родинним вогнищем, яким, що цікаво, завжди опікувалася жінка. Показово, що і піч, і жінка розглядалися як берегині, а тому в домі, де є піч і жінка, була суворо заборонена лайка. Крім того, біля печі селяни давали клятви, біля печі стояла наречена під час сватання, на печі ховали молочні зуби дітей, а в багатьох регіонах України піч тривалий час залишалася головним місцем відпочинку. Тривалий час зберігався і звичай, коли наречена, переходячи в дім молодого, приносила із собою курку, яку закривала під піч, – це була жертва для задоволення домового, котрий мав прийняти нового члена родини. Цікавим є й те, що головним орнаментом оздоблення печі було знову ж таки дерево життя, яке, символізуючи єдність усесвіту, водночас указувало на найсвятіше та більш захищене місце в домі.

Поряд із піччю важливе значення відводилося покуті, яку інколи називали «дідом», «предками», «домовиками» [8, с. 236]. Тут розміщували родинні боги – кам'яні й дерев'яні ідоли. Показово, що до нашого часу дійшла лише невелика частина саме кам'яних «ідольчиків», які, на думку Б. Рибаківа, становили невеликий відсоток слов'янських домашніх ідолів загалом. Основна маса общинних і домашніх ідолів була виготовлена із дерева, що зумовлено не стільки дефіцитом каменю як матеріалу, скільки глибоко символічним змістом – «у цьому випадку відбувалося мовби подвоєння божественної сили – дерево як таке, як частина рослинного світу й зображення божества, що мало дарувати людям благополуччя» [8, с. 237]. Зважаючи на те, що покуть – це місце добрих предків, тут садили найпочеснішого гостя та наречених під час весілля, тут проводив родинні обряди голова родини, а згодом священик.

Пізніше поширення християнства призвело до того, що, замість язичницьких «дідів», на покуті почали розміщувати християнські ікони. Однак навіть позірне звернення до покуті виявляє її глибоко язичницький зміст, що виявляється в оздобленні образів рушниками із несвідомо зображеною язичницькою символікою, зберіганням святого зілля та води, свічок тощо.

Загалом щоразу, коли мова заходить про своєрідність українського побутового життя, привертає увагу той символічно-захисний зміст, який вклався в усі господарчі речі. За невеликим винятком: кочерги, порога, відер, діжок тощо – усі речі в домі мали захисне значення, яке відображалось або ж у специфіці їхнього розпису, або ж, як, наприклад, у випадку діжок чи відер, у специфіці їхнього тлумачення – круглі речі не потребували додаткової захисної символіки.

Загалом у давньому слов'янському світогляді слово «дім» означало життєвий світ родини, який тлумачився надзвичайно широко – його складовими були не тільки мертві, живі та ненароджені члени родини, а й те просторове середовище, яке обіймала ця родина. Зазначена просторово-часова єдність поколінь, що виявлялася у специфічній символіці побудови та оздоблення дому, поставала своєрідним оберегом людини, який захищав її від злих духів, котрі наповнювали землю. Особливе місце в цьому контексті посідали піч і покуть, які із прадавніх часів були місцями поховання предків, символічним місцем їхнього «нового дому», а відтак найбільш захищеними місцями дому. Імовірно за все, кардинальних змін у специфіці тлумачення дому не відбулося й із приходом християнства, яке на місце традиційних язичницьких «дідів» поставило домашні ікони. І лише сучасні цивілізаційні трансформації, що призводять до руйнування традиційної культури й форм суспільної організації, залишають людину наодинці без віковичного захисту родини, формують у неї відчуття самотності й відчаю.

**Література**

1. Байбуурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А. Байбуурин. – Л. : Наука, 1983. – 188 с.
2. Жолтовський П. Український живопис XVII–XVIII ст. / П. Жолтовський. – К. : Наукова думка, 1978. – 327 с.
3. Лисяк-Рудницький І. Формування українського народу та нації (методологічні зауваги) / І. Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т / І. Лисяк-Рудницький ; пер. з англ. М. Базік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін. – К. : Основи, 1994. – Т. 1. – 1994. – С. 11–40.
4. Лозко Г. Українське народознавство / Г. Лозко. – К. : Зодіак-ЕКО, 1995. – 368 с.
5. Огієнко І. Дохристиянські вірування українського народу : [іст.-реліг. моногр.] / І. Огієнко. – К. : Обереги, 1995. – 424 с.
6. Попович М.В. Нарис історії культури України / М.В. Попович. – К. : АртЕк, 1998. – 728 с.
7. Пошивайло І. Символізм народної культури українців: дерево життя / І. Пошивайло // Національний центр народної культури «Музей Івана Гончара» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://honchar.org.ua/p/symbolizm-narodnoji-kultury-ukrajintsv-derevo-zhyttya/>.
8. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси / Б. Рыбаков. – М. : Наука, 1987. – 783 с.
9. Словник української мови : в 11 тт. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://sum.in.ua/>.
10. Топоров В. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» / В. Топоров // Труды по знаковым системам. – Тарту : Изд-во Тартуского университета, 1971. – Вып. 5. – С. 9–62.
11. Цивьян Т.В. Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) / Т.В. Цивьян // Труды по знаковым системам. – Тарту : Изд-во Тартуского университета, 1978. – Вып. 10. – С. 65–85.
12. Шахматов А. Повесть временных лет / А. Шахматов. – СПб, 1916. – Т. 1 : Вводная часть. Текст. Примечания. – 1916. – 487 с.

**Анотація**

**Богомолець О. В.** Дім як оберіг українського народу. – Стаття.

У статті розкривається зміст, світоглядне й функціональне значення дому в житті українського суспільства загалом і окремої людини зокрема. На цьому тлі виявляється тісний змістовий взаємозв'язок дому із традиційним для українських давніх вірувань культом предків, анімістичними та дуалістичними віруваннями, що, як засвідчено у статті, яскраво виявляє специфіка оздоблення дому й побутова українська обрядовість. Важливе теоретичне значення має виявлене під час дослідження космологічне значення дому, що постає як своєрідна «репліка Всесвіту», обмеженість якої формувало світоглядні засади не тільки культурної ідентичності, а й просторової організації. На цьому тлі підкреслюється історично та

світоглядно зумовлений зв'язок українців із домом, який, постаючи своєрідним осередком земного вияву вічного життя, розглядається як головний оберіг українського народу й важливий чинник трансляції традиційних форм суспільного життя.

*Ключові слова:* дім, предки, оберіг, ідол, дерево життя, нав'ї, ідентичність.

**Аннотация**

**Богомолец О. В.** Дом как оберег украинского народа. – Статья.

В статье раскрывается содержание, мировоззренческое и функциональное значение дома в жизни украинского общества в целом и отдельного человека в частности. На этом фоне проявляется тесная содержательная взаимосвязь дома с традиционным для украинских древних верований культом предков, анимистическими и дуалистическими верованиями, что, как показано в статье, ярко подчеркивает специфика отделки дома и украинская обрядовость. Большое теоретическое значение имеет обнаруженное в процессе исследования космологическое значение дома – он выступает своеобразной «репликой Вселенной», ограниченность которой стало мировоззренческим основанием формирования не только культурной идентичности, но и пространственной организации. На этом фоне подчеркивается исторически и мировоззренчески обусловленная связь украинцев с домом, который, являясь своеобразным центром земного проявления вечной жизни, рассматривается не только как главный оберег украинского народа и важный фактор трансляции традиционных форм общественной жизни.

*Ключевые слова:* дом, предки, оберег, идол, дерево жизни, навие, идентичность.

**Summary**

**Bogomolets O. V.** House as talisman of the Ukrainian people. – Article.

The article reveals the sense, philosophical and functional meaning of the house in the life of Ukrainian society as a whole and the individual in particular. On this background there is a close meaningful relationship of the house and the traditional for the ancient Ukrainian beliefs worship of ancestor, animistic and dualistic beliefs that, as shown in the article, clearly reveals specifics of home decoration and domestic Ukrainian ritualism. Great theoretical importance has cosmological meaning of the house, found during the study, which appears as kind of “replica of the Universe”, whose limitation formed worldview principles not only the cultural identity, but spatial organization. Against this background noted historically and philosophically driven relationship of Ukrainians to house, which appearing as a kind of center of earthy manifestation of eternal life is seen as the main guardian of the Ukrainian people and important factor in transmission of traditional forms of social life.

*Key words:* house, ancients, amulet, idol, tree of life, navie, identity.

УДК 315.28:1

*Л. А. Васильева*  
кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри політології та історії  
Національного аерокосмічного університету  
«Харківський авіаційний інститут»

## ФЕНОМЕН ПУБЛИЧНИХ КОММУНІКАЦІЙ В КРОСС-КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТРАНСТВЕ

С развитием и формированием в современном пост-модернистском обществе передовых форм коммуникативного обмена, нового информационного пространства, в котором наблюдаются тенденции перенасыщения и гипермассовости, актуальной становится тема исследования феномена публичных коммуникаций и его влияния на кросс-культурные трансформации современного общества.

Разработка проблемы публичных коммуникаций в современной научной литературе предполагает не только анализ ее многообразных форм, складывающихся в различных сферах социальной деятельности, но и теоретическую рефлексию осмысления самого феномена публичных коммуникаций.

Целью статьи является исследование онтологического среза феномена публичных коммуникаций как одного из определяющих в социально-философском аспекте кросс-культурного явления.

Публичные коммуникации, согласно определению общественной коммуникационной системы, следует рассматривать как структурированную, упорядоченную определенным образом совокупность коммуникаторов, реципиентов, смысловых сообщений, коммуникационных каналов и служб, имеющих материально-технические ресурсы и профессиональные кадры. Если культура есть совокупность вещественных, нематериальных, искусственных социальных смыслов, то публичная коммуникация – это часть предметной культуры, которая способна обеспечить движение культурных смыслов в социальном пространстве и времени.

Феномен публичности, будучи сам по себе теоретически малоисследованным, неразрывно связан с такими уже известными концептами, как «публичная сфера» и «публичное», и чаще всего описывает характеристики определенной сферы общественной жизни в контексте бинарной позиции «публичное – частное».

Характеризуя разработанность понятийного аппарата («публичная сфера», «публичная коммуникация»), следует отметить, что в современной отечественной научной литературе данное понятие еще не получило должного признания, в то время как на западе исследования такой тематики рассматриваются как органическая часть многих социогуманитарных наук, без которой немислимо понимание механизмов формирования информационного пространства.

Первым исследователем, который детально и точно разработал в истории философии проблему публичных коммуникаций, является Ханна Арендт. Немецко-американский философ в своих исследованиях подчеркивала, что пространство частного и публичного существовало всегда, являясь обязательным для человеческой деятельности и действий, поскольку «действие непредставимо вне человеческого общества ... только действие, поступок – исключительная привилегия человека; ни зверь, ни животное не могут действовать; и лишь действие не может в качестве деятельности вообще двинуться с места без постоянного присутствия современников» [2, с. 32–33]. Х. Арендт утверждает, что, «говоря и действуя, люди активно отличают себя друг от друга вместо того, чтобы просто быть разными; они – модусы, в

каких раскрывает себя сама человечность...» [2, с. 229], а проявленная уникальность связывается с поступком, ответственностью и начинанием нового (инициативой).

Согласно Х. Арендт, явление публичности проявилось уже у греков и детерминировалось как некая возможность выявить себя олицетворено и уникально, получить статус неразличимого индивидуального существования. «Полис, а стало быть само публичное пространство, было местом сильнее и ожесточеннейшего спора, в котором каждый должен был убедительно отличить себя от всех других выдающимся деянием, словом и достижением, доказав, что именно он живёт как один из лучших. Другими словами, открытое, публичное пространство было отведено именно для непосредственного, для индивидуальности; это было единственное место, где каждый должен был уметь показать, чем он выбивается из посредственности, чем он на деле в своей незаменимости является» [2, с. 55].

Во второй половине XX в., в связи с институционализацией публичных коммуникаций (масс-медиа, Интернет-коммуникаций), появились и другие интересные интерпретации феномена публичности (Н. Луман, Ю. Хабермас, М. Маклюэн, М. Кастельс), такие как медиа-коммуникации, сетевое сообщество, информационное общество.

Следует подчеркнуть, что в настоящее время существуют рамки, контексты, отдельные категории и понятия как в философской литературе, так и в литературе по теории менеджмента, в которых представлены отдельные подходы к определению феномена коммуникации: антропологический (М. Бубер, Г. Гадамер, М. Хайдеггер, О. Розеншток-Хюсси, Э. Мунье), культурологический (М. Бахтин), лингвистический (Дж. Остин, Дж. Сёрль), социологический (Н. Луман, М. Маклюэн), взаимодействие коммуникации и власти (Э. Тоффлер, Ж. Бодрийяр, П. Бурдьё, М. Фуко). В рамках обращения коммуникация зачастую рассматривается с точки зрения отдельных ее элементов и структур, таких как знак (Ф. Соссюр, Г. Щедровицкий), символ (А. Лосев), миф (К. Леви-Стросс, В. Топоров, А. Пятигорский, Е. Мелетинский), смысл (Э. Бенвенист, К. Бюлер, Ж. Делёз, В. Франкл, Н. Арутюнова, Ю. Степанов), дискурс (М. Фуко), нарратив (Р. Барт, Д. Фоккема, Д. Хейман), событие (М. Хайдеггер, М. Мамардашвили, В. Руднев).

Параллельно с пониманием коммуникации как объективного процесса передачи информации от одного субъекта (источника) к другому субъекту (реципиенту) в постмодернистском пространстве складывается понимание коммуникации как современного процесса конструирования новых смыслов, интерпретаций, поведенческих норм и правил. Это связано с тем, что современное общество претендует на некую инновационность своего осмысления (в научной литературе встречаем именованная нашей эпохи как «информационной», «постиндустриальной»), что указывает на имманентность культурных факторов, которые становятся основными ресурсами современной коммуникации, – «система коммуникаций, трансляция опыта, производство знаний, творческие постиндустрии...» [14, с. 52].

Если классическая парадигма в теории коммуникации была обусловлена онтологией массового общества, предполагающего воздействие на массы властных элит, неклассическая парадигма – коммуникацией социального партнерства и демократизации общества, то постнеклассическая парадигма (вторая половина 80-х гг.) сложилась как рефлексия новой онтологии общества глобализации и постмодерна, которая характеризуется такими качественными трансформациями, как рост культурного многообразия и неопределенности развития, диверсификация поведенческих норм и способов социальной идентичности. Культура постмодерна поставила под сомнение монополию рационального и право властного субъекта контролировать мир по своему усмотрению. Коммуникация в ракурсе неклассической рационализации стала рассматриваться не как информационное воздействие, а как результат взаимодействия различных и равных субъектов, как интеракция, в ходе которой рождаются общие смыслы и значения, такие, которые трансформируют позиции обоих участников коммуникации.

Такая коммуникативная практика, как брендинг, реализуемая в профессиональной и повседневной деятельности, представляет интерес не только как демонстрация товарного знака, но и как полигон освоения технологий общения, навыков продуктивной коммуникации в различных сферах деятельности человека. Бренд как одна из современных форм публичной коммуникации, как конструктивный элемент кросс-культурного диалога зависит от качества и истинности техник «брендинга», которые в отдельных случаях могут претендовать на роль инновационных практик информационного пространства, способны объединять и основательно воздействовать на этический индикатив отдельных регионов. В институциональном смысле вся брендинговая деятельность представляет собой смысловую знаковую систему публичной коммуникации, которая в человеческом измерении может приравниваться к сфере общения и нормативно-ценностным ориентирам.

В условиях, когда культурные и цивилизационные отличия ставят под сомнение всю современную западную веру в универсальную значимость отдельных ценностей, именно брендинг может стать тем объединяющим звеном, которое способно легко и непринужденно интегрировать ценности универсалии в современном глобализационном обществе.

Бренд как модус публичной коммуникации приобретает значимость и привлекает к себе внимание представителей различных областей гуманитарного знания. В мозаично-интеграционном освоении отдельные проблемы бренд-коммуникации становятся предметом научного анализа, что способствует смысловому изучению брендинга как социально-культурного, коммуникативно-информационного феномена.

Сегодня с уверенностью можно утверждать, что брендинг – опыт символического обмена, который осуществляется носителями различных культур и является актом информационно-культурного обмена, предполагает рефлексивную субъектно-объектную взаимосвязь. Ведь рефлексивная связь лежит в основе любой коммуникации, она есть способность любого человеческого индивида принять на себя роль другого. Так, американский философ Дж. Мид подчеркивал, что собственно человеческое общение «предполагает не только коммуникацию в том смысле, в каком птицы общаются друг с другом, но так же и побуждение в самом индивиде отклика, который он вызывает в другом индивиде, понятие роли другого, стремление действовать так, как действует другой» [13, с. 73–74]. Безусловно, отклик на бренд как форму публичной коммуникации достаточ-

но демонстративен, поскольку уже в настоящее время он способен активно утверждать определенный спектр ценностно-нормативных приоритетов в отдельной культуре, диктовать модели социального поведения, навязывать статусные роли и виды личностной идентификации. Так, одной из характеристик феномена бренда является способность привносить в кросс-культурное пространство единый брендинговый знаково-символический код, который способен сформировать целостную знаково-символическую парадигму, частично изменяя информационно-идеологическую составляющую определенной культуры. Согласно известному культурологу Ю. Лотману, все, оказавшееся на границе культур, способно на «культурный взрыв», новаторскую позицию относительно устоявшихся культурных образцов или «паттернов поведения». Институционально, экзистенциально достоверно, что, как только человек оказывается на границе культурных сред, когда он лишается возможности использовать традицию (обычай, норму) в качестве способа решения насущных задач, он вынужден проявлять «инновационную» самостоятельность, которая в общем смысле закрепляется и демонстрируется определенным знаково-символическим смыслом, в частности брендом.

Культуроника бренда как одно из средств управления социальным поведением людей может оказывать существенное влияние на коммуникативную составляющую определенного культурного пространства, причем влияние, усиливающееся в силу все более сложного и опосредованного характера общественной практики и социальной коммуникации. В своей замещающей роли брендинговые знаки-символы могут являться путеводителями по миру транскультур, нормативно-ценностных систем и образцов поведения. Их фундаментальное значение состоит в том, что другие знаковые средства (фактически, любые компоненты культуры) функционируют на фоне и в контексте именно культуроники бренда.

Само понятие «культуроника» было введено заслуженным профессором теории культуры М. Эпштейном в конце XX в. В его понимании «культуроника – это конструирование новых форм действия в культуре, новых техник общения и познания, новых моделей восприятия и творчества» [11, с. 24]. Автор теории культуроники утверждает, что «если культурология мыслит проекциями – преломлениями предметов в знаковых системах разных культур, то культуроника мыслит проектами, т. е. знаковыми системами, которые еще не стали практиками и институциями какой-либо культуры и образуют план возможных трансформаций всего культурного поля» [11, с. 34–55]. Безусловно, брендинг как одна из практик публичных коммуникаций в настоящее время может претендовать на такую дефиницию понимания. Ведь бренд по своей сущности уже является целостной знаковой системой отдельного кросс-культурного пространства, которое способно влиять и, что немаловажно, привносить совершенно новые самобытные культурные формы в ценностно-нормативный ранг отдельно взятого этноса [12, с. 98–100]. Здесь необходимо обратиться к американскому философу Ч. Моррису, который был не так уж далек от истины, когда утверждал, что «понятие знака может оказаться таким же фундаментальным для науки о человеке, как понятие атома для физики и химии» [8, с. 42]. Ведь главная роль знака заключается в его освоении и осмыслении человеком действительности: «... детерминация со стороны смыслов и значений ... составляет специфическую детерминацию человеческого бытия» [6, с. 300]. В брендинге происходит полный разрыв замещаемого и замещающего, где такие стороны знака становятся «независимыми». Обусловлено это тем, что



знаки брендів являються знаками вторичними – знаками знаків, їх функція состоит в передачі соціального досвіду без неопосередкованого звернення до засобів практики, уже осмисленим в діяльнісному контексті певної культури. Основними причинами їх формування являються наступні: 1) завдання цілеспрямованого управління і організація спільної діяльності людей; 2) завдання заміщення в процесі спілкування деяких засобів публічної комунікації розвитком культуроніки бренду. Причому друга причина обумовлена першою: заміщення первісних знаків брендинговими спрямовано на підвищення ефективності транскультурної комунікації в глобалізаційному брендовому просторі, що обумовлюється практичною складовою – разрешенням конфліктів і кризових ситуацій. В свою чергу, пізнавальна і управлінська функції міжнародних брендів можуть стати вторичними, службовими по відношенню до комунікативно-інтегруючої функції.

Становлення поняття культуроніки бренду в єдиний науково-практичний комплекс займе ще якийсь період часу, необхідний для розуміння його суттєвих характеристик і методології на основі емпіричних досліджень, общетеоретичного аналізу, теоретико-прикладних знань.

Істинний бренд як елемент матеріальної культури завжди несе в собі складову духовної культури через художественне оформлення і форму. Формування і закріплення соціальних значень бренду забезпечуються конкретними нормативно-ціннісними системами діяльності – підсистемами певної культури. Відомо, що саме нормативно-ціннісна система може виступати в якості «соціальної пам'яті», «індивідуальної системою інформації» [7, с. 44]. В процесі життєдіяльності людина бере участь в різних нормативно-ціннісних системах, які сопережують функціонально-діяльнісні, гносеологічні і соціальні фактори формування і розвитку осмисленого знання. Тому використання поняття нормативно-ціннісної системи вирішує завдання пошуку таких пізнавальних орієнтацій, які дозволили б раціональному пізнанню виступити формою діяльності, ефективною і в аспекті спілкування, комунікації [10]. Саме бренд як самобитна нормативно-ціннісна система здатна адекватно передавати культурні значення засобом брендингу. Сама ця завдання визначається цілями і завданнями ефективного впливу на інших людей, вторично по відношенню до цих цілей і завдань. Брендингова діяльність отнюдь не зводиться до адекватної передачі значення – досить часто брендингова практика переследує цілі сокрятія, а то і іскаженія смисла, вель бренди демонструються отнюдь не для того, щоб ділитися значеннями, а для того, щоб досягти яких-то цілей. Однак бренд-образ не самоціль, а засіб, використовує в різних видах комунікативної діяльності, претендуюче в нинішнє час на роль відносно незалежної і самостійної нормативно-ціннісної системи певної культури і транскультурного простору в цілому.

Взяте саме по собі і для себе бренди бессмысленны. Ціннісне відношення завжди опосередковано інтересами і потребами, оціночними сужденнями – результатом ціннісного відношення – відповідають на питання: якого значення предмету для задоволення інтересів і потреб людини? Уже в самому пізнанні завжди присутня оцінка як спосіб співвідношення, порівняння різних явищ культури, як спосіб включення того чи іншого феномена в тканину кросс-культурного представлення.

Таким чином, феномен публічних комунікацій в нинішнє час потребує саме осмислення філософського значення, оскільки представлені техніки і технології публічних комунікацій розробляються в професійній практиці достатньо багато, але не мають під собою понятійно-категоріальних основ, дають лише мозаїчну картину і знаходяться на рівні досвідчених, індуктивних знань-наблюдень.

Бренд як один з модусів публічної комунікації здатен формувати певну унікальність і ідентичність в умовах іншої культури, затрагивая проблеми культурної толерантності в кросс-культурному просторі.

Незважаючи на протилежні типи мислення (в східній культурі – синтетично-чуттєвий тип, орієнтований на взаємодії; на заході – аналітично-раціональний тип, орієнтований на дійсний результат), кросс-культурне взаємодія в інформаційному суспільстві може бути представлено саме через окремі техніки публічної комунікації – брендингу.

Бренд як форма публічної комунікації здатен знизити протиріччя при зустрічі західно-східних світів, суттєво обогатити окремо взяте культурне просторі «універсальної самобитності», в якій не комунікативні практики (брендинг) породжують нові значення, а виниклі значення породжують певні комунікативні практики.

#### Литература

1. Анікеєв Е.Н. Диалог цивилизации: Восток-Запад / Е.Н. Анікеєв, А.В. Семушкин // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 177–181.
2. Арент Х. Vita Activa или о деятельной жизни / Х. Арент. – СПб. : Алетейя, 2000. – 437 с.
3. Лотман Ю.М. Семіосфера / Ю.М. Лотман. – СПб. : Искусство – СПб, 2001. – 703 с.
4. Луман Н. Реальность массмедиа / Н. Луман. – М. : Праксис, 2005. – 256 с.
5. Каган М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений / М.С. Каган. – М. : Политиздат, 1988. – 319 с.
6. Какабадзе З.М. Проблема человеческого бытия / З.М. Какабадзе. – Т. : Мецниереба, 1985. – 309 с.
7. Колеватов В.А. Социальная память и познание / В.А. Колеватов. – М. : Мысль, 1984. – 193 с.
8. Моррис Ч.У. Основания теории знаков / Ч.У. Моррис ; под ред. Ю.С. Стапанова // Семиотика : сборник переводов. – М. : Радуга, 1982. – 254 с.
9. Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация / С.Г. Тер-Минасова. – М. : Слово, 2000. – 624 с.
10. Тульчинский Г.Л. Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы / Г.Л. Тульчинский. – Lewiston-Queenston-Lampeter – USA-Canada-UK : The Edwin Mellen Press, 2001. – 462 с.
11. Эпштейн М.Н. Конструктивный потенциал гуманитарных наук: могут ли они изменять то, что изучают? / М.Н. Эпштейн // Философские науки. – 2008. – № 12. – С. 34–55.
12. Mantula B. Brand as a means of self-actualization / B. Mantula, A. Procenko // Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences. – Budapest. – 2014. – Issue: 23. – II (4). – P. 98–100.
13. Mead G.H. Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist. Ch. W. Morris. – Chicago: University of Chicago, 1934. – P. 73–74.
14. Florida R. It's Rise of the creative class and everyday life / R. Florida. – Basic book, 2002. – 156 p.

**Аннотация**

**Васильева Л. А. Феномен публичных коммуникаций в кросс-культурном пространстве. – Статья.**

В статье исследуется онтологический срез феномена публичных коммуникаций, доказывається, что бренд – это одна из ее форм, претендующая на роль уникальной знаково-символической системы, которая в кросс-культурном измерении может приравниваться к сфере общения и «диалога культур». Анализируется разработанность проблемы публичных коммуникаций, раскрываются существенные характеристики коммуникации в постмодернистском обществе. Вводится понятие «культуроника» бренда как одно из средств управления социальным поведением людей, которое может существенно влиять на коммуникативную составляющую определенного культурного пространства. Истинный бренд как элемент материальной культуры всегда несет в себе составляющую духовной культуры через художественное оформление, форму, нормативно-ценностные ориентиры, являясь формированием идентичности и толерантности в условиях другой культуры.

*Ключевые слова:* публичность, коммуникация, бренд, кросс-культура, культуроника.

**Анотація**

**Васильева Л. А. Феномен публічних комунікацій у крос-культурному просторі. – Стаття.**

У статті досліджується онтологічний зріз феномена публічних комунікацій, доводиться, що бренд є однією з її форм і претендує на роль унікальної знаково-символічної системи, яка в крос-культурному вимірі може прирівнюватись до сфери спілкування, «діалогу культур». Анализується розробленість проблеми публічних

комунікацій, розкриваються сутнісні характеристики комунікації в постмодерністському суспільстві. Уводиться поняття «культуроніка» бренду як один із засобів управління соціальною поведінкою людей, що може впливати на комунікативну складову певного культурного простору. Істинний бренд як елемент матеріальної культури завжди несе в собі складову духовної культури через художнє оформлення, форму, нормативно-ціннісні орієнтири, будучи формуванням ідентичності й толерантності в умовах іншої культури.

*Ключові слова:* публічність, комунікація, бренд, крос-культура, культуроніка.

**Summary**

**Vasilyeva L. A. The phenomenon of public communications in cross-cultural space. – Article.**

In this article the author explores the ontological cutoff of the phenomenon of public communications, and demonstrates that the brand is one of their forms and claims to be the unique semantic-symbolic system, which in the cross-cultural dimension can be equated with the field of communication, the dialogue of cultures. The article provides the analyses of the level of research of the problem of public communications and reveals the characteristics of communication in postmodern society. The author introduces the concept of “cultorionics” of the brand as a means of control of social behavior of people, which can essentially influence the communicative component of certain cultural space. The true brand as an element of material culture always carries a part of the spiritual culture through artistic design, shape, regulatory and values reference points, being a formation of identity and tolerance in terms of another culture.

*Key words:* publicity, communication, brand, cross-culture, cultorionics.

УДК 316.346.2-055.2

С. М. Вейсова

*доктор філософії по філософії,  
преподаватель кафедри історії філософії та культурології  
Бакинського державного університета***ГЕНДЕРНЫЕ АСПЕКТЫ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

**Постановка проблемы.** Образование – важнейший социальный институт, который призван удовлетворять целый ряд общественных потребностей. Оно выступает существенным фактором общественного развития, является источником благосостояния населения и общества, способствует непосредственному приобщению человека к знаниям, ценностям культуры.

Состояние образования в современном мире сложно и противоречиво. За годы независимости система образования стран региона перетерпела коренные изменения, часть из них можно назвать позитивными. В первую очередь, это рост численности учащихся в учебных заведениях, увеличение подготовки учащихся по наиболее востребованным специальностям. В то же время существует целый ряд проблем в данной области. Среди них снижение качества образования, несоответствие профессиональной структуры выпускников потребностям рынка, рост неравенства в доступе к образованию для различных групп молодежи.

В условиях переходного периода и ограниченности бюджетных средств система образования освоила технологию привлечения финансовых ресурсов населения. Сегодня платные образовательные услуги представляются как государственными, так и негосударственными учебными заведениями. С одной стороны, рост платного профессионального образования способствовал удовлетворению спроса на образовательные услуги со стороны молодежи, с другой – усиливается неравенство в плане доступа к системе образования для различных групп молодежи. В этой связи представляется целесообразным рассмотреть условия, в которых функционирует и развивается данный социальный институт, в том числе и гендерный аспект функционирования системы образования.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Как известно, образование следует рассматривать как важнейшее средство достижения гендерного равенства. Равенство в образовании означает образовательную среду, в которой индивиды делают свой выбор в соответствии с их способностями, а не на основе стереотипов, предвзятых ожиданий и дискриминации. Гендерную составляющую системы образования можно рассматривать в таких аспектах, как доля женского пола среди учащихся, а также среди преподавательского состава.

Как известно, на постсоветском пространстве отсутствуют дискриминационные законы, ограничивающие образование и карьерный рост женщин. Закон Азербайджана «Об образовании» гарантирует равный доступ к начальному, среднему и высшему уровням образования для представителей обоих полов. Однако в реальной жизни юноши и девушки имеют разные возможности в получении образования и достойной профессии на современном рынке труда.

Общеобразовательная школа на уровне начальных классов (1–4 классы) и на базовом уровне (5–9 классы), благодаря обязательному обучению всех детей и подростков, являет собой пример гендерной симметрии. Так, в Азербайджане к началу 2003–2004 уч. г. среди учащихся общеобразовательных школ 48% составляли девушки и 52% – юноши [3, 62]. На этом уровне образования во многих странах СНГ доля мальчиков хотя и превышает долю девочек, но эти различия в основном отражают разницу

в удельном весе мальчиков и девочек в соответствующих возрастных группах. Иная картина складывается в старших классах, где существенны межстрановые различия. Гендерная асимметрия (и неравенство возможностей лиц разного пола) возникает при переходе в старшие классы. В России в 10 классах оказывается неизменно больше девушек, которые лучше учатся, более прилежны и дисциплинированы. Дорога отсеявшихся мальчиков – большей частью в систему профессионально-технического обучения. В Таджикистане бедность и возрождение традиционных гендерных ролей стали причиной сокращения доли девочек в старших классах, в начале XXI в. среди выпускников 11-х классов девочек было 36,7% [1, с. 35].

Система профессионально-технического образования имеет относительно низкий престиж, его используют для интеграции молодежи в социально-профессиональную структуру общества, низкостатусные слои населения. Статистика демонстрирует, что практически повсеместно среди учащихся начального профессионального образования доля девушек существенно меньше, чем юношей. В России 70% учащихся в данных учреждениях – юноши (4, 178), в Казахстане – 62%, в Киргизстане – 64% [1, с. 36]. Гендерная асимметрия состава учащихся связана с различиями в стратегии получения профессионального образования, сложившиеся у мужчин и женщин. В ряде стран женщины стремятся к получению более высокого уровня образования, и начальное профессиональное образование является для них малопригодным. Вместе с тем в некоторых азиатских республиках девушек из бедных семей часто склоняют к раннему замужеству. В таких семьях предпочитают оплачивать образование сыновей, а не дочерей. В данной ситуации начальное профессиональное образование является для девушек достаточно привлекательным.

На втором уровне профессионально-технического образования – в системе среднего специального образования – доля девушек среди учащихся во всех странах выше, чем в системе начального профессионального образования, и она повсеместно превышает соответствующую долю юношей. Во многих странах данный уровень профессионального образования является на сегодняшний день наиболее феминизированным. Так, в 2003–2004 уч. г. в Кыргызстане доля девушек среди учащихся в государственных средних профессиональных учебных заведениях составляла более 64%; в Узбекистане более 52% учащихся – девушки, для которых данный уровень образования является более доступным, чем высшее; в Азербайджане доля девушек среди учащихся данного уровня образования составляет 70% [1, с. 36–37]. Для всех стран данного региона характерна проблема гендерной дифференциации учащихся ССУЗов в зависимости от отраслевой принадлежности последних. Девушки повсеместно составляют подавляющее большинство учащихся в ССУЗах, готовящих специалистов для здравоохранения, культуры, образования, т. е. тех отраслей экономики, которые и сегодня являются высокофеминизированными и, как правило, малооплачиваемыми. В Азербайджане доля женщин среди учащихся ССУЗов, в зависимости от отраслевой принадлежности, по данным 2003–2004 уч. г., в педагогических училищах составляет

88%, медицинских – 86%, транспорта и связи – 39% [1, с. 37]. Эти данные свидетельствуют, что существующая гендерная структура учащихся и в будущем будет поддерживать сложившуюся сегрегацию в сфере занятости.

**Формулировка целей статьи.** Проблема воспроизводства высококвалифицированных кадров имеет огромное значение для общества в целом. В условиях переходного периода в ряде постсоветских республик наблюдался резкий рост численности студентов высшей школы, в основном за счет роста обучающихся в негосударственных вузах. Так, в России в негосударственных вузах в 1992 г. обучались 2,6 млн человек, а в начале 2000-х гг. – 4,7 млн. В Азербайджане в высших учебных заведениях обучается более 100 тыс. человек, из них 53% юноши и 47% девушек [3, с. 38].

По данным Росстата, доля женщин, имеющих высшее образование, превышает соответствующую долю мужчин. Однако в это же время растет профессиональная и отраслевая сегрегация: согласно докладу рабочей группы ООН «Гендерное равенство и расширение прав и возможностей женщин в России в контексте целей развития тысячелетия», профессионально-карьерный статус российских женщин практически во всех отраслях экономики ниже, чем у мужчин.

**Изложение основного материала исследования.** Как отмечается в вышеуказанном Докладе рабочей группы ООН, в последние годы отчетливо обозначились различия в стратегии получения общего образования и подготовки к профессиональной деятельности мужчин и женщин. За последние два десятилетия в России начала складываться тенденция феминизации высшей школы, поскольку доля студенток растет значительно более высокими темпами, чем численность студентов вообще.

Оценивая уровень представительства женщин среди студентов вузов, можно выделить две группы стран. Во-первых, это страны, в которых доля женщин среди учащихся существенно выше соответствующей доли мужчин, а реализация жизненной стратегии получения образования высшего уровня привела к более высокому уровню их образования, по сравнению с мужчинами. Во-вторых, страны, где поддерживаются традиционные гендерные роли, способствующие сохранению традиционной гендерной асимметрии в уровне образования населения.

В первую группу стран входят Россия, Казахстан, где доля женщин среди студентов вузов составляет около 60%, т. е. фиксируется более высокий образовательный уровень женщин, по сравнению с мужчинами [1, с. 37]. К данной группе стран примыкает и Азербайджан, где высшее образование представляет собой ценность для обоих полов и около половины студенчества составляют девушки. Другую группу составляют, например, Узбекистан и Таджикистан, где высшее образование для девушек является менее востребованным. В Узбекистане доля девушек среди студентов вузов составляет около 38%, а в Таджикистане – 25% [1, с. 38].

С целью преодоления гендерного неравенства, по инициативе Президента Таджикистана с 1997 г. была определена президентская квота для приема девушек из сельской местности без экзаменов [2, с. 10]. Другой аспект анализа – это доля женщин среди преподавательского состава высшей школы и в целом среди научных работников. В России в начале XXI в. среди кандидатов наук женщины составляли 28%, среди докторов наук – 14% [4, с. 183]. Как известно, наличие ученых степеней и званий тесно связано с возможностями должностного роста в науке и системе высшего образования. Среди преподавателей и ассистентов государственных вузов женщины составляют 67%, среди доцентов в составе кафедр – 42%, среди заведующих кафедрами – 26%, среди ректоров –

5% [4, с. 183]. В Азербайджане на начало 2004–2005 уч. г. среди кандидатов наук – 5 559 мужчин, а женщин – 2 874; докторов наук – 1 405 и 188; академиков – 58 и 2; членов-корреспондентов – 97 и 10, соответственно [3, с. 60]. То есть, при восхождении к высокостатусным позициям в системе высшего образования происходит определенный отсев женщин. Однако гендерная асимметрия – не обязательно признак дискриминации женщин. Традиционное объяснение причин отставания женщин на пути в науку и в научном росте – двойная нагрузка в семье и на работе. В этом плане у женщин меньше возможностей для того, чтобы успешно конкурировать с мужчинами в науке.

В середине 2000-х гг. Центр гендерных исследований Западного университета реализовал исследовательский проект, связанный с гендерным равенством в образовании. Исследование показало, что гендерная дискриминация в высшей школе отсутствует. Можно говорить не о дискриминации, а о дифференциации ролей и статусов, занимаемых мужчинами и женщинами в системе образования. Вместе с тем существует ряд проблем в сфере образования, на которые необходимо обратить внимание.

Так, в некоторых сельских регионах растет доля девушек, не завершающих среднее образование; растут тенденции ограничения получения средне-специального образования девушками (в основном медицинской и педагогической направленности).

В целом молодое поколение солидарно во мнении, что девушки должны иметь высшее образование. Вместе с тем гендерные исследования среди учащихся высшей школы показывают, что определенное распространение имеют некоторые гендерные стереотипы, в частности сомнения относительно необходимости получения девушками высшего образования, 8,7% респондентов отрицательно высказались по этому поводу [3, с. 78–79]. Те, кто придерживается таких взглядов, в качестве причин указали на такие факторы, как замужество и в связи с этим занятость хозяйством, детьми; существование за счет мужа; запреты со стороны мужа. Некоторая часть респондентов (около трети опрошенных) считает, что в семьях отдают предпочтение сыну при получении высшего образования. Актуальность данной проблемы связана с тем, что широкое распространение платного образования ставит многие семьи с ограниченными возможностями перед выбором. Статистика также подтверждает тот факт, что абитуриенты в выборе специальности движимы стереотипами относительно мужских и женских профессий. Такие специальности, как психология и педагогика, являются феминизированными.

**Выводы.** В связи с этим, для оптимизации гендерных отношений необходимо просветительно-образовательная работа по гендерной проблеме, в том числе проведение спецкурсов, включение гендерной проблемы в соответствующие курсы по социологии, психологии, политологии, написание исследовательских и выпускных работ по гендерным проблемам, проведение конференций и другие мероприятия.

#### Литература

1. Баскакова М. Некоторые вопросы образования, гендерного равенства и занятости молодежи на примере стран Кавказа и Центральной Азии / М. Баскакова. – М., 2007.
2. Мезенцева Е. Гендерное равенство в сфере образования / Е. Мезенцева. – Душанбе : ЮНИФАМ, 2007.
3. Итоговый отчет о реализации проекта «Гендерное равенство в образовании» / Западный университет, Центр гендерных исследований. – Баку, 2006.
4. Гурко Т.А. Гендерный подход в социологии семьи / Т.А. Гурко // Социология гендерных отношений : [учебное пособие] / ред. З.Х. Саралиева. – М. : РОССПЭН, 2004.

### Аннотация

**Вейсова С. М. Гендерные аспекты системы образования на постсоветском пространстве.** – Статья.

В статье исследуется гендерный аспект системы образования на постсоветском пространстве. Отмечается, что имеют место гендерная асимметрия в образовательной системе в странах Средней Азии, феминизация высшей школы в России, гендерная сегрегация по ряду специальностей высшего образования в Азербайджане.

Гендерный аспект образования можно рассматривать в плане доли женского пола среди учащихся, а также среди преподавательского состава.

Анализ показывает, что, несмотря на отсутствие дискриминационных законов, в реальной жизни юноши и девушки имеют разные возможности в получении образования. Отмечается, что бедность и возрождение традиционных гендерных ролей является причиной гендерной асимметрии в системе образования ряда азиатских республик СНГ.

Необходима оптимизация гендерных отношений в системе образования в Азербайджане, так как некоторые специальности, в частности психология, педагогика, являются феминизированными.

*Ключевые слова:* образование, гендерная симметрия, гендерная сегрегация.

### Анотація

**Вейсова С. М. Гендерні аспекти системи освіти на пострадянському просторі.** – Стаття.

У статті досліджується гендерний аспект системи освіти на пострадянському просторі. Відзначається, що мають місце гендерна асиметрія в освітній системі в країнах Середньої Азії, фемінізація вищої школи в Росії, гендерна сегрегація щодо низки спеціальностей вищої освіти в Азербайджані. Гендерний аспект освіти можна

розглядати в плані частки жіночої статі серед учнів, а також серед викладацького складу.

Аналіз засвідчує, що, незважаючи на відсутність дискримінаційних законів, у реальному житті юнаки й дівчата мають різні можливості в отриманні освіти. Відзначається, що бідність і відродження традиційних гендерних ролей є причиною гендерної асиметрії в системі освіти низки азіатських республік СНД.

Необхідна оптимізація гендерних відносин у системі освіти в Азербайджані, так як деякі спеціальності, зокрема психологія, педагогіка, є фемінізованими спеціальностями.

*Ключові слова:* освіта, гендерна симетрія, гендерна сегрегація.

### Summary

**Veysova S. M. Gender aspects of the education system in post-soviet reality.** – Article.

This article is reflecting gender aspects the system of education in post-soviet reality. The gender asymmetry in education system of the Middle Asia republics, feminization proses of higher education in Russia, gender segregation in some specialties of higher education in Azerbaijan.

The gender aspect of education can be review in terms of the proportion female among students and among teaching staff. The analysis shows that despite the absence of discriminatory laws, in real life, boys and girls have different capabilities in giving education. It is noted that poverty and resurgence of traditional gender roles is the cause of gender asymmetry in the system of Education several of Asian Republics of the post-soviet reality.

Need to optimize of gender relation in the Education of system in Azerbaijan, some specialties, such as psychology, pedagogy are feminized.

*Key words:* education, gender asymmetry, gender segregation.

УДК 141.311:159.954:172

Д. В. Вергун  
аспірантЦентру гуманітарної освіти  
Національної академії наук України

## СОЦІОКУЛЬТУРНІ КОНТЕКСТИ ФУНКЦІОНУВАННЯ ІМІДЖУ

**Постановка проблеми.** У свідомості будь-якого соціуму існує конгломерат певних ідей і цінностей, що дають людям змогу орієнтуватися в різноманітні життя. Ці уявлення фокусуються на значущих характеристиках предметів чи явищ або «суспільних» судженнях. Є певна необхідність осмислення цінності іміджу в сучасному соціокультурному просторі. Дослідження функціонування іміджу визначається науковими та громадськими інтересами, зумовленими реаліями сучасного життя. Імідж як феномен культури, що відображає соціальну дійсність, є важливою частиною культурної парадигми суспільства й самовираження особистості. Вивчення технологій формування, структури і способів функціонування іміджу в суспільстві сприяє виявленню загальних принципів його становлення й розвитку.

Необхідність дослідження іміджу у філософії полягає в тому, що він бере участь у формуванні сучасної системи цінностей та індивідуальної картини світу людини.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** У науковій літературі існує низка визначень іміджу, що спираються на різноманітні концепції. Теоретичне підґрунтя іміджології можна знайти в роботах таких зарубіжних авторів: Ю. Барні, У. Еко, Д. Жоделе, С. Московічі, Ж. Кодола, К. Леві-Стросса, Г. Почепцова, В. Тернера, В. Шепеля, І. Черьомушнікової.

Наукова категорія «імідж» являє собою нове явище для українського суспільствознавства, що потребує низки теоретичних і практичних досліджень. Останніми роками кількість робіт, спрямованих на розкриття сутності цього поняття в різних науках, значно збільшилась. Сучасні соціальні умови українського суспільства актуалізують передусім розробку поняття «імідж» у політологічній площині (В. Бебик, С. Денисюк, О. Холод); сфері державного управління (Т. Хомуленко, Ю. Падафет, О. Скориніна); інші дослідження в галузі педагогіки, психології, соціології, публік рилейшинз, філософії (А. Митко, І. Пантелейчук, Є. Позднишев). Проте це явище та його функції не досить досліджені в соціокультурному контексті.

**Мета статті** – дослідити функціонування іміджу в соціокультурному контексті, розкрити сутність цього поняття за допомогою різних підходів, проаналізувавши його структуру й технології формування.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Сучасна практика дослідження іміджу багато в чому спирається на фундаментальні відкриття, зроблені соціологією та соціальною психологією в минулому сторіччі. Одним із базових елементів у розумінні іміджу є теорія соціальних уявлень, розроблена в 60-х рр. ХХ ст. французькими соціальними психологами С. Московічі, Ж.-П. Кодола, Д. Жоделе. Варто відзначити, що в цих дослідженнях сам термін «імідж» ще не використовується.

В Україні перші теоретичні уявлення про імідж як про окремих соціальний феномен з'являються на початку 90-х рр. минулого століття, вони пов'язані насамперед зі змістовим наповненням поняття. Провідне місце посідають праці Г. Почепцова, В. Шепеля, А. Панасюка та ін. У своїх дослідженнях вони пропонують настільки різноманітні трактування поняття «імідж», як зазначає В. Борисов, «англійське слово “image” наділене такою ємністю й багатозначністю, що його, безперечно, можна зарахувати до категорії мультикультурних символів. Ось лише не-

великий перелік трактувань цього поняття: образ, мотив, роль, ампула, маска, типаж, мода, репутація» [4, с. 466].

Узагальнене визначення дає В. Белобрагін, який у своїх роботах трактує імідж як емоційно забарвлений стереотипний образ, ідеалізовану модель елементів суспільства, предметного світу, ідеальних структур, цілеспрямовано сформований суб'єктами суспільної практики в індивідуальній, груповій і суспільній свідомості з метою досягнення політичних, економічних, соціальних результатів, пізнання, особистої кар'єри й самовираження [3].

У філософії імідж розглядається із позиції моральності. Імідж – категорія універсальна, застосовна до будь-якого об'єкта або предмета соціального пізнання: людини (персональний імідж), організації (корпоративний імідж), соціальної позиції (імідж політичного діяча), професії (імідж юриста), освіти (імідж випускника Гарвардського університету), торгової марки, предмета (імідж діаманта). Філософія зараховує поняття «імідж» до галузі соціального пізнання. У ХХ ст. намітилися контури нової ідеології, у зв'язку з якою реальність розглядається як суб'єктивний продукт свідомості індивіда. Засобом пізнання реальності стає імідж. Імідж як знак, як символ, впливаючи на свідомість і підсвідомість людини, змушує його діяти певним чином.

Функції іміджу в соціокультурному контексті тісно пов'язані із самим поняттям іміджу, тому розглянемо кілька підходів щодо розуміння цього поняття і його особливостей.

**Соціокультурний підхід** до іміджу як до образу, що формується цільовою аудиторією про певний об'єкт і враховує його символічні, міфологічні, стереотипні й соціально-рольові аспекти, є надзвичайно важливим. В умовах ринкової економіки, де зростає необхідність у «товарах» (послугах, спеціалістах тощо), позитивного іміджу потребує все більша кількість політиків, підприємців, бізнесменів, державних службовців та інших осіб, котрі прагнуть підвищити свою успішність у суспільстві.

Соціокультурний імідж, як і імідж загалом, має інформаційно-семіотичну природу і є результатом комунікації. Традиційна схема комунікації, згідно з Р. Якобсоном [15, 353–357], коли адресант (відправник), урахувавши контекст і користуючись кодом (мовою), формулює повідомлення (текст), яке передається адресату (одержувачеві) у процесі інформаційного контакту, працює і при формуванні звичайного іміджу. Під час формування соціокультурного іміджу ускладнюється соціально-комунікативна функція тексту. М. Лотман справедливо вказував на ситуацію, коли в процесі сприйняття повідомлення адресантом сам текст трансформується й перестає бути тотожним самому собі [7, с. 16]. У цьому випадку спілкування адресанта з аудиторією відбувається через «перехоплювача», який трансформує початкове послання та надає йому певні аксіологічні акценти. Виникає своєрідний змістовий згусток, залежно від «перехоплювача»-ретранслятора, визначає змістове поле аудиторії, яка сприймає інформацію. Це поле починає виконувати функцію культурної пам'яті й має здатність актуалізувати одні аспекти змістового навантаження первісного повідомлення і затінювати або повністю ігнорувати інші [7, с. 160].

Отже, «культурний текст», що складається навколо однієї й тієї самої особи або явища, може бути різним.

Тому соціокультурний імідж нерідко формується незалежно від зусиль самого носія іміджу або його найближчого оточення. У цьому процесі можуть брати участь різні соціальні інститути та соціально-політичні сили. Саме вони виконують функцію «перехоплювача»-ретранслятора й формують семіотичну оцінну сферу навколо діяча або соціального явища. Тому «соціокультурний імідж» – це поняття, що відображає рефлексію суспільства, яке спирається на сприйняття діяльності тієї чи іншої особи (або групи) через ціннісні, змістові та знаково-символічні концепти, що формуються на підставі оцінок, які переважають у конкретному соціокультурному середовищі, із яким ідентифікує себе людина в певний період часу. Так як соціокультурний імідж формується в процесі культурної комунікації, а однією з основних проблем комунікації є проблема розуміння, то саме своєрідність розуміння формує аксіологічні денотати соціокультурного іміджу та розуміння, знову-таки опосередковано, соціальної й культурної належності адресата. На формування соціокультурного іміджу значно впливають світоглядні установки та соціокультурні стереотипи, що сформувалися в певному культурному середовищі.

При цьому необхідно розмежувати поняття «імідж», «образ», «соціокультурний імідж». Соціокультурний імідж є концептом, який розглядається як функціональна одиниця мислення. Соціокультурний імідж як концепт поєднує в собі образну та рефлексивну складову. Образ і соціокультурний імідж тісно пов'язані між собою, тому що імідж, як і образ, являє собою результат пізнавальної діяльності людини та є суб'єктивним. Соціокультурний імідж утілює в собі колективний образ, що сформувався у свідомості певної соціальної групи. Н. Татарінова, аналізуючи поняття «імідж», «образ», «стереотип», «репутація», дійшла висновку, що ці поняття перебувають у такій логічній послідовності: стереотипи – образ – імідж – репутація. У свідомості людини образ певного об'єкта складається під впливом стійких стереотипів. Імідж – це штучно сформований образ шляхом маніпуляції стереотипами. Репутація виникає як наслідок образу, іміджу та являє собою сформовану у свідомості людей думку, їхню реакцію на певний об'єкт [12].

Формування соціокультурного іміджу може бути свідомим, цілеспрямованим. У цьому випадку ми маємо справу зі свідомим соціокультурним особистісним іміджем або офіційним соціокультурним іміджем, на закріплення якого в суспільній свідомості «працюють» безліч агентів і соціальних інститутів. У першому разі ми маємо справу із роботою іміджмейкерів, які наполегливо просувають у суспільну свідомість певні характеристики конкретної особистості.

Поряд із офіційним соціокультурним іміджем у масовій свідомості існує безліч міфологем, які становлять своєрідну неофіційну частину соціокультурного іміджу. У більшості випадків неофіційний соціокультурний імідж складається стихійно, відповідно до тих гносеологічних, аксіологічних, ідеологічних денотатів, що домінують у суспільній свідомості.

Соціокультурний імідж формується в суспільній свідомості не тільки навколо особистостей і окремих соціальних груп, а й навколо всіх соціально значущих явищ. Т. Петухова розглядає механізми формування подібного іміджу на прикладі соціокультурного іміджу студента. Слово «студент» латинського походження, у перекладі українською мовою означає «старанно працюючий, той, що займається справою», тобто той, хто отримує знання. Поняття «студент» у всі часи не лише вказувало на рід занять людини, а й несло в собі певну інформацію – або, принаймні, припущення – щодо його матеріального становища, стилю життя, манери поведінки, кола інтересів і життєвих планів. Варто зазначити відмінності в понят-

тях «соціокультурний імідж студента» та «суб'єктивний імідж студента» ВНЗ, що розглядає студента в контексті суб'єктно-діяльничої теорії С. Рубінштейна як суб'єкта навчально-професійної діяльності. У цьому сенсі термін може застосовуватися як механізм самореалізації студента й формування уявлень про нього і ВНЗ, де він навчається, сприятливого враження із практичними цілями [10]. Соціокультурний імідж і суб'єктивний імідж студента можуть збігатися в сучасності, якщо канали масової культури ретранслюють образ студента, ретельно сформований різними соціальними інститутами й самими студентами.

Альтернативний погляд на природу іміджу пропонує культурологічний підхід. Вивчення іміджу як культурного феномена було розпочато відносно недавно. У вітчизняній літературі перші дослідження на цю тему почали публікуватися на початку 2000-х рр. і були пов'язані насамперед із розглядом іміджу як феномена, що виникає та функціонує в галузі соціальних комунікацій. На думку Є. Калужної, імідж як ефективний спосіб комунікації необхідно розглядати в контексті культури, оскільки саме культура є механізмом соціального наслідування, освоєння соціальної сутності особистості й здатності до суспільних відносин. «Культура – це своєрідна форма самопроекування людини, і вона повинна стати основою побудови іміджу. Саме в русі від природного до соціального народжується уявлення. Культура виступає як засіб становлення людини, регулятор біологічного початку та засіб соціальної організації людей» [5].

Інший підхід до розуміння іміджу запропонувала І. Черьомушнікова, яка трактує імідж як «універсальний спосіб існування людини в культурі й постійний процес репрезентації особистості або групи в змістовому просторі своєї епохи за допомогою тілесно-знакових об'єктивацій» [13, с. 15].

У своєму дослідженні І. Черьомушнікова розглядає імідж як культурний код епохи, що визначає коло найбільш привілейованих або соціально-корисних іміджів. Спираючись на дослідження К. Леві-Стросса, В. Тернера, У. Еко, авторка описує культурний код як сукупність поведінки та цінностей, до якої належать системи моделювання світу (що пояснюють системи), моделі соціальної орієнтації, комплекс конвенцій, табу, ієрархій, естетичні коди й повідомлення [13].

Застосовуючи *інформаційно-семіотичний підхід* до аналізу іміджу, можна виділити низку його соціально-культурних функцій. Перша функція – це передавання константної інформації. У цьому випадку імідж є пасивним носієм інформації, вираженої в певній системі знаків. Як підкреслював М. Бахтін, «кожен текст (імідж у цьому випадку розглядається як текст) являє собою загальнозрозумілу систему знаків, мову...» [2, с. 3].

Друга функція – надання нового змісту. Імідж – не лише пасивна ланка передавання деякої константної інформації, він активний генератор нових змістів. У процесі руху від того, хто передає, до того, хто приймає, відбувається зрушення значення, у результаті якого утворюється нове повідомлення. «Будь-яка система знаків завжди може бути розкодована, тобто трансформована на інші знакові системи, отже, є загальна логіка знакових систем, потенційно єдина мова мов. ... Але текст (на відміну від мови як системи засобів) ніколи не може бути розкодований до кінця, бо не існує потенційно єдиного тексту текстів» [1, с. 309].

Третя функція – функція пам'яті. При цьому імідж як текст являє собою вид культурної пам'яті й має здатність зберігати дані про свої контексти або суми контекстів, у яких імідж набуває сенсу. Взаємодія іміджу із культурною традицією актуалізує його сенс. Імідж у новому контексті зберігає ідентичність самому собі за будь-яких тлумачень. Це доводить, що пам'ять тексту – не просте

сховище інформації, а складова його змістотворювального механізму, що є базою для формування іміджу.

У філософській науці виділяються такі функції іміджу:

1) екзистенційна (буттєва представленість суб'єкта у свідомості інших людей);

2) аттитудно-формувальна (формування установок у свідомості людей);

3) відносно-детермінуюча (визначає взаємини між людьми та соціальними інститутами);

4) функція соціокультурної захищеності (ідентифікація із певними категоріями поля іміджів);

5) функція об'єктивної характеристик носія іміджу (фізичних і психічних) [11].

Отже, у суспільстві імідж розглядається як культурний феномен, культурний код, за допомогою якого відбувається постійна репрезентація особистості або групи, і являє собою текст культури, який надалі й формує кінцеве уявлення.

**Висновки.** Розуміння функції іміджу, формування іміджів, адекватних позитивним потребам соціально-культурного розвитку суспільства, сприяє згуртуванню людей навколо нагальних проблем соціального та культурного розвитку. Величезну роль тут відіграють ЗМІ, література й мистецтво, які формують пласт колективних уявлень про явища дійсності й конкретних діячів. Велика відповідальність у цьому плані лежить на видатних особистостях, чия думка є безумовним орієнтиром в аксіологічному просторі культури. Робота з іміджами відкриває поле діяльності для різного роду маніпуляцій суспільною свідомістю. Тому на сьогодні формування позитивних соціокультурних іміджів, що консолідують українське суспільство, є одним із найважливіших завдань у діяльності засобів масової комунікації та інститутів культури.

#### Література

1. Бахтин М.М. Собрание сочинений : в 7 т. / М.М. Бахтин. – М. : Русские словари, 1996. – Т. 5. – 1996. – С. 309.
2. Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – С. 301.
3. Белобрагин В.Я. Некоторые вопросы формирования имиджологии как науки / Ф.Я. Белобрагин // Академия имиджологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL:[http://www.academim.org/art/bel\\_1.html](http://www.academim.org/art/bel_1.html).
4. Борисов Б.Л. Технология рекламы и PR / Б.Л. Борисов. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2004. – 624 с.
5. Калужная Е.Г. Имидж: предыстория и культурологическое обоснование феномена / Е.Г. Калужная // Известия Уральского государственного университета. – 2006. – № 47. – С. 49.
6. Лотман Ю.М. История и типология русской культуры / Ю.М. Лотман. – СПб. : Искусство – СПб, 2002. – 768 с.
7. Лотман Ю.М. Семиотика культуры и понятие текста : в 2 т. / Ю.М. Лотман. – Таллинн, 1992. – Т. 1. – 1992. – С. 131.
8. Панасюк А.Ю. Вам нужен имиджмейкер? / А.Ю. Панасюк. – М. : Дело, 2000. – С. 21.

9. Перельгина Е.Б. Психология имиджа : [учеб. пособ.] / Е.Б. Перельгина. – М. : Аспект Пресс, 2002. – 223 с.

10. Петухова Т.В. Социокультурный имидж студента / Т.В. Петухова, В.В. Клейн // Проблемы социально-экономического, политического и культурного развития России : межвузовский сборник научных трудов / под. ред. С.В. Осипова. – Ульяновск : УлГТУ, 2014. – С. 88–97.

11. Спичева Д.И. Феномен имиджа в современных научных исследованиях / Д.И. Спичева [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://pr.tsu.ru/articles/139/>.

12. Татаринова Н.В. О понятии «имидж» и его отличии от сходных с ним понятий «образ», «репутация», «стереотип» / Н.В. Татаринова // Филологические науки. Серия «Вопросы теории и практики». – 2009. – № 2. – С. 252–255.

13. Черёмушников И.К. Имидж в смысловом пространстве культуры : дисс. докт. филос. наук / И.К. Черёмушников. – Волгоград, 2011. – С. 15.

14. Шепель В.М. Имиджология. Как нравится людям / В.М. Шепель. – М. : Нар. образование, 2002. – 407 с.

15. Jakobson R. Closing statement on linguistics and poetics / R. Jakobson // Style in language. Cambridge (Mass.). – 1960. – P. 353–357.

#### Анотація

**Вергун Д. В. Соціокультурні контексти функціонування іміджу.** – Стаття.

У статті розкрито поняття іміджу та його функції в соціокультурному контексті. Описано різні підходи до розуміння соціокультурної складової іміджу. Аналізуються технології формування іміджу, його структура і способи функціонування в суспільстві.

*Ключові слова:* соціокультурний контекст, імідж, соціокультурний імідж, технології формування іміджу.

#### Аннотация

**Вергун Д. В. Социокультурный контекст функционирования имиджа.** – Статья.

В статье раскрывается понятие имиджа и его функции в социокультурном контексте. Описаны различные подходы к пониманию социокультурной составляющей имиджа. Анализируются технологии формирования имиджа, его структура и способы функционирования в обществе.

*Ключевые слова:* социокультурный контекст, имидж, социокультурный имидж, технологии формирования имиджа.

#### Summary

**Vergun D. V. Social and cultural context of image functioning.** – Article.

The article describes the concept of image and its function in the social and cultural context. It is given different approaches of understanding the social and cultural image component. The technologies of image formation, its structure and the ways of functioning in society are analyzed.

*Key words:* social and cultural context, image, social and cultural image, technologies of image formation.



УДК 101.1 371.13

**С. О. Ганаба**  
доктор філософських наук,  
доцент кафедри філософських дисциплін  
Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка

### АНТРОПОЛОГІЧНІ ОРІЄНТИРИ РОЗВИТКУ ДИДАКТИКИ ІЗ ПОЗИЦІЙ КОНЦЕПЦІЇ ЦІЛІСНОЇ ОСОБИСТОСТІ

**Постановка проблеми.** Реалії сучасного світу позначені швидкими змінами, що зумовлені серією дивовижних науково-технічних винаходів. Ці зміни внесли дисонанс у всі сфери життя людини, створюючи ситуацію невизначеності й непрогнозованості, а отже, втрати цілісності в їхньому розумінні й осмисленні. Сучасність дедалі більше засвідчує «кінець знайомого світу» (І. Валлерстан), оскільки перепоновена тривожними прогнозами, небезпечними ризиками, масштабними кризовими явищами тощо, які зруйнували не лише структури світового порядку, а й логіку їх існування.

Ситуація перманентних змін породжує фрагментарність світосприйняття й світорозуміння їх людиною. Уявлення людини про світ і саму себе, за словами З. Баумана, розсипаються на низку моментальних знімків, кожен із яких фіксує в її уяві лише власне відображення, яке, зазвичай, не пов'язане із зображенням сусіднього кадру. Як результат, людина не спроможна послідовно конструювати ідентичність світу. Тому свої зусилля вона спрямовує на експерименти із хаотичними, фрагментарними формами світу, повсякчас за необхідності збираючи та розбираючи їх [1, с. 109]. Щоб вижити й бути успішною в реаліях мінливого світу, людина приречена як культивувати в собі нові культурні начала, примірювати нові образи й створювати нові ідентифікації, так і формувати вміння їх позбуватися та обирати інші, залежно від зміни ситуації чи контексту буття. У цих діях вона розкриває й використовує всю свою екзистенціальну природу, презентувавши себе як певну єдність у множині.

У цьому зв'язку актуалізується потреба переосмислення антропологічних орієнтирів розвитку освіти, зокрема дидактики як теорії навчання, із тим, щоб допомогти людині відшукати адекватні відповіді на виклики сучасності, виконавши превентивну функцію її підготовки до життя в епоху цивілізаційних змін. Ідеться про відхід у навчальних практиках від (1) розуміння людини як одновимірної, (2) визнання однофакторності в її розвитку, (3) орієнтації на формування вміння лише накопичувати знанневий ресурс, а не його створювати. Пріоритетом в освітній діяльності визначається людина-дослідник, яка постійно залучається до активного процесу винаходів, обираючи власний шлях у пізнавальній діяльності, розвиваючи індивідуальні здібності й свої уподобання. Пізнавальну та практичну невизначеність вона долає лише за умови використання різноманітного спектру своїх загальнолюдських, соціальних, національних, індивідуально-неповторних тощо рис. У розумінні цілісності й складності світу людина використовує складну, цілісну природу своєї екзистенції.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Феномен складності й цілісності як спосіб побачити світ по-іншому, розгледіти старі проблеми в новому світлі розглядається в низці досліджень. Науковцями представлена розмаїта палітра концептуальних підходів у поясненні природи цілісності й складності. У дослідженнях кібернетики Н. Вінера, у теорії загальних систем Л. фон Берталанфі, синергетиці Г. Гакена, теорії гіперциклів М. Ейгена, концепції автопоезиса У. Матурані і Ф. Ва-

рели, у нелінійній термодинаміці І. Пригожина, Г. Ніколаसा та інших презентовано оригінальні теорії пояснення природи складних адаптивних систем, особливостей пізнання природи складного, саморозвитку складних явищ, функціонування складного мислення тощо.

Презентація навчального процесу як складного, відкритого, нелінійного представлена в наукових розвідках В. Аршинова, В. Буданова, І. Бескової, Л. Бевзенко, В. Василькової, В. Войцеховича, Н. Кочубей, О. Робуль, Г. Рузавіна та інших. Релевантними в цьому контексті дослідження є праці Л. Горбунової, С. Клепка, М. Култаєвої, Т. Троїцької, С. Пролеєва, І. Предборської, присвячені обґрунтуванню нових орієнтирів модернізації освіти.

Оригінальними є напрацювання вітчизняної філософсько-педагогічної думки. Зокрема, у роботах Г. Сковороди, В. Зеньковського, С. Русової, С. Балея, Г. Ващенка та інших презентовано людину як гармонійне поєднання раціонального й ірраціонального, розуму й духу, як єдність і взаємодію анатомічних, фізіологічних, психічних, психологічних, інтелектуальних тощо характеристик особистості. Їхній дослідницький доробок містить потужну скарбницю ідей, що орієнтують навчальний процес на становлення людини як найвищої соціальної цінності, на розкриття здібностей і задоволення її потреб та інтересів. У реаліях сьогодення він не втратив своєї актуальності й значущості, оскільки резонує із провідними педагогічними тенденціями.

**Метою статті** є акцентуація уваги на необхідності переосмислення антропологічних орієнтирів розвитку дидактики як теорії навчання із позиції концепції цілісної особистості.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Тлумачний словник української мови трактує цілісність як внутрішню єдність і зв'язаність елементів у єдине ціле, їх відносну автономність і незалежність від навколишнього середовища [2, с. 1365]. Внутрішня єдність і зв'язаність елементів у єдине ціле вказують на наявність між ними заплутаних, нетривіальних зв'язків. Визначальним фактором у такому єднанні є не величина сукупності елементів, а заплутаність, оригінальність взаємозв'язків між ними, які поєднують елементи в єдине ціле й роблять це ціле складним. Тобто, єдність базується на основі єднання різноманітності й засвідчує цілісну багатоманітність взаємозв'язків конкретної речі (явища, системи) зі світом, який швидко розвивається, змінюється та набуває нових рис, зберігаючи свою ідентичність складного, незважаючи на різні метаморфози. На цих засадах Е. Морен пропонує так розуміти складне: «Складність виникає в самій серцевині Єдиного водночас як відносність, співвіднесеність, різноманітність, несхожість, двоїстість, двозначність, невизначеність, антагонізм, і в поєднанні цих понять, які є стосовно одне одного додатковими, конкуруючими та антагоністичними» [8, с. 183–184].

Крізь призму вище окреслених міркувань французький соціолог презентує своє бачення людини як багатовимірного складного цілісного суб'єкта. Він звертає увагу на те, що пізнавальні парадигми, які спрощують,

редукують світ людини до світу природи чи розглядають його лише як елемент соціуму, заважають розумінню складності людської природи як подвійної єдності людського буття (одночасної належності людини до природи та відокремлення людини від світу природи). Людина за своєю природою є множинною єдністю й унікальною різноманітністю, своєрідною «точкою голограми, яка несе в собі Космос» [9, с. 52]. Відтак Е. Морен переконує в необхідності розуміння того, що будь-яка людина творить у собі певний великий світ. Вона здатна нести в собі «свою внутрішню множинність, свої віртуальні індивідуальності, нескінченність химерних персонажів, поліекзистенцію в реальному та мрійливому, у сні й наяву, у покорі та порушеннях, у явному й таємному ... у своїх потаємних печерах і у своїх бездонних глибинах» [9, с. 52]. Усе різноманіття людського ества та його виявів сплетене, зіткане в певну єдність, цілісність, що створює людську тканину, становить світ людського буття, тобто є зв'язком між єдністю і множинністю. Людину не можна редукувати до якоїсь певної характеристики, оскільки втрачиться сама її сутність. Вона не має нічого спільного із певними ізолюваними функціями. Її внутрішня природа виражається й діє в комплексі та сприймається зовнішньо в комплексі. Складність людини засвідчує потенційну різноманітність людських образів, відображає особливості людської поведінки і специфіку психічних реакцій у різних ситуаціях соціальної взаємодії тощо. Власне цю обставину необхідно враховувати у практиках освітньої діяльності.

Варто зазначити, що ідея залучення цілісної, складної природи людини в навчальну діяльність не є новою для освіти. Зокрема, мета й завдання радянської освіти спрямовувалися на втілення у практику життя ідеалу «нової людини» доби комунізму – гармонійно, всебічно розвиненої особистості. Така мета може бути розглянута як радянський варіант розуміння людини – цілісним й складним суб'єктом, критерієм якої слугувала ідеологічна відданість ідеям партії. Цей ідеал проголошений у програмі КПРС і низці партійних документів, став орієнтиром для радянської освіти й, відповідно, побудови навчальної діяльності. Зокрема, навчальний посібник «Дидактика», що був виданий у 1957 р., розглядав зміст освіти радянської школи як систему знань, умінь і навичок, якими мають оволодіти учні у процесі навчання відповідно до цілей комуністичного виховання. Стверджувалося, «що в процесі засвоєння змісту освіти відбувається всебічний розвиток розумових й фізичних здібностей, формується їх науково-матеріалістичний світогляд, комуністичні погляди й переконання і відповідна поведінка» [4, с. 45]. В іншому навчальному посібнику «Дидактика сучасної школи», що був виданий у 1987 р., зазначалося, що навчальний процес передбачає реалізацію навчальної, виховної й розвивальної мети. Вони об'єднані загальним завданням усебічного гармонійного розвитку учнів. Усебічний розвиток особистості, на думку авторів посібника, «означає зростання її духовних і фізичних сил, її творчих здібностей та індивідуальних обдарувань, формування людини як працівника – виробника матеріальних і культурних благ, як громадянина й суспільного діяча, як моральної й культурної особистості, носія високих етичних і естетичних цінностей, що вимагають спільних зусиль сім'ї, школи, культурних закладів, виробництва й усієї системи суспільних відносин» [5, с. 36–37].

Такий підхід передбачає реалізацію навчально-виховної діяльності шляхом постійного керівництва й впливу на особистість, яка сприймається як об'єкт владних маніпуляцій з боку наставників. Мета й завдання освіти сформульовані в душі формувального підходу. Звертаючи увагу на цю обставину, Г. Гуменюк стверджує,

що за такого підходу формулювання освітньої мети як єдино зовнішньо заданої константи (зокрема людина як «усебічно розвинута особистість»), по-перше, набуває формальності, абстрактності, відчуженості, оскільки це поняття варто тлумачити як спробу реалізації всіх напрямів її розвитку, що є бажаними й заздалегідь окресленими; по-друге, абсолютний образ людини як усебічно розвиненої особистості суперечить ідеї сучасної філософії про неможливість єдиного дискурсу людини; по-третє, прагнення до формування всебічно й гармонійно розвинутої особистості не враховує її потреби до адаптації у швидкозмінних умовах сучасного суспільства, що зумовлює неможливість співжиття і співіснування в ньому такої особистості [3, с. 169]. Ідея гармонійно розвиненої особистості, що культивувалася в радянській педагогіці, не відповідає реаліям часу. Вона відштовхувалася від інтересів і потреб ідеологічно заангажованого суспільства, а не тих, хто навчається. Ця обставина, у свою чергу, зумовлює необхідність перегляду принципів і засад дидактики, пошуку нових орієнтирів її розвитку, які враховували б цілісну складну природу людини.

Визначальною умовою в навчанні є врахування індивідуально-психологічних особливостей учасників освітньої взаємодії, розкриття тих потенційних можливостей, які закладені в них природою. Відповідно, не їхні інтереси, уподобання й нахили пристосовуються до методів викладання предмета, а, навпаки, способи навчально-пізнавальної діяльності добираються до можливостей, здібностей та інтересів учня/студента. Ідеться не про орієнтацію в процесі навчання на якогось середнього учня, а про таку освіту, у якій особистість учня/студента, його/її інтереси й запити стають центром уваги педагога. Викладання презентується як сумісна пізнавальна діяльність суб'єктів педагогічного процесу. Педагог, навчаючи, продовжує шукати, досліджувати, а отже, навчатися.

Наступним орієнтиром розвитку дидактики є створення умов, за яких стають можливими процеси «народження» знань тими, хто навчається. Вихідною позицією є розуміння того, що методи навчання розглядаються лише як загальна програма дій, а не як конкретний спосіб навчальної взаємодії. Це способи, які навчають нас учитися, а тому визначають лише магістральний напрям пошуку. Таке розуміння методів певною мірою протистоїть уніфікованим способам здобуття й передавання знань, що зводяться до конкретної суми «технічних» рецептів, правил і приписів їх реалізації. Єдино вартісним визнається те знання, яке живиться невизначеністю, спонукає до пошуку, аналізу, нової інтерпретації, формування нової знанневої конфігурації. Приріст знання відбувається не послідовно, а хаотично, оскільки пов'язаний із особистісним досвідом та індивідуальною природою людини.

Також орієнтиром розвитку дидактики є набуття суб'єктами навчання вміння концептуалізувати, бачити взаємодію частин і цілого, відновлювати єдність фрагментарного знання у природничих і гуманітарних науках. Фрагментарність знання зумовлює деформоване бачення реальності й не дає людині змоги адекватно реагувати на калейдоскопічність змін економічного та політичного характеру, екологічну кризу, девальвацію моральних норм і духовних цінностей тощо. Тому першочерговим завданням освітньої сфери Е. Морен вважає подолання розпорошеності знань, яка заважає висвітлити складність і багатогранність людини й світу, у якому вона живе та який творить [9].

Знання, що виникає у процесі навчання, є частиною внутрішнього світу тих, хто навчається і хто навчає, їхніх інтересів, цінностей і цілей. Тому конфігурація знання має розглядатися як цикл, який не зводиться до

одного значення, а спонукає до нових розмислів. Такі знання позбавлені уніфікованості, стандартизованості, оскільки їхня природа має суб'єктивний характер, вони творяться, а не надаються людині в «готовому вигляді». Редукція і спрощення – необхідні елементи для процедури аналізу, не можуть бути головними рушіями дослідження та пояснення явищ, оскільки відсікають, нівелюють усе те, що не підлягає спрощенню, усе те, що має складну організацію. Будь-яка система, яка має на меті «логічно» пояснити увесь світ, є надто раціоналізованою й «мертвою» структурою, що продукує скам'янілі думки, знання, які значною мірою не здатні вступити в комунікацію із життям.

Фактично, зазначені вище міркування торують шлях для реалізації міждисциплінарного підходу в навчальній діяльності. Міждисциплінарну інтеграцію в освіті не потрібно розглядати як екстенсивне поєднання різних знань в одному предметі, їх універсалізацію й енциклопедизацію. Якщо наукові факти та ідеї добираються на підтвердження чи заперечення певної концепції або теорії, то таке інтегративне об'єднання набуває завершеного характеру. Міждисциплінарний синтез є продуктивним за умови, якщо він зберігає відкритий характер, він виявляє здатність повсякчас запропонувати нові знаневі конфігурації для розгляду тієї чи іншої проблеми. Єдино вартісним визнається те знання, яке живиться невизначеністю, спонукає до пошуку, аналізу, нової інтерпретації, формування нового погляду на проблему та шляхи її вирішення. Міждисциплінарна інтеграція вимагає від учасників освітньої взаємодії позбутися стереотипних правил, уникати шаблонних зразків, уніфікованих підходів, орієнтуючись на особистісне бачення окресленої проблеми і творчий підхід до її розв'язання. На думку С. Клепка, інтеграція не може бути зведена «лише до перетасування знань із монокурсів в інтегративні дисципліни», оскільки інтеграція передбачає «взаємодію принципів монізму й плюралізму, системності та асистемності, логіки – інтуїції, точності – невизначеності, центричності – ацентричності, алгоритму – парадоксу, нарешті, монокультурності – полікультурності в здобуванні особистісного знання» [7, с. 31].

Цілісність і складність людини презентується як взаємодія її індивідуального світу із природним довкіллям і суспільним середовищем. Така взаємодія уподібнюється взаємодії Мікрокосму із Макрокосмом. Навчальний заклад у цьому процесі уявляється своєрідним «серединним космосом», об'єднують ланкою між особою як мікрокосмом і суспільством як макрокосмом. Це середовище, у якому людина перебуває в різноманітних «межових» ситуаціях, балансує між раціональними й ірраціональними виявами своєї природи й чітко сформованим соціальним запитом держави. Екстраполяція цього розуміння взаємодії у практику навчання дає змогу обґрунтувати необхідність переходу до особистісно-орієнтованого навчання, згідно із яким освіта постає як середовище реалізації індивідуального потенціалу людини. Навчання розумітиметься як цілісність, що підпорядковується й визначається частинами. У навчальній діяльності людина розглядатиметься не як засіб реалізації певних навчальних проєктів, не як інструмент маніпуляції, а як мета, активний суб'єкт, здатний творити розуміння світу довкола себе й водночас відстоювати власну унікальну самотність. Ціле не трактується як сума частин, оскільки за таких умов частини підпорядковуватимуться цілому, «розчинятимуться» в ньому, проєктуючи лише його властивості й характеристики. На цю обставину звертає увагу І. Добронравова. Дослідниця вважає, що ціле не збирається із частин як із кубиків, а у своєму розвитку формує свій склад, свої

частини із наявних елементів середовища. «Ціле, що самоорганізовується, створює собі частини з елементів середовища в процесі свого становлення», – пише І. Добронравова [6, с. 49]. Процесуальний характер систем зумовлює в них емерджентні феномени (явища, властивості), а динаміка змін цілісної складності – зміну її елементів. Не лише складний об'єкт здатний демонструвати неочікувані властивості, а й його елементи, складові також набувають нових характеристик. Будівельним матеріалом у цьому процесі є хаотична неупорядкованість елементів, яка змогує бути необмеженим і креативним у творенні нової смислової природи складності. У процесі самоорганізації важко щось передбачити. Сценарій і зразки в цьому випадку відсутні. Головною умовою розвитку постає випадковість і ймовірність, здатність до багатоваріантності шляхів розвитку. Ціле не розуміється як сума простого, воно отримує можливість самовибудовуватися в нові конфігурації за рахунок розвитку частин.

**Висновки.** Потреба переосмислення й пошуку антропологічних орієнтирів розвитку дидактики зумовлена низкою сучасних соціокультурних змін, які засвідчили неупорядкованість, складність, багатоликість світобудови.

У розумінні цілісності й складності світу людина використовує складну, цілісну природу своєї екзистенції. Щоб допомогти людині відшукати адекватні відповіді на виклики сучасності, сфера освіти має зазнати суттєвого переформатування своєї діяльності в напрямі від людини, яку навчають, до людини, котра навчається. Ці процеси передбачатимуть таке: визнання пріоритетності творення нових знань, а не споживання готової інформації; уміння комплексно й контекстуально розглядати проблеми та окреслювати нові у звичних для людини ситуації; здатність людини до саморозвитку й самотрансформації з метою реалізації свого життєвого потенціалу.

Ураховуючи ту обставину, що проблема модернізації освітньої діяльності і її переорієнтації на сучасні реалії є багатогранною та складною, доцільно продовжити у окресленій проблемі, зокрема більш детально розглянути проблему інтеграції знань у навчальному процесі.

#### Література

1. Бауман З. *Текущая современность* / З. Бауман ; пер. с англ. ; под ред. Ю.В. Асочакова. – СПб. : Питер, 2008. – 240 с.
2. Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і голов. ред. В.Т. Бусел – К. ; Ірпінь : Перун, 2004. – 1440 с.
3. Гуменюк Г. Антропологічний поворот в освіті постсучасності / Г. Гуменюк // *Філософія освіти*. – 2012. – № 1–2 (11). – С. 165–175.
4. Данилов М.А. *Дидактика* / М.А. Данилов, Б.П. Есипов. – М. : Изд-во Академии пед. наук, 1957. – 518 с.
5. *Дидактика современной школы* : [пособие для учителей] / [В.С. Кобзарь, Г.Ф. Кушарина, Ю.А. Кусый и др.]; под ред. В.А. Онищука. – К. : Радянська школа, 1987. – 351 с.
6. Добронравова І.С. *Нелінійне мислення* / І.С. Добронравова // *Філософська та соціальна думка*. – 1991. – № 6. – С. 49–60.
7. Клепка С. *Інтеграція і поліморфізм знання у вищій освіті*. Частина III / С. Клепка // *Філософія освіти*. – 2006. – № 3 (5). – С. 22–32.
8. Морен Э. *Метод. Природа природы* / Э. Морен. – М. : Прогресс-Традиция, 2005. – 464 с.
9. Морен Э. *Образование в будущем: семь неотложных задач* / Э. Морен // *Синергетическая парадигма. Синергетика образования*. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – С. 24–96.

## Анотація

**Ганаба С. О. Антропологічні орієнтири розвитку дидактики із позицій концепції цілісної особистості.** – Стаття.

У статті розглядається проблема переосмислення антропологічних орієнтирів розвитку дидактики. Необхідність пошуку нових орієнтирів зумовлена кардинальними змінами, які охопили всі сфери життя й зумовили фрагментарне світосприйняття їх людиною. Наголошується, що пізнавальну й практичну невизначеність можна подолати лише за умови використання різноманітного спектру загальнолюдських, соціальних, національних, індивідуальних факторів. У розумінні цілісності й складності світу людина використовує складну, цілісну природу своєї екзистенції. Підкреслюється, що основними орієнтирами в розвитку дидактики є врахування індивідуально-психологічних особливостей учасників освітньої взаємодії, розкриття тих потенційних можливостей, які закладені в них природою. Цілісність людини презентується як взаємодія її індивідуального світу із природним довкіллям і суспільним середовищем. Навчальний заклад у цьому процесі уявляється своєрідним «серединним космосом», об'єднують ланкою між особою як мікрокосмом і суспільством як макрокосмом. Це середовище, у якому людина перебуває в різноманітних «межових» ситуаціях, балансує між раціональними та ірраціональними виявами своєї природи й чітко сформованим соціальним запитом держави.

*Ключові слова:* дидактика, цілісність, складність, антропологічні орієнтири.

## Аннотація

**Ганаба С. А. Антропологические ориентиры развития дидактики с позиций концепции целостной личности.** – Статья.

В статье рассматривается проблема переосмысления антропологических ориентиров развития дидактики. Необходимость поиска новых ориентиров вызвана кардинальными изменениями, которые охватили все сферы жизни и способствовали фрагментарному восприятию их человеком. Подчеркивается, что познавательную и практическую неопределенность можно преодолеть только в условиях использования разнообразного спектра общечеловеческих, социальных, национальных, индивидуальных факторов. В понимании целостности и сложности

мира человек использует сложную, целостную природу своей сущности. Определяется, что основными ориентирами в развитии дидактики является раскрытие индивидуально-психологических особенностей участников образовательного взаимодействия, их потенциальных возможностей, которые заложены природой. Целостность человека представлена как взаимодействие его индивидуального мира с природной и общественной средой. Учебное заведение в данном процессе представляется своеобразным «серединным космосом», звеном, которое объединяет между собой личность как микрокосмос и общество как макрокосмос. Это среда, в которой человек пребывает в различных «границных» ситуациях, балансируя между рациональными и иррациональными проявлениями своей природы и четко сформированным социальным запросом государства.

*Ключевые слова:* дидактика, целостность, сложность, антропологические ориентиры.

## Summary

**Hanaba S. O. The anthropological orientations for the development of didactics in the context of the “whole person”.** – Article.

The problem of rethinking of anthropological orientation of didactics is considered in the article. The need to find new targets caused dramatic changes that swept all spheres of life and led to fragmented worldview of man. It is noted that the cognitive and practical uncertainty can be overcome only if the use of a diverse range of human, social, national and individual factors. In the understanding of the integrity and complexity of the world a person uses a complex, integrated nature of its existence. It is emphasized that the main focus in the development of didactics is the consideration of individual psychological characteristics of participants of educational interaction, the disclosure of potential opportunities that are inherent in their nature. The integrity of the person presented as the interaction of individual world environment and social environment. The school in this process seems a kind of “median space”, a connecting link between the individual and society. This is the environment in which a person is in various “boundary” situations, balancing between rational and irrational manifestations of its nature and clearly formed social needs of the state.

*Key words:* didactics, integrity, complexity, anthropological orientations.

УДК 008.658

О. О. Гончар  
магістр культурології,  
асистент мистецького напрямку  
Українського кризового медіа-центру

## СТРУКТУРА ЛІТЕРАТУРНОГО РИНКУ В УКРАЇНІ ТА МІСЦЕ Й РОЛЬ ЛІТЕРАТУРНОГО МЕНЕДЖЕРА

**Вступ.** На сьогодні Україна перебуває на новому етапі розвитку – розпочалося активне входження держави в Європейський Союз. Уже підписані Політична (21.03.2014) та Економічна (27.06.2014) частини Угоди про асоціацію України з Європейським Союзом. Уходження України в європейську спільноту вимагає дієвих реформ у всіх галузях життєдіяльності країни.

На жаль, галузь культури залишалась чи не єдиною цариною, котра за 23 роки української незалежності майже не зазнала ґрунтовних реформувань<sup>1</sup>. Нині представники громадського та державного секторів культури ведуть активну дискусію про ймовірні зміни в галузі культури, зокрема в межах комунікативної платформи «Культура–2025», метою якої є створення Стратегії розвитку культури на період з 2015 по 2025 рр. Загалом питання, що порушуються активістами, стосуються реформи бази законодавства, пошуків нових форм фінансування, комунікації між регіонами, державним і громадським секторами, оновлення кадрів тощо. Одним із центральних питань у дискусії є проблема потреби фахівців із менеджменту культури, які були б головними медіаторами культурного процесу (посередниками між державним і громадським секторами, митцями та аудиторією, представниками бізнесу та культурної сфери загалом тощо). Кожна галузь культури має свої особливості, які задають специфіку роботи менеджера, і потребує їх детального вивчення.

Галузь літератури, відповідно, не є винятком. У період з 1990 по 2015 рр. представниками сфери було накопичено чимало досвіду організації літературних проєктів, виокремилися більш-менш стійкі тенденції розвитку літературного процесу як такого. Можна впевнено говорити про феномен літературного менеджменту. Останній вимагає аналізу, структуризації й теоретизації, виведення загальної теорії та методологічних моделей, які стали б у нагоді при підготовці нових кадрів і роботі теперішніх літературних менеджерів.

Для того щоб ґрунтовно вивчити та розглянути феномен літературного менеджменту, потрібно розуміти, як улаштована сфера, у якій він працює літературний ринок, його структуру, гравців, тенденції розвитку й відповідні «правила гри». Саме таке завдання є одним із чільних у нашому дослідженні, що передбачає глибокий структурний аналіз літературного ринку та подальше формулювання засад літературного менеджменту.

Проблемним і водночас перспективним моментом дослідження є сам об'єкт – літературний ринок, що є відносно новим і дуже динамічним феноменом, який усе ще перебуває у стадії концептуалізації. Відповідно, дослідження має більш «живу» і практично спрямовану форму, адже отримані дані можуть стати в нагоді журналістам, критикам, менеджерам культури, літератури, видавцям при організації проєктів, а також усім зацікавленим станом речей у менеджменті культури України, менеджменті літератури, арт-ринку й літературному ринку загалом. На основі як теоретичного, так і емпіричного аналізу спробуємо вивести структурні алгорит-

ми літературного ринку, які можуть слугувати свого роду інструкціями, котрі будуть збагачуватися й доповнюватися із їхнім кожним наступним фактичним утіленням.

### *Історіографія питання літературного ринку та явища літературного менеджменту*

На сьогодні фахової літератури, яка предметно досліджувала б тему літературного ринку й літературного менеджменту, не існує. У своєму дослідженні ми звернулися до праць, дотичних до теми менеджменту культури, літератури, видавничого ринку, вивчали публікації у фахових ЗМІ тощо. Серед праць на тему культурного менеджменту варто згадати наукові дослідження голландського науковця Гіпа Гагоорта [1], російських учених – Р.Л. Тульчинського, Л.Е. Шекової, українського дослідника О. Гриценка, а також низку брошур, конспектів лекцій і дискусій, присвячених найрізноманітнішим проблемним аспектам культурного менеджменту, підготовлених і випущених Британською Радою в Україні, Goethe-Institut (Київ), Фундацією Центр сучасного мистецтва CSM, поодинокі публіцистичні статті, есеї, опубліковані на культурних Інтернет-порталах ЛітАкцент, KORYDOR, а також у часописі «Критика». Для заглиблення в тему в нагоді стали дослідження «Культурна політика України – оцінка міжнародних експертів» за 2007 р. (Рада Європи. Європейська програма оглядів національних культурних), «Репорт про стан культури і НУО в Україні» за 2012 р. (Фундація «Open Culture»), «Видавництво та книгорозповсюдження в Україні (факти, тенденції, рекомендації)» за 2012 р. (Проєкт Book Platform у межах програми «Культура» Східного Партнерства [4]).

За умови відсутності фахової літератури, яка розкривала б питання історії формування літературного ринку, культурного менеджменту в Україні, галузевого культурного менеджменту для розуміння загального стану речей, організаційних форм і процесів, ми вдавалися до збору даних емпіричного характеру. Останні здобувалися нами під час спостереження й безпосереднього практичного досвіду реалізації проєктів у сфері літературного менеджменту. Прикладне знання отримане нами у процесі організації літературних шкіл, шкіл літературного менеджменту, фестивалів, літературних турів, участі в неформальних освітніх курсах, конференціях, фестивалях.

### *Літературний ринок України: основні етапи формування та поява поняття літературного менеджменту*

Говорячи про літературний ринок України, варто спочатку охарактеризувати культурну інфраструктуру загалом. За результатами роботи групи експертів платформи соціальних стратегій «Культура–2025», головна проблема культурної інфраструктури України – це неефективне використання наявної інфраструктури. Коротко охарактеризуємо ситуацію загалом.

Передумовами для цієї проблеми стали такі: застаріла система управління на всіх рівнях, від національного до місцевого; фінансовий голод культурних інституцій: брак і капітальних видатків, і видатків розвитку.

<sup>1</sup> Востаннє «Концепцію державної політики в галузі культури на 2005–2007 роки» розглядали в 2005 р., тобто 10 років тому. Під редакцією 2005 р. галузь «працювала» й у 2014 р. Відповідно, концепція є застарілою, а на розроблення нової не вистачає часу, адже лише в період від 2005 по 2014 рр. в Україні змінилися 9 міністрів культури. А саме Міністерство культури міняло назву та межі компетенції від Міністерства культури і мистецтв України (1999–2005) до Міністерства культури і туризму України (2005–2014).

Причини, що призвели до проблеми, нескладно визначити: застаріла матеріально-технічна база, яка не відповідає потребам і викликам часу; неефективне управління майном творчих спілок, закладів культури та публічними просторами, несистематизованість наявних ресурсів і можливостей, зокрема відсутність єдиних каталогів бібліотечних і музейних фондів, культурних майданчиків та інституцій.

Безпосередні наслідки, які створює проблема, такі: брак матеріально-технічних ресурсів для розвитку, зокрема площ для розвитку творчої активності, приміщень для культурно-мистецьких організацій, творчих спілок, майданчиків для приватних колекцій, коворкінг-центрів, інформаційних указівників, сучасних мистецьких ВНЗ і музеїв, кластерних і туристичних проектів у межах об'єктів культури; ускладненість доступу до використання закладів культури різних груп громадян та організацій; ускладненість зберігання й контролю за наявними культурним надбанням/ресурсами, зокрема безконтрольна комерціалізація публічного простору, засміченість публічного простору рекламою. Системні наслідки: непристосованість міського середовища до потреб людини; нерозвинутість інфраструктури гостинності закладів культури й міст; брак інтересу й лояльності до роботи закладів культури з боку аудиторій; обмежені можливості для розвитку інституцій культури [5, с. 7].

Літературній інфраструктурі притаманні такі самі проблемні характеристики, як і культурній інфраструктурі загалом. Водночас до проблем літературної інфраструктури, які значно перешкоджають діяльності літературних менеджерів, ми зараховуємо такі: ліквідацію в 1993 р. потужної державної книготорговельної мережі «Укркнига» [6]; перетворення бібліотек на «мертву зону»; недосконалу законодавчу базу; низьку якість державних програм підтримки книги (програма підтримки книги «Українська книга»); зменшення довіри та поваги серед професійної спільноти до державних літературних премій і відзнак (зокрема до найвищої в Україні творчої відзнаки за вагомих внесок у розвиток культури та мистецтва – Національної премії України імені Тараса Шевченка (Шевченківська премія)).

Вагомою проблемою є відсутність на ринку професій культури професії літературного менеджера як такого. Професії галериста, арт-дилера, концертного директора, продюсера не викликають сумнівів. Серед цих спеціалістів поділені зони діяльності, визначені межі компетенцій, обов'язки та права, правовий статус, а також приблизна заробітна плата. Професія літературного менеджера тільки починає з'являтися й виокремлюватися на ринку професій культури. Обов'язки та права, компетенції, правовий статус, фінансова оцінка виконаних обсягів роботи літературного менеджера на разі потребують належного визначення й обрахування.

Незважаючи на несприятливий клімат культурної інфраструктури, літературний ринок формувався й продовжує своє становлення, а з ним і літературний менеджмент. Формування арт-ринку й менеджерських завдань у літературній галузі відбувалися хаотично, проте паралельно. Їх накопичення дало нам змогу говорити про становлення явища літературного менеджменту. У 2012 р. серед професійної літературної спільноти розпочинається дискусія навколо потреби літературного ринку в новому гравці – літературному менеджері, спеціалісті із широким баченням галузі, який скерував би її розвиток у потрібне русло [3].

Можемо виділити два основні чинники, які заклали фундамент для виникнення й становлення явища літературного менеджменту, а саме: *історично-структурний* (виникнення арт-ринку та його структурування) й *функціонально-управлінський* (виходячи із завдань виконуваних самим літературним менеджером). *Історично-структурний* чинник виражений двома етапами становлення літературного сегменту арт-ринку: з 1991 р. по 2000 р. – формування літературного арт-ринку через появу сучасної української літера-

тури та активної діяльності її представників письменників і літературних угруповань; з 2000 р. і дотепер – знаменується появою організацій та осіб, які займаються організацією літературних подій, а також поступовим виокремленням організаторів – літературних менеджерів як окремих гравців літринку.

Літературний менеджмент є підрозділом менеджменту культури, який сам має інтегральний і міждисциплінарний характер. Менеджмент культури – це система управлінської діяльності, що забезпечує розвиток різних соціальних інститутів у сфері культури. Менеджмент культури формує ставлення аудиторії до культури, створює умови для творчості митців, формує екосистему культурної індустрії, представляє культурну галузь перед іншими галузями та сприяє налагодженню зв'язків між ними. Водночас менеджмент культури перебуває на етапі свого становлення в теоретичному, правовому, законодавчому полях. Здійснюючи професійну діяльність, менеджер культури вирішує безліч дилем. Одними із найбільш актуальних для українських реалій, на нашу думку, є такі: орієнтація на запити цільової аудиторії при розробці проектів чи на акумулювання нових цінностей і смислів; лобіювання захисту авторського права; упровадження новітніх технологій при реалізації проектів; взаємодія влади й культури; взаємодія культурного та державного секторів тощо [1].

Літературний менеджер України працює у специфічних умовах літературної сфери, які характеризуються такими чинниками: відносно мала кількість людей читають і купують книжки; зайнятість українського ринку російськомовними книжками, труднощі із продажем і розповсюдженням книжок через недостатній розвиток каналів дистрибуції, мовне питання, низька платоспроможність населення, відсутність сприятливої законодавчої бази, яка регулювала б сферу книговидавництва та менеджменту культури загалом, відсутність грамотної державної політики у сфері культури, нестабільна політична ситуація й війна в Україні.

У контексті *функціонально-управлінського чинника* формування поняття літературного менеджменту ми розглядаємо літературного менеджера, виходячи із виконуваних ним завдань, і формування арт-ринку через висування пропозиції самим літературним менеджером. Літературний менеджер має вміння організувати як проекти, які затребувані на ринку (фестивалі, книжкові презентації), так і запропонувати нові формати заходів, які розвивають ринок і диктують нові тенденції (резиденції, літературні тури, літературні школи, медіа вистави тощо).

Формування визначення поняття літературного менеджменту також відбувалося у форматі дискусій та обговорень під час заходів для професійної спільноти, організаторів літературних подій, письменників, журналістів: дискусії, Школи літературного менеджменту, Фестиваль літературних фестивалів «Контекст» у межах «Форуму Видавців», конференції «Державна політика книжкової сфери: новий шанс для України» у 2014 р. тощо.

На основі власних теоретичних досліджень, активної участі в численних літературних подіях і відповідного аналізу ми пропонуємо власне визначення поняття: *літературний менеджмент* – це менеджмент у сфері літератури, різновид менеджменту культури, система поєднання наукових знань (теорії менеджменту, історії літератури та культури) і практичного досвіду, утілена в діяльності управлінця з метою досягнення цілей організації, реалізації проектів, шляхом залучення матеріальних, інтелектуальних і людських ресурсів [1].

Відтак літературний менеджер має поєднувати в собі організаторське й візіонерське начала, тобто вміння бачити проєкт як з боку процесів планування, організації, керування, контролю, так і з боку ідеї, концепції, яка вдало б уписувалася в загальні літературні, культурні тенденції, була актуальною відносно часу, традицій, місця проведення заходу.

Літературний менеджер є свого роду митцем: у його роботі наявне потужне творче начало. Він не створює «конкретно-го» мистецького продукту (картини, книжки), проте створює своє бачення, концепцію, відповідно до якої організовує середовище та підбирає учасників мистецького процесу.

#### *Роль і місце літературного менеджера в структурі літературного ринку*

У загальному менеджменті культури літературний менеджер є будівником і рушієм інфраструктури літературного ринку. Окрім того, він відповідальний за доступ публіки до літератури, міжгалузеві зв'язки всередині культурної галузі з боку літератури, створення умов для дебюту молодих авторів і розвитку професійних письменників тощо [2]. Літературний менеджер у своїй діяльності впливає на формування інфраструктури літературного ринку України, якій характерні загальна застарілість і неефективне використання наявних ресурсів. Він співпрацює з усіма учасниками літературного процесу, максимально залучаючи їх до роботи.

Ми розглядаємо *структуру літературного ринку в Україні* через схему взаємодії їх головних учасників та ініціаторів (Автор, Видавець, Читач) і комунікативні форми, що створює літературний менеджер для максимального залучення, комунікації, співпраці всіх гравців літературного ринку. Окрім того, виокремлюємо наявні механізми співпраці між гравцями літературного ринку. Структура взаємовідносин гравців літературного ринку представлена так: **Автор** {перекладач, ілюстратор, літагент} – **Видавництво** {канали дистрибуції книги, бібліотеки} – **Читач** {комунікаційні платформи, ЗМІ, літкритики} – **Читач** (див. схему 1).

Схема 1. Гравці літературного ринку в Україні:



У співпраці «Автор – Видавництво» літературний менеджер любіє інтереси письменника, контролює укладання договорів, їх дотримання, а також організовує презентації книг і творчості автора, поширює інформацію про його діяльність. У схемі співпраці «Видавництво – Читач» вплив літературного менеджера простежується в питаннях дистрибуції через організацію участі письменників у літературних фестивалях, індивідуальних презентаціях, адже мережа дистрибуції книги в Україні розвинена не належним чином, і саме завдяки організації заходів, промо-турів презентації книг з'являється можливість розповсюдити творчість письменника та книжкові новинки. У більшості видавництв відсутній організаційний відділ, який займався б промуванням творчості авторів, тож цю роль беруть на себе незалежні літературні менеджери. Окрім того, у цій схемі співпраці літературний менеджер здійснює свою діяльність і через бібліотеки, зокрема через організацію заходів у них, які перетворюють застарілі «мертві зони» на живі місця для спілкування громади, зустрічі із письменниками, контакту із книгою. Також літературний менеджер організовує великі комунікаційні платформи – фестивалі й інші проекти, під час яких Автор і Читач контактують, а Видавці отримують змогу реалізувати свою продукцію. Долучається літературний менеджер і до роботи ЗМІ через співпрацю із ними з

метою поширення інформації про свою діяльність (проекти), а також інформування спільноти про новинки, тенденції українського та світового літературного процесів. Загалом літературний менеджер забезпечує життєдіяльність літературного процесу, робить більш ефективною діяльність його гравців. У схемі гравців літературного ринку між Автором і Читачем стоїть Видавець та інші компоненти літературного ринку, тож від того, як усе працює комплексно, і залежатиме контакт Читача й Автора, тому саме літературний менеджер є тим фахівцем, який регулює екосистему й організовує сприятливий клімат для роботи всіх гравців.

Одним із основних завдань літературного менеджера є створення платформ для комунікації і співпраці всіх гравців літературного ринку. Він застосовує такі форми проектів у контексті цього напрямку: фестивалі, Інтернет-платформи, бібліотеки. У випадку фестивалів літературний менеджер не лише організовує місце зустрічі читачів з авторами й можливість для видавців продати книжки, а й розробляє тематичну концепцію заходу, яка відповідає актуальним інтелектуальним запитам суспільства, створює простір для дискусії навколо важливих тем і проблем. Також під час великих фестивалів український читач має змогу познайомитися з іноземними гостями, адже саме на великі події легше знайти ресурси, щоб організувати міжнародних гостей. Із кожним роком фестивалі намагаються виходити за межі літературного світу, залучаючи інші сфери, а з ними й аудиторії відвідувачів. На разі практикують поєднання літератури й туризму шляхом організації фестивалів майданчиків на літературних, культурних, історичних місцях (музеї, заповідники, історичні місця тощо). Отже, відвідувачі через літературу знайомляться із культурною спадщиною, історією. Інтернет-платформи – сайти, соціальні мережі, використовуються як інструмент інформування про новинки в сфері літератури, анонси подій, звіти щодо них, а також як майданчики для дискусій, обговорення стану речей, налагодження партнерських зв'язків і, врешті, дебюту молодих авторів. Бібліотеки – потужний, але дещо застарілий ресурс для організації літературного життя в кожному місті, селі, селищі. Він потребує реорганізації й осучаснення, які можуть забезпечити літературні менеджери як шляхом поживлення культурного життя в бібліотеках через проведення заходів, так і залучення додаткових коштів шляхом фандрайзингу та інших форм монетизації культури. Через бібліотеку формується ставлення суспільства до книги змалку, тож цей ресурс на разі є найактуальнішим для роботи літературних менеджерів, але водночас і стійким до змін через застарілі кадри й законодавство.

Станом на сьогодні ми не можемо говорити про усталені форми взаємодії у сфері літературного менеджменту, але, аналізуючи наявні на ринку проекти, можна говорити про тенденції в контексті взаємодії, які в майбутньому можуть стати стандартними. Відтак ми виділяємо такі механізми співпраці між гравцями літературного ринку: механізми внутрішньої взаємодії (між гравцями літературного ринку); механізми зовнішньої взаємодії (міжгалузєва співпраця); співпраця літератури й бізнесу (відповідних гравців ринку); міжнародна співпраця (міжнародні літературні проекти).

Українські реалії характеризуються ізоляваністю державної сфери, бізнесу, громадських організацій, культури одна від одної, тож літературний менеджер є головним фалісатором між ними. Медіатором у класичному менеджменті є особа, котра вирішує конфлікти між двома та більше сторонами й не зацікавлена у вирішенні проблеми в інтересах жодної зі сторін. Тож літературний менеджер має будувати роботу над проектом так, щоб уникати конфліктів або мати варіанти їх вирішення й уміти швидко реагувати на проблему [3, с. 6].

Літературний менеджер є основним медіатором літературного ринку й перебирає на себе такі функції під час реалізації проектів: посередництво під час комунікації між

гравцями літературного ринку; консультування щодо стану речей і гравців літературного ринку; представлення літературного процесу для інших галузей культури, а також сфер бізнесу, туризму, державного сектора.

Загалом літературний менеджер є, так би мовити, операційною системою літературного процесу (літературного ринку), яка знає все про літературний процес на теоретичному, практичному, інформаційному рівнях і скеровує його в потрібному напрямі, оперативно реагуючи на всі процеси й зміни.

**Висновки.** На сьогодні культурний процес України потребує нових кадрів – менеджерів культури, які могли б оцінити загальний стан речей, виокремити проблеми, перспективи розвитку галузі та розробити стратегію її розвитку й механізми впровадження. Кожна галузь культури має свої особливості, і літературна галузь не виняток. Нині вітчизняний літературний ринок перебуває на стадії свого формування. Водночас кількісне накопичення проектів та арт-практик надає нам можливість виділити тенденції його розвитку, виокремити гравців, механізми їх взаємодії. Процес розвитку літературного ринку провокує спазматичне становлення літературного менеджменту. Представники останнього поступово стають самостійними гравцями, які диктують свої правила гри та пропонують вектори розвитку літературного ринку. Літературні менеджери є своєрідною операційною системою літературного процесу (літературного ринку), що працює в умовах наявної інфраструктури, упорядковуючи й пристосовуючи її до проектних потреб, упроваджуючи інновації та формуючи ґрунт до структурних змін.

#### Література

1. Гагоорт Гіп. Менеджмент мистецтва. Підприємницький стиль / Гіп Гагоорт ; пер. з англ. Богдан Шумилович. – Львів : Літопис, 2008. – 360 с.
2. Гончар О.О. Формування поняття літературного менеджменту в менеджменті культури України 2000-х / О.О. Гончар // Гуманітарний корпус : збірник наукових статей з актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії. – Вип. 4. – Вінниця : ТОВ «Ніланд-ЛТД», 2015. – С. 60–64.
3. Даниленко В.Г. Лісоруб у пустелі: письменник і літературний процес / В.Г. Даниленко. – К. : Академвидав, 2008. – 346 с.
4. Дані «Звіту про результати дослідження видавничого ринку в Україні», проведеного проектом «Культурна платформа» у 2013 році (здійснюється за підтримки проекту «Культура» Східного Партнерства Європейського Союзу) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.bookplatform.org/images/activities/47/publishing\\_study\\_ukraine\\_ukr\\_full.pdf](http://www.bookplatform.org/images/activities/47/publishing_study_ukraine_ukr_full.pdf).
5. Дерево проблем – Менеджмент. Частина 1 // Культура «2025» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://goo.gl/30pcA7>.
6. Дослідження ринку книг в Україні: опитування видавців і книгорозповсюджувачів (жовтень, 2008) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.gfk.ua/imperia/md/content/gfkukraine/presentations/report\\_p\\_b\\_ukr\\_final.pdf](http://www.gfk.ua/imperia/md/content/gfkukraine/presentations/report_p_b_ukr_final.pdf).
7. Проблемне поле «Інфраструктура» // Культура «2025» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://goo.gl/jg43M2>.

#### Анотація

**Гончар О. О. Структура літературного ринку в Україні та місце й роль літературного менеджера.** – Стаття.

У статті розглядається процес формування літературного арт-ринку в Україні. Зокрема, подана авторська структура взаємодії гравців літературного ринку: Автор {перекладач, ілюстратор, літагент} – Видавництво {канали дистрибуції книги, бібліотеки, комунікаційні плат-

форми (фестивалі, Інтернет-платформи), ЗМІ, літкритики} – Читач. Представлені можливі механізми співпраці гравців: механізми внутрішньої взаємодії (між гравцями літринку); механізми зовнішньої взаємодії (міжгалузева співпраця); співпраця літератури й бізнесу (відповідних гравців ринку); міжнародна співпраця (міжнародні літературні проекти). Окрім того, виокремлено процес становлення літературного менеджменту та запропоновано дефініцію літературного менеджменту. Розглянуто вплив, місце літературного менеджменту в літературному ринку. Окреслено роль літературного менеджера під час реалізації проектів: посередник, медіум (провідник); представник галузі перед галузями культури, сферами бізнесу, державним сектором.

*Ключові слова:* літературний ринок, літературний менеджмент, культурний менеджмент, структура літературного ринку.

#### Аннотація

**Гончар О. А. Структура літературного ринку в Україні, місце й роль літературного менеджера.** – Стаття.

В статті розглядається процес формування літературного арт-ринку в Україні, а також представлена авторська структура взаємодії гравців літературного ринку: Автор {перекладач, ілюстратор, літагент} – Видавництво {канали дистрибуції книг, бібліотеки, комунікаційні платформи (фестивали, Інтернет-платформи), СМІ, літкритика} – Читач. Представлені можливі механізми співпраці гравців: механізми внутрішнього взаємодії (між гравцями літринку); механізми зовнішнього взаємодії (міжгалузеве співробітництво); співробітництво літератури й бізнесу (соответствующих гравців ринку); міжнародне співробітництво (міжнародні літературні проекти). Крім того, виділені процеси становлення літературного менеджменту, пропонується визначення поняття літературного менеджменту. Розглянуто вплив, місце літературного менеджменту на літературному ринку. Определена роль літературного менеджера при реалізації проектів: посередник, медіум (провідник); представник галузі в інших галузях культури, сферах бізнесу, державному секторі.

*Ключевые слова:* літературний ринок, літературний менеджмент, культурний менеджмент, структура літературного ринку.

#### Summary

**Honchar O. A. Structure of the literary market in Ukraine and the role and place of the literary manager.** – Article.

The article deals with the formation of the literary art-market in Ukraine, presents the author's structure of the interaction of literary market players: Author {translator, illustrator, literary agent} Publisher {channels of distribution books, libraries, communication platforms (festivals, internet platform), the media, literary criticism} Reader. We present the possible mechanisms of cooperation of players: mechanisms of internal communication (between players literary market); external mechanisms of interaction (cross-sectoral cooperation); cooperation and business literature (relevant players in the market); international cooperation (international literary projects). Also highlighted the processes of formation of literary management, given the definition, features a literary management. Place of management of the literary in a literary market. It defines the role of the literary manager for projects: intermediary, medium (conductor); industry of culture, business area, the public sector.

*Key words:* literary market, literary management, cultural management, structure of the literary market.



УДК. 280:2

І. П. Гудима

кандидат філософських наук, доцент,  
завідувач кафедри філософії

Черкаського державного технологічного університету

### ХРИСТІЯНСЬКА ДОКТРИНА ЧУДА ТА ПРОБЛЕМА БЕЗПОСЕРЕДНЬОЇ КАУЗАЛЬНОСТІ В СУЧАСНІЙ ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ

У сучасній інтелектуальній атмосфері серед низки метафізичних питань, до обговорення яких активно долучається християнська теологія, безсумнівно, найбільш гострими видаються питання, пов'язані з існуванням Бога, сучасним осмисленням доведень його буття та, зрештою, епістемічним статусом самої релігії, її здатністю адекватно відображувати дійсність. Очевидним нині стає також і те, що сучасна християнська теологія як особлива форма організації знання для обґрунтування тих або інших своїх положень не цурається здобутків досвідного природознавства й ефективних схем пояснень, напрацьованих філософією. Більше того, згідно з твердженнями сучасних культурологів, різноманітні типи дисциплінарності, зокрема наука, філософія та релігія (теологія), у межах культурного цілого не тільки взаємодіють між собою, а й конфігурують різноманітні свої сполучення та навіть «можуть «перетікати» одна в одну» [1, с. 246].

Неможливо не помітити й те, що на обговорення гострих проблем сучасної християнської теології саме сьогодні доволі сильно впливає низка зовнішніх, позарелігійних чинників. Окремі з них тією чи іншою мірою вимушують богословів переглянути свої, здавалося б, непорушні, ідейні уподобання та надати їм нового витлумачення або, принаймні, унести в їхню оцінку відчутні корективи. У світлі нової картини світу, пропонованої сучасною наукою, богословській переоцінці намагаються піддати окремі аспекти питання чуда – «справи Господньої», позаяк сучасна природничо-наукова парадигма, змістом світоглядної орієнтації якої стало нове, нелінійне розуміння явища детермінізму, передбачала відмову від використання ідеї зовнішньої щодо світу примусової каузальності. Нові горизонти, відкриті наукою, спонукали теологів власноруч визначати нові ідейні орієнтири. Нині навіть у середовищі християн-теїстів часом лунають заклики методологічно вшанувати «принцип натуралізму», згідно з яким «творіння тлумачить творіння». У світлі такого роду декларацій Богу «відмовлено» в можливості безпосередньо втручатися в упорядкованість світоутворення; такий Бог «нічого не робить прямо або нічого не творить прямо». Сучасний креаціоніст Джон Стейк доволі наполегливо обстоює схожі до цих переконання: «Оскільки сфері створеного притаманний власний повноцінний устрій, який не є ні незавершеним (Бог не є його компонентом), ані дефектним, у своєму розумінні влаштування цієї сфери, націленому на управління подібним устроєм, розумінні, що базується й на практичному досвіді, і на науковому підході, ми повинні методологічно виключати будь-які уявлення про безпосередню божественну каузальність» [2, с. 106].

Незважаючи на величезну кількість і широких фундаментальних досліджень, й окремих вузькоспеціалізованих студій, присвячених вивченню релігії як явища духовного загалом та осягненню її окремих аспектів зокрема, проблема безпосередньої божественної каузальності й пов'язане з нею функціонування інтервенційної термінології в сучасній християнській теології практично не висвітлена у вітчизняному релігієзнавстві. Її недостатнє опрацювання значно ускладнює адекватне усвідомлення ключових питань християнської свідомості й продукує численні домисли, викривлені уявлення та непорозуміння, що виникають на шляху опанування сутнісним у християнській релігій-

ній традиції. Серед праць, які методологічно озброїли автора й дали йому змогу визначитись щодо тих пізнавальних актів і принципів організації дослідження, які сприяли б ефективному та адекватному вивченню зазначеної вище наукової проблеми, варто виокремити роботи закордонних і вітчизняних учених і мислителів: Чарльза Хаммеля, Алвіна Платінга, Алістера Мак-Грата, Арнольда Грюнбаума, Ієна Барбура, Сергія Аверінцева, Дмитра Угриновича, Юрія Кімельова, Григорія Габінського, Анатолія Колодного та інших. І все ж у сучасній вітчизняній релігієзнавчій літературі спостерігається брак досліджень, присвячених вивченню указаної проблеми.

Звідси метою статті є заповнення прогалини, що утворилася в окресленій галузі знань. Це передбачало вивчення питань безпосередньої надприродної каузальності в релігійній свідомості (на прикладі християнства), з'ясування причин, особливостей наслідків функціонування інтервенційної термінології в сучасній християнській теології та встановлення міри адекватності таких уявлень самій природі християнської релігії, їх відповідності внутрішній логіці християнського віровчення.

У релігійній свідомості християн концепціям, у яких відкидалися думки про безпосередню божественну каузальність, виявили співзвучність теоретичні зусилля богословів, спрямовані на обґрунтування концепції Бога як довшеної істоти. У них ішлося про Бога, котрий як вище Буття надає упорядкованості буттєвості світу, що наділяється Богом високим рівнем організації; як вище Становлення Бог забезпечує світ властивостями іншого ґатунку, спрямованими на повне розкриття й актуалізацію створених раніше потенційних можливостей; у такому світі й поряд із ним перебуває Бог [3, с. 204]. Світ, якому властивий власний повноцінний устрій, теологами називається «функціональна цілісність» [2, с. 103], до того ж уявлення про довшеність створеного світу, відсутність в останньому, на переконання авторів, функціональних недоліків у влаштуванні давали релігійним ідеологам підстави для тверджень про те, що Бог не має приводів втручатися в наявну гармонію світоутворення. Доволі наполегливо обстоює подібні погляди теолог ван Тілл; він зосереджує свою увагу передусім на розкритті змісту поняття «функціональна цілісність». «Цим терміном, – пише теолог, – я позначаю створений світ без функціональних недоліків, без таких прогалин в устрої, котрі спонукали б Бога діяти безпосередньо, тимчасово беручи на себе роль творіння з тим, щоб виконувати ті функції створеного світу, які, як виявилось, не в змозі здійснити інші створені істоти» [2, с. 103].

Проте навіть перший погляд, спрямований на такого роду аргументацію, дає змогу збагнути, що низка цих і схожих на них прийомів та операцій, покликаним яких є утвердження теологічної достовірності методологічного натуралізму, якщо кимось і вважається або видається за доведене, то в будь-якому випадку неправомірно наділяється подібною назвою. Теолог і логік Алвін Платінга звертає увагу на слабкість доказової бази прибічників методологічного натуралізму: «Міркування на користь необхідності або доцільності методологічного натуралізму не є достатньо сильними» [2, с. 108]. Їх уразливість, далекі, криється в тому, що вибраний авторами спосіб логічної демонстрації

лише частково підтримує тезу, надаючи останній мінімум богословської переконливості, проте не дає змоги уникнути одного серйозного богословського недоліку. Справа в тому, що моделі «присутності Бога», які виявили чутливість до ідей методологічного натуралізму, позбавляли Бога низки його традиційних можливостей, що, зрештою, викликало до них скептичне ставлення, а той повну недовіру.

В історії богословської думки, переконаний Алвін Платнінга, неясна причина відданості наведеному принципу може бути пояснена як наслідок неприйняття *«теології Бога лакун»*. Алвін Платнінга не випускає можливості назвати ознаки *«теології Бога лакун»* і, зрештою, звести їх у таку систему:

1) метафізичні – прибічники «теології Бога лакун» уявляють світ як величезну машину, повністю самодостатню, яка діє згідно із законами природи; про перст Божий, чудо в цій системі суджень мова йде тоді, коли окремі явища неможливо витлумачити в поняттях механістичного світогляду;

2) епістемологічні – існування Бога є глобальною гіпотезою, припущення якої використовується для виправдання того, що не пояснюється природничо-науковим шляхом;

3) апологетичні – існування явищ, яким не знайдено переконливого обґрунтування, послідовниками «теології Бога лакун» розглядається як найкращий доказ на користь віри в Бога [2, с. 108].

Випустивши низку нюансів, що традиційно пов'язуються з «теологією Бога лакун», варто відзначити, що загалом її ідеологи стверджують існування Бога, про ознаки вторгнення якого починають говорити тоді, коли тим або іншим явищам не вдається знайти відповідного наукового пояснення. У цьому сенсі посилення на факт потойбічного втручання в лад природи особливо бажане тоді, коли в її устрої не має змоги відшукати закон, із позиції якого з'явилася б можливість пояснити той або інший до цього часу ще непізнаний феномен, або ж остаточно встановити причину, що породжує його. Ось чому ті, хто в теології сповідує принцип методологічного натуралізму, так заповзято виступають проти «теології Бога лакун» і тісно пов'язаної з нею «інтервенціональної» термінології. Очевидним також є і те, що теоретична позиція авторів, котрі намагаються виводити Бога з «білих плям» нашого незнання, також є доволі хиткою. А. Платнінга справедливо називає це теологічне явище «анемічним, розрідженим напівдеїзмом», а істотний недолік таких релігійних переконань він убачає в обмеженні сфери діяльності Бога лише прогалинами, які існують у наших знаннях про світ; до того ж навряд чи, на його думку, може заслуговувати на повагу апологетика, яка джерелом віри та її суб'єктивної вмотивованості проголошує наше незнання низки явищ і неспроможність науки змістовно заповнити наявні прогалини. «Теологія Бога лакун нескінченно далека від поважного теїзму», – виносить свій вердикт А. Платнінга, оскільки насправді, на його переконання, мову потрібно вести про Бога, котрий «постійно, безпосередньо, внутрішньо і прямо» діє в царині власного творіння» [2, с. 109]. Такий Бог, на думку теолога, невинно скеровує світ, закони якого є вираженням провіденціальної необхідності, а тому, міркує далі автор, «немає ... нічого насправді недоладного в думці про те, що Бог іноді може чинити дещо у спосіб у чомусь відмінний від його звичного способу дії, наприклад воскресити кого-небудь із мертвих або перетворити воду у вино» [2, с. 109]. Саме в цьому, на переконання А. Платнінга, криється головна метафізична відмінність між класичним теїзмом і «теологією Бога лакун»; епістемічна ж їхня несхожість коріниться в тому, що навряд чи існування Бога потрібно розглядати як гіпотезу, призначену пояснювати дещо ще недостатньо пізнане, а віру в нього виводити із явищ, які людина ще не осягнула.

Із порівняльного аналізу основної ідеї прибічників методологічного натуралізму та головних положень «тео-

логії Бога лакун» очевидним стає те, що несумісність між тими, хто «відмовляв» Богу в безпосередній каузальності, тобто можливості творити прямо, і тими, хто використовував «інтервенціональну» термінологію задля вираження дієвості Бога, котрий незбагненно змінює усталений лад природи, випливає з їхньої ідейної протилежності; ці дві теологічні позиції навряд чи можуть збагатити традиційну християнську теологію, яка, фактично, є рівновіддаленою від уразливості першої та крайнощів другої.

В історії розвитку релігійно-філософських ідей альтернативні варіанти пояснення промислительної діяльності Бога висувалися із претензією на більш правильне розуміння особливостей його взаємодії зі світом. Проте сумніви в їхній теологічній достовірності не сприяли поширенню цих поглядів у середовищі християн. До одного з них зараховують оказіоналізм. У цій системі ідей, на відміну від теїстичної теології, де передбачається, що елементи світу наділені певними природними властивостями, які забезпечують їм певний характер функціональності, відкидається наявність іманентних властивостей предметів, а йдеться про те, що будь-який вплив на речі здійснюється безпосередньо Богом. Бог упорядковує та гармонізує причини й наслідки в такий спосіб, що його взаємодія зі світом усвідомлюється нічим іншим як *безперестанним «чудом»* – результатом прямого втручання Бога в природу, елементам якої відмовлено в можливості діяти самостійно; останні не володіють низкою властивостей, що давали б їм змогу поводитися так, а не інакше, вони лише дають привід (англ. „occasion”) Богу здійснити щось безпосередньо, скеровувати події світу, так би мовити, у «ручному режимі». До другої течії зараховують тих, хто твердить, що всі наявні явища, усі факти досвіду потрібно пов'язувати тільки із природними причинами, що зумовлені дією загального промислу. До чудес, відповідно, зараховують будь-яку подію, яка виповнює потреби людини, однак водночас таку, котрій людина не може віднайти вичерпного пояснення (годі й говорити, що така подія в теологічному сенсі позбавлена надприродного змісту). Ця течія богопізнання до сьогодні не отримала виразної та загальноприйнятої назви, але з огляду на її зміст і теологічні претензії умовно її називають *«провіденціалізм»*.

Неможливо не погодитись із теологом Джоном Коллінзом, котрий зауважує, що на перший погляд таким уявленням притаманна низка привабливих рис, оскільки вони дають змогу надати теоретичного виправдання чуду й відкрити для нього певний простір. Так, природне пояснення чуда насамперед підвищує рівень довіри до нього; по-друге, ми можемо вважати явища чудесними, особливо не розмірковуючи над тим, чи є в них щось надприродне; і, нарешті, постає можливість подолати сумнозвісну прірву між наукою та релігією, розмежувавши, так би мовити, поле їхньої компетенції: релігія констатує, що Бог здійснив прямий творчий акт та іноді пояснює – чому, наука ж намагається вписати його в контури власного досвіду й з'ясувати, як саме це сталося [4, с. 211].

Варто визнати, що тематизація чуда як події, яка може знайти своє обґрунтування через терміни природного пояснення, на перший погляд має значний апологетичний потенціал. Цінність останнього, утім, у теологічному смислі виявляється позірною і, врешті-решт, зводиться нанівець одним значним недоліком – такі уявлення про чудо жодною мірою не відповідають змісту Святого письма [5, с. 132]. Дж. Коллінз звертає увагу на те, що низка подій, про які йшлося в Біблії, наприклад, народження Ісуса Христа, створення світу тощо, навряд чи можна переконливо пояснити з погляду природної причинності, адже у випадку створення світу самої природи, так як і її елементів, причинно-наслідкових зв'язків ще не існувало.

Є підстави вважати, що кінцеві результати міркувань, які лежать в основі наведених альтернативних течій бого-

пізнання, зрештою, дають змогу пояснити чудо однаково: в обох випадках його доведеться вважати подією, яка задовольняє конкретні потреби людини й хоча начебто ініційована Богом, але насправді позбавлена надприродного субстрату. Незважаючи на наявні змістові розбіжності наведених позицій, варто визнати, що в них обох значною мірою втрачено істотне специфічно-християнського розуміння чуда. Так, окаянізм учити, що у світі немає нічого природного, оскільки все є результатом прямого перманентного Божого втручання.

У практичному сенсі подібні повчання заохочують настільки розширене витлумачення обсягу поняття «чудо», що його можна було екстраполювати практично на будь-яку подію (яка, звісно, розглядається через призму релігійного світогляду). Однак такі твердження ніколи не мали переваги у християнському богослов'ї, оскільки в них жодним чином не був задіяний специфічно-християнський вимір чуда; до того ж міркування морального плану, які, за подібних тлумачень, повною мірою поклали на Бога тягар моральної відповідальності за темний бік земного буття, заводи питання чуда у глухий кут. На це звертає увагу католицький кардинал Вальтер Каспер. «Чи не варто тоді, – ставить питання він, очевидно, маючи на увазі не виправдано широке розуміння чуда, – приписувати Богу поряд із природними чудесами і природні катастрофи, від яких гинуть тисячі людей?» [6, с. 108]. З іншого боку, уразливість таких інтерпретацій виявляє себе в тому, що чудо позбавляється в них своїх традиційних характеристик, що, звісно, викликало сумніви в їхній (інтерпретацій) теологічній ідентичності – чи насправді в них ідеться про чудо та чи відтворено в таких витлумаченнях дійсний релігійний вимір чуда?

Позицію, що її додержуються прибічники провіденціалізму щодо чудес, також неможливо визнати вдалою, тому що твердження про світ, де все здійснюється у природний спосіб, не залишають місця для чуда й, зрештою, виявляються згубними для останнього. Цілковите ігнорування відмінності між природним і надприродним, закономірним і чудесним спричиняє, з одного боку, настільки широке розуміння чуда, що чудесним, знову ж таки, оголошується будь-яке природне явище або подія. У такому випадку вихолощується унікальність і неповторність чудесного, що провокувало «рецидиви міфологічного мислення» (Вальтер Каспер). Георг Вільгельм Фрідріх Гегель у роботі «Філософія релігії», характеризуючи первісні релігійно-міфологічні вірування індійців із цього приводу, щоправда, виключно у філософському сенсі, зауважує: «В індійців ще немає чудес, оскільки в них немає розумної, доступної усвідомленому розумінню природи, у природі немає доступного усвідомленому розумінню зв'язку, тут усе – чудо, тому немає й чудес» [7, с. 26]. З іншого боку, погляд на дійсність як на безперестанне творіння й імпліцитне ігнорування її як природи, з властивими природі закономірностями влаштування, та оцінювання чуда виключно як знамення (знака Одкровення) набували інколи й інших негативних богословських наслідків, на що звертає увагу В. Каспер. Так, надмірна спіритиалізація поняття «чудо» у виключному тлумаченні його тільки духовно, як чуда віри позбавляло останнє його автентичної конкретики та адресного характеру. Чудо до того ж підпадало під таке одухотворення й деміфологізацію, що, зрештою, поставало питання: а що ж насправді відповідає уявленням про чудо та чи не є свідчення про чудо лише пустопорожньою фантазією, а вчення про чудо виключно ідеологією?

Словосполучення «втручання Бога в природу», «вторгнення Бога у світ» та інші, схожі на них, де явно мається на увазі Бог, котрий перманентно коригує події світу через серію прямих творчих актів, перебувають в активному словнику віруючих і використовуються також у відповідній теологічній літературі. У результаті аналі-

зу теологічних думок, з'являється низка ознак того, що використання «інтервенціональної» термінології задля вираження образу діяльного Бога, каузально пов'язаного із творінням, усе ж є доволі незграбним і невдалим щодо передавання всієї широти християнського розуміння цього питання. Більше того, ідея Бога, яка викладається через названу термінологію, змушує нас уявляти Бога, котрий діє відносно дійстичним чином і втрачає контакт зі світом і людиною.

### Література

1. Абушенко В.Л. Дисциплінарність / В.Л. Абушенко, Н.Л. Кацук // Всемирная энциклопедия: Философия XX века / главн. научн. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М. : АСТ ; Минск : Харвест, Современный литератор, 2002. – С. 244–248.
2. Плантинга А. Методологический натурализм? / А. Плантинга // Проблемы христианской философии : материалы первой конференции Общества христианских философов. – М. : Прогресс – Академия, 1994. – С. 75–125.
3. Пикок А. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке / А. Пикок ; пер. с англ. – М. : Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 416 с.
4. Коллинз К. Джон. Наука и вера. Враги или друзья? / К. Джон Коллинз ; пер. с англ. – Черкасы : Коллоквиум, 2005. – 560 с.
5. Шевченко А.І. Христос : [монографія] / А.І. Шевченко. – К. : ІПШ НАНУ: МОНУ «Наука і освіта», 2004. – 236 с.
6. Каспер В. Иисус Христос / В. Каспер ; пер. с нем. – М. : Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 420 с.
7. Гегель Г.В.Ф. Философия религии : в 2 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1976–1977. – Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга ; пер. с нем. М.И. Левиной. – 1976. – 532 с.; Т. 2 / общ. ред. А.В. Гулыги; пер. с нем. П.П. Гайденко и др. – 1977. – 573 с.

### Анотація

**Гудима І. П. Християнська доктрина чуда та проблема безпосередньої каузальності в сучасній християнській теології. – Стаття.**

У статті аналізується як традиційне християнське вчення про чудо, так і спроби сучасних теологів модернізувати це вчення. Метою статті є вивчення питання безпосередньої надприродної каузальності в релігійній свідомості (на прикладі християнства), з'ясування причин, особливостей і наслідків функціонування інтервенціональної термінології в сучасній християнській теології та встановлення міри адекватності таких уявлень самій природі християнської релігії, їх відповідності внутрішній логіці християнського вчення. Використання теоретико-методологічних підходів зумовлювалося самим предметом думки й характером поставлених завдань. Використовувались різноманітні загальні методи пізнання: загальнофілософські, спеціальні загальнонаукові й окремі наукові теоретичні методи. Автор додержувався принципу об'єктивності, історизму, широко застосовував каузальний аналіз і типологічний метод дослідження. Основним результатом опрацювання проблеми став висновок про те, що використання інтервенціональної термінології задля вираження образу дієвого Бога, каузально пов'язаного зі своїм творінням, усе ж є доволі незграбним і невдалим на шляху передавання всієї широти християнського розуміння цього питання. Більше того, ідея Бога, яка викладається через зазначену термінологію, змушує нас уявляти такого Бога, котрий діє відносно дійстичним чином і втрачає контакт зі світом і людиною.

*Ключові слова:* Бог, теологія, наука, чудо.

## Аннотация

**Гудыма И. П.** Христианская доктрина чуда и проблема непосредственной каузальности в современной христианской теологии. – Статья.

В статье анализируется как традиционное христианское учение о чуде, так и попытки современных теологов модернизировать это учение. Целью статьи является изучение вопросов непосредственной сверхъестественной каузальности в религиозном сознании (на примере христианства), выяснение причин, особенностей, а также последствий функционирования интервенционной терминологии в современной христианской теологии и установление степени адекватности таких представлений самой природе христианской религии, их соответствия внутренней логике христианского вероучения. Использование теоретико-методологических подходов статьи обусловлено самим предметом мысли и характером поставленных задач. Использовались различные общие методы познания: общеполитические, специальные общенаучные и отдельные научные теоретические методы. Автор следовал принципу объективности, историзма, широко применял каузальный анализ и типологический метод исследования. Основным результатом проработки проблемы стал вывод о том, что использование интервенционной терминологии для выражения образа действенного Бога, каузально связанного со своим созданием, все же является довольно неуклюжим и неудачным на пути передачи всей широты христианского понимания данного вопроса. Более того, идея Бога, которая подается через указанную терминологию, вынуждает нас представлять такого Бога, который действует относительно деистическим образом и теряет контакт с миром и человеком.

*Ключевые слова:* Бог, теология, наука, чудо.

## Summary

**Gudima I. P.** The Christian doctrine of the miracle and the problem of the direct causality in modern Christian theology. – Article.

The article analyzes the traditional Christian doctrine of the miracle and contemporary theologians attempt to modernize the doctrine. The purpose of this article is to study issues of immediate supernatural causation in the religious consciousness (for example Christianity), the elucidation of the causes, characteristics and consequences of the functioning of the interventional terminology in modern Christian theology and the extent of the adequacy of these beliefs is the very nature of the Christian religion, their compliance with the internal logic of the Christian faith. The use of theoretical and methodological approaches of the article is conditioned by the subject's thoughts and character set tasks. This article used different common methods of cognition: philosophical, general scientific and special separately-scientific theoretical methods. The author followed the principle of objectivity, historicism, widely used causal analysis and typological research method. The main result of the study was the conclusion that the use of interventional terminology for expressing the effective image of God, is causally associated with its creation, is quite clumsy and unsuccessful on the transfer of the entire breadth of the Christian understanding of this issue. Moreover, the idea of God is called the terminology forces us to imagine a God who is relatively deistic way and loses contact with the world and man.

*Key words:* God, theology, science, miracle.

УДК 37.013.73:141.319.8

*А. М. Гуменюк*  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри суспільних дисциплін  
Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії

## НЕЛІНІЙНЕ МИСЛЕННЯ: СУТНІСТЬ І ПОТЕНЦІЙНІ МОЖЛИВОСТІ ДЛЯ ОСВІТИ

Початок ХХІ ст. позначився зміною парадигмальних установок в освіті, які були зумовлені розвитком наукового та філософського знання. У сучасних наукових дослідженнях відбуваються антропологічні зрушення, що характеризуються переорієнтацією із «машин, техніки на людину, її способи мислення і пізнання» [10, с. 29].

На думку Л. Горбунової, «людська діяльність у контексті виникнення нового, інформаційно-комунікативного способу розвитку з необхідністю здобуває нелінійний, інноваційно-циклічний характер. Змінюється її зміст: з діяльності активного суб'єкта епохи модерну, що агресивно завойовує світ, вона перетворюється в діяльність креативного комунікативного конструювання нових активних нелінійних середовищ, складних реальностей, що перетинаються й взаємно відтворюються: речових, інформаційних, чуттєво-емоційних, знаково-символічних, інтелектуальних і духовних» [1, с. 42].

До недавнього часу освіта передбачала оволодіння певною сукупністю знань, умінь і навичок, а також стандартизованих методологій мислення, проте на сучасному етапі такий тип освіти не виправдовує себе в контексті потреб сучасного суспільства, що зростають. Для життєдіяльності в нових умовах необхідним є становлення іншого мислення, іншого способу дій. Наше завдання полягає в тому, щоб навчитися мислити, жити й діяти відповідно до умов часу [1, с. 42]. Як стверджує Л. Горбунова, «фундаментальною відповіддю на виклик епохи може бути формування нового образу мислення, адекватного світу, що безперервно змінюється. Таке мислення, що називається складним, розробляється постнекласичною наукою і може бути експлікованим у вигляді цілісної єдності взаємозалежних принципів, що реалізуються в міждисциплінарних та трансдисциплінарних дослідженнях. Якщо покласти їх в основу освітнього процесу, то можна створити систему превентивної освіти для людини, що приречена жити в епоху криз, але завдяки освіті здатна бути успішною» [1, с. 40].

**Актуальність теми.** Потреба в актуалізації цього типу мислення в сучасного педагога на онтологічному рівні зумовлена зміною уявлень про освіту як спосіб буття педагога й учня в напрямі складності, поліваріантності шляхів становлення, відкритості. Відповідно до такого типу освіти, необхідні нові стратегії мислення, які забезпечать можливості для рухомості й самостановлення в нелінійному освітньому просторі.

На антропологічному рівні необхідність становлення нелінійного мислення зумовлена розумінням людини як інноваційної, креативної. Таке розуміння людини, відповідно, потребує змін у підходах до процесу викладання, реалізувати які може лише педагог, котрий володіє нелінійними стратегіями мислення.

Із погляду педагогічної епістемології ця потреба зумовлена зміною інструментарію пізнання. Якщо донедавна результатом процесу пізнання було створення певної чіткої, структурованої картини світу, а освітній процес передбачав оволодіння заздалегідь визначеним набором знань, умінь і навичок, то на сьогодні на перший план виступає потреба в умінні самостійно здобувати ці знання. Тому освітній процес являє собою не озброєння певною сумою знань, а спілкування з приводу цих знань, у результаті якого відбувається творення себе.

Проте під час аналізу освітніх процесів можна зробити висновок про те, що домінуючими й досі залишаються лінійні стратегії мислення.

**Мета статті** – розкрити сутність нелінійного мислення та проаналізувати потенційні можливості концепту для освіти.

**Аналіз досліджень і публікацій із теми.** У сучасному науковому дискурсі представлені праці, автори яких приділяють увагу осмисленню концепту нелінійного мислення, зокрема праці І. Добронравової, С. Курдюмова, К. Майнцера, Е. Морена, І. Пригожина, І. Стенгерс, Г. Хакена та ін. У філософії освіти дослідження цього концепту здійснюють В. Буданов, Л. Горбунова, А. Євтодюк, І. Єршова-Бабенко, О. Князева, Н. Кочубей, В. Лутай, І. Предборська.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Розглянемо деякі методологічні позиції, експлікація яких є необхідною в межах розгляду концепту нелінійного мислення. У більшості праць, що становлять сучасний філософсько-освітній дискурс, його зміст розкривається шляхом протиставлення лінійному. Таке протиставлення зумовлює створення бінарних опозицій «лінійне – нелінійне мислення», що суперечить принципам постнекласичної методології. У її межах неприпустимою є також інтерпретація становлення цього концепту шляхом показу історично зумовленого переходу від лінійного до нелінійного типу мислення. У такому випадку вибудовуємо лінійну схему (сходження «від» і «до») і потрапляємо в методологічну пастку. Адже нелінійність – це характеристика, яка є іманентно притаманною мисленню, що зумовлюється фізіологічними особливостями мисленневих процесів. Виходячи із цих міркувань, уживання терміна «лінійне мислення» взагалі є не досить коректним, адже мислення за своєю природою є нелінійним. У статті доцільніше буде говорити про лінійні стратегії мислення як результат зовнішнього впливу.

Лінійність є однією із рис мислення, що відображається в спрощеному, схематичному розумінні реальності. Таке розуміння дає змогу передбачити далекі події лише у відносно стабільних ситуаціях. Проте коли реальність стає складною, динамічною, то лінійність мислення може призвести до хибних умовиводів [10, с. 15].

Серед основних характеристик лінійних стратегій мислення О. Князева виокремлює такі:

- хаос вважається суто деструктивним;
- випадковість є другорядним, побічним, незначним фактором;
- нерівноважність і нестійкість сприймаються як негативні, руйнівні;
- процеси у світі уявляються як обернені в часі й передбачувані;
- розвиток розуміється як лінійний, поступальний, без альтернатив;
- світ детермінований причинно-наслідковими зв'язками [4, с. 15–20].

Також О. Князева припускає, що зразки таких стратегій мислення у людині є еволюційно запрограмованими. Цим дослідниця пояснює факт наявності труднощів у викоріненні схем лінійного мислення на сьогодні. Для людини набагато безпечніше мислити лінійно про те, що історія не має альтернатив, що вся картина теперішнього

визначається минулим, що катастрофічні, біфуркаційні зміни є малоімовірними, ніж допускати багатолінійність прогресу, непрораховуваність неочікуваного нового та самоструктурування себе зараз із майбутнього. Психологічне прагнення людини мислити лінійними схемами може, на думку авторки, бути пояснене позицією антропоцентризму. Якщо людина ставить себе в центр системи відліку, трактує все зі своєї точки зору, є мірою всіх речей, то така позиція мистить і ідею незворотного сходження до людини [4, с. 148].

Щодо лінійних стратегій мислення в освіті, то парадигма лінійності не враховує самоорганізації, саморозвитку особистості. Стверджується, що елементи освітньої системи мають ті властивості, які зобов'язала їх мати система як ціле, а учні виступають як однорідні суб'єкти з однаковими потребами, переживаннями та переконаннями. Такий тип мислення в освіті передбачає жорсткі авторитарні стосунки в системі «вчитель-учень», використання репродуктивних методів навчання, які гальмують творчість, ранню профорієнтацію, створення спеціальних підручників. Увесь світ у свідомості учня є розділеним на предмети, знання виявляється чітко структурованим у межах певних галузей, що порушує цілісність сприйняття [10, с. 74].

Н. Кочубей вважає, що лінійне розуміння процесу навчання передбачає його сприйняття як ступінчатого висхідного процесу, у якому кожний наступний щабель освоєння знань спирається на попередній. «З такого лінійного підходу до навчання випливає примат репродуктивного мислення над творчим, зубріння над вільною думкою» [6, с. 71].

Усе це дає змогу зробити висновок про обмеженість лінійних стратегій мислення й лінійного підходу до особистості, що впливає із цього мислення, і необхідність становлення нового типу мислення – нелінійного.

Під нелінійним мисленням Н. Кочубей розуміє здатність людини адекватно сприймати й аналізувати, приймати рішення та досягати поставлених цілей у складному нелінійному світі, що самоорганізується. На її думку, коли людина уявляє світ нелінійним, нестабільним, імовірним і мінливим, то її мислення має відповідати такому світові. Дослідниця зазначає, що постнекласичні перетворення в освіті пов'язані передусім із переходом до нелінійного мислення [6, с. 71].

Л. Горбунова звертає увагу на необхідність урахування потенціалу нелінійного мислення в освіті. Якщо принципи нового мислення будуть покладені в основу освітнього процесу як стратегічні, то, як стверджує дослідниця, «можна створити систему превентивної освіти для людини, що приречена жити в епоху криз, але завдяки освіті здатна бути успішною, а для суспільства створити систему гарантій не просто виживання, а й успішного розвитку» [1, с. 53].

Дослідивши експлікацію цього концепту в працях сучасних дослідників, нелінійний тип мислення педагога можна конституювати як такий, що: а) розглядає освіту й людину як відкриті, складні системи, що перебувають у стані іманентної рухомості та реалізації креативного потенціалу самоорганізації; б) передбачає відповідні стратегії життєдіяльності й моделі поведінки у швидко змінюваному світі; в) визнає важливість особистісного вибору – самоконфігурування засобами освіти.

Основними характеристиками нелінійного мислення педагога вважаємо за доцільне виокремити такі:

- ризоматичність – передбачає його складність, рухомість, здатність до самоконфігурування суб'єктів освітнього процесу;

- інноваційність – використання інноваційних підходів до вирішення освітніх проблем, уміння виходити за межі заданого проблемного поля, відкритість для різноманітних рішень у педагогічному процесі;

- цілісність (холістичність) – у межах нелінійного типу мислення відбувається відхід від принципу редукції, який зводив пізнання цілого до пізнання його частин, до розмежування, розподілу знання за окремими галузями під час навчального процесу. Такий розподіл унеможливує осягнення «того, що зіткане в єдине», тобто складного. Цілісність як одна з характеристик мислення дає змогу встановлювати зв'язки всередині знання загалом, створити цілісну картину світу у свідомості учня/студента. Такий принцип є головним для розуміння поведінки системних об'єктів: властивості системи як цілого неможливо звести до суми властивостей її частин, її властивості не можна вивести із властивостей окремих частин; усі елементи, процеси та відношення всередині системи залежать від структурного принципу організації цілого;

- інтегративність – у межах нелінійного мислення відбувається об'єднання, координування окремих аспектів знання в єдине ціле;

- прогностичність – уміння враховувати не тільки актуальну інформацію, а й «інформацію передбачення», ідентифікувати антиципативне знання;

- трансгресивність – здатність до трансгресивного переходу, який відбувається у процесі біфуркаційного розгалуження шляхів розвитку, виникає внаслідок випадкової флуктуації й не є таким, що впливає із попереднього стану системи. Тому новий горизонт, що відкривається трансгресивним проривом, визначається як нова соціокультурна реальність, новий життєвий досвід. Так система виходить на новий рівень самоорганізації. На думку І. Добронравової, трансгресивність стає релевантною в синергетичному способі мислення як мислення «крізь світи» [2, с. 34]. Ця властивість нелінійного мислення передбачає також можливість подолання стереотипів як сталих, догматичних відношень до подій, що відбуваються, і мислення «поза ними»;

- плюралістичність – передбачає усвідомлення співіснування множини різнорідних первнів, якими можуть бути ціннісні установки, світоглядні позиції, принципово протилежні думки тощо; цінності єдиничного та особливого; відсутність у свідомості єдиного ядра, центру, загального принципу [11, с. 4]. Визнається рівноправність багатьох істин стосовно одного й того самого явища та заперечується існування об'єктивної істини; відкидається єдина методологія, що забезпечує пізнання об'єктивних законів розвитку природи, суспільства й орієнтується на будь-які рівноцінні методи пізнання; заперечується наявність єдиного критерію оцінювання людських цінностей і визнається рівноправне існування різноманітних цінностей у суспільстві; передбачається визнання цінності вільної творчої діяльності [5, с. 16];

- можливість – усвідомлення спектру можливостей у процесі вибору освітніх завдань і смисложиттєвих настанов;

- критичність – здатність долати схильність до однозначно-догматичного сприйняття світу, уміння аналізувати ту чи іншу проблему з різних боків, користуватися інформацією під час навчання із різних джерел, відрізняючи об'єктивний факт від суб'єктивної думки про нього, логічний умовивід від упередженого припущення чи забобонів;

- відкритість – здатність вільно обмінюватися думками, уміння відстоювати власну позицію й бути готовим до діалогу;

- маштабність – зорієнтованість на виявлення глибинних взаємозв'язків між процесами та явищами;

- готовність до діяльності в ситуаціях нестабільності, коли необхідно розглядати багато варіантів можливих наслідків дій, ураховуючи їх узгодженість із внутрішнім станом системи;

- доповнюваність – єдність свідомого й несвідомого, раціонального та ірраціонального, інтуїтивного в педагогічній діяльності;

– спрямованість на ціле, що виникає, або рух до буття, розуміння становлення як руху до буття, поступального кроку до того, щоб бути. Справді, становлення ще не є буттям того, що стає, а лише рухом до виникнення. До того ж визначеного образу цілого ще немає, а є лише спрямованість на ціле.

Механізм самоорганізації нелінійного мислення педагога може бути поданий як механізм заповнення прогалин у мережі знання, самодобудовування когнітивної структури, самозбирання цілісного образу.

Варто зазначити, що в межах нелінійного мислення відбувається трансформація форм пізнання. Згідно з концепцією деконструкції, котрою позначається відмова від цінностей та ідеалів, ігнорування методологічної вивірності, зречення наукової раціональності, відмови від істини як гносеологічної категорії, її об'єктивності в сенсі адекватності відображення об'єкта [9], змінюється співвідношення раціональності й ірраціональності в парадигмальних трансформаціях освіти.

У проекції концептів постмодернізму на педагогіку стає очевидною неминучість відмови від засилля раціональності, зречення об'єктивності істини на користь свободи, екзистенційності в осягненні світу, котра іманентно притаманна людині. Педагогічна спільнота все більше утверджується в думці, що раціональність, об'єктивність знань підносить фаховість людини задля перетворення її в інструмент розв'язання проблем науки задля самої науки, але аж ніяк не задля самої людини, отже, не робить її толерантнішою, морально досконалішою, а буття гуманнішим. Відтак видається виправданим звернення до ірраціоналізму, позалогічних форм осягнення дійсності, передусім філософських, релігійних, мистецьких, розглядаючи їх паритетність із наукою не лише у зверненні до трансцендентного, де розум дійсно виказує свою нікчемність, неспроможність в осягненні дійсності, а й в чуттєвому пізнанні [9].

На думку фундаторів методологічного плюралізму П. Фейєрабенда, М. Малкейя, наука нічим не відрізняється за своїм епістемологічним статусом від усіх інших культурних феноменів – релігії, моралі, філософії, ідеології тощо, позаяк у них досягається вищий вияв свободи особистості – свободи в її екзистенційності. Апеляція до неформальних методів дискурсу змінює сам характер наукової творчості. Наразі й освіта має визнати весь спектр способів ірраціонального осягнення дійсності як рівноцінних. Порушення цього статус-кво сприймається постмодерністами як недолік мислення, пізнання [9].

Із реаліями сьогодення корелюється позиція М. Мамардашвілі в тому сенсі, що «сприймати світ науково зовсім неприродно, а умовно в тому значенні, що це передбачає якісь передумови, які самі ще мають виникнути або ж мають бути створені людиною» [8, с. 6]. Створити такі передумови як запоруку свободи вибору форм пізнання за ознакою їх людиновимірності є нагальною потребою педагогіки. Чинити перепони свободі вибору, нехтувати ірраціональним пізнанням, його позалогічними формами видається необачним кроком.

На сьогодні значно зростає роль інтерсуб'єктивності як вияву достовірності. Знімаються проблеми об'єктивності істини та детермінації. Як зазначає В. Кізіма, в умовах кризи освіти, яка має місце в усьому світі, відбувається плюралізація, суб'єктивація й розмивання самого поняття «освіта», її традиційних основ [3, с. 8]. Інтерсуб'єктивність – це перенесення пошуку істини в площину міжособистісних стосунків, консенсусу, тобто визнання всіма учасниками дискурсу. Спільними зусиллями досягається розуміння – компонент свідомості, спрямований на осмислення дійсності у формі відрефлексованої інтерсуб'єктивності. Розуміння наділяє особистість тими рисами, які є вкрай потрібними для консенсусу, інтерсуб'єктивності

й котрих не дає раціональність, об'єктивність істини [9]. Будувати власну позицію, виходячи із можливості її визнання іншими суб'єктами, а не із логічного обґрунтування, позбавленого суб'єктивності, – одна з гносеологічних засад нелінійного мислення.

Стосовно нелінійного мислення в освіті Н. Кочубей вважає, що такий тип мислення передбачає розгляд її як складної нестабільної багатоваріантної системи. З огляду на це освітній процес має бути зорієнтований не стільки на запам'ятовування фактів, скільки на формування здатності до виведення, відтворення обставин, за яких факти виявляють себе. Знання не є сумою істин, вони варіативні, можливісні. Нелінійний тип мислення в освіті передбачає перехід від педагога-транслятора інформації до педагога-дослідника. Менторська роль для вчителя є застарілою. На сьогодні педагог є «ефективним комунікатором», який не просто навчає свого предмета, а спілкується з особистостями, котрі перебувають у процесі становлення. Дослідниця зазначає, що дуже складним завданням для сучасного педагога є через розвиток особистості, організацію ефективної взаємодії між педагогом та учнями й учнями між собою сприяти засвоєнню ними певної суми знань. Для цього необхідним є не тільки відслідковування процесу засвоєння знань педагогом та учнями, а й зміна себе в освітньому процесі. Процес пізнання є передусім процесом самопізнання. Якщо до недавнього часу йшлося про знання, уміння, навички, то тепер відбувається зрушення в бік цінності самопізнання та комунікації. На думку Н. Кочубей, вибудовування особистості вчителя є ще однією проблемою й завданням сучасної освіти [7, с. 204–205]. Тому актуалізується проблема становлення нелінійного типу мислення сучасного педагога.

У сучасному науковому дискурсі знаходимо значну кількість праць, у яких постає проблема становлення нелінійного мислення в освіті. Проте в деяких наукових працях, зокрема працях П. Сауха, Л. Шестакової, має місце спрощене розуміння цієї проблеми. Воно полягає в розумінні нелінійного мислення як такого, що не є даним людині першопочатково, а формується в процесі здобуття освіти [11]. Одним із основних освітніх завдань, отже, постає формування нелінійного мислення. Таке розуміння зумовлює інтерпретацію концепту «нелінійне мислення» в контексті формуального підходу, що заперечує його зміст. На нашу думку, цей тип мислення є природно притаманним людині, про що свідчать дослідження в галузі нейросинергетики, фізіології, анатомії людини, а завданням сучасної освіти є допомога у виході на становлення нелінійного мислення як на атрактор розвитку. Такий вихід стає можливим за умови модернізації освіти за вже згаданими напрямками, а також її будови відповідно до орієнтирів постнекласичної наукової методології.

Висновки. Феномен нелінійного мислення педагога фіксує концептуальний перехід від буття до становлення в освіті; від систем, від стабільності до керованого розвитку, від порядку до хаосу, що генерує нові впорядковані структури. Такий тип мислення є необхідним в освітній сфері.

#### Література

1. Горбунова Л. Складне мислення як відповідь на виклик епохи / Л. Горбунова // Філософія освіти. – 2007. – № 1 (6). – С. 40–54.
2. Добронравова И.С. Синергетика: становление нелинейного мышления / И.С. Добронравова. – К. : Львів, 1990. – 152 с.
3. Кизима В. Образование как сизигический процесс (понятия, принципы, возможности) / В. Кизима // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – К. : ЦГО НАН України, 2004. – С. 8–57.

4. Князева Е.Н. Основание синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомыры / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов. – СПб. : Алетейя, 2002. – 414 с.

5. Князева Е. Научись учиться / Е. Князева [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://spkurdyumov.narod.ru/knyazevalena33.htm>.

6. Кочубей Н. Освіта: постнекласична трансформація / Н. Кочубей // Вища освіта України. – 2003. – № 3. – С. 70–76.

7. Кочубей Н.В. Синергетические концепты и нелинейные контексты : [монография] / Н.В. Кочубей. – Сумы : Университетская книга, 2009. – 236 с.

8. Макова Е. Проблема методологии исследования информации – обязательного компонента процесса обучения с позиций синергетики / Е. Макова, Т. Трофименко, И. Ершова-Бабенко // Социальные технологии. – Вып. 19. – Одесса, 2002. – С. 7–8.

9. Стежко З.В. Трансформації форм пізнання на тлі культури постмодерну / З.В. Стежко, Г.П. Стежко [Електронний ресурс]. – Режим доступа : [www.kntu.kr.ua/doc/nauk\\_zap\\_10\\_1/stat\\_10\\_1/32.doc](http://www.kntu.kr.ua/doc/nauk_zap_10_1/stat_10_1/32.doc).

10. Філософські абрисы сучасної освіти : [монографія] / [І. Предборська, Г. Вишинська, В. Гайденко, Г. Гамрецька та ін.] ; за заг. ред. І. Предборської. – Суми : ВТД «Університетська книга», 2006. – 226 с.

11. Шестакова М.А. Индивидуальное мышление в контексте принципа плюрализма / М.А. Шестакова // Вестник Московского университета. Серия 7 «Философия». – 2005. – № 4. – С. 3–18.

#### Анотація

**Гуменюк А. М. Нелінійне мислення: сутність і потенційні можливості для освіти.** – Стаття.

У статті експліковано феномен нелінійного мислення в предметному полі філософії освіти. Проаналізовано провідні методологічні позиції, у яких відображено основні підходи до розуміння цього типу мислення, а також визначено його основні характерні риси, серед яких ризоматичність; інноваційність; цілісність (холістичність); інтегративність; прогностичність; трансгресивність; плюралістичність; можливість; критичність; відкритість; масштабність; готовність до діяльності в ситуаціях нестабільності;

доповнюваність; спрямованість на виникаюче ціле. Розкрито потенціал нелінійного мислення для освіти.

*Ключові слова:* нелінійне мислення, нелінійність, філософія освіти, постнекласична раціональність, синергетичний підхід.

#### Аннотация

**Гуменюк А. М. Нелинейное мышление: суть и потенциальные возможности для образования.** – Статья.

В статье эксплицирован феномен нелинейного мышления в предметном поле философии образования. Проанализированы ведущие методологические позиции, в которых отражены основные подходы к пониманию данного типа мышления, а также определены основные его характерные черты, среди которых ризоматичность; инновационность; целостность (холистичность); интегративность; прогностичность; трансгрессивность; плюралистичность; POSSIBILITY; критичность; открытость; масштабность; готовность к деятельности в ситуациях нестабильности; дополнительность; направленность на возникающее целое. Раскрыт потенциал нелинейного мышления для образования.

*Ключевые слова:* нелинейное мышление, нелинейность, философия образования, постнеклассическая рациональность, синергетический подход.

#### Summary

**Gumenuk A. M. Non-linear thinking: the essence and potential possibilities for education.** – Article.

The article explicates the phenomenon of non-linear thinking in the scientific field of philosophy of education. The key methodological positions, which reflect the main approaches to understanding the phenomenon are analyzed. The given concept is characterized as: rhizomatic, innovative, holistic, integrative, prognostic, transgressive, pluralistic, possibilistic, critical, open, magnitude, readiness to act in instable situations, complementarity, focusing on the emerging whole. The methodological potential of non-linear thinking is investigated.

*Key words:* non-linear thinking, nonlinearity, philosophy of education, postnonclassical rationality, synergistic approach.



УДК 111.84:140.8 (438)

А. А. Добжиньські  
аспірант кафедри історії філософії  
Львівського національного університету імені Івана Франка

**ПРИРОДА ЗЛА В ПОЛЬСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ:  
Ю. ТІШНЕР, В. ГРИНЄВИЧ, Л. КОЛАКОВСЬКІ**

У польській філософській думці проблема зла ставить-ся насамперед в етичному й теологічному ключах, однак проблема його онтологічного статусу не втрачає значимості за будь-яких методологічних позицій мислителя, який її порушує. У статті ми прагнули показати філософські позиції трьох провідних польських мислителів ХХ ст.: Юзефа Тішнера – видатного філософа-священника; Вацлава Гриневича – оригінального люблінського теолога та блискучого спеціаліста із православного богослів'я; Лешека Колаковські – видатного сучасного англійського філософа польського походження.

Саме ці три видатні постаті, на нашу думку, розкривають основні ідеї оригінальної польської філософської думки щодо все ще актуальної проблеми: феномена зла та його атрибутики у нестримно змінному світі.

**Юзеф Тішнер: філософія драми**

Оригінальна концепція християнського мислителя, думка якого сформувалася під значним впливом Е. Гуссерля та феноменологічної традиції загалом, шукає відповідей на питання про сутність зла спершу у сфері цінностей, інтерпретуючи її, відповідно, у феноменологічному ключі. Ю. Тішнера цікавило передовсім етичне зло, яким займалися у площині класичної етики цінностей (здебільшого міркування Макса Шелера). Згідно з таким підходом, вчинок є морально злим, коли порушує об'єктивний порядок цінностей, не дотримуючись чинної у світі ціннісної ієрархії з її впорядковувально-регулювальною функцією. Людина чинить зло, коли у своєму виборі цінностей є односторонньою: наприклад, абсолютизуючи нижчі цінності, без урахування значення вищих. Односторонність може бути і зворотного порядку: коли абсолютизація вищих цінностей «применшує» нижчі. Зокрема, коли хтось занебдує родинні цінності через прерогативу сакральних. Зло з'являється не лише на ґрунті аксіологічної «тісноти», а й також і внаслідок лицемірства (брехня й підлість), коли хтось реалізовує вищу цінність, щоб досягнути нижчу. Усі форми злих вчинків виникають із відхилення від об'єктивно існуючого порядку цінностей.

Саме такої схеми мислення дотримувався на початках Ю. Тішнер, але заглиблюючись у тему, він почав досить рішуче відходити від неї, разом із відкриттям глибшого рівня етичності, аніж аксіологічний, – агатологічного горизонту. Це було результатом усе більш проникаючої в його мислення перспективи думки Е. Левінаса, із якою він зіткнувся на зламі 60–70-х рр. ХХ ст. [21, с. 8]. Агатологічна перспектива відкривається в зустрічі з Іншим. Простір, у якому перебуває Я та інша особа, яку ми зустрічаємо, ієрархічний – щось у ньому краще, а щось гірше; щось зле, а щось добре. Ю. Тішнер писав: «Агатологічний горизонт – це такий горизонт, у якому всіма виявами іншого й моїми володіє своєрідний логос – логос добра і зла, того, що краще й гірше, злету й падіння, перемоги та програшу, визволення й засудження» [18, с. 491].

Оскільки аксіологічний горизонт пов'язаний із різними проєкціями вчинків, то більш фундаментальний горизонт виростає із ствердження – «я знаю, що так не повинно бути, але ще не знаю, що можна зробити». Відтак агатологічний горизонт викриває і проблематизує те, що агатологічне, змушує мислити, на відміну від аксіологічного, що задає напрями діяння. Завдяки цьому, ми знаємо, що світ, у якому живемо, не є таким, яким повинен бути. Натомість

він є своєрідною ілюзією справжнього світу. Агатологічний досвід радикально метафізичний, бо вказує на негативний бік того, що існує. І якщо тільки Я маю відчуття, що можу цей стан речей змінити, народжується аксіологічний досвід, який має характер проєкції дій і вчинків.

Відкриття рівня, глибшого за аксіологічний, досить радикально змінило й перспективу Тішнерівського огляду добра та зла. Аксіологічне зло, яке з'являється в результаті неврахування іманентних моментів, що зобов'язують у світі цінностей, – вторинне. Найбільш фундаментальне, зрештою, навіть *типове* зло, що з'являється на рівні агатологічного горизонту, – зло *діалогічне*. Для пізнього Ю. Тішнера базовою формою зла стає саме діалогічна, яка формується в просторі зустрічі й відкриває сферу драми: царину обману, гордості, зради, крадіжок, насильства тощо.

У своїй пізній праці «Спір про існування людини» Ю. Тішнер ставить зло в центр розмірковувань. У частині під назвою «Мандрівки навколо образу зла» він розпочинає діалог із розмаїтими символічними уявленнями про зло, утіленими в пеклі Данте, злостивому демонові картезіанців, радикальному злі І. Канта, концепціях Августина Аврелія та Ж. Наберта, що в певний спосіб організовують масові уявлення про лихе [20]. Тут же він ставить проблему своєрідного *структурного* зла, символом якого у ХХ ст. стали Освенцим і Колима. Варто зауважити, що образи Освенциму та ГУЛАГу є одними із найчастіше використовуваних Ю. Тішнером у його доведеннях неосяжності й невмотивованості зла.

На відміну від Х. Арндт, котра із дослідження нацистських злочинів з боку як жертв, так і виконавців злочинів доходить до думки про банальність зла на рівні реалізації «виробничих завдань», краківський філософ драми, розширюючи свій горизонт бачення, намагається схопити позаіндивідуальні виміри зла. «Таке зло, – стверджує Тішнер, – набуває неосяжної форми. Типовим прикладом є саме табори смерті – їх неможливо досягнути, керуючись схемою відступлення від моральних засад чи права. Те, що відбувається у таборах смерті, абсолютно неможливо пояснити. Ці місця відкривають перспективу демонічного зла, яке не має рації, не знає, чому потрібно знищувати добро, але прагне його нищити» [20, с. 11–18]. Освенцим і Колима, відтак, стають для нього символами зла наших часів і оповідають про помилку гуманізму нового часу, який, як виявилось, був нездатним оберекти світ від кровожерливого винищення – оптимізм Просвітництва виявився цілковито необґрунтованим. Ю. Тішнер помер незадовго до того, як низка образів зла доповнилась постаттю тероризму – ще більш необґрунтованого й жорстокого у своїй раптовій невідворотності і схильності до масовості й підкресленої мирності жертв [23, с. 43–53]. Для нього зло діяльнісне і зло метафізичне особливо чітко виявилось власне в концентраційних таборах смерті – стало в них новою якістю, зрештою, отримало *втілення*. Відтак головне, що з'ясувалося, – це те, що зло *спроможне* перемагати добро, породжуючи трагедію.

Світ Освенциму та ГУЛАГу допускав існування лише такої кількості добра, яка була потрібна злу. Вина стала приреченням належності – було істотним не те, що людина робить, а те, до якого суспільного класу (більшовизм) чи раси (гітлеризм) належить. Якщо навіть класовий ворог не вкрав сьогодні, то це не означає, що не вкраде зав-

тра. Тоталітаризм намагався вдертися в усі сфери людської життєдіяльності, пробував стати посередником усіх міжлюдських зв'язків через політичну владу. Нова якість зла тоталітарних режимів ХХ ст. набирала демонічного обличчя і призвела до ідеї смерті, проголошеної французьким структуралізмом. Людина в пошуках виправдання того, що виправдати неможливо, шукає порятунку в несподіваній ідеї: хоче довести, що те, що вона чинила, заподіяне не нею, бо вона сама ніколи не існувала. Людина зруйнувала себе, коли дійшла висновку, що не може бути доброю, що не в змозі звільнитися від зла, незалежно від своїх інтенцій і власної волі. Відкрила, що не може бути й господарем зла.

Що ж тоді має існувати? Зло людину пригнітило, затерло витоки досвіду людяності в собі та іншому. Чи, однак, ідея смерті особи є останнім словом антропології? Юзеф Тішнер пропонує поглянути на це з боку Добра. Світлом у пеклі тоталітаризму є хоча б постать св. Максиміліана, людини, яка у світлі демонізму наважилась реалізувати доброту. Ю. Тішнер твердить: оскільки існує о. Максиміліан, людина існує [16, с. 77–81]. Добро спроможне видобути людину із її пустки, лише воно може пояснити й виправдати її існування. Фундаментальним способом долучення людини до добра є любов. Вона є серцевиною людини, а все решта крутиться навколо любові.

Однак значно оригінальнішу теорію Ю. Тішнер вибудовує щодо онтологічного статусу зла. Так, він стверджує, що зло не є буттям, але вважає при цьому, що не є і небуттям, тобто поміж буттям і небуттям є ще якийсь посередник: феномен, явище, з'ява. Мислитель міркує: «Зло не є річчю в собі, а є радше тим, що з'являється, аніж є. Воно становить своєрідну міждійсність, що народжується поміж людьми. Тому зло – як і добро – є поза буттям і небуттям – є трансценденцією в радикальному сенсі. Приходить до людини «ззовні» бутійної сфери, з-поза сцени драми. Приходить від злої людини, яка з'являється на моєму горизонті і приходить як своєрідний посланець з'яви. Чим тоді у своєму статусі зло відрізняється від добра? Добро не є з'явою, воно криється поза з'явою. Добро є самим у собі. Зло, натомість, як з'ява, перешкоджає людині в її шляху до Добра як людського призначення» [17, с. 176]. Це перешкодження відбувається через залякування та спокусу, діалектична природа відносин яких додає до образу зла важливих рис. Отже, загроза провокує в людини інстинкт утечі, а спокуса, навпаки, – наближення. Обидві форми впливу зла між собою тісно пов'язані і становлять інтегральну цілість. На цих двох протилежних шляхах з'ява намагається породити патологічний «міжпростір» відчуження людини з людиною. Спровокована загрозою втеча може набувати двох форм: утечі від образу та втечі як переривання діалогічних зв'язків. Перша форма реалізується у віддаленні себе чи іншого поза горизонт видимого світу, у зміні вигляду «сцени», на якій більше не з'являється лиха людина. Тобто, тут ми намагаємось усунути іншого поза межі видимості. Більш радикальним є переривання діалогу, відсування, приглушення усіляких слідів зобов'язань щодо іншого. Це спричиняє радикальне замикання будь-якої можливості діалогу чи з іншим, чи з собою.

Ю. Тішнер редукує все зло виключно до діалогічного, усі інші його форми зводячи до категорії нещастя. Його цікавить виключно зло, яке приходить від людини до іншої людини, а не зі «сцени». У такий спосіб зло стає проблемою виключно людської свободи, особистісних структур. Воно стає зрадою людини людиною, перекресленням зустрічі, відкриваючи горизонт драми до зла і зради.

Можна мати певні сумніви щодо того, чи категорія діалогічного зла спроможна ефективно пояснити зло нашого часу. Виникає питання, яке не обмежується лише концепцією Ю. Тішнера, а стосується і творчого спадку М. Бубера й Е. Левінаса: чи діалогічне зло вичерпує категорію морального зла? Проблема зла органічно пов'язана з

головною ідеєю теодицеї: як погодити існування зла у світі з існуванням усемогутнього доброго Бога? Безпосередньо цієї проблеми у своїх працях Юзеф Тішнер не порушує. Діалогічне зло він зводить до проблеми людської свободи, нещастя випадковості буття людини. Однак, зваблюючи й залякуючи, зло не має рис розуму? Сам Ю. Тішнер, запитуваний авторами книги записів розмов із ним про проблему теодицеї, казав: «Нещодавно я натрапив на думку Шеллінга, який, задаючись проблемою зла, визнав (услід за Беме й Екхартом), що в Богові існує щось, що не є божим, із чим Бог повинен змагатися – якийсь вогонь гніву, нетерплячості, ненависті. Бог перемагає цей вогонь любов'ю» [19, с. 10]. На жаль, ця думка у творчості Ю. Тішнера не знайшла свого розвитку.

Як нам видається, перспектива Ю. Тішнера не є цілісною, губить істотні виміри зла. Складно прийняти, що теорія випадковості людини є інтелектуально достатнім поясненням невинного й безцільного страждання. Через вище наведене завуження перспективи огляду зла, питання теодицеї не становило для Ю. Тішнера суттєвої проблеми. Можливо, його часткове й ситуативне звернення до неї в останніх творах було результатом появи у свідомості Ю. Тішнера нових горизонтів зла, які варто було піддати філософському аналізу. Попри присутність цікавих і оригінальних ідей, причини певного безсилля Ю. Тішнера перед проблемою зла потрібно шукати передовсім у методі, яким він послуговується. Адже він уписаний у межі кількох замкнених систем: морально навантаженої християнської філософії (трудність позиції Ю. Тішнера ускладнюється тим, що, будучи християнським мислителем, він не може відкидати реальності зла, яке за Біблією втілюється в образі Диявола); бінарно ієрархізованої аксіологічної картини світу (вищі та нижчі цінності); феноменологічного безпосереднього споглядання чогось, що виявляється поза дійсністю.

Унаслідок цього, філософ свідомо уникає прив'язки етичної проблеми до онтологічної: він розводить їх у різні площини. Не надаючи злу онтологічного статусу, він називає його «особливим феноменом», «з'явою». Навколо зла нагромаджується все більше й більше таємниць, і воно не підлягає законам ані буття, ані небуття, належачи до якоїсь «міждійсності», хоча все ж залишаючись реальною силою. Більшість філософських висновків Ю. Тішнера з приводу природи зла зводяться до простої неможливості охопити його феномен.

#### Вацлав Гриневіч: «теологія страждального Бога»

Якщо попередній автор є яскравим представником передовсім етичної традиції християнської філософії, то Вацлав Гриневіч репрезентує теологічну думку. У сучасній християнській теології можна знайти нові шляхи виправдання присутності зла і страждання у світі, створеному Богом. Одна із найцікавіших, яку Вацлав Гриневіч називає «теологією страждального Бога» [2; 4–6], піддає ревізії традиційно усталений стосунок Бога до страждань. Традиційна теологія приписувала Богові усяку досконалість і цілковиту незалежність від світу. Стосовно в такий спосіб інтерпретованого Бога будь-яка мова про його страждання чи навіть спів-страждання із власним творінням була неможлива. Саме тому одним із поважних викликів, які стояли перед теологами, було виправдання Бога перед лицем існування у світі зла. Однак усі наявні спроби зазнали поразки. Зауваження щодо «байдужості» Бога, навіть його «безсилля» перед людськими стражданнями регулярно було аргументом проти Його існування. Щоб «урядувати» і зберегти Його в перспективі людського досвіду, формується потреба зміни самої ідеї Бога. Уникаючи спроб виправдання Бога за страждання людей, Його самого варто «змусити» страждати. Тільки такий Бог буде «зрозумілим» і прийнятним для людей, охоплених великим болем і терпінням.

Католицький священник і теолог Томас Г. Вейнанді стверджує, що вперше ідея здатності Бога до страждань з'явилася як відчутний напрям теології в середовищі англійської Церкви на зламі XIX–XX ст. [22, с. 18]. Визнаючи ідею Бога, що не здатен страждати за «найбільшу ересь, яка коли-небудь плямила християнство» (знаменитий вираз Д. Вайта), особливу увагу звертають на страждання Бога через учинення гріхів, здебільшого в постаті Отця, який страждав першим – ще до Сина, а згодом і разом із Ним, співстраждав на хресті.

Розмірковуючи над причинами появи «теології страждаючого Бога», дослідник Пауль С. Фіддес наводить чотири причини [1, с. 16–45]: 1) спосіб розуміння любові Бога. Якщо Він є окремим, особистісним буттям, якому властива любов до власних створінь, то не можна не приписати йому того, що міститься в людському досвіді любові, який передбачає страждання; 2) якщо Бог бере участь у хресті Христа, то очевидно, що долучається й до терпіння Сина; 3) проблема інтерпретації людського страждання й Божої солідарності із людством; 4) зміни в розумінні Бога і світу, від пірамідального уявлення, відповідно до якого всі створіння повинні прагнути незмінної вершини – Бога, до бачення Бога як того, хто «замішаний» у світ, що підлягає постійним змінам і стражданням.

Однак ключовим досвідом, який спричинився до незвичного розвитку доктрини про божественне страждання, став Аушвітц. Ю. Мольтман, виходячи із цього досвіду, висунув тезу, що «сьогодні не може бути жодної теології [після Аушвітцу], яка не займається теологією в Аушвітці» [13, с. 29]. На думку Ю. Мольмана, будь-які розмови про Бога, який не може страждати, у контексті цього досвіду означали би творення з Нього демона [15, с. 274]. Ю. Мольтман, унаслідок цього досвіду з Аушвітці, у своїй тринітарній теології хреста говорить про страждання Бога й у Богові [14]. Послідовники «теології страждаючого Бога» у своїй аргументації посилаються на авторитет Біблії і наявних у ній образів Бога, що спів-страждає разом із людиною.

В. Гриневіч є одним із найбільших прибічників та ідейних натхненників цього концептуального підходу. Широко цитуючи фрагменти із Біблії, твердить, що ідею Бога, який здатний до страждань і вразливий на страждання людей, можна зустріти як у Старому Заповіті, особливо у книгах пророків, так і в Новому [5]. Старий Заповіт містить численні докази, що не лише підтверджують мучеництво Бога, а й фактично прецеденти такого переживання болю. Бог явився як Бог особистісний, милосердний і співчуваючий, який із власної волі заангажувався до людської історії. У Старому Заповіті Бог страждав з приводу свого люду, разом із ним, як і в його ім'я. Це об'явлення Його любові вимагає, щоб Він також переживав біль. Божя любов найповніше виявляється в історії Сина Божого, який став чоловіком і вів справжнє людське життя. Його смерть на хресті є найкращим підтвердженням тези про страждаючого Бога. Інтенції, що містяться в біблійних книгах, а особливо в Новому Заповіті, у ранньому християнстві прийняли прибічники теорії «теопасхизму» (від *gr. theos* – Бог і *paschein* – страждати), яка наголосувала на співчужості Бога в муках Христа. Однак ця думка залишилася на маргінесі офіційного вчення Костелу.

На думку В. Гриневіча, до відкидання й забуття цієї науки «спричинилася значною мірою грецька філософія із її ідеалом *apatheia*» [3] і пов'язаний із ним супротив щодо будь-якого уявлення про наявність страждань у божественному світі. Раннє християнство, переймаючи у грецької філософії поняття *apatheia*, поступово відходить від розуміння Бога як спів-страждаючого й у результаті розвиває теорію незмінності й нездатності Бога до страждань (*pathos*).

Вочевидь, Богові болить інакше, аніж людині: «Бог страждає інакше, ніж людина, приймає це страждання

з любові до людей, спів-страждає разом із ними. Це передовсім страждання, що виникає з любові, а не накинуте зовні чи таке, що походить із недоліків Його природи. У ньому немає обмежень і марності людського трагізму» [6, с. 34]. Рухаючись за думкою Орігена та її розвитком у В. Гриневіча, більш доречним буде говорити про спів-страждання Бога із стражданнями людини. Спів-страждання є добровільним, прийнятим із любові до людей, а не таким, що виходить із онтологічних вад чи недоліків. Бог, беручи на себе страждання і смерть, не підлягає їм, але може їх перемогти зсередини. В. Гриневіч стверджує, що теологія страждання Бога не суперечить тому, що Бог є повнотою онтичної досконалості. Ця добровільна «залежність» від людини та солідарне спів-страждання виникає із самої сутності любові [3]. Страждання Бога, будучи вираженням незмінної й особистої любові через творіння, не порушує Його онтологічної досконалості. Воно становить радше таємницю природи Його особи, а не натури як такої.

Мова про спів-терпіння Бога становить, без сумніву, важливу спробу порятунку образу Бога, що любить людину. Однак сама мова про страждання чи спів-страждання Бога в межах християнської традиції стикається із кількома засадничими труднощами. По-перше, говорити про страждаючого Бога, який підлягає змінам, означає відмову від одного із найважливіших Його атрибутів – досконалості. Концепція Бога як онтологічно змінного буття ставить під сумнів його етичну незмінність. Бог в етичному стосунку сталий, тобто незмінно люблячий і добрий, якщо онтологічно незмінний у своїй досконалій любові й доброті.

По-друге, думка, що Бог страждає, може спричинитися до применшення негативного характеру самого страждання як відкуплення, притаманного саме *земному* світові. У такому випадку можна тлумачити страждання як щось невідворотне і притаманне всьому існуючому без жодних (навіть божественних) винятків. Чому ж тоді не може бути страждання в раю?

По-третє, «коли ми говоримо про страждаючого Бога, виникає [...] небезпека того, що страждання людей буде позбавлене теологічного значення» [12, с. 26]. Тобто, скарга Геоба Богові в контексті божественного досвіду страждання перестає бути зрозумілою.

По-четверте, як саме страждаючим створінням може допомогти співчуваючий і спів-страждаючий Творець? Навіть якщо Бог страждає, Його терпіння було б геть інакшим, аніж людське, адже має інакшу природу. Тобто, для нас воно однаково було б незрозумілим і не мало значення.

І, зрештою, по-п'яте, через прийняття Богом на себе страждань чи вони не подвоюються?

Як бачимо, концепція В. Гриневіча провокує більше запитань, аніж дає відповідей. Хоча справедливо зауважити, що з кожним альтернативним шляхом розв'язання традиційних проблем ситуація буде аналогічною. Натомість, включаючи Бога у світ страждань, польський мислитель, услід за Орігеном, Мольтманом, Метцем, Вейнанді та іншими прибічниками ліберальної теології, не лише ставить Його під загрозу залежності від зла, а й демонструє функціональність зла в Богом створеному світі. Звісно, мислителів теологічного штибу така перспектива відлякує, однак для філософського розмірковування вона відкриває несподіваний горизонт інтерпретацій.

#### Філософія диявола Лешека Колаковські

Триаду польських оригінальних мислителів ХХ ст., які сказали нове слово в розгляді проблеми зла, замикає Лешек Колаковські. Його «Розмови з дияволом», попри позірну вільну есейстичну форму, містять доволі струнку оригінальну концепцію щодо інтерпретації природи зла у світі, підкріплену філософськими міркуваннями, хоч і не без значного скептицизму [10].

Зокрема, у з'ясуванні питання зла він відкидає як пеллагіанський, так і маніхейський підхід. Під пеллагіанством Л.

Колаковські розуміє не стільки власне ідеї Пелагія, скільки певну тенденцію в мисленні, «яка зміцнює, робить більш правдоподібним або ж додає аргументів до віри в те, що зло може бути викоренене, ще зло випадкове і їй належить до природи світу» [8, с. 103]. Такого типу позиція властива, на думку Л. Колаковські, з одного боку, для лібералів та соціалістів, які вірять у можливість створення гармонійного й справедливого світу [7, с. 256], з іншого – для думки Еріугени, Гегеля і Тейяра де Шардена, для котрих «зло і випадок необхідні, щоб буття могло видобути із себе всі свої потенції» [9, с. 26]. Зло тут відіграє другорядну роль щодо добра, як його знаряддя й будівничий матеріал. Зло разом із добром поєднується в універсальному синтезі, недоступному людському баченню, але саме таким воно виглядає із Божого погляду.

Першому варіантові пелагіанства Л. Колаковські закидає нічим не узasadнений оптимізм, а усілякі відхилення на тему суспільства без зла й конфліктів вважає ідеалами, що виникли в результаті «блукання розуму, уповноваженого на всемогутність» [11, с. 36]. Другий варіант він відкидає з огляду на абсурдні й суперечливі з елементарним почуттям справедливості результати такого підходу.

Для Л. Колаковські неможливою для прийняття є і маніхейська концепція природи зла. Маніхеї проголошували, що тілесний світ безсумнівно злий. Межа поміж добром і злом перекривається межею, що відділяє духовний світ від матеріального. Такого штибу погляди Л. Колаковські віднаходять у думці С. К'еркегора, в аскетизмі, квієтизмі та расизмі. Результатом визнання тіла й фізичного світу загалом за природно зле та позбавлене можливості творити щось цінне, спричиняє відкидання будь-якого прогресу й наступне збайдужіння до всього, що відбувається в реальному (а отже, і матеріальному) світі.

Л. Колаковські звинувачує християн у тому, що «християнський оптимізм висушив вам мізки, голови у вас – як стерильна операційна вата» [10, с. 53], звинувачуючи насамперед у патетичності у стосунку до зла. Натомість, на його думку, зло потрібно сприймати як щось, що «стається як «двоголові телята» [10, с. 53], воно так само звичне, як усі наявні у світі речі. Не містить у собі ані патетики, ані загрози, ані піднесення, які йому звикли надавати. Саме тому він вирішує зосередитися на постаті диявола, не заглиблюючись у метафізичні сфери, де і так не зможе подолати численних стереотипів і упереджень.

Отже, диявол в тлумаченні Л. Колаковські, є «символом певної фундаментальної проблеми, яку в розмаїтих відмінах можна відслідкувати практично через усю релігійну та філософську історію нашої культури» [8, с. 101]. Тут ідеться про те, чи зло є тривалим елементом світу, чи лише позірним і його можна вилучити: чи то в результаті людських діянь, чи в результаті історичного процесу? Для Л. Колаковські диявол не становить етнографічної цікавинки, але є реальною силою, що діє у світі. Він характеризує диявола як «безтілесну розумну істоту, воля якої засадничо зла» [8].

Окрім того, він доходить висновку, що, «всупереч поширеній думці, диявол не має почуття гумору; не має також і розуму, якщо під розумом мати на увазі справність вилловлювати зі світу й упорядковувати певні його якості [...] – зрозумілим є те, що йому не потрібне впорядкування будь-чого і що він не може мати якостей, які мають різний ступінь, подібно як камінь не може бути більш чи менш кам'яним» [10, с. 56].

Головною метою свої розмірковувань Л. Колаковські ставить відповідь на поширені запитання, із яких виділяє дев'ять найважливіших, що мають з'ясувати природу зла. Подамо їх короткий огляд.

*1. Диявол належить до природи буття, чи історію падіння ангелів варто вважати легендою, і вважати, що цей ангел-відступник є одвічним супротивником Бога?*

Ні, не належить. Сама історія падіння – це не факт, що повинен спричиняти ідею структурності зла в бутті, але його походження фактичне й випадкове. Це лише маніфестація чи актуалізація певної потенції буття.

*2. Чи приймає диявол як структурна складова буття свою позицію у світовому порядку?*

Він погоджується бути тим, чим є, але водночас за своєю сутністю є запереченням цього укладеного порядку. Світ, у якому диявольська справа переможе повністю, буде світом без диявола, бо не втамовуватиме його деструкційного голоду. Л. Колаковські підкреслює, що диявол не є суб'єктом цього голоду, бо тоді повинні бути періоди його тамування, але сам є голодом.

*3. Чи це кінцева позиція, що диявол не може бути спасінням?*

Спасіння диявола – це його знищення, бо воно є суперечливим самій його природі.

*4. Чи фундаментальна структура буття тоді не є результатом вільного вибору Бога, але Він сам уписаний у певний порядок, не залежний від Його волі?*

Так, саме так і потрібно розуміти.

*5. Тоді наші катехізиси неправдиві, бо навчають, що Бог є остаточним творцем?*

Правдиві за певної інтерпретації – якщо вважати, що творчість Бога охоплює світ позитивних явищ. Що ж до самого Буття, яке виходить поза виміри добра і зла, катехізиси визапно не висловлюються, але це й не потрібно, бо було б неправомірним розширенням їхньої компетенції.

*6. Чи і якою мірою не-релятивне Буття доступне дияволу для усвідомлення?*

Доступне виключно як інтелектуальна ідея, але її позитивний розгляд не є для диявола можливим, подібно, припускає Л. Колаковські, як і для Бога. Диявол багато знає, але не є всезнаючим.

*7. Чи диявол здатен творити чудеса?*

Диявол діє виключно через поведінку й учинки людей, а не якісь монструальні надприродні феномени. Чародійські штучки та маніпуляції хибними очевидностями не є в роботі диявола істотними методами. Його нищівна сила охоплює сфери, у які саме люди привносять відповідальність (за винятком смерті). Його мета – помилка.

*8. Оскільки, як ми зрозуміли, диявол не є всезнаючим, то чи можливо, щоб він сам допустив помилку і, наприклад, правдою виявилось щось, що приходить на світ через нього як ганебне й помилкове?*

Неможливо, бо мудрість диявола настільки значна, що він досконало знає власні межі та відмовляється від справ чи питань поза його компетенцією. Тим, власне, він відрізняється від людей.

*9. Досконало знати межі – означає вже самим їх пізнанням їх перейти, торкнутися як межі, так і того, що за нею перебуває. А якщо знання диявола справді має межі, то неможливо, щоб він був вільним від помилок як у постановці питань, так і у відповідях. Отже, не можна визнати жодних із його знамень за авторитарні, аж до його власного існування.*

Це не питання, а спроба дискусії. Диявол не вступає з людьми в жодні диспути чи дискусії. Його існування не вимагає рації чи доведень, бо не має натури факту. Саме заперечення його існування вже є для нього певною перемогою. Скептицизм у цьому випадку нікчемний [10, с. 56–62].

Отож, можемо дійти висновку, що головною проблемою людей і сприйнятті й дослідженні проблеми зла Л. Колаковські вважає відкидання постаті диявола або ж надання їй певних містичних вимірів, якими вона не володіє. Жорстко й іронічно критикуючи християнський підхід, він не заперечує його правомірності – лише наголошує на необхідності адекватного та обережного тлумачення. Так він намагається показати, що християнський підхід суміжний із філософічним, лише потрібно дивитися на нього твере-

зим оком і відкритим розумом без надмірного скептицизму й інших обмежень. Усе це має вберегти людину від важливого гріха – сумніву, який породжує гордість, яка, своєю чергою, є матір'ю всіх інших гріхів. Сучасний світ, на думку Л. Колаковські, через релятивізм і поверховість ще більше змушує нас звертатися до цієї проблеми. Лише безсумнівне визнання існування репрезентанта Злого в цьому світі та тверезий аналіз його властивостей можуть вивести людину на шлях дієвої оборони.

На відміну від Ю. Тішнера, який передовсім був прогресивним священиком і етичним мислителем, і В. Гриневича, котрий мислить виключно в теологічній площині, Л. Колаковські виводить нас на філософське підґрунтя постановки питання зла в християнстві, стверджуючи його онтологічний статус і враховуючи релігійно-культурну вкоріненість його образів.

Отже, резюмуючи, варто виділити таку специфіку підходу польської філософії до проблеми зла та його природи: по-перше, незважаючи на методологічні позиції автора, завжди наявний християнський аспект, більшою чи меншою мірою; по-друге, розмірковування про природу зла завжди мають чітко вкорінені практичний характер, що зумовлює брак умовляючих висновків – більшість має етично-прикладну специфіку; по-третє, онтологічний контекст проблеми зазвичай або залишається поза увагою дослідника, або однозначно вирішується через ствердження чи відкидання онтологічного статусу зла, яке здебільшого залишається без доказової бази; по-четверте, видається, що частіше питання зла не становить для дослідників окремої самодостатньої проблеми, а зазвичай уписане в іншу контекстуальну схему для вирішення певної теологічної, етичної, світоглядної (як у випадку Л. Колаковські) проблеми.

Однак, ураховуючи наведені вище міркування польських мислителів, ми все більше наближаємось до структурно-функціонального розуміння зла, і, попри заперечення авторів, усі три аналізовані нами концепції надають низку підтверджуючих аргументів.

### Література

- Fiddes P.S. *The Creative Suffering of God* / P.S. Fiddes. – Oxford, 2002. – s. 16–45.
- Hryniewicz W. *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne* / W. Hryniewicz. – Opole : Wydawnictwo św. Krzyża, 1989. – Т. 1. – 1989.
- Hryniewicz W. *Dramat Boskiego uniżenia. Zapomnieniy rozdział chrystologii prawosławnej* / W. Hryniewicz [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TE/prawoslawie\\_kenoza.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TE/prawoslawie_kenoza.html).
- Hryniewicz W. *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne* / W. Hryniewicz. – Opole : Wydawnictwo św. Krzyża, 1989. – Т. 2. – 1989. – s. 59–74
- Hryniewicz W. *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej* / W. Hryniewicz. – Lublin, 1991. – Т. 3. – 1991.
- Hryniewicz W. *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii* / W. Hryniewicz. – Warszawa, 1997. – s. 34.
- Kołakowski L. *Bałbochwalstwo i polityka* / L. Kołakowski // *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. – Warszawa, 1990. – s. 256.
- Kołakowski L. *Czy diabeł może być zbawiony* / L. Kołakowski // *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. – Warszawa, 1990. – s. 103.
- Kołakowski L. *Główne nurty marksizmu* / L. Kołakowski. – Warszawa, 1989. – s. 26.
- Kołakowski L. *Rozmowy z diabłem* / L. Kołakowski. – Warszawa : Prószyński i S-ka, 2002. – 103 s.
- Kołakowski L. *Szukaniaberbarzyńscy* / L. Kołakowski // *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. – Warszawa, 1990. – s. 36.
- Metz J.B. *Teologia wobec cierpienia* / przeł. J. Zychowicz. – Kraków : Wyd. WAM, 2008. – s. 26.
- Moltmann J. *History and the Triune God* / J. Moltmann. – London, 1991. – s. 29.
- Moltmann J. *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie* / J. Moltmann. – München, 1991.
- Moltmann J. *The Crucified God* / J. Moltmann. – London, 1974. – s. 274.
- Tischner J. *Etyka wartości i nadziei* // D.V. Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, Tischner J. *Wobec wartości*. – Poznań, 1982. – s. 77–81.
- Tischner J. *Filozofia dramatu* / J. Tischner. – Paryż, 1990. – s. 53.
- Tischner J. *Myślenie według wartości* / J. Tischner. – Kraków, 1982. – s. 490.
- Tischner J. *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin* / J. Tischner. – Kraków, 1999. – s. 10.
- Tischner J. *Spór o istnienie człowieka* / J. Tischner. – Kraków, 1998. – s. 11–18.
- Tischner J. *Spotkanie z myślą Lévinasa* // E. Lévinas, Etyka i Nieskończony. – s. 8.
- Weinandy T.G. *Czy Bóg cierpi?* / przeł. J. Majewski. – Poznań : Wyd. W drodze, 2003. – s. 18.
- Добжинські А. Соціальні виміри зла: критерії «справедливої війни» в реаліях сучасного світу / А. Добжинські // *Духовність. Культура. Нація* : збірник наукових статей. – Вип. 5. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 342 с. – С. 43–53.
- Ориген. *Комментарии на Евангелие от Иоанна* (т. I, гл. I–XX) / Ориген ; пер. и предисл. А.Г. Дунаева // *Богословские труды*. – Сб. 38. – М., 2003. – С. 97–119.
- Ориген. *Толкования к Евангелию от Иоанна*. Кн. 6. / Ориген ; пер. О. Кулиева // *Ориген. О началах* / Ориген. – СПб. : Амфора, 2007.

### Анотація

**Добжинські А. А. Природа зла в польській філософській думці: Ю. Тішнер, В. Гриневич, Л. Колаковські.** – Стаття.

У статті ставиться проблема аналізу природи та визначення атрибутів зла як етичного, теологічного й онтологічного феномена. Аналізуються ідеї провідних польських мислителів сучасності: Ю. Тішнера, В. Гриневича та Л. Колаковські, доноситься до українського читача контекст сучасної польської філософської думки. Робляться висновки, що узагальнюють попередні дослідження й розкривають новий методологічний горизонт.

Зокрема, Ю. Тішнер у своїй філософії драми здійснює перехід від аксіологічного принципу зла до агатологічного горизонту. У його концепції зло має діалогічне походження, з'являючись лише при зустрічі з Іншим; має структурний характер і онтологічно є «з'явою» – ані буттям, ані небуттям.

Теологія страждаючого Бога В. Гриневича стверджує спів-страждання Бога зі стражданнями людини, добровільне й прийняте із любові до людей, а не онтологічних вад і недоліків. Відтак зло має функціональне призначення.

Філософія Диявола Л. Колаковські обґрунтовує онтологічний статус зла та враховує релігійно-культурну вкоріненість його образів, розвінчуючи численні стереотипні уявлення.

*Ключові слова:* зло, драма, трагедія, агатологічний горизонт, гріх, виміри зла, етичне зло, діалогічне зло, діяльнісне зло, демонічне зло, структурне зло, apatheia, теологія страждаючого Бога, теодицея.

## Аннотация

*Добжински А. А.* Природа зла в польской философской мысли: Ю. Тишнер, В. Гриневич, Л. Колаковски. – Статья.

В статье рассматривается проблема природы и атрибутов зла как этического, теологического и онтологического феномена. Анализируются идеи ведущих польских мыслителей современности: Ю. Тишнера, В. Гриневича и Л. Колаковски, доносится до украинского читателя контекст современной польской философской мысли. Делаются выводы, которые обобщают предыдущие исследования и открывают новый методологический горизонт.

К примеру, Ю. Тишнер в своей философии драмы совершает переход от аксиологического принципа зла до агатологического горизонта. В его концепции зло обладает диалогичной природой, появляясь только во встрече с Иным; имеет структурный характер и онтологически есть «явлением», т. е. ни бытием, ни небытием.

Теология страдающего Бога В. Гриневича утверждает со-страдание Бога с страданиями человека, добровольное и принятое из любви к людям, а не по причине онтологического изъяна или недостатков.

Философия Дьявола Л. Колаковски обосновывает онтологический статус зла и учитывает религиозно-культурную обоснованность его образов, развенчивая множественные стереотипные представления.

*Ключевые слова:* зло, драма, трагедия, агатологический горизонт, грех, измерения зла, этическое зло, диалогичное зло, деятельное зло, демоническое зло, структурное зло, apatheia, теология страдающего Бога, теодицея.

## Summary

*Dobrzynski A. A.* The nature of evil in Polish philosophical thought: J. Tischner, W. Hryniewicz, L. Kolakowski. – Article.

The main topic of this article is the problem of the nature and attributes of evil as an ethical, theological and ontological phenomenon. The author analyzes the ideas of the leading Polish contemporary philosophers and theologians: J. Tischner, W. Hryniewicz, and L. Kolakowski, bringing to Ukrainian readers the context of contemporary Polish philosophical thought and comes to the conclusions that summarize previous studies and open up new methodological horizon.

For example, J. Tischner in philosophy of drama makes the transition from the axiological principle of evil to autological horizon. In his concept of evil has a dialogical nature, appearing only in the meeting with the Other; has a structural nature, and ontologically there is a “phenomenon”, i.e. neither being nor non-being.

Theology of a suffering God by W. Hryniewicz claims co-suffering of God with human suffering, voluntary and accepted the love of the people, not because the ontological flaw, or flaws.

The philosophy of the Devil by L. Kolakowski explains the ontological status of evil and takes into account the religious-cultural validity of its images, dispelling multiple stereotypes.

*Key words:* evil, drama, tragedy, agatological horizon, sin, measurements of evil, ethical evil, dialogical evil, active evil, demonical evil, structural evil, apatheia, theology of suffering God, theodicy.

УДК 37.018.1 392.3

**І. І. Дорожко**  
доктор філософських наук, професор,  
завідувач кафедри філософсько-психологічної антропології  
Харківського національного педагогічного  
університету імені Григорія Сковороди

## ПРАВОВІ АСПЕКТИ ЗАХИСТУ РОДИНИ В СУЧАСНИХ ВИКЛИКАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

**Постановка проблеми.** Глобалізація змінює власне процес акумуляції знань – як вони продукуються, де розподіляються і як інтерпретуються. Це стосується як розуміння власне глобалізації, так і феноменів, із якими вона перехрещується. Розкриття цього питання є обов'язковим, коли йдеться про дослідження зв'язку між динамікою сім'ї та іншими близькими стосунками, їх перетином із глобалізаційними процесами. Так само важливо усвідомлювати не тільки те, що відбувається в сім'ях, а і як ці внутрішні процеси позначаються на масовій культурі. Сім'я ініціює та адаптується до змін, як вона інтерпретує вплив значних конструктивних змін на її власне функціонування, є однією із найбільш перспективних галузей дослідження. Сім'я є активною діючою силою в динамічній взаємодії між громадськими установами й суспільними змінами. Сім'я не просто реагує у відповідь на суспільні впливи. Вони є активними учасниками гри, які планують, ініціюють і часом відкидають зміни. Саме цей взаємозв'язок потрібно взяти до уваги, щоб краще зрозуміти соціальні процеси та динамічну природу сімей у суспільстві [7, с. 5].

**Аналіз останніх досліджень і публікацій** свідчить про те, що особистість утрачає спосіб існування в родинних стосунках, спостерігаються зміни на рівні правових механізмів захисту родини в сучасному світі.

Зазнають деформацій традиційні родинні системи, стосунки між чоловіком і жінкою змінюються кардинально, особливо тоді, коли жінки порушують питання свободи, рівності й удосконалення. Ніколи не існувало суспільства, – пише Е. Гіденс, – у якому жінки були рівними із чоловіками. Мінливість сучасного світу позначається глобальною революцією в повсякденному житті з непередбаченими наслідками для людства.

Е. Гіденс визначає просторові характеристики процесу глобалізації, що впливають на родинні цінності, персональні сторони життя особистості. Зміни відбуваються в багатьох країнах і різних частинах світу. Глобалізація стосується не тільки великих сфер на предмет світового фінансового порядку, вона стосується й впливає на міжособистісні взаємини індивіда. Тобто, процеси глобалізації не дистанційовані від особистості й не віддалені від неї. Суперечки про родину, родинні цінності можуть здаватися віддаленими від глобалізаційних процесів. Але це не так. Трансформуються родинні цінності, відбуваються зміни, які впливають на різні аспекти сімейного життя.

Комплексна сукупність процесів, а не однобічний процес, – так Е. Гіденс характеризує глобалізацію. Усі процеси взаємопов'язані між собою, діють суперечливо та вступають у конфронтацію [4, с. 14].

**Мета статті** – проаналізувати правові аспекти захисту родини в сучасних викликах глобалізаційних процесів.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** У межах нашої цивілізації найважливішим постулатом є такий: «Особистість первинна, порівняно з державою та суспільством». Ця глобальна ідея має статут абсолютною цінності. Абсолютна цінність – це цінність, щодо якої необхідно розглядати питання етичного характеру.

Статутом абсолютної цінності є Сімейне право України. У сімейному праві значну увагу приділено питанням

щодо забезпечення прав дітей, дітей-сиріт і дітей, що залишилися без батьківського піклування. Аналізуються підстави виникнення й зміст прав, обов'язків родини, батьків. Розкриваються найважливіші проблеми правового регулювання шлюбно-сімейних відносин.

Відповідно до ч. 2 ст. 5 Сімейного кодексу України, держава створює людині умови для материнства та батьківства, забезпечує охорону прав матері й батька. Матеріально, морально заохочує та підтримує материнство й батьківство. Сімейне право України покликано зміцнювати сім'ю. Сім'я розглядається як важливий соціальний інститут. Сімейне право має забезпечувати можливість щодо виконання сім'єю її функцій, однією із яких є продовження роду й народження дітей. На додержання та реалізацію цього принципу в Україні прийнято низку законодавчих актів, серед яких потрібно виокремити такі: Закони України – «Про охорону дитинства»; «Про державну допомогу сім'ям з дітьми»; «Про державну соціальну допомогу інвалідам з дитинства та дітям-інвалідам»; «Про державну соціальну допомогу малозабезпеченим сім'ям»; Постанови Верховної Ради України – «Про Концепцію державної сімейної політики»; «Про Декларацію про загальні засади державної політики України стосовно сім'ї та жінок»; Укази Президента України – «Про заходи щодо заохочення народжуваності в Україні»; «Про додаткові заходи щодо вдосконалення соціальної роботи з дітьми, молоддю та сім'ями» та багато інших.

Одним зі своїх завдань Сімейний кодекс України визначив забезпечення дитини сімейним вихованням, можливістю духовного й фізичного розвитку. Важливість сімейного виховання закріплено в Сімейному кодексі України нормами ст. ст. 151–156, 160, 163. Відповідно до ст. 12 Закону України «Про охорону дитинства», виховання в сім'ї є першоосновою розвитку особистості дитини. Визначено пріоритет захисту прав та інтересів дітей, а саме: неповнолітні діти вважаються активними учасниками сімейних правовідносин. Варто зазначити, що самостійно здійснювати свої права й виконувати обов'язки діти не мають можливості. Вікові особливості визначають рівень самостійності у сфері сімейних правовідносин. У зв'язку з цим законодавство передбачає відповідну охорону прав дитини та її інтересів у суспільстві. Дорослі учасники сімейних правовідносин повинні діяти так, щоб це не суперечило інтересам підростаючого покоління. Держава встановлює сувору відповідальність за порушення правових норм щодо виховання дитини аж до позбавлення батьківських прав.

Відповідні принципи відображено в закріплених сімейним законодавством України загальних засадах регулювання сімейних відносин, зокрема в Сімейному кодексі зазначено таке.

Стаття 3. Сім'я, п. 1 – сім'я є первинним та основним осередком суспільства.

Стаття 5. Державна охорона сім'ї, п. 1 – держава охороняє сім'ю, дитинство, материнство, батьківство, створює умови для зміцнення сім'ї; п. 3 – держава забезпечує пріоритет сімейного виховання дитини; п. 4 – держава бере під свою охорону кожну дитину-сироту і дитину, позбавлену батьківського піклування.

Стаття 6. Дитина, п. 1 – правовий статус дитини має особа до досягнення нею повноліття; п. 2 – малолітньою вважається дитина до досягнення нею чотирнадцяти років, неповнолітньою вважається дитина у віці від чотирнадцяти до вісімнадцяти років.

Стаття 7. Загальні засади регулювання сімейних відносин, п. 3 – сімейні відносини регулюються лише у тій частині, в якій це є допустимим і можливим з точки зору інтересів їх учасників та суспільства; п. 4 – регулювання сімейних відносин здійснюється з урахуванням права на таємницю особистого життя їх учасників, їхнього права на особисту свободу та недопустимість свавільного втручання у сімейне життя; п. 7 – дитина має бути забезпечена можливістю здійснення її прав, установлених Конституцією України, Конвенцією про права дитини, іншими міжнародними договорами України, згода на обов'язковість, яких надана Верховною Радою України; п. 8 – регулювання сімейних відносин має здійснюватися з максимально можливим урахуванням інтересів дитини, непрацездатних членів сім'ї.

Стаття 141. Рівність прав та обов'язків щодо дитини, п. 1 – мати, батько мають рівні права та обов'язки щодо дитини, незалежно від того, чи перебували вони у шлюбі між собою; п. 2 – розірвання шлюбу між батьками, проживання їх окремо від дитини не впливає на обсяг їхніх прав і не звільняє від обов'язків щодо дитини.

Стаття 142. Рівність прав та обов'язків дітей щодо батьків, п. 1 – діти мають рівні права та обов'язки щодо батьків, незалежно від того, чи перебували їхні батьки у шлюбі між собою.

Функції сімейного права: регулятивна – сімейні взаємини регулюються відповідно до норм законодавства; охоронна – сімейне законодавство містить правові норми, що безпосередньо спрямовані на захист прав та інтересів усіх учасників сімейних взаємин; виховна – у сімейно-правових нормах закріплена модель поведінки, що підтримується державою, а також несприятливі правові наслідки за невиконання або неналежне виконання приписів закону [5, с. 29].

Сімейне право України спрямовано на захист прав сім'ї, особистості, дитини. Якщо виникає питання щодо прав дитини, то мова йде про перевагу цінності особистості, у порівнянні з інтересами будь-яких державних структур. Немає сенсу створювати будь-які нові пакти, конвенції, законодавчі акти. Річ у тому, що із правовими аспектами обізнаний невеликий відсоток населення, зокрема відсоток підростаючого покоління. Діти не знають, майже не вивчають, наприклад, Кримінальний кодекс України. Вони не уявляють собі, що мають нести відповідальність за скоєні злочини, правопорушення. Необхідно зазначити, тільки у 2011 р. побачив світ Кримінальний кодекс України для дітей молодшого і шкільного віку (мається на увазі його трактування). Моніторинг зазначених питань серед дітей шкільного віку засвідчує, що тільки 5–6% школярів обізнані із правовими аспектами, законодавчою базою щодо прав людини. Безперечно, важливо вести пояснювальну роботу щодо прав людини, а не створювати нові законодавчі акти. Діти повинні перебувати в безпеці, під захистом дорослих, відчувати свою захищеність. Їм необхідно відчувати любов і справедливість дорослих. Як відомо, любові забагато не буває, особливо стосовно дитини.

Правові аспекти сімейних взаємин не зводяться до регуляції взаємозв'язків батьків і дітей, чоловіків і дружин, інтерацій між поколіннями, між членами нуклеарних і розширених сімей. Питання сім'ї та права треба ставити в широкому соціальному контексті як міжінституціональні відносини між інститутом сім'ї й усіма іншими соціальними інститутами [1, с. 217].

Мережа незалежних освітніх інститутів поступово усуває освітні функції сім'ї, проникаючи в ранні фази дитинства, юнацтва, на рівні дитячих садків, шкіл, університетів.

Отже, відбуваються трансформаційні зміни у сфері сімейних взаємин. Сім'я втрачає певні функції, вони значно видозмінюються. Нові функції охоплюють особистісні потреби, експектації індивіда [2, с. 108].

Просуваючись далі, доцільно пригадати думку П. Бурд'є, що сімейне життя не відділене від ширшої соціальної сфери. Зміни в значеннях, цінностях і категоріальних відносинах є частиною нашого прогресивного світу. Щоб отримати ширше уявлення про ці перетворення, потрібно дослідити, як ці зміни відбиваються й реалізуються на рівні сім'ї. Наприклад, складним і малозрозумілим є вивчення феномена дитинства в різних країнах, особливо в країнах, що розвиваються. Глобалізація значно вплинула на місце дитини серед дорослих. Широкі показники свідчать, що дитяча праця знаходиться на піднесенні, незважаючи на стурбованість міжнародного співтовариства, яке засуджує це явище. Міжнародна організація праці включає в свої оцінки таку статистику: приблизно 352 млн від 5– до 17– річних дітей по всьому світу брали участь у будь-яких типах виробничої діяльності. Із цієї групи приблизно дві третини молодих працівників визначається як «дитяча праця». Більшість із цих дітей працюють або на сімейних фермах, у господарствах, у невеликих організаціях обробної промисловості. Менше, але вельми помітні групи дітей, які живуть на вулиці, беруть участь у широкому спектрі законної або незаконної діяльності, залучені до проституції [7].

Визначення потреб дитячого світу й важливості забезпечення повноцінного догляду за дітьми є одним із найважливіших етичних, психологічних, педагогічних принципів, відомих як громадські права. Визнання цінності особистості, захист її гідності є життєво необхідним пріоритетом сьогодення. Для людини важливо жити й взаємодіяти з іншими членами суспільства. Зворотний бік прав – відповідальність і обов'язки. Якщо ці два аспекти, за визначенням Дж. ван Б'юрен, розглядаються в сукупності й мають форми законів, звичаїв, традицій, то людська цивілізація робить крок уперед у своєму розвитку. В умовах глобалізаційних процесів значно поширився процес консолідації різних держав і впроваджуються в життя міжнародні угоди. Міжнародні угоди включають загальні права та обов'язки, які регулюють відносини на рівні суспільної свідомості. Найважливішими угодами вважаються ті, що пов'язані із захистом прав дитини. Безперечно, підростаюче покоління належить до категорії населення, яке не може захистити свої права на рівні дорослих. Угоди, що захищають права людини загалом, без включення правових аспектів щодо захисту дітей не є достатніми.

Зусилля, спрямовані на визнання міжнародним правом прав дитини, не свідчать про зменшення значення сім'ї. Міжнародне право піднімає рівень гідності й поваги до всіх членів сім'ї. Одне з потенційно важливих є те, що в міжнародних угодах і досі сім'я розглядається як організований осередок суспільства. На основі сім'ї фундається структура суспільних відносин. Дж. ван Б'юрен робить висновок на предмет того, чому існує зацікавленість держави в підтримці сімейної єдності. Отже, можна було б уникнути потенційно неадекватних, руйнівних ситуацій, що призводять до відокремлення дитини від сім'ї. Міжнародні та регіональні документи проголошують сім'ю основним осередком суспільства, який необхідно захищати й підтримувати. Міжнародне право докладає значних зусиль щодо захисту сімейних відносин, накладаючи на державу систему обов'язків щодо їх захисту в правовому, економічному, соціальному полі [3, с. 105].

Утрата чіткої межі між дитинством і дорослим життям у деяких країнах пояснюється збільшенням інтересу



до законів, які закріплювали б права дітей. У сучасних умовах діти лікуються із застосуванням наукових, правових надбань у межах певної вікової категорії. Варто зазначити, що діти сприймаються як перспективні, незалежні істоти, а не як додатки до їхніх сімей, установ або держав. Із глобального погляду права дитини стали домінують в міжнародному діалозі, особливо після вступу в силу Конвенції про права дитини, яка була ратифікована членами Організації Об'єднаних Націй, за винятком США. Права дитини порівнюються до прав людини, що призводить до інтенсивних дебатів про ефективність роботи кампаній щодо зниження рівня соціальної нерівності. І прихильники, і борці проти такого бачення, як правило, голосують за спрощене поняття універсального дитячого права, що не враховує місцевих проблем, змін і особливих рис. Права реалізуються в конкретному контексті й соціально-історичному часі за допомогою різноманітних шляхів.

Правові функції не лише відмінні в різних суспільствах, а й зазнають значних змін у межах одного суспільства. Сім'я наділяє ім'ям індивіда й визначає його основний правовий стан. Наявність цих складових надає можливість розраховувати на спадщину, на забезпечення засобами, за допомогою яких індивіди ідентифікуються в макросвіті [2, с. 107].

Універсальний характер концепції прав, які можна знайти в Конвенції ООН про права дитини ґрунтується на побудові індивідуальності, яка є самостійною й має безпосередні стосунки з державою. Ця директива передбачає, що особистий інтерес має першорядне значення, права можуть постійно переглядатись. Це припущення супроводжувалось тим, що дитина перебуває окремо від дорослих, але є рівною з ними в наданні прав. Це, наприклад, право на громадянство. Громадянин основує свій вибір на раціональному прийнятті рішень і в процесі намагається максимально передбачити, мінімізувати втрати.

Інноваційний внесок Конвенції ООН про права дитини полягає у визнанні прав дітей на участь у суспільному житті, право висловлювання своєї думки. Діти запрошуються до участі в рішеннях, які приймаються від їхнього імені, висловлюють думки, мають свободу думки й релігії. Таке тлумачення призвело до усвідомлення розширення участі дітей не тільки в житті родини і громади, а і як голосу в національних у глобальних процесах. У широкому розумінні концептуальних положень, яке підписала Конвенція про права дитини, простежується тенденція до глобалізації концепції дитинства. Це полягає переважно у приєднанні до ідеї, що всі діти «те саме» і що людська особистість є загальною.

Заклопотаність у зв'язку із правами дітей видається синхронним актом із посиленням глобальної взаємозалежності із позиції темпоральних характеристик. Зокрема, деякі питання набули міжнародної популярності: використання дітей як працівників у магазинах, як протитутток і т. д. У суспільному розумінні щодо ролі дітей у сім'ї та суспільстві відбулися різкі зіткнення із зображенням дітей у таких місцях, як Кенія, Індія, Мексика. Ці образи викликали складних питань щодо продуктивної й репродуктивної ролі дітей у сучасному суспільстві, підкреслили надзвичайність економічних змін, які можуть впливати на розвиток підростаючого покоління [7, с. 113].

Родинне виховання має здійснюватись у межах фундаментальних прав дитини. Це, зрештою, визнає можливість застосування правових і моральних регулятивів у сучасному родинному вихованні. Кількість глобальних проблем постійно зростає, вони не є чітко визначеними. У різних авторів список проблем корелює із проблематикою зазначених питань.

**Висновки.** Існує глобальна проблема, на яку необхідно звернути увагу, – це збереження сім'ї та виховання підростаючого покоління. Інститут сім'ї, який уважається місцем миру й любові, перетворюється на менеджерський інститут, що має свою місію та план дій на найближчу перспективу. «Родинні стосунки» замінюються на так звані «партнерські стосунки», де майнові відносини й зобов'язання між подружжям будуються на добровільних засадах. «Партнерські стосунки» не мають законодавчого підкріплення, їх існування перебуває постійно під загрозою. Сторона, яка найбільш страждає, – це діти та жінки. Надзвичайно важливо сьогодні замислитися над тим, як зменшити ризики, небезпеки руйнації родини в сучасних викликах глобалізаційних процесів і зберегти інститут сім'ї – майбутнє нашої країни.

#### Література

1. Антонов А.И. Судьба семьи в России XXI века / А.И. Антонов, С.А. Сорокин. – М. : Грааль, 2000. – 418 с.
2. Бергер П. Социология: Биографический подход / П. Бергер, Б. Бергер // Личностно-ориентированная социология. – М. : Академический проект, 2004. – С. 103–128.
3. Б'юрен Дж. Ван. Міжнародне право в галузі прав дитини / Дж. Ван Б'юрен ; пер. з англ. Г.С. Краснокутський. – О. : АОБАХВА, 2006. – 524 с.
4. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя / Е. Гіденс. – К. : Альтерпрес, 2004. – 100 с.
5. Мироненко В.П. Сімейне право України: [підручник] / В.П. Мироненко. – К. : Правова єдність, 2008. – 477 с.
6. Bauman Z. Collateral damage : social inequalities in a global age / Z. Bauman. – United Kingdom : Polity Press, 2011. – 224 p.
7. Trask B. Globalization and Families / B. Trask. – L. : Dordrecht Heidelberg, 2010. – 220 p.

#### Анотація

**Дорошко І. І. Правові аспекти захисту родини в сучасних викликах глобалізаційних процесів.** – Стаття.

Для родинного виховання в сучасному глобалізованому світі принципового значення набувають правові механізми захисту особистості.

У статті розкриваються актуальні питання, що постають у площині родинного виховання під тиском глобалізаційних процесів. Спосіб сучасного сьогодення – постійні зміни. Зміни стосуються політичної, економічної, соціальної сфери. Утрачають якісне значення стосунки, людські спільноти, належність до яких визначається продовженням роду, народженням дитини, а не мимовільним існуванням міжособистісних зв'язків. Трансформація традиційної сім'ї є об'єктивним процесом, який прискорюється внаслідок глобалізаційних процесів.

Науковий світ вивчає дітей і дитинство як об'єкт і продукт діяльності дорослих. Знання про підростаюче покоління завжди були своєрідною проекцією уявлень світу дорослих.

Визначення потреб дитячого світу й важливості забезпечення повноцінного догляду за дітьми є одним із найважливіших етичних, психологічних, педагогічних принципів, відомих як громадянські права. Визнання цінності особистості, захист її гідності є життєво необхідним пріоритетом сьогодення.

**Ключові слова:** глобалізація, особистість, сім'я, виховання, права дітей, сімейна політика.

## Аннотация

**Дорошко И. И.** Правовые аспекты защиты семьи в современных вызовах глобализационных процессов. – Статья.

Для семейного воспитания в современном глобализованном мире принципиальное значение имеют правовые механизмы защиты личности.

В статье раскрываются актуальные вопросы, возникающие в плоскости семейного воспитания под давлением глобализационных процессов. Способ современного настоящего – постоянные изменения. Изменения касаются политической, экономической, социальной сферы. Качественно меняются отношения, человеческие общности, принадлежность к которым определяется продолжением рода, рождением ребенка, а не произвольным существованием межличностных связей. Трансформация традиционной семьи является объективным процессом, который ускоряется вследствие глобализационных процессов.

Научный мир изучает детей и детство как объект и продукт деятельности взрослых. Знания о подрастающем поколении всегда выступали своеобразной проекцией представлений о мире взрослых.

Определение потребностей детского мира и важность обеспечения полноценного ухода за детьми является одним из важнейших этических, психологических, педагогических принципов, известных как гражданские права. Признание ценности личности, защита ее достоинства является жизненно необходимым приоритетом настоящего.

*Ключевые слова:* глобализация, личность, семья, воспитание, права детей, семейная политика.

## Summary

**Dorozhko I. I.** Legal aspects of the protection of the family in the contemporary challenges of globalization processes. – Article.

For rodin vihovannya have suchasnyj globalizovanomu sviti printsipovogo values carols pravovi mehanizmi zahist osobistosti.

The article describes the current issues facing the plane family education under the pressure of globalization. Method of modern present – constant changes. Changes related with political, economic, social sphere. Lose qualitative value relations, human community, membership of which is determined to procreation, childbirth, not spontaneous existence of interpersonal relations. Transforming the traditional family is an objective process that is accelerated as a result of globalization.

The scientific world studying children and childhood as an object and product of adults. Knowledge of the younger generation were always kind of projection of ideas in the world of adults.

Identifying the needs of child's world and the importance of providing full care for children is one of the most important ethical, psychological, educational, known as civil rights. Recognition of the value of the individual, the protection of the dignity is vital priority today.

*Key words:* globalization, personality, family, education, children's rights, family policy.

УДК 1(075.8)

Г. К. Зейналова

*докторант отдела теоретических и прикладных проблем эстетики  
Института философии и права Национальной академии наук Азербайджана***КОСМОЦЕНТРИЗМ КАК ПРЕДМЕТ ЭСТЕТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

**Постановка проблемы.** Процесс формирования человеческого общества прошел достаточно длительный и сложный путь. Осмысление его носило неоднозначный характер, о чем можно судить по истории научной мысли, в том числе философской. Нас интересует процесс эстетического осмысления одного из самых загадочных и сложных как по отрезку времени, который он охватывает, так и по проблемам, которые были поставлены для решения периодов развития самосознания человечества, – это время, связанное с космоцентризмом. Если проследить в геологическом плане становление жизни на Земле, то становится ясным то огромное влияние, которое оказал Космос на современную цивилизацию и все предыдущие человеческие цивилизации. Несомненно, представления древних людей об окружающем мире основывались на глобальных процессах, в зависимости от которых формировалась Вселенная, наша Галактика и планета Земля. За 4,5 млрд лет, в течение которого сформировалась планета Земля и Солнечная система, Земля столкнулась с другой большой планетой, из осколков которой впоследствии образовалась Луна, благодаря массе которой Земля несколько замедлила свое движение вокруг оси и оборачивалась вокруг Солнца уже не за 6 часов, как раньше, а за 24 часа [1].

Данные процессы, растянутые на миллиарды лет, продолжают до сих пор. Существование планеты Земля в Космосе само по себе является чудом, поскольку астероиды, само Солнце как звезда средней величины, которое со временем будет расти в массе и тем самым отрицательно влиять на положение нашей планеты, нагревая ее, представляют существенную угрозу. Стоит упомянуть и об угрозах, которые существуют и на самой планете: магма, кипящая внутри нее, другие геологические процессы и проч. [2].

Представители человеческой расы, которые благодаря стечению благоприятных обстоятельств, своему разуму, смогли занять свою биологическую нишу на планете Земля, осмысливали вышеуказанные процессы. Всемирный закон тяготения, на основе которого взаимно располагаются и воздействуют друг на друга небесные светила, постигался людьми как всемирная гармония, без которой невозможно постижение смысла жизни. Отсюда – представления о красоте, симметрии, равенстве, равновесии и взаимном дополнении. Разумеется, эти представления не были сразу научными, но они могли воздействовать на духовно-нравственный и эмоциональный мир людей хоть и в определенной наивной форме.

**Степень исследованности проблемы.** Вопросы космоцентризма, а также представления об эстетическом идеале в древней философии и период средних веков достаточно подробно изучен в рамках истории философии и эстетической мысли. Эстетика, являясь философским учением о сущности и формах прекрасного в художественном творчестве, в природе и в жизни, об искусстве как особой форме общественного сознания, имеет многовековую историю развития [3]. Эстетика имеет разветвленную систему понятий и категорий, а также систему научных знаний. Как подчеркивал А. Лосев, нет такой сферы человеческой жизни или окружающего бытия, где не было бы проявлений прекрасного или безобразного, «практически каждая область общественной жизни может стать источником эстетики, которая впитывает и концентрирует

специфику любой социально-исторической конкретики» [4]. В истории исследования эстетических проблем много ярких имен, начиная с древнейших времен, потребность в осознании эстетики окружающего мира жила в людях и выражалась в различных описаниях и учениях. В частности, проблемы эстетики затрагивали еще в древнегреческой философии, в средневековой обществено-эстетической мысли. Это пифагорейцы, Демокрит, софисты, Платон и т. д., среди средневековых мыслителей следует, прежде всего, назвать имена Августина, Фомы Аквинского и т. д. [4].

В современный период исследования по эстетике носят исключительно разнообразный и системный характер. Достаточно назвать лишь области эстетики, в рамках которых идут исследования, – это эмпирическая, психологическая, формальная, нормативная и т. д., работают большие исследовательские центры, издаются журналы, публикуются статьи самого разного содержания, от эстетики человеческого тела до эстетических воззрений Платона [5; 6; 7; 8]. Что же касается истории эстетики, то попытки систематизировать эстетическую мысль в ее историческом развитии предпринимались Шаслером, Циммерманом – в Германии; Бозанкетом, Найтом, Гильбертом и Куном, Бердсли – в Англии; Кроче – в Италии; Байе – во Франции [9]. Исследования по эстетике древнего мира самым естественным образом затрагивали также и вопросы космологии, тенденций и принципов космоцентризма. Об этом писали представители вышеуказанных древнегреческих учений и те, кто исследовали данный период. Вместе с тем системного исследования по данной проблеме нет.

**Цели и задачи статьи, методы исследования.** Взаимоотношения человека и окружающей его среды основаны на его таких свойствах, как соразмерность, гармония, симметрия, равенство. Об этом люди судили, прежде всего, по природе, в том числе относящейся к Космосу. Жизнь людей всегда была тесно связана с Вселенной, поскольку сама жизнь на планете Земля и есть жизнь во Вселенной. Цель статьи – рассмотрение истории формирования эстетических представлений в древности в связи с космологическими воззрениями и принципами, которые были приняты в древней и средневековой философии. Для этого следует провести анализ текстов первоисточников критической научной литературы. Отметим, что проблема эстетических взглядов древних исследователей была предметом рассмотрения многих видных ученых, к мнению которых мы будем при необходимости прибегать.

**Изложение основного материала исследования.** Если быть последовательными, то следует ограничиться только первыми этапами становления древнегреческой философии, потому что космоцентризм наиболее ярко выражен именно здесь. Тем не менее, и в последующем, в том числе и в средние века, космоцентризм выражался в иной форме, но присутствовал как элемент и в теоцентризме, и в антропоцентризме. Человек неразрывно связан с основами своего существования, со своей физической оболочкой, куда входит и весь Космос. Научные исследователи, религиозные деятели, художники и люди искусства и культуры это всегда понимали. К примеру, в XX в. были выдвинуты идеи ноосферы Тейаром де Шарденом и В. Вернадским. Здесь прослеживается осознание тесной связи человека и Космоса. Или же идеи о потребности в созда-

нии новых человеческих качеств, выдвинутых руководителем Римского клуба Аурелио Печчеи еще в прошлом веке. Они также основаны на взаимоотношениях человека и природы, на их гармонии. Естественно, что взаимопонимание и гармония интересов приводит к гармонии и соразмерности во взаимоотношениях, что выражается в красоте этих отношений. Красота и гармония предполагается в самом мироздании, его совершенстве, и это хорошо понимали древние люди.

О зарождении мироздания поэтически рассказал еще Гесиод в своей поэме «Олимпийские музы»:

Вырезав посох чудесный из пышнозеленого лавра,

Мне его дали, и дар мне божественных песен вдохнули,

Чтоб воспевал я в тех песнях, что было и что еще будет [10].

Гесиод не жалел образных выражений для характеристики всего богатого пантеона богов, которые создали мир и управляли им. Много прекрасных слов он сказал в честь девяти муз, дочерей Зевса:

Голосами прелестными Музы

Песни поют о законах, которые всем управляют,

Добрые нравы богов голосами прелестными славят [10].

Помимо этого, он представил весь пантеон богов как реальных лиц, обладающих многими человеческими чертами, рассказывая поэтическим образом о том, как зародился мир. Идеи мироздания, Космоса нашли отражение и в эстетических взглядах Пифагора и его последователей. Имеется много высказываний о нем его современников и представителей последующих поколений, по которым можно судить о его представлениях о красоте и безобразном как категориях эстетики. Диоген Лаэртский писал, что Пифагор заимствовал многие свои идеи у Фемистоклея, дельфийской жрицы [11]. Исократ писал, что Пифагор в Элладе первым ввел понятие философии, «он настолько превзошел остальных славой, что все юноши мечтали быть его учениками». Прокл отмечал, что «Пифагор преобразовал занятия геометрией в свободную дисциплину, изучая ее высшие основания», Пифагор первый назвал Вселенную «космосом» по порядку (τα>xiv), который ему присущ, он открыл, что «происхождение музыкальных интервалов также неразрывно связано с числом, так как они представляют собой сравнение количества с количеством», учил, что счастье (эвдемония) заключается в знании совершенства чисел [11].

Проблемами космологии, в том числе с точки зрения эстетики, занимались и другие философы, в том числе Фалес. Аристотель писал: «Фалес Милетский утверждал, что начало сущих [вещей] – вода... Все из воды, говорит он, и в воду все разлагается. Заключает он [об этом], во-первых, из того, что начало (архе) всех животных – сперма, а она влажная; так и все [вещи], вероятно, берут [свое] начало из влаги. Во-вторых, из того, что все растения влагой питаются и [от влаги] плодоносят, а лишённые [ее] засыхают. В-третьих, из того, что и сам огонь Солнца и звезд питается водными испарениями, равно, как и сам космос. По этой же причине и Гомер высказывает о воде такое суждение: «Океан, который всем прародитель» [12, с. 42]. Фалес является основателем Милетской школы, человеком энциклопедического образования, автором многих изобретений и разработок. Несомненно, его концепция развития Космоса, основанная на первоначале, имеет стройный и гармоничный вид, поскольку носит системный характер.

Его ученик Анаксимандр также высказал ряд научных идей, связанных с Космосом, имеющих и сегодня большое значение. Исследователи отмечают, что «вероятно, Анаксимандр действительно последовательно придерживался неантропоморфной техницистской картины мира, в которой если и подразумевался некий разумный

демиург, то его действия были предельно схематизированы, то есть явно просматривается стремление Анаксимандра описать функционирование универсума не с помощью каких-либо антропоморфных агрибутов, а в первую очередь тех, которые не имеют прямого или опосредованного отношения к человеку (пусть даже «по аналогии», через антропоморфизацию, что характерно для традиционных богов греческой народной религии)» [13, с. 36]. Понятие «апейрон», введенное Анаксимандром, как первоначально по своему характеру действия сходно с диалектическим подходом в процессе развития бытия, что само по себе связано с соразмерностью и гармонией.

Демокрит также внес свой вклад в идею соразмерности и красоты мира. Его концепция космологии представляет несомненный интерес. Как пишут исследователи, у Демокрита «Великая Пустота пространственно бесконечна. В первоначальном хаосе атомных движений в Великой Пустоте спонтанно образуется вихрь. Симметрия Великой Пустоты оказывается нарушенной внутри вихря, там возникает центр и периферия. Тяжелые тела, образующиеся в вихре, имеют тенденцию скапливаться вблизи центра вихря. Различия между легким и тяжелым не качественное, а количественное, и уже в этом заключается существенный прогресс... В человеке, прежде всего, важно состояние покоя, безмятежности и гармонии» [14, с. 100].

Что же касается Гераклита, то он специально уделял внимание вопросу гармонии. Как пишет А. Лосев, «в философии Гераклита можно выделить три ключевые категории. Это огонь – начало и конец всего, логос – мировой закон и гармония – совпадение противоположностей: «самопротивоборствующее совпадение противоположностей, гармония, которая держится огнем, началом и концом всего, и логосом, мировым законом, гармония вселенского огненного Слова» [4, с. 121]. Поиск подобной гармонии шел также и в социальной жизни. К примеру, политическое устройство предполагало стройность взаимоотношений между государством и гражданами, где они взаимно дополняли друг друга.

О прекрасном в изложении мыслей, в искусстве убеждать говорил Горгий. Его рассуждения Сократ обобщил таким образом: «Речи {Е} достойного человека всегда направлены к высшему благу, он никогда не станет говорить наобум, но всегда держит в уме какой-то образец, как и все остальные мастера: стремясь выполнить свое дело, каждый из них выбирает нужные снасти не кое-как, но чтобы вещь, над которою они трудятся, приобрела определенный вид» [15]. Платон в своих диалогах поднимает многие вопросы эстетики. Так, устами Сократа и других участников диалогов он рассуждает о прекрасном как полезном, как объекте Эроса, показывает здесь роль вдохновения [15]. Понятие катарсиса, содержания прекрасного, роли здесь чувств развивает в своих произведениях великий Аристотель [4].

Проблемы эстетики рассматриваются и в другие, последующие периоды развития древнегреческой культуры (Клеанф, Хрисипп), Цицерон отдельно рассматривал пути приближения через искусство к совершенству. Поскольку в одной статье нет возможности более широкого рассмотрения данной проблемы, вкратце также охарактеризуем отражение проблем космоцентризма в эстетической мысли средневековья. В средние века вопросы прекрасного как отражения гармонии и соразмерности внешнего мира рассматривали Августин, Исидор Севильский, Фома Аквинский, Дионисий Ареопагит в виде категорий благолепного, целесообразного, изящного, светлого (под влиянием света), озарения, цельности, соразмерности и непосредственности [16]. Все это свидетельствует об осознании в духовной культуре средневековья места человека в мире нераздельно с мирозданием. Осознание это шло в сторону признания величия Космоса, величия творца Вселенной,

необходимости подражания этому великолепию и тем самым самосовершенствования.

**Выводы.** Таким образом, вопросами осознания своего единства с Космосом человек озадачивался еще в древние времена и в последующие периоды. Все это служило предметом и художественного, и эстетического осмысления. Причем развивались как теоретические, так и прикладные аспекты эстетики в виде различных видов искусств, где использовались сюжеты и темы, связанные как с космологией, так и с бытием в целом. Именно космологические представления, принцип космоцентризма способствовали формированию и развитию как итальянского гуманизма, так и в целом эпохи Возрождения, где эстетика вышла на новый уровень своего становления.

#### Литература

- Dalrymple G. Brent (2001). "The age of the Earth in the twentieth century: a problem (mostly) solved". Special Publications, Geological Society of London 190: 205–221.
- Taylor Thomas N. Paleobotany: the biology and evolution of fossil plants / N. Taylor Thomas. – Academic Press, 2006. – P. 49.
- Краткий словарь по эстетике [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://estetiks.ru/>.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики : в 2 т. / А.Ф. Лосев. – М., 1963. – Т. 1. – 1963.
- Contemporary Aesthetics (CA) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.contempaesthetics.org/>.
- Aesthetics Research Centre [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.kent.ac.uk/>.
- Richard Begam and James Soderholm. Platonic occasions: dialogues on literature, art and culture // Journal of Aesthetics & Culture, Vol. 7 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : 2015 <http://dx.doi.org/10.3402/jac.v7.28586>.
- Roxburgh M. Design and the aesthetics of research / M. Roxburgh [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://vcj.sagepub.com/content/9/4/425.abstract>.
- Нечаева М.Н. Эстетика античности / М.Н. Нечаева [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.xserver.ru/>.
- Гесиод. О происхождении богов (Теогония) (кон. VIII – нач. VII вв. до н. э.) / Гесиод; перевод В.В. Вересаева // Эллинистические поэты. – М., 1963. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://mify.org>.
- Пифагор. Древнейшие свидетельства / Пифагор [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.plato.spbu.ru/>.
- Мотрошилова Н.В. Возникновение и эволюция идеи первоначала (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен) / Н.В. Мотрошилова // История философии. Запад-Россия-Восток : в 2 кн. – М. : Греко-латинский кабинет, 1995. – Кн. 1 : Философия древности и средневековья. – 1995. – С. 42–45.
- Вольф М.Н. Структура проблемы «начала» в философии Анаксимандра по доксографическим свидетельствам / М.Н. Вольф // Гуманитарные науки в Сибири. – 2005. – № 1. – С. 33–36.

14. Храмов Ю.А. Демокрит / Ю.А. Храмов // Физики : [биографический справочник] / под ред. А.И. Ахиезера. – 2-е изд., испр. и дополн. – М. : Наука, 1983. – 400 с.

15. Диалоги Платона. Пифагор. Горгий [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.nsu.ru/classics>.

16. Шестаков В.П. Очерки по истории эстетики. От Сократа до Гегеля / В.П. Шестаков. – М. : Мысль, 1979. – 372 с.

#### Аннотация

**Зейналова Г. К. Космоцентризм как предмет эстетического исследования.** – Статья.

В статье рассмотрены вопросы эстетического восприятия и осмысления человеческих представлений о космосе. В древнее время и средние века данные представления в совокупности были определены как космоцентризм. Анализ содержания космоцентризма с точки зрения эстетики показал, что представления о прекрасном и безобразном согласуются с теми понятиями о Космосе, которые были у древних людей. В сознании древних людей они были неотделимы от космоса. Космос был основой их существования. Люди мыслили себя в единстве с природой.

*Ключевые слова:* космоцентризм, история философии, эстетика, эстетическое исследование, восточный и западный космоцентризм.

#### Анотация

**Зейналова Г. К. Космоцентризм як предмет естетичного дослідження.** – Стаття.

У статті розглянуто питання естетичного сприйняття й осмислення людських уявлень про космос. У стародавній час і середні віки ці уявлення в сукупності були визначені як космоцентризм. Аналіз змісту космоцентризму з погляду естетики засвідчив, що уявлення про прекрасне й потворне узгоджуються з тими поняттями про Космос, які були в давніх людей. У свідомості давніх людей вони були невіддільні від космосу. Космос був основою їхнього існування. Люди мислили себе в єдності із природою.

*Ключові слова:* космоцентризм, історія філософії, естетика, естетичне дослідження, східний і західний космоцентризм.

#### Summary

**Zeynalova G. K. Cosmocentrism as a subject of aesthetic research.** – Article.

In this article the questions of aesthetic perception and understanding of human conceptions of space. In ancient times and the middle Ages, these ideas were collectively identified as cosmocentrism. Analysis of the content cosmocentrism aesthetics shown here notions of beauty and ugliness are consistent with the concepts of the Cosmos, who were among the ancient people. In the minds of ancient people, they were inseparable from space. Space has been the foundation of their existence. People saw themselves in harmony with nature.

*Key words:* cosmocentrism, history of philosophy, aesthetics, aesthetic research, eastern and western cosmocentrism.

УДК 141.7:316.75

В. О. Зубов

доктор філософських наук, доцент,  
професор кафедри філософії  
Запорізького національного університету

## КРОС-КУЛЬТУРНИЙ ПАСТИШ ЯК ФЕНОМЕН СУЧАСНОСТІ

Актуальність теми зумовлена тим, що нагальною проблемою філософських досліджень сьогодення є аналіз специфіки сучасного соціального простору, виокремлення больових точок його функціонування. Соціально-практична актуальність зазначеної теми підкріплюється тим, що в теоретико-пізнавальному сенсі феномен крос-культурного пастишу та його світоглядний дискурс недостатньо розроблений і потребує філософського осмислення, що відкриває можливість виявлення загальнозначущих чинників і тенденцій розвитку сучасного суспільства. Важливою причиною актуалізації досліджуваної проблеми є також необхідність подолання системної кризи українського суспільства, що набула військового регіонального протистояння й зумовлена значною мірою «світоглядним зіткненням» мешканців різних регіонів України. Крос-культурна пастишність життєдіяльності сучасного соціуму є однією із причин як широкого протестного руху, так і ефективної мобілізації соціального капіталу, що спричинює значні зміни в окремих країнах світу і становлення нового формату світу. Формування соціально-конструктивного світогляду сучасної людини неможливе без урахування специфіки мультикультуралізму та крос-культурного пастишу як об'єктивних чинників життєдіяльності сучасної людини.

Щодо стану наукового опрацювання досліджуваної проблеми, то зазначимо таке. Поняття «пастиш» у філософській обіг було введено представниками постмодернізму (Ж. Лакан, І. Дерріда, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, М. Фуко, Ж. Ліотар). Розвиток постмодерністської концепції пастишу також пов'язаний із творчістю таких авторів, як Ф. Джеймсон [1], І. Хассан [2]. Важливий доробок у дослідження постмодерністської категорії «пастиш» зробили й такі дослідники, як І. Ільїн [3–4], Н. Маньковська [5], О. Бушмакіна [6], М.І. Губанов [7] та інші. Деякі аспекти проблеми крос-культурного пастишу розглядаються в роботі Л. Бербенець [8]. Спираючись на творчий доробок попередників і звертаючи увагу на плинність сучасного світу, появу нових соціальних реалій, вважаємо за доцільне здійснення філософської рефлексії феномена крос-культурного пастишу, що і є метою статті. Для реалізації поставленої мети передбачається вирішити такі завдання: з'ясувати семантичний простір поняття «крос-культурний пастиш»; виявити атрибути й модули крос-культурного пастишу.

Походження слова «пастиш» пов'язують з італійським «pasticcio» (суміш, попури), на основі якого пізніше утворився французький термін «пастиш» (pastiche). В епоху Ренесансу терміном «pasticcio» (пастіччо) в малярстві називали картину, що імітувала та поєднувала стилі провідних художників. Поняття «пастіччо» використовувалось і в музиці та передбачало поєднання частин творів одного чи кількох композиторів в одному творі. «Пастіччо» існувало також у вигляді артефактів, задуманих і створених групою авторів. Термін «пастиш» традиційно зараховують до мистецтвознавчої практики (літературної, театральної, музичної, балетної тощо). Тому вважається, що зміст поняття «пастиш» фіксує таке: 1) спосіб співвідношення між собою текстів, жанрів, стилів в умовах тотальної відсутності семантичних або аксіологічних пріоритетів; 2) метод організації тексту як програмно еkleктичної конструкції семантично, жанро-

во-стилістично й аксіологічно різномірних фрагментів, відносини між якими (через відсутність оцінних орієнтирів) не можуть бути задані певним чином [9]. Практика пастишу в сучасному мистецтві перекликається з античним і бароковим центоном (віршем, який складається із ретельно «припасованих» один до одного уривків різного походження та смислу). Античні центони komponувалися зазвичай із віршованих рядків, узятих із творів знаних поетів (Гомер, Вергілій та інші). І надалі центонні тексти були також притаманні літературним практикам, риторична художня система яких узаконювала компліативність творчості. Як центон, так і пастиш спрямовані на творення нових культурних артефактів шляхом використання «чужого» твору. Центон характеризується настановою на точність відтворення фрагментів взірця, він більш пасивний у творенні нового. Натомість пастиш не виключає можливості поєднання в новому творі як достеменних, так і видозмінених фрагментів оригіналів. вважається, що пастиш є інструментом постмодерністської тактики колажу, коли нарізується і складається з обрізків популярних творів різних авторів новий твір, для якого характерна стильова еkleктика, мозаїчність, відсутність логічності й послідовності у викладенні сюжетного матеріалу. Таке дійство є поширеною практикою сучасного неklasичного мистецтва. Так, зокрема у відомому Метрополітен-Опері особливим успіхом останніми роками користується постановка «Enchanted Island» – «Зачарований острів». Це такий оперний пастиш, коли беруться знамениті арії, які в усіх на слуху (те, що сьогодні називається словом «хіт»), і під новий сюжет вони лунають в один вечір. Якщо раніше ці арії співали французькою, італійською, то тепер усе це перекладено доступною аудиторії англійською мовою. Сама постановка має форму привабливого, яскравого, святкового шоу, що сприяло зростанню кількості прихильників оперного мистецтва та поліпшило фінансовий стан театру в умовах кризи [10].

Термін «крос-культурний» (від англо-американського cross-cultural) позначає те, що виникає на перехресті культур і створює якусь самостійну культуру. Слово «крос-культурний» уживають у літературі також у суб'єктивному значенні, а саме: «крос-культурний жанр світського життя» – онлайн-тусовка, брати участь у якій можна здалеку, тобто віртуально. Крос-культурний проєкт може також хоча б на час перетворити інфраструктуру покинутого міста в вишуканий арт-об'єкт. Нарешті, ще один варіант тлумачення крос-культурності – це перебування в недоступному для непосвячених віддаленому куточку планети.

Зазначимо, що історія культури – це історія приборкання нових стихій. Телебачення й Інтернет надають величезні можливості для самореалізації сучасній людині, нездатній досягти цілісності в суспільстві, стихійно рухомому до роз'єднання та хаосу. У сучасній культурі панує небажання знати, куди рухається людське суспільство. Це втеча від історії веде до ідеї про кінець історії, набуває форми мистецтва без «ґрунту й долі», що пішов у світ снів і вільної гри форм. Заперечується всякий центр, немає ієрархії глибин, ієрархії значного та незначного. У сучасній культурі відбувається фундаментальне зрушення до візуальності, образності, естетичності, дизайнерської викладки предметного світу. Культура дає змогу кризь

себе побачити й усвідомити нові реалії, із якими людство вже зіткнулося і з якими людина змушена взаємодіяти щодня. Крос-культурний пастиш має такі рівні організації – індивідуальний, корпоративний, суспільний.

*Основним атрибутом крос-культурного пастишу є витіснення корінних культурних форм і створення еклектичної суміші елементів із різнотипних культур життєдіяльності людини.* Крос-культурний пастиш зумовлює приватизацію корінних культур і появу нових культурних комплексів. Він розмиває кордони між реальністю та вимислом, фікційністю й фактичністю в баченні світу, він існує як «гібридна» суміш, усередині якої межа між фактом і вигадкою, реальністю й бажаним легко перетинається в обох напрямках. Пастиш є подією й артефактом і дає змогу говорити про своєрідну реабілітацію творчого суб'єктивного відображення світу. Він легітимізує різноманітність способів репрезентації. Реальність у пастиші проходить кілька фаз кодування й перекодування. Різноманітні форми перетворення подій та артефактів у пастиші свідчать про нескінченність репрезентації. Крос-культурний пастиш має особливу репрезентаційну здатність. Він, з одного боку, постає штучним над традиційною культурною побудовою, а з іншого – сам стає елементом культурного простору ХХІ ст. Пастиш співвідноситься із ключовими ознаками естетики постмодернізму – фрагментарністю, деканонізацією, іронією, гібридизацією, карнавальністю, сконструйованістю. Пастиш є особливою формою культуротворення. Поліфункціональна природа пастишу виявляється у взаємодії ностальгійності за традиційною культурою та іронічності щодо деяких її цінностей. Завдяки ностальгійному й іронічному кодам репрезентація в пастиші слугує своєрідним механізмом перетворення культурної пам'яті, передавання значення в часі, способом повторної репрезентації та позичання різноманітних культурно значущих одиниць з метою створення нового культурного змісту.

Варто наголосити, що пастиш постає механізмом збереження й видозміни генеалогічної пам'яті культурного доробку людства. За кількістю джерел, залучених до komponування нового артефакту, доцільно розрізняти такі модуси пастишу, як поліпастиш і монопастиш. Поліпастиш – пастиш, який утворює новий культурний елемент, базуючись на значній кількості різноманітних артефактів. Прикладом є пастиш, що базується на кодах і текстах різноманітних видів мистецтва та засобів передавання інформації (музика, кіно, театр, радіо, телебачення, реклама тощо). Монопастиш – пастиш, який базується на одному «чужому» цілісному артефакті, відроджує його «пам'ять», активізує його смисловий потенціал. Він є способом активного перетворення як змісту, так і форми оригіналу, перенесення його в інший історичний, соціальний, культурний контексти. За ставленням до попередників доречно говорити про таке: а) пастиш, створений із «повагою» до оригіналу; б) критичний; в) змагальний. За сферами життєдіяльності соціуму можна виокремити такі модуси крос-культурного пастишу, як політичний, економічний, ідеологічний, соціальний. Протистояння Сходу та Заходу, традиційного й модернізаційного типів суспільства дає підстави розглянути властиві їм крос-культурні пастиші. Можна виділити також такі модуси крос-культурного пастишу, як європейський, африканський, американський, азіатський, арабо-мусульманський тощо.

Крос-культурний пастиш характеризується неодномірністю, нелінійністю, гіпертекстуальністю. Інформація розгортається в багатовимірній і нелінійній формі – у вигляді мережі гнізд, якою людина може рухатися в різних напрямках. Особливо легко це робити у віртуальному просторі Інтернету, змінюючи, переписуючи та коментуючи новини й тексти, обираючи різноманітне ди-

зайнерське, графічне оформлення інформації, додаючи мультимедійні ефекти тощо. У крос-культурному пастиші можлива безліч шляхів створення артефактів, має місце переплетення й розмивання функцій автора та споживача в ньому. Крос-культурний пастиш базується на еклектизмі, який характерний для життєдіяльності сучасної людини, оскільки виявляється в її прагненні акумулювати й актуалізувати продуктивний досвід інших людей і культур, не обговорюючи придатності цього досвіду та його вписування у власну практику. Еклектизм насамперед розглядається як вибір оптимального в кожному конкретному випадку способу вирішення людиною проблем своєї життєдіяльності із доробку різних соціокультурних систем, спроба засвоєння досягнень світової спільноти в певній сфері.

*Також одним із атрибутів крос-культурного пастишу є стилізація.* Як її можна розуміти? Стилізація – це надання будь-якому артефакту (а це може бути будь-яке соціальне явище, чи то твір мистецтва, чи то стиль життя або інший продукт життєдіяльності людини) характерних рис якогось іншого стилю. Стилізацію можна тлумачити і як відтворення колориту певної культури в межах іншої соціокультурної системи. Вузькогалузеве розуміння дається в мистецтвознавстві як відтворення в художніх творах певної епохи та національної культури через використання типових для них образів і стильових прийомів. У межах такого підходу стилізацією називають твір, який за формою являє собою наслідування якомусь стилю [11].

Пастиш – це стилізація культурного пласту інших часів чи інших культур у нове утворення, що задає іншу аксіологію та світоглядну спрямованість, ніж його складові. Модифікація стилізованих форм відбувається постійно як зміна ландшафту морського узбережжя під впливом хвиль. Близьким до пастишу в деякому контексті є треш, який іноді є елементом його змісту. Треш (trash) у перекладі з англійської – дурниця, нісенітниця, погань, смітник. У літературі – певний тип творів із використанням великої кількості штампів, використаних ідей і сюжетів. У кінематографії – пародія на голлівудські фільми з тими самими штампами, стандартними сюжетами й навмисно поганою грою акторів. На телебаченні – своєрідна естетика, що культивує тілесність і потреби «низу», яка звернена до проблем культури повсякденності, вільна від рефлексії, етики, моралі. Імітація реальності монтажними засобами підмінила собою класичний для відеоряду метод спостереження. На перший план вийшли метод колажу, пастишу та кліпова монтажна манера: порушення законів стало новим законом. У ході розвитку суспільства місце гуманітарної культури поступово посідає «мозаїчна» культура, схожа не на впорядковану тканину, а на хаотичні волокна, у яких знання складаються із розрізнених клаптиків, обривків, об'єднаних простими, випадковими асоціаціями, відносинами просторової близькості або за часом засвоєння, за співзвучністю чи схожістю ідей. Ці уривки не створюють структури, але мають потужну чинність зчеплення не гірше за колишніх логічних зв'язків, що надають екрану знань щільність не меншу, ніж в «екрані» гуманітарного твору [12].

*Наступний атрибут крос-культурного пастишу – номадизм його творців і носіїв.* Справді, крос-культурному пастишу сприяє номадизм (кочівництво сучасних людей планетою). Буття сучасної людини характеризується більшим масштабом свободи й творчості. Постійне прискорення темпів життя, ускладнення соціальних і природних обставин повсякденного життя, поширення новітніх технологічних засобів виробництва, комунікації та транспортування перетворює сучасну людину на нового кочівника. Людина «блукає» в реальному й віртуальному соціальному просторі в пошуках нових цікавих співрозмовників і груп за інтересами, нових відчуттів, пережи-

вань і соціальних ролей, кращих умов праці, життєдіяльності й реалізації життєвих планів. Вона сприймає вплив різноманітних культур і творить власний культурний ареал, що дає їй змогу комфортно існувати в духовному й побутовому сенсі та вільно реалізувати життєву стратегію, оминаючи перепони й локальні заборони. Тимчасове, добровільне або змушене переміщення масових людських потоків в інше географічне, природне та соціокультурне середовище є новим глобальним соціокультурним явищем. Міграційна, туристична, ділова мобільність людських потоків у XXI ст. є підґрунтям здійснення крос-культурного пастишу й зумовлює зростання його обсягу. На сучасному етапі кожен сьомий мешканець планети подорожує іншими країнами і стикається із різноманітними способами культурного облаштування, яке, у свою чергу, прилаштовується до цього могутнього потоку людей у плані сервісного обслуговування.

*Наступним атрибутом крос-культурного пастишу є симуляція.* У зв'язку з цим варто згадати поняття симулякра в Жана Бодрійяра, яке він використовував для опису соціально-політичної ситуації в сучасному цивілізованому світі. Ж. Бодрійяр уважає, що сучасність вступила в еру тотальної симуляції всього в усьому. Влада, соціальні інститути, політичні партії, культурні інститути, включаючи й усю сферу мистецтва, не займаються серйозними, реальними речами й проблемами, а тільки симулюють такі заняття, ведуть симулятивну гру в глобальному масштабі. Звідси головний продукт такої гри – симулякри, безкрайне море симулякрів, що утворюють певну гіперреальність, яка сьогодні стає реальнішою самої реальності, тому що нам доводиться жити й діяти тільки в ній. Сучасну епоху характеризує відчуття втрати реальності. У мистецтві Ж. Бодрійяр бачить критичну й терапевтичну функції із повернення реальності. «Принцип симуляції править нами сьогодні замість колишнього принципу реальності» [13, с. 44].

*Посттрадиціоналізм також можна виокремити як атрибут крос-культурного пастишу.* Єднання універсально-планетарного й локального контекстів людського існування виявилось одним із головних результатів глобалізаційних змін. Вони породжують альтернативи людського вибору й самобудування, які раніше не існували. Глобалізація створює позитивні універсалістські тенденції культурного діалогу та водночас генерує загрозу експансії стереотипів масової культури, несе в собі небезпеку втрати національної самототожності й відчуження особистості. Попередній період історії характеризувався складним балансом рефлексивності і традиції, яка значною мірою зберігала свою незаперечність і забезпечувала тим самим міцні форми індивідуальної й колективної ідентичності. Сучасне суспільство як посттрадиційне вказує на руйнування цього балансу та радикалізацію творчої рефлексивності, яка стає всепроникною. Вона стимулює ціннісний плюралізм, що іноді інтенсивно годують консерватизм і фундаменталізм різного виду. Посттрадиціоналізм дає людині змогу порушувати сталі традиції її попереднього життєвого досвіду в нових умовах існування. Посттрадиціоналізм пропонує здійснювати аналіз соціальних явищ через виявлення інакшості як їхньої складової й передбачає відкриття нового культурного простору в дискурсі «іншого» – із перспективи периферії, меншості, девіантного, маргінального, через урахування автономних моделей розвитку. Посттрадиціоналізм задає нову парадигму мислення та повертається до локальних варіантів розвитку, доповнюється теорією «транскультурності». Остання спирається на новий контекст, зокрема на гетерогенну модель культурного розвитку. Відбувається деконструкція тих традиційних ідеологічних схем, які сформувалися під впливом домінування ідеї «європоцентризму», що абсолютизувала культуру Античності, Рене-

сансу, неокласичної Європи та Америки. Переглядається роль просвітницьких ідеологій, процесів постколоніалізму й посттоталітаризму в розвитку культурного простору. Переосмислення історії людства має сенс як для Заходу, так і для Сходу, який ще й досі розуміється як «не-Захід», бо реальними є складні процеси залучення регіонів, що вважалися периферійними, до мейнстріму розвитку сучасної світової спільноти.

*Підсумовуючи, зазначимо таке.* Крос-культурний пастиш – складний і суперечливий феномен як у своїй реалізації, так і своєму сприйнятті – стає «об'єктивною реальністю» в сучасному світі. У політичному, економічному й соціокультурному вимірах крос-культурний пастиш збільшує масштаби свого існування і є вже як аксіоматичним, так і укоріненим у тканину сучасної соціальності. Основними атрибутами крос-культурного пастишу є такі: витіснення корінних культурних форм і створення еkleктичної суміші елементів із різнотипних культур життєдіяльності людини; стилізація культурного пласту інших часів чи інших культур у нове утворення, що задає іншу аксіологію та світоглядну спрямованість, ніж його складові; номадизм його творців і носіїв; симуляція; посттрадиціоналізм. Виокремлено модули крос-культурного пастишу за сферами життєдіяльності суспільства (політичний, економічний, ідеологічний, соціальний), за типами суспільства (традиційне й модернізаційне) за специфікою регіонів (європейський, африканський, американський, азіатський, арабо-мусульманський тощо). Перспективи подальших пошуків у цьому науковому напрямі стосуються з'ясування співвідношення понять «крос-культурний пастиш» і «мультикультуралізм», визначення специфіки їх реалізації в сучасних соціальних практиках.

#### Література

1. Джеймисон Ф. Постмодернізм і общество потребления / Ф. Джеймисон // Логос. – 2000. – № 4. – С. 63–77.
2. Hassan I.H. The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture / I.H. Hassan. – Ohio: Ohio State University Press, 1987. – 267 p.
3. Ильин И.П. Пастиш / И.П. Ильин // Литературная энциклопедия терминов и понятий / под ред. А.Н. Николюкина ; Институт науч. информации по общественным наукам РАН. – М.: НПК «Интелвак», 2001. – С. 724–725.
4. Ильин И.П. Постмодернізм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / И.П. Ильин. – М.: Интрада, 1998. – 205 с.
5. Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма / Н.Б. Маньковская. – СПб.: Алетейя, 2000. – 347 с.
6. Губанов Н.И. Ницета философии постмодернизма / Н.И. Губанов // Философия и общество. – 2007. – № 1. – С. 54–68.
7. Бушмакина О.Н. Философия постмодернизма / О.Н. Бушмакина. – Ижевск: Изд. дом «Удмуртский университет», 2003. – 152 с.
8. Бербець Л.С. Пастиш і особливості художньої презентації в літературі постмодернізму: автореф. дис. ... канд. філол. наук: спец. 10.01.06 «Теорія літератури» / Л.С. Бербець; Інститут літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України. – Київ, 2008. – 23 с.
9. Пастиш [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // [http://www.e-reading-lib.org/chapter.php/127706/302/Gricanov\\_Postmodernizm.html](http://www.e-reading-lib.org/chapter.php/127706/302/Gricanov_Postmodernizm.html).
10. Генис А. Пастиш в Метрополитен-опере / А. Генис, С. Волков [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://www.chayka.org/node/4656>.
11. Стилізація // Словник української мови. Академічний тлумачний словник: в 11 т. – К.: Наукова думка, 1970–1980. – Т. 9. – 1978. – С. 696.
12. Моль А. Социодинамика культуры / А. Моль; пер. с фр.; предисл. Б.В. Бирюкова. – 3-е изд. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 416 с.



13. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр ; перевод и вступительная статья С.Н. Зенкин. – М. : Добросвет, 2000 – 387 с.

#### Анотація

**Зубов В. О. Кросс-культурний пастиш як феномен сучасності.** – Стаття.

У статті розглядаються філософські аспекти кросс-культурного пастишу як феномена сучасності. Розгортання глобалізаційних і міграційних процесів, зростання мобільності й темпів життя, освоєння новітніх інформаційно-комунікаційних технологій і виникнення нових зовнішніх обставин сприяло формуванню кросс-культурної пастишності. Концептуалізовано розуміння кросс-культурного пастишу як суттєвої характеристики сучасного соціального розвитку; як складової світоглядних пошуків сучасної людини; як самостійного соціального утворення, для якого характерна багатобарвистість стилів соціального буття, соціокультурна неоднорідність і відсутність аксіологічних пріоритетів. Обґрунтовується спрямованість кросс-культурного пастишу до приватизації й витіснення корінних культур, появи нових культурних комплексів, що складаються з еклектичної суміші елементів із різнотипних культур життєдіяльності людини. Визначено атрибути та модуси кросс-культурного пастишу.

*Ключові слова:* кросс-культурний пастиш, культура, постмодернізм, соціум, сучасність

#### Аннотация

**Зубов В. А. Кросс-культурный пастиш как феномен современности.** – Статья.

В статье рассматриваются философские аспекты кросс-культурного пастиша как феномена современности. Развертывание глобализационных и миграционных процессов, рост мобильности и темпов жизни, освоение новейших информационно-коммуникационных технологий и возникновение новых внешних обстоятельств способствовало формированию кросс-культурного пасти-

ша. Концептуализировано понимание кросс-культурного пастиша как сущностной характеристики современного социального развития; как элемента мировоззренческих поисков современного человека; как самостоятельного социального образования, для которого характерны разнообразие стилей социального бытия, социокультурная неоднородность и отсутствие аксиологических приоритетов. Обосновывается направленность кросс-культурного пастиша к приватизации и вытеснению коренных культур, появлению новых культурных комплексов, состоящих из эклектической смеси элементов разнотипных культур жизнедеятельности человека. Определены атрибуты и модусы кросс-культурного пастиша.

*Ключевые слова:* кросс-культурный пастиш, культура, постмодернизм, социум, современность.

#### Summary

**Zubov V. O. Cross-cultural pastiche as a phenomenon of modern times.** – Article.

The article deals with the philosophical aspects of cross-cultural pastiche as a phenomenon of modern times. Deployment of globalization and migration processes, increase mobility and pace of life, development of new information-communication technologies and the emergence of new external circumstances contributed to the formation of cross-cultural pastiche. Conceptualized understanding of cross-cultural pastiche as the essential characteristics of modern social development; as an element of worldview seeking of modern man; as an independent social creation, which is characterized by a variety of styles of social life, social and cultural heterogeneity and lack of axiological priorities. Orientation of cross-cultural pastiche substantiated to privatization and supplantation of native cultures, advent of new cultural complexes consisting of an eclectic mixture of elements from diverse cultures of human life and activities. Defined attributes and modes of cross-cultural pastiche.

*Key words:* cross-cultural pastiche, culture, post-modernism, society, modernity.

УДК 316 323.65

О. М. Іщенко

кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри філософії гуманітарних наук  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

## ФІЛОСОФІЯ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕРЖАВИ: ВІД ІДЕЇ ДО КРИЗИ

**Постановка проблеми.** В історії розвитку й функціонування соціальної політики не останню роль відіграє концепт «соціальна держава». Найчастіше в наукових колах вона розглядається як один із суспільних ідеалів людства, що містить у собі ціннісний аспект, до якого апелюють майже всі Конституції світу. Відтак політика кожної країни повинна бути спрямована на створення умов, які забезпечували б гідний рівень життя громадян, шляхом державного регулювання економіки та податкової політики. Соціальна держава зобов'язана надавати соціальні гарантії, нівелювати соціальну різницю між багатими й бідними в суспільстві, опікуватися менш захищеними верствами населення, сприяти самореалізації особистості.

Актуальність проблеми дослідження соціальної держави зумовлена низкою причин: по-перше, ідейністю і практичною реалізацією соціальних гарантії у межах країни; по-друге, зацікавленістю громадськості у схопленні сутності самого феномена та постійному використанні цієї дефініції в політичній площині; по-третє, в активній розробці проблеми розвитку й функціонування соціальної держави в аспекті багатьох суспільних наук (юриспруденції, соціології, політології, історії, економічної теорії); по-четверте, недостатнім дослідженням окресленого феномена в контексті соціально-філософської думки; по-п'яте, у відсутності в науковій літературі узагальненої теоретичної концепції соціальної держави та об'єктивного оцінювання історичних «моделей соціальної підтримки».

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** У статті автор намагається дослідити і проаналізувати найскладніший концепт – соціальна держава, урахувавши конкретно-історичні умови, що спонукали до появи останнього; окреслити теоретичні доробки західних фахівців щодо ідейності й практичної реалізації цього феномена; в аспекті критичного дискурсу зазначити причини економічного, політичного, соціального характеру, які зумовили кризу соціальної держави в кінці ХХ – на поч. ХХІ ст. Варто зазначити, що цей історичний етап розвитку концепту соціальної держави в науковій літературі досліджений недостатньо.

Філософському осмисленню теорії соціальної держави присвячено велика кількість робіт західних дослідників: Г. Еспіна-Андерсена, Р. Дарендорфа, П. Розанваллона, І. Штрассера, Ю. Хабермаса, Дж. Кіна, Л. Мізеса, Ф. Хаєка, Ф. Фукуями, Дж. Вейт-Уілсона, Г. Рормозера, У. Беха, З. Баумана, Т. Маршалла, І. Валлерстайна й ін. Поряд із цим пізнання природи та сутності соціальної держави є предметом наукових досліджень російських і вітчизняних науковців, серед яких особливо варто виокремити Т. Мацонашвілі, Л. Кочеткову, Т. Чулицьку, Т. Сидорину, О. Тимченко, Н. Хому, О. Дробот, І. Козаченко, А. Сіленко, О. Скрипнюка.

У контексті аналізу вищезначеного соціально-історичного феномена потрібно зазначити, що англосаксонська політично-соціальна думка найчастіше послуговується терміном *welfare state* («держава добробуту»), який вважають синонімічним еквівалентом німецькому термінові *sozialstaat* («соціальна держава»).

**Мета статті** – окреслити особливості соціальної держави в контексті сучасності, дослідити низку причин, які зумовили кризу цього соціального феномена.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** З огляду на історичну ретроспективу в середині ХІХ ст. в європейських країнах склалися визначені політико-правові, економічні, суспільно-організаційні та культурні важелі, системно пов'язані між собою, які, власне, і стали умовами успішної реалізації процесу створення соціальної держави. Варто виокремити безпосередньо ствердження в суспільній свідомості найвищих соціальних цінностей – саморозвиток людини, право на життя, свобода і приватна власність. Звідси остаточне оформлення ліберального типу мислення, який відстоює пріоритет прав і свобод особи над інтересами суспільства й держави. Набуття політичною боротьбою більш організованого, масового характеру, унаслідок розвитку основ громадянського суспільства, системи політичних партій і профспілок; боротьба за розширення меж виборчого права й політичне представництво; масове розорення селян, ремісників, дрібних власників, погіршення умов їхньої праці та життя на тлі зростання промисловості. Варто вказати на економічне розшарування, пришвидшення урбанізації, появу значної кількості вільно найманих працівників, що в сукупності зумовило загострення соціальних суперечностей, чітко окреслило соціальні контрасти; відродження інтересу до ідеї соціальної держави та активні теоретичні пошуки в суспільній думці колективістських ідеалів – «соціальних утопій» (Р. Оуена, Ш. Фур'є, К. Сен-Сімона).

Ідея соціальної держави як концептуально-теоретичного конструкту сформується всередині ХІХ ст. в теорії німецького філософа, історика й економіста Л. фон Штейна. Л. фон Штейн вважається творцем теоретичної концепції, оскільки саме він звів у єдину систему ідеї про нову роль держави. З його ім'ям пов'язують і запровадження до наукового обігу терміна «соціальна держава». Натомість науковець її трактує так: це держава, яка спроможна «... підтримувати абсолютну рівність у правах для всіх різних суспільних класів, для окремої особи, що самовизначається завдяки своїй владі, ... сприяти економічному та суспільному прогресу всіх своїх громадян, оскільки, в кінцевому підсумку, розвиток одного є умовою розвитку іншого» [4, с. 82]. Мислитель не поділяє тезу про те, що соціальна держава повинна змінити структуру суспільства та знищити класові суперечності, натомість наголошує на необхідності їх збалансування, мінімізації. Спосіб, у який можна цього досягнути, – це створення можливості для міграції людей з одного класу в інший шляхом зміни ставлення до власності. У термінології Л. фон Штейна це «живий вільний рух (міжкласовий рух)», який робить багатство досяжним для кожної людини.

Відтак покликання соціальної держави втілене у двох основних завданнях: у забезпеченні безперешкодного міжкласового руху та допомоги нужденним. Отже, соціальна держава – це сильна держава, яка здатна надати соціальну стабільність. Серед її характерних ознак особливо виокремлюють такі: по-перше, зобов'язальну природу (держава повинна підтримувати абсолютну рівність прав для всіх суспільних класів та окремої особи, сприяти економічному та суспільному прогресу всіх громадян тощо). «Саме обов'язок держави піклуватися про людину, а не саме піклування становить головну принципову відмінність соціальної держави від будь-якої іншої» [3, с. 74]; по-друге, здатність виконання соціальною державою

своїх функцій, що забезпечує влада. Застосування влади (державний примус) необхідне при перерозподілі прибутків для виконання обов'язків і соціальних програм. Очевидно, що заможні громадяни не мають бажання ділитися своїми статками, тому держава буде змушена стримувати їхній опір; по-друге, зацікавленість у виконанні своїх обов'язків. Держава прагне свого самозбереження, і це змушує її всілякими можливими засобами розв'язувати ті суперечності, які загрожують її цілісності й існуванню. Найбільш небезпечними в цьому плані є класові суперечності, яких неможливо позбутися. Тому в боротьбі за своє збереження держава повинна особливо зважати на реальні інтереси та потреби робітничого класу. Адже задоволеність рівнем і якістю життя, можливості для вільного розвитку розвивають радикальні настрої людей, зокрема щодо докорінної зміни свого становища. «Коли з'ясується, що держава може бути знищена в результаті революційних змін, і єдиною альтернативою цьому є забезпечення кожній людині умов гідного життя або як мінімум гарантій гідного існування, то держава, наділена владою, обирає цю (другу) альтернативу як кращу, у силу цього і стає соціальною» [3, с. 76]. Натомість сучасні підходи та концепції, у центрі дослідницького інтересу яких перебуває феномен соціальної держави, пішли значно далі, аніж теорія Л. фон Штейна. Утім, як слушно зауважує відома розробниця цього концепту Л. Кочеткова, будь-яке дослідження в цій царині повинно «відштовхуватися» від визначення, запропонованого німецьким ученим. Адже «в ньому долається підхід до держави як арени класової боротьби й уперше стверджується пріоритет співвідношення «особа – держава», замість попереднього «суспільство – держава», а головною метою держави оголошується економічний і соціальний прогрес» [2, с. 51].

Пізніше особливості соціально-економічної ситуації країн Західної Європи кінця XIX – другої пол. XX ст. відображено в соціальній політиці, особливість якої пов'язана з її метою, а саме: «відносне вирівнювання доступу кожного до споживчих благ» [8, с. 183]. Провідним інструментом соціальної політики є «успішність деяких елементів споживання», зокрема медичного, культурного, освітньо-навчального та інших форм. Зрештою, соціальна політика держави добробуту має всезростаючий економічний характер, вона стає більш «активною, інтенсивною та щедрою у винагороді й компенсації» [8, с. 183]. Тому на цей історичний період припадає поява низки «моделей соціальної підтримки».

Найбільш удала модель отримала ім'я видатного політика та державного діяча – німецького канцлера О. фон Бісмарка. Серед характерних особливостей «бісмарківської моделі соціальної політики» виокремлюють такі: обов'язкове соціальне страхування для працівників, метою якого є збереження досягнутого рівня та якості життя; розподіл страхового навантаження між роботодавцями і працівниками на паритетних засадах, де розмір пенсій та інших соціальних виплат залежить від розміру заробітної плати, величини страхових платежів і тривалості страхового стажу; створення товариств взаємного страхування через окремі соціальні ризики.

Система соціального страхування в моделі О. фон Бісмарка більш орієнтована на професійно-робітничу солідарність. Це, у свою чергу, давало змогу акумулювати значні фінансові ресурси, які гарантували надання якісної медичної допомоги, високий рівень страхових виплат – пенсій, матеріальної допомоги тощо. У сучасній соціальній політиці вище окреслена модель застосовується в Німеччині, Австрії, Бельгії, Франції.

Модель О. фон Бісмарка протиставляється іншій моделі, яка асоціюється з ім'ям англійського економіста й політичного діяча У. Беверіджа. Він створив якісно нову організацію всієї системи соціального забезпечення, що

ґрунтувалася на універсалістському підході до соціальної політики. Основою «беверіджської моделі соціальної політики» є трирівневий тип соціального захисту: перший рівень – держава зобов'язана надавати базові гарантії соціального захисту всьому населенню; другий рівень – роботодавець забезпечує соціальне страхування найманих працівників, у якому частково бере участь сам працівник; третій рівень – працівник повинен додатково здійснювати особисте страхування. Також забезпечення з боку держави трьох провідних умов життєдіяльності громадян – державне медичне обслуговування; виплати на дітей, метою яких є надання однакових можливостей для виховання їх у сім'ях із різним матеріальним забезпеченням; запобігання масовому безробіттю [5, с. 75]. План цієї моделі використовувався в післявоєнні роки урядом Бельгії, Данії, Нідерландів, Німеччини, а також при створенні сучасної системи соціального забезпечення Швеції.

Уже у 50–60 рр. XX ст. «моделі соціальної підтримки» стають домінуючими та починають реалізовуватися в західній соціальній політиці. У першому десятилітті XXI ст. основні положення бісмарківської та беверіджської моделей соціальної політики були використані в офіційних документах Євросоюзу. У результаті оформилися такі сучасні модифікації «моделей соціальної підтримки»: континентальна, або бісмарківська модель, в основу якої покладений механізм обов'язкового соціального страхування, що забезпечує збереження для застрахованих працівників досягнутого ними рівня та якості життя, соціального статусу за умови настання соціальних ризиків. Країною, яка дотримується такої моделі соціальної держави, є сучасна Німеччина. *Англосаксонська, або беверіджська модель* ґрунтується на принципі розподільної справедливості. Державні зобов'язання зведені до мінімуму, тобто держава захищає найбільш нужденних. Фінансування програм соціального захисту відбувається як за рахунок страхових внесків, так і за рахунок податків. Практично реалізована ця модель в таких країнах: Великобританія, США, Ірландія. *Скандинавська (північна), або соціал-демократична модель* має на меті боротьбу з бідністю й забезпечення гідного життєвого стандарту для всіх громадян. Особливість цієї моделі полягає в широкому охопленні різноманітних соціальних ризиків і життєвих ситуацій, які потребують підтримки суспільства. Фінансування соціальних витрат і програм здійснюється за рахунок податків, які сплачують усі громадяни без винятку, у тому числі й король. Ця модель успішно функціонує в таких країнах, як Швеція, Данія, Норвегія, Фінляндія. *Південно-європейська (середземноморська) модель* соціальної держави наразі тільки розвивається, оскільки протягом останніх десятиліть відбулися соціально-економічні та структурні зміни в системі соціального захисту. Серед характеристик особливо виокремлюються: асиметричність структури соціальних витрат, відносно низький рівень соціального захисту, соціальна політика має переважно пасивний характер і зорієнтована на компенсацію втрат у прибутках окремих громадян. Соціальний захист часто розглядається як завдання й турбота родичів, сім'ї. Ця модель представлена такими країнами: Італія, Іспанія, Греція, Португалія.

Окреслюючи соціально-філософський контекст розгляду соціальної держави, необхідно зазначити, що вона спроможна реалізуватися в системі взаємовідносин між особистістю, суспільством і державою. Відтак, ураховуючи вище означені аспекти соціальної держави, пропонується авторське визначення цієї дефініції. *Соціальна держава – це така модель взаємодії між особистістю й державними структурами, функціональне призначення яких має бути скеровано протекціоністською політикою – обов'язкова турбота про громадян, належна соціальна опіка, підтримання абсолютної рівності у правах гро-*

мадян, дотримання принципу справедливості в перерозподілі матеріальних благ тощо.

«Золотим століттям» соціальної держави є кінець 40-х – середина 70-х рр. XX ст. – час реальної реалізації мрії про щасливе, справедливе, благополучне життя, добробут для усіх і для кожного (суспільний ідеал). Для цього періоду характерний бурхливий розвиток економіки, безпрецедентне зростання попиту на робочу силу, суттєве підвищення оплати праці, рівня і якості життя населення. Зазначені обставини, що вперше торкнулися майже всіх верств суспільства, сприяли динамічному розвитку систем соціального захисту.

Однак уже наприкінці 70-х років XX ст. соціальна держава зіткнулася з серйозними економічними проблемами. Руйнівна сила «нафтового шоку» (різкий стрибок цін за барель) позначилася на обсягах виробництва, темпах інфляції та ВВП, появи стагфляції. Різкий спад продуктивності праці, зростання безробітних, старіння населення, економічна стагнація вимагали від держави постійного збільшення витрат на соціальні програми. Негативні явища і процеси в економіці супроводжувалися значним і безупинним збільшенням кількості тих, хто потребував соціальної допомоги й захисту. Утім в умовах суттєвого уповільнення економічного зростання держава дедалі гірше справлялася із виконанням функції соціального захисту населення. Відтак на початок 80-х рр. XX ст. припадає криза соціальної держави. У цей період усе частіше з'являються висловлювання про зниження довіри до соціальної держави, про її нездатність ефективно здійснювати внутрішню й зовнішню політику, вирішувати проблеми, які виникають у громадян. Починають ставити під сумнів саму ідею соціальної держави, наголошуючи на її «дорожечі», яка є «занадто важким тягарем» для економіки. Це передусім пов'язано із приходом до влади в 1979 р. прем'єр-міністра Великої Британії М. Тетчер і в 1981 р. президента США Р. Рейгана, які були найбільш послідовними та безкомпромісними у своєму прагненні «скоротити» соціальні витрати.

Із новою силою питання щодо політики скорочення соціальних зобов'язань держави загострилося у 90-х рр. XX ст. Поштовхом стала публікація праці відомого американського політолога П. Пірсона «Демонтаж держави всезагального добробуту? Р. Рейган, М. Тетчер та політика згортання» (1994) і пізніше наукової статті «Нова політика держави всезагального добробуту» (1996). На підставі ретельного аналізу політики, яку здійснювали консервативні уряди Великої Британії та США (скорочення прав на отримання соціальної допомоги, послаблення засад соціальної держави), науковець дійшов висновку, що всі спроби були невдалими. Це стало зайвим свідченням на користь тези щодо стійкості соціально орієнтованої держави. Дослідник пояснює сталість соціальної держави, орієнтуючись на два показники: підтримка громадськістю зазначеного типу держави та її інституціональної інерції.

Однак соціальна держава, проіснувавши протягом кількох десятиліть, ставши потужною рушійною силою розвитку суспільства, ствердившись як провідний стабілізуючий чинник правової державності й демократії загалом, опинилася в ситуації кризи та деструкції. Відтак криза соціальної держави виявилася в такому. *По-перше*, у зростанні соціального утриманства, у всьому розраховувати не на свої власні сили, а на допомогу іншим. У результаті сформувалося «пасивне» суспільство, де існує значна за кількістю категорія людей, залежних від державної підтримки, утриманців. «Люди стають залежними від такого способу життя, унаслідок чого цей клас зростає, витрати на його утримання збільшуються із кожним роком, тоді як платників податків стає все менше» [7, с. 70]. Виникає ситуація, коли коштів на здійснення соціаль-

ної політики катастрофічно не вистачає, рівень безробіття зростає, темпи розвитку економічної сфери сповільнюються. *По-друге*, у пануванні соціальної бюрократії. До появи цього «страхотливого явища сучасного життя» (Р. Дарендорф) долучилася й соціальна держава. Остання має потребу у формуванні бюрократичного апарату, який не здатен розглядати індивідуальні запити й проблеми громадян. Перерозподіл матеріальних благ на користь незаможних і соціально незахищених верств, організований і здійснюваний бюрократією, не сприймається громадянами настільки позитивно, як у цьому постійно намагаються переконувати. Відповідно, соціальна держава не здатна виконати ті завдання, які вона сама визначила. Політичний філософ Г. Рормозер на прикладі Німеччини – однієї із найбільш успішної в плані соціального захисту країни – переконливо доводить тезу щодо втрати системою перерозподілу матеріальних благ своєї сутності. Ця система вже не піддається раціональному управлінню, політики втратили загалом контроль над нею, і вона розвивається природнім шляхом без політичного управління. «У ФРН існує приблизно 90 бюрократичних організацій, які здійснюють перерозподіл у різних формах. Для політика це джунглі. Триває збільшення внутрішнього державного боргу» [6, с. 137]. Поряд із тим чинна система вже не є соціальною в первісному сенсі слова й суперечить ідеї порядку. Інакше кажучи, система втратила свою ефективність, а значна частка коштів на соціальні витрати, що стягуються із платників податків, «з'їдається» самим бюрократичним апаратом, який постійно зростає. Це, у свою чергу, паралізує ринкову економіку, її результативність і здатність до досягнень, ідучи по шляху саморуйнації. *По-третє*, у наявності суперечності між принципами ринкової економіки та соціальної держави. На сьогодні ці сфери виявилися несумісними, оскільки ринок ґрунтується на принципі індивідуального рішення й відповідальності, а соціальна система на принципах колективізму. Більше того, сама соціальна держава, як зазначає німецько-британський політичний діяч Р. Дарендорф, оснований на деякому парадоксі: завдання, що держава покликана вирішувати, завжди мають індивідуальний характер, а інструменти, якими вона користується, є суспільними. У результаті наслідки набувають жахливого, навіть «шизофренічного» характеру. Ідеться про таке: працівник у багатьох важливих життєвих питаннях позбавлений якості суверенного громадянина, усього того, що стосується його життя. Зокрема, у таких питаннях, як хвороба, безробіття, пенсійне забезпечення, він дедалі більше виявляється безпорадним перед владою соціальної держави, унаслідок залученості до якихось колективних, абстрактних рішень, які стосуються всіх загалом і які не зважають на конкретну ситуацію цієї людини. Відтак особа опиняється не лише у стані залежності від загальних рішень, а і є безсилою щось змінити. Звуження простору для вільних і самостійних рішень щодо важливих питань життя людини неминуче призводить до зниження рівня довіри до системи розподілу матеріальних благ зокрема та соціальної держави загалом. *По-четверте*, у низькому рівні культурі допомоги нужденним. Із кожним роком у світі зростає кількість самотніх і тих, хто потребує догляду. У зв'язку з цим нині «соціальне питання» постало в іншій формі, як-от: як саме можна зберегти взагалі спільне життя самотніх і хворих людей, громадян держави в суспільстві, пронизаному егоїстичними й індивідуалістичними імпульсами. Вирішення цієї проблеми лежить поза межами системи розподілу матеріальних благ, тобто одними лише банкнотами її не розв'язати. Необхідне чітке усвідомлення того, що основу соціальної держави становить не лише розвинена, процвітаюча економіка, досконала система соціальної безпеки, а й культура. На жаль, культура постмодернізму призводить до розпаду та розрізненості.

Раніше це визначалося як декаданс. «На проблему догляду за літніми та хворими людьми в постмодерністській культурі взагалі немає відповіді. Наше гедоністичне суспільство бурхливо віддається самовідтворенню» [6, с. 139]. Утративши етичні регулятори, суспільство створює новий антропологічний тип – людину-споживача.

Не останню роль у кризі соціальної держави починає відігравати процес глобалізації. Так, відомі сучасні німецькі філософи Ю. Хабермас та У. Бех говорять про причетність традиційної держави добробуту з її потужною «національно-державницькою» складовою у глобалізаційному процесі.

На кризовий стан держави добробуту починає безпосередньо впливати поява феномена множинності громадянства, що призводить до зміни її соціальної бази. Кількість громадян, які мешкають за межами своєї держави, постійно збільшується. Відтак ці громадяни випадають зі сфери соціального забезпечення власної держави. Їхнім добробутом уже опікується або не опікується інша держава, у якій вони проживають. Серйозний супротив ідеї держави добробуту чинить оформлення «транснаціональної буржуазії», абсолютно байдужої до проблеми соціального захисту. Вплив транснаціональних корпорацій (далі – ТНК), які, власне, і реалізують глобалізаторські проекти, на державу та її соціальну політику має досить суперечливий характер. З одного боку, ТНК є важелем економічного розвитку країни (залучення інвестицій, створення робочих місць і виробничих потужностей тощо), тобто своєрідним акселератором економічних перетворень, з іншого – пропагують і вживають різноманітних заходів щодо скорочення соціальних гарантій і витрат.

Не менш серйозну загрозу державі добробуту становить зміна просторових масштабів («світ без кордонів»). Територія в межах географічних кордонів втрачає притаманну їй роль: економічні системи позбулися державних меж, капітал став мобільним, товари та послуги рухаються вільно. Не останню роль у згортанні держави добробуту відіграє втрата національної ідентичності на рівні держави. У підсумку це становить загрозу важливій складовій держави добробуту – національній солідарності. За умови, якщо громадяни не будуть бачити один в одному співвітчизників, відповідно, істотно зменшиться бажання ділитися ресурсами. Відтак зміна просторових масштабів похитнула інститут загального соціального громадянства – основи держави добробуту.

Суттєвий аспект у розумінні причин кризи держави добробуту пов'язаний із проблемою «кінця соціального», порушеною французьким філософом Ж. Бодрійяром (1929–2007) у праці «В тіні мовчазної більшості або кінець соціального» (1978), у якій філософ висуває кілька істотних тез. По-перше, «соціальне, насправді, ніколи не існувало», але завжди було чимось на кшталт симуляції соціального та соціального відношення, яке зараз дійшло десимуляції. Розкладання соціального мислення, виснаження й виродження соціальності, згасання соціального симулякру – усьому цьому ми є свідками. Відбувається розпад самої його будови [1, с. 256–257]. По-друге, «соціальне існувало, існує та постійно наростає». Соціальне, розширюючись, триумфально пронизує все, а те, що уникло його, являє собою залишок. Заполонивши все й отримавши статус реальності, залишок розсіювання символічного порядку є соціальне. Сьогодні ми все далі занурюємось у соціальне, у простір, який заповнений працею, млявими й контролюючими бюрократією зв'язками, мертвими мовами. Соціальне не помирає, воно акумулюється «смертю».

У ХХ ст. через систему соціального забезпечення соціальне зміцнюється. Залишок сягає всього суспільства загалом, ми отримуємо повну соціалізацію. Соціалізується абсолютно все. Посилення набуває функціональна ін-

теграція, замінюючи символічну. Залишки символічної дезінтеграції спонукають до примноження, розвитку «соціальних відносин». Актуальним стає вираз «відповідальність суспільства перед своїми знедоленими громадянами». В уяві багатьох соціальне стає ні чим іншим як інституцією, що є наслідком цієї знедоленості. Що ж відбувається, коли соціалізовано все? У залишок перетворюється вся соціальна система, що стала цілісною. У міру того, як соціальне, прогресуючи, поглинає всі залишки, воно само виявляється залишковим. Ставши залишком, соціальне вже не є процесом розвитку й позитивної історії, а виявляється простором нагромадженого та розрахункового керівництва, здійснюваного «смертю». Соціальне більше не має сенсу, бо залишок – це перевершене небуття. Політика соціального – це політика мерця. Вступаючи під знаком продуктивного розуму, соціальне поступово стає знаком симуляції. Саме в цьому плані керівництва залишками соціальне виявляється у формі права, потреби, обслуговування, простої споживної вартості. Відтак це вже інше обличчя смерті [1, с. 257–260]. По-третє, «соціальне, безумовно, існувало, але зараз його більше немає». Соціальне існувало як простір, що пов'язує, як основа реальності. Соціальні відносини, виробництво соціальних відносин, соціальне як динамічна абстракція, місце конфліктів і суперечностей історії, соціальне як структура, стратегія, ідеал – усе це мало сенс. Соціальне мало сенс в межах симулякрів «другого порядку», симулякри «третього порядку» поглинають соціальне, як і саму реальність. Простору соціальному настає кінець. Раціональна соціальність договору, соціальність діалектична (розповсюджена на державу і громадянське суспільство, публічне і приватне, соціальне й індивідуальне) поступається місцем соціальності контакту, множинності тимчасових зв'язків. Соціальне стає гіперреальним, піднесене в ранг моделі, на його виробництво підсилено працюють мас-медіа та інформація. Соціальне зникає, наражаючись на граничне інсценування, аж до непристойності, надмірної гіперреалізації й інтенсифікації. Отже, нечітка та суперечлива, але піднесена в ранг прозорості соціальна «реальність» усувається своєю власною симуляцією [1, с. 265–268].

Спираючись на вищезазначені тези, Ж. Бодрійяр доходить висновку про ефемерність соціального, яке є лише винаходом історії, що підживлюється політичними уподобаннями. Постмодерніст постійно застерігає від уживання цього конструкту як окремого стандарту. «Прихильники дивовижної за своєю наївністю соціальної та соціалістичної думки примудрилися оголосити універсальною й возвести в ранг ідеалу прозорості настільки незрозумілу й суперечливу, більше того, залишкову та уявну, і більше того, усунути своєю власною симуляцією «реальність», якою є соціальне» [1, с. 268]. Схожу думку висловлює німецький філософ Г. Рормозер, який соціальне визначає як «великий міф ХХ століття». Апелюючи до праць К. Маркса стосовно вирішення соціального питання, філософ наголошує, що останній ніколи не намагався дати відповідь на нього й окреслити шляхи вирішення соціальних проблем, а закликав до «створення такого суспільства, у якому соціальне питання як таке взагалі більше й виникати не буде» [6, с. 133]. Відтак соціальне питання вже не наразі.

**Висновки.** Отже, у ХХ ст. ідея держави всезагального добробуту знайде утілення і проіснує впродовж майже 30 років. Утім процеси глобалізації, соціально-економічні, політичні й територіальні трансформації другої половини ХХ – поч. ХХІ ст. суттєво похитнуть позиції соціальної держави. Це дало підстави не лише філософам чи науковцям, а вищеозначеним політичним діячам говорити про кризу або навіть демонтаж держави добробуту. Так, зокрема, Король Нідерландів Віллем Олександр у

вересні 2013 р. оголосив про кінець держави добробуту. На її уламках він запропонував побудувати «суспільство активної участі» (participation society), яке передбачає скорочення соціальних витрат держави та підвищення відповідальності за власний добробут самих голландців. Відтак «європейська економічна казка» досягла свого завершення.

#### Література

1. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр, К. Ясперс // Призраки толпы / пер. с франц. Н.В. Суслова. – М.: Алгоритм, 2014. – 304 с.
2. Кочеткова Л.Н. Социальное государство: Опыт философского исследования : [монография] / Л.Н. Кочеткова. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 160 с.
3. Кочеткова Л.Н. Теория социального государства Лоренца фон Штейна / Л.Н. Кочеткова // Философия и общество. – 2008. – № 3. – С. 69–79.
4. Милецкий В.П. Социальное государство: эволюция идей, сущность и перспективы становления в современной России / В.П. Милецкий // Политические процессы в России в сравнительном измерении. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1997. – С. 82–104.
5. Роик В.Д. Социальная модель государства: опыт стран Европы и выбор современной России / В.Д. Роик // Аналитический вестник Совета Федерации ФС РФ. – 2006. – № 6. – С. 55–82.
6. Рормозер Г. Кризис либерализма / Г. Рормозер; пер. с нем. А.А. Френкина. – М.: ИФРАН, 1996. – 292 с.
7. Сидорина Т. Социальное иждивенчество – обратная сторона благоденствия / Т. Сидорина, О. Тимченко // Отечественные записки. – 2012. – № 5 (50). – С. 58–74.
8. Фуко М. Рождение биополитики : [курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году] / М. Фуко; пер. с франц. А.В. Дьяков. – СПб.: Наука, 2010. – 448 с.

#### Анотація

**Ищенко О. М. Філософія соціальної держави: від ідеї до кризи.** – Стаття.

У статті в історичній ретроспективі досить детально розглядається й аналізується модель «соціальної держави». Доводиться доцільність реалізації на практиці теоретичної концепції «соціальної держави» в кінці 40-х – на поч. 70-х рр. ХХ ст. й окреслює низку причин, що зумовили кризу останньої. Серед основних причин зазначаються безпосередньо процеси глобалізації (поява феномена множинності громадянства, оформлення «транснаціональної буржуазії», транснаціональних корпорацій, майже байдужих до проблеми соціального захисту; зміна просторових масштабів «світ без кордонів», утрата національної ідентичності на рівні держави тощо); соціально-економічні проблеми (різкий спад продуктивності праці, зростання безробітних, старіння населення, економічна стагнація зумовлюють збільшення витрат на соціальні програми); політичні чинники (прихід до влади консерваторів) і про-

цеси трансформації другої половини ХХ – поч. ХХІ ст. Саме вони досить суттєво похитнуть позиції соціальної держави та призведуть окреслений феномен до деструкції.

*Ключові слова:* соціальна держава, держава добробуту, соціальна політика, криза, демонтаж.

#### Аннотация

**Ищенко Е. Н. Философия социального государства: от идеи к кризису.** – Статья.

В статье в исторической ретроспективе достаточно подробно рассматривается и анализируется модель «социального государства». Доказывается целесообразность реализации на практике теоретической концепции «социального государства» в конце 40-х – нач. 70-х гг. ХХ ст. и определяется ряд причин, способствующих кризису последнего. Среди основных причин указываются непосредственно процессы глобализации (появление феномена множественности гражданства, оформление «транснациональной буржуазии», транснациональных компаний, равнодушных к проблемам социальной защиты; изменение пространственных масштабов «мир без границ», потеря национальной идентичности на уровне государства); социально-экономические проблемы (резкое падение производительности труда, рост безработицы, старение населения, экономическая стагнация обуславливают увеличение расходов на социальные программы); политические факторы (приход к власти консерваторов) и процессы трансформации второй пол. ХХ – нач. ХХІ вв. Именно они довольно существенно пошатнули позиции социального государства и приведут данный феномен к деструкции.

*Ключевые слова:* социальное государство, государство благосостояния, социальная политика, кризис, демонтаж.

#### Summary

**Ishchenko O. M. Philosophy of the social state: from the idea to the crisis.** – Article.

The article in historical perspective is considered in detail and analyzed the model of “social state”. The author proves the feasibility of putting into practice the theoretical concept of “social state” at the end of 40 – in the early 70 years of the 20 century and identifies a number of reasons contributing to the crisis last. Among the main reasons specified directly globalization (the appearance of the phenomenon of multiple nationality, registration of “transnational bourgeoisie” multinationals indifferent about issues of social protection and the change of spatial scales “world without borders”, the loss of national identity at the state level, socio-economic problems (sharp falling productivity, rising unemployment, an aging population, economic stagnation, all of which helps to increase spending on social programs), political (the rise to power of the conservatives) and the processes of transformation of the second floor. XX – beg. of the XXI century. They quite significantly undermine the social position the state and lead to the destruction of this phenomenon.

*Key words:* social state, welfare state, social policy, crisis, dismantling.

УДК 316.344.32

**Н. В. Коваліско**  
доктор соціологічних наук, професор,  
професор кафедри історії та теорії соціології  
Львівського національного університету імені Івана Франка  
**О. В. Сенюра**  
кандидат соціологічних наук,  
викладач Технологічного коледжу  
Національного університету «Львівська політехніка»

## СПЕЦИФІКА Й МЕХАНІЗМИ ФУНКЦІОНУВАННЯ СОЦІАЛЬНИХ ЛІФТІВ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

**Постановка проблеми.** Одним із інструментів переміщення у соціальній структурі є соціальний ліфт, який дає людині змогу змінити свою позицію і просунутись вище завдяки її здібностям і соціальним зв'язкам. Соціальна мобільність, або соціальний ліфт, у найзагальнішому сенсі – це кровносна система сучасного суспільства, за допомогою якої його члени переміщуються з однієї соціальної групи (стану, класу) в іншу. Без ефективного соціального ліфта, без чіткої системи стимулів, що заохочують позитивну, відповідальну поведінку й карають за антисоціальні вияви, неможливо ні збудувати сучасне суспільство, ні запустити механізми економічного зростання.

Соціальні ліфти в суспільстві не можуть виникнути самі по собі. Для їх появи потрібні як об'єктивні передумови, так соціальна й державна підтримка мобільності населення.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій** свідчить про те, що в соціології розглядаються різні аспекти функціонування соціальних ліфтів. Однак у науковому арсеналі вітчизняної та світової соціології є колосальний теоретичний ряд у галузі дослідження соціальної мобільності й соціальних ліфтів як її механізмів загалом, який поданий у працях таких відомих учених, як П. Сорокін, Е. Гідденс, Т. Парсонс, С. Ліпсет, Дж. Мід і низка інших соціологів. Звичайно ж, велика заслуга в розробці цілісної концепції соціальної мобільності належить П. Сорокіну, який уперше вжив поняття «соціальний ліфт». Ці проблеми розглядають також М. Азізова, С. Агабабян, А. Акіндінова, М. Абрамова, Л. Беляєва, С. Бондарева, Л. Вдовиченко, Ю. Волкова, Е. Гонтмахер, М. Горшкова, А. Давидова, Д. Жмурова, Л. Зубанова, О. Єрмакова, Т. Котмакова, М. Купчина, А. Нізамов, В. Новіков, С. Просольченко, І. Попова, А. Рубцов, Н. Тихонов, О. Чупров, М. Ядов та ін. Однак низку аспектів проблеми розгляду соціальної мобільності й нерозривно пов'язаного з нею функціонування соціальних ліфтів ще недостатньо досліджено в соціологічному дискурсі.

Проблема значущості соціальних ліфтів у сучасних реаліях суспільства дуже актуалізувалася останнім часом, тому **метою статті** є аналіз концептуальних підходів до вивчення соціальних ліфтів, на основі яких з'ясувати їхню специфіку та феномен виникнення, а також проаналізувати освіту як один із найважливіших механізмів функціонування соціальних ліфтів.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Поняття «соціальний ліфт» уперше використав П. Сорокін у контексті вертикальної соціальної мобільності, він називає соціальні ліфти каналами вертикальної циркуляції. Класик зоставив геометричні й соціальні простори, що характеризуються термінами «вищі та нижчі класи», «просування по соціальних сходинах», «соціальне становище», «соціальна дистанція», «соціальна піраміда», «соціальна ієрархія» [1, с. 299]. За його словами, соціальний простір аж ніяк не є чимось нерухомим, знаходиться в динаміці (інша справа, що ця динаміка може бути дуже повільною або швидкою, що залежить від історичних умов), у ньому відбуваються переміщення по ієрархічних сходинах вгору

або вниз, по горизонталі, що забезпечується соціальними ліфтами. Тобто, соціальний простір характеризується горизонтальними й вертикальними параметрами, що свідчить про його багатомірність і диференційованість. Можна стверджувати, що соціальний простір із його соціальною мобільністю й соціальними ліфтами необхідний для повсякденного функціонування та розвитку суспільства.

Іншого підходу дотримується Е. Гідденс, згідно з яким соціальна мобільність «позначає переміщення окремих людей чи груп із соціально-економічних позицій» [2, с. 221] й тісно пов'язана із кар'єрним зростанням. Заслугують на увагу наведені Е. Гідденсом порівняльні дослідження вертикальної мобільності й відповідних соціальних ліфтів, а також роботи щодо цієї проблеми П. Блау та О. Данкена, С. Ліпсета й Р. Бендикса [2, с. 222–223] у другій половині ХХ ст. Перша пара соціологів досліджувала соціальну мобільність усередині однієї країни – США, у результаті чого був зроблений висновок про досить інтенсивну соціальну вертикальну мобільність у силу швидкого зростання кількості місць для «білих комірців», ніж збільшення місць для «синіх комірців» [3]. Іншими словами, висхідна мобільність в індустріальному американському суспільстві була зумовлена потребою в кваліфікованих працівниках, що дало змогу дітям робітників, завдяки соціальним ліфтам, просунутися по соціальних сходинах і ввійти до числа «білих комірців».

Друга пара соціологів провела широке міжнародне дослідження соціальної мобільності, здійснивши аналіз даних у восьми індустріальних країнах – Великобританії, Франції, Західній Німеччині, Швеції, Швейцарії, Японії, Данії та США [4]. Ці дослідження функціонування соціальних ліфтів виявили, що просування чоловіків із розряду «синіх комірців» у групу «білих комірців» не відрізняється в різних країнах і становить близько 30%. Потім з'явилися соціальні ліфти в інформаційну епоху, необхідні для появи соціальної групи «золотих комірців», без яких неможливе використання інформаційно-комунікаційних технологій у глобальній фінансовій економіці.

Окрім класиків, які здебільшого звертали увагу на нерівність і соціальну мобільність і на те, як саме вона виявляється в суспільстві, натомість поверхово розглядали соціальні ліфти, маємо напрацювання вітчизняних соціологів. С. Агабабян займається вивченням соціальних ліфтів у Росії та виділила три причини їх зростання, серед яких найважливішими є зростання середнього класу [5, с. 63–75].

М. Абрамова досліджує освіту як канал соціальної мобільності й дотримується думки про те, що відбувається трансляція досвіду від старшого покоління до молодшого [6]. Натомість А. Акіндінова, В. Новіков та І. Попова розпрацьовують тему важливості та функціонування соціальних ліфтів у професійній самореалізації [7; 8; 9; 10].

Отже, поняття соціального ліфта характеризує зміни соціального статусу та місце перебування окремої людини в суспільстві. Поняття «соціальна мобільність» і «со-

ціальний ліфт» не є синоніми. Соціальна мобільність – явище, якість і ресурс індивіда, результат соціальної діяльності індивіда, критерій оцінювання його соціальної діяльності, активності як «вверх», так і «вниз», у горизонтальному й вертикальному напрямі. Соціальна мобільність виявляється у взаємодії її об'єктивних і суб'єктивних чинників, що перебувають у постійній взаємодії. Їх результатом є горизонтальний, вертикальний та інші типи мобільності людей у суспільстві. У свою чергу, об'єктивні й суб'єктивні чинники становлять дві підструктури в структурі соціальної мобільності індивіда [11, с. 93].

Соціальний же ліфт – явище, індивідуальна конфігурація вертикальної мобільності, індивідуальної траєкторії соціальної мобільності індивіда, що складається в самому процесі його взаємодії із соціальними інститутами, спільнотами, групами, функціонування яких, своєю чергою, здійснюється в межах процесу формування та розвитку соціальної мобільності індивіда в напрямі тільки «вверх». Соціальний ліфт – умовне найменування сукупності чинників, системи об'єктивних умов, принципів, вироблених громадськими інститутами й соціальними спільнотами, групами, закріплених у вигляді цілісної державної політики, що визначально впливають на формування вертикальної соціальної мобільності індивідів. Іншими словами, соціальний ліфт – власне «механізм соціальної мобільності», що заохочує конкуренцію індивідів і забезпечує мобільному індивіду напрям «вверх». Іншими завданнями цього механізму є відбір кращих; «фільтр» або захист суспільства від непрофесіоналів; управління можливостями людини: у суспільстві – соціальними можливостями, у професійній діяльності – професійними тощо. У такому випадку соціальні інститути, деякі соціальні організації та спільноти можуть уважатися «окремими механізмами» соціальних ліфтів (наприклад, М. Бендюков одним із «механізмів соціального ліфта» називає освіту [12]).

Часто соціальний ліфт є способом піднятися й допомогти в зайнятті більш привілейованого становища в суспільстві. Рухійшою силою дієвих соціальних ліфтів є зацікавлені сторони, якими є як держава, суспільство, що реалізують свою волю через інститути влади, соціальні інститути, так і сама людина, котра має до того ж розвинений комплекс професійно мобільних якостей. Важливість цих якостей підкреслив А. Володимиров, який указав, що «надзвичайно важливо те, що такий ліфт повинен стати свого роду «соціальним фільтром», через який могли б успішно пройти тільки патріотично налаштовані, думаючі люди, соціально активні, чесні, талановиті і працездатні» [13]. Можна припустити, що ключовими функціями подібного «фільтра» є функції відбору (підбору) й оцінювання. Варто зазначити, що А. Маркова неспроста профорієнтацію і профвідбір розуміє не як функції професійного середовища або принципи (функції) роботи соціальних ліфтів, а власне як соціальні інститути [14, с. 63–64].

П. Сорокін назвав вісім ліфтів, по яких люди пересуваються наверх по соціальній ієрархії суспільства: освіта, армія, церква, політика, мистецтво, засоби масової інформації, бізнес і сім'я. Сучасна соціологічна теорія додає до них державну службу, громадську діяльність, спорт і шоу-бізнес. На сьогодні М. Кастельс диференціює соціальні ліфти на два види: традиційне функціонування соціальних ліфтів, яке пов'язане з ієрархічною структурою суспільства, та горизонтальні соціальні ліфти, створені із використанням інформаційно-комунікативних мереж і віртуальних середовищ. Саме у світі віртуальності людина здатна створювати й використовувати соціальні ліфти, які пізніше можна запровадити в реалії суспільства [15].

Розглянувши класичну та сучасну класифікацію соціальних ліфтів, звернемо увагу, що соціальний ліфт –

це суспільний механізм, який відповідальний за відбір у вищі верстви найбільш здібних осіб. Загалом соціальний ліфт виконує три функції: відбір найбільш соціально активних індивідів (підвищує діяльність еліти й, відповідно, усього суспільства); відбір у ряди еліти найбільш здібних представників суспільства із нижчих верств (це сприяє призупиненню соціальних протестів); для людей цінністю стає позиція, яка веде до успіху [16].

Розглянемо освіту як механізм функціонування соціальних ліфтів. І. Попова є однією із тих дослідниць, яка має значну кількість праць на тему професійної мобільності, а також освіти, впливу самоосвіти на функціонування соціальних ліфтів. Досліджуючи додаткову освіту як канал професійної мобільності, виділяє три види соціальної мобільності: підвищення кваліфікації, стажування і професійну перекваліфікацію. Можна зауважити, що ці три види можна зарахувати до самоосвіти або здобуття додаткових навиків. І. Попова розглядала професійну мобільність у двох напрямках: зміна соціально-професійного становища й характер перерозподілу працездатного населення в російській економіці [10].

І. Акіндінова визначає соціальний ліфт кризь призму самоактуалізації, акцент робить на тому, що людина повинна вчитись усе своє життя для покращення професійних навиків і зростання як усебічно розвиненої особистості. Самоактуалізація буває двох видів: професійне зростання (отримання нових знань, умінь, навиків за допомогою ситуацій, де вони затребувані) та особистісне зростання (наближення до розуміння сенсу особистого життя через досягнення, особистісний досвід, прагнення отримання демократії, незалежності, довіри) [7].

Дослідниця на прикладі піраміди А. Маслоу доводить, що людина, бажаючи самореалізуватись, використовує власний потенціал у корисних цілях, реалізує себе не лише як творча особистість, а й у професійній діяльності. Особистісне зростання – це внутрішній мотиватор розвитку, а соціальний і професійний – зовнішній. Особистість людини формується в її діяльності [7].

Досліджуючи освіту як канал соціальної мобільності, В. Новіков проаналізував сучасну освіту як механізму соціальної інтеграції. З одного боку, в Україні наявне позитивне зростання ролі інтелектуальної праці в економіці, а з іншого – це шестикратне відставання від розвинених країн. Дослідник говорить про те, що освіта як соціальний інститут не працює через те, що деякі її ланки просто не функціонують. Гостро проблема постає починаючи від дошкільних закладів, які є занадто ущільненими, відповідно, не всі діти мають рівноцінні можливості піти в певний заклад [8].

Російська дослідниця М. Абрамова звертає увагу на важливість освіти як соціального ліфта. Батьки заздалегідь думають про майбутнє дітей, а саме: де вони мають здобути середню освіту, які додаткові заняття їм потрібно відвідувати, у який університет і на який факультет піти навчатись, щоб після закінчення отримати хорошу роботу й мати забезпечене майбутнє. Загалом така стурбованість батьків спричинена урбанізаційними процесами, наслідком яких є розрив традиційних норм і поведінки. З одного боку, це свідчить про прогрес, але з іншого – виникає певна ізоляція суспільства, тому що у великому місті високій рівень відчуженості [6, с. 202].

Українська освіта на сьогодні перестає відігравати роль реально працюючого соціального ліфта, бути цінністю, провідним механізмом, що забезпечує динаміку вертикальної мобільності людини. Диплом про вищу освіту не завжди є конкурентною перевагою на ринку праці. Потрібен досвід роботи за фахом, тому диплом досить часто не є умовою отримання роботи, навіть низькооплачуваної. У такій ситуації людині досить важко планувати кар'єру, проєктувати свій життєвий успіх [17].



Причинами цієї ситуації можуть бути такі:

1. В останні кілька десятиліть яскраво виражена тенденція «соціальної стратифікації» ліфтів, неухильного звуження доступу до того чи іншого ліфта потенційних цільових груп громадян.

2. Не менш типова для сучасного вітчизняного соціального простору свого роду сакральність (доступність обмеженому колу осіб), «непрозорість» основних правил убудовування в систему того чи іншого ліфта. Мінімум загальновідомих норм на практиці перетворюється на безкінечну низку забюрократизованих, формалізованих дій, інструкцій, умов і застережень низки офіційних осіб відповідної сфери, що дають змогу процвітати різним варіантам маніпулятивного управління пропускнуою здатністю того чи іншого ліфта.

3. Девальвація соціокультурного простору ресурсного забезпечення соціальної мобільності. Відомо, що місце в соціальній стратифікації визначається доступністю комплексу політичних, економічних і культурних ресурсів. Ці ресурси умовно розташовуються в так званих соціальних полях (за П. Бурдье). Значущими ресурсами соціально-політичного поля є такі: а) володіння владою, б) виконання управлінських функцій, в) керівництво людьми. Соціально-економічне поле становлять а) володіння власністю, у тому числі виробничою, б) управління власністю, в) доходи тощо. Соціокультурне поле формують а) рівень освіти, б) кваліфікація, професія, в) самоідентифікація, г) потреби, д) інтереси, е) цінності тощо.

4. Відсутність системних варіантів «розриву» тромбу «соціального ліфта» може призвести до появи своєрідного феномена сучасності, який може бути названий «соціальна катапульта», яка є яскравою ознакою деформації соціальних ліфтів в освітній і соціальній сфері, оскільки молоде покоління не розглядає процес тривалого професійного становлення в структурі того чи іншого «ліфта» як важливий зміст особистої діяльності. Пріоритет надається пошуку «шляхів обходу», що надають можливість у найкоротші терміни посісти максимально дозволена «соціальну верхівку», що відкриває доступ до відповідних ресурсів. Важливий результат, а не спосіб його досягнення, і тим більше не професійні навички.

5. Вилучення із концепції соціальних ліфтів професійної та особистісно-значущої складових [18, с. 35–38].

Необхідно розуміти, що соціальний ліфт – це не тільки форма визхідної соціальної мобільності, це і шлях особистісного, професійного розвитку людини протягом усього життя, своєрідний простір «провідної діяльності», у якій, за словами психологів, людина формує власну самоідентифікацію (соціальну, професійну, особисту тощо), самооцінку, відчуває визнання своїх досягнень суспільством, значимість свого існування. Відновлення системи соціальних ліфтів – найважливіше завдання сучасного вітчизняного суспільства, яка фактично не може бути розв'язана без участі освітньої сфери.

Основні напрями профілактики деформації системи соціальних ліфтів наводить О. Селіванова, які в майбутньому можуть відновити роботу соціальних ліфтів як важливого механізму соціальної мобільності. Отже, основними параметрами високоефективного соціального ліфта є такі: бути постійно діючим протягом усього життя людини (причому пріоритет повинен віддаватися підвищенню та розширенню людиною вже освоєної раніше кваліфікації, а не безкінечним множенням їхньої кількості); бути доступним для всіх дійсно бажаних (що обов'язково вимагає вибудовування різнорівневої системи тривалого накопичення «показників успішності» в певній сфері діяльності: навчальній, соціальній тощо, яка переходить із одного рівня освіти на інший); має охоплювати не тільки розповсюджені сьогодні групи («талановиту молодь» тощо), а й передбачати варіанти для цільових груп, які

не на сьогодні елітними; розширювати соціальні позиції, розповсюджені в суспільстві (робітничі професії, соціальна сфера, благодійність), зробивши їх привабливими просторами соціальної мобільності [18, с. 38–40].

В Україні для представників малозабезпечених верств, навіть для тих, хто має високий рівень освіти, професійної підготовки й соціальної активності, використання цих ліфтів є надзвичайно проблематичним.

Тенденцією розвитку системи вищої освіти в Україні є збільшення питомої ваги в ній платної освіти, зокрема на найбільш престижних спеціальностях (юридичних, економічних тощо). Наростання тенденції платності різко зменшує можливості одного з головних каналів соціальної мобільності, яка в сучасних умовах України спрямована не лише на перехід до вищої страти, а й на те, щоб вивратися із вимушеного перебування в маргінальному прошарку.

Низка досліджень засвідчує, що на сьогодні можна говорити про формування так званого «соціального тромбу»: наявні соціальні ліфти або обмежені надзвичайно вузькими соціальними угрупованнями (наприклад, відмінне навчання чи перемога в олімпіадах можуть підняти шанси випускника школи на позаконкурсний вступ у престижний виш), або початково мають обмежену висоту «підйому» (наприклад, боєць загону за період навчання у виші може стати бригадиром) [18, с. 34].

Загалом аналіз наукових досліджень виявляє, що на сьогодні нема одностайної думки щодо розуміння та існування соціальних ліфтів. Одні стверджують, що соціальні ліфти в нас не працюють і необхідно їх створювати, інші – соціальні ліфти працювали й будуть працювати в будь-якому суспільстві завжди, але ними користуються не всі, хто цього хочуть і достойні підвищення соціального статусу, а частіше ті, хто не гідний цього, але має можливості. Проте якщо в суспільстві існують соціальні ліфти, то кожен із його членів переконаний, що за певних умов він може досягти успіху; суспільство стає відкритим, соціальне самопочуття – позитивним.

**Висновки.** Підводячи підсумки, варто зазначити, що соціальний ліфт є суспільним механізмом, який відповідає за відбір у вищі верстви найбільш соціально активних індивідів і найбільш здібних представників суспільства. Важливою складовою будь-якої системи соціальних ліфтів є освіта. На сьогодні в нашій країні прослідковується тенденція, що освіта на наших очах перестає бути цінністю, провідним механізмом, який забезпечує динаміку вертикальної мобільності людини. Визначивши основні причини появи такої ситуації, можна зазначити, що відновлення системи соціальних ліфтів має бути найважливішим завданням сучасного вітчизняного суспільства, яка фактично не може бути розв'язана без участі освітньої сфери. Проте рушійною силою дієвих соціальних ліфтів є зацікавлені сторони, якими є як держава, суспільство, що реалізують свою волю через інститути влади, соціальні інститути, так і сама людина, котра має розвинений комплекс професійно мобільних якостей. Діяльність різноманітних напрямів відновлення системи соціальних ліфтів дасть змогу в перспективі розглядати цю систему як провідний механізм соціальної мобільності зокрема й соціалізації людини загалом.

### Література

1. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / П.А. Сорокин ; пер. с англ. ; общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Соколова. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.
2. Гідденс Е. Соціологія / Е. Гідденс ; пер. з англ. В. Шовкун, А. Олійник ; наук. ред. О. Іващенко. – К. : Основи, 1999. – 726 с.
3. Blau P.M. The American Occupational Structure / P.M. Blau, O.D. Duncan. – N.Y., 1967.

4. Lipset S.M. Social Mobility in Industrial Society / S.M. Lipset, R. Bendix. – Berkeley : University California Press, 1959.

5. Агабабян С.Р. Социально-психологические особенности личности, потерявшей престижный социальный статус : дисс. ... канд. психол. наук / С.Р. Агабабян. – Ростов-на Дону, 2002. – 220 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://diss.rsl.ru/diss/03/0363/030363003.pdf>.

6. Абрамова М.А. Роль образования в социальной стратификации / М.А. Абрамова // Социальная стратегия российской системы образования : материалы Международной научной конференции Третьих Санкт-Петербургских социологических чтений, 14–15 апреля 2011 г. / отв. ред. А.В. Воронцов. – СПб. : Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2011. – С. 202–203. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.herzen.spb.ru/img/files/svemor/sociol\\_conf2011/sociol2011\\_book.pdf](http://www.herzen.spb.ru/img/files/svemor/sociol_conf2011/sociol2011_book.pdf).

7. Акиндинова И.А. Самоактуализация личности в различных типах организации профессиональной деятельности / И.А. Акиндинова // Психолого-педагогические проблемы развития личности в современных условиях: Психология и педагогика в общественной практике : сборник научных трудов. – СПб. : Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2000. – С. 29–36.

8. Новіков В.М. Освіта як інструмент професійної і соціальної мобільності / В.М. Новіков // Демографія та соціальна економіка. – 07/2010. – № 2. – С. 26–35.

9. Попова И.П. Интеллектуально-профессиональный потенциал: к проблеме структурных изменений / И.П. Попова, А.Л. Темницкий // Социологические исследования. – 2011. – № 1. – С. 67

10. Попова И.П. Дополнительное образование как канал профессиональной мобильности / И.П. Попова // Непрерывное образование в политическом и экономическом контекстах / отв. ред. Г.А. Ключарев. – М. : ИС РАН, 2008. – С. 120–133.

11. Шпекторенко И.В. Социальные лифты в структуре социальной мобильности индивида / И.В. Шпекторенко // Междисциплинарные исследования в науке и образовании. – 2013. – № 6. – С. 93–103. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://www.sziu.ru/media/uploads/uk\\_13\\_6.pdf](https://www.sziu.ru/media/uploads/uk_13_6.pdf).

12. Бендюков М. Царь без горы. Почему в России не работает социальный лифт / М. Бендюков [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.americaru.com/blog/post/6190>.

13. Владимиров А. О программе «Социальный лифт» / А. Владимиров [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://soclift.ru/>.

14. Маркова А.К. Психология профессионализма / А.К. Маркова. – М. : Международный гуманитарный фонд «Знание», 1996. – 312 с.

15. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс ; пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.

16. Социальный лифт как защитный механизм общества. – М. : Институт региональных проблем, 2011. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://irpr.ru/2011/08/09/socialnyj-lift-kak-zashhitnyj-mexanizm-obshhestva/>.

17. Ковбасюк Ю. Українська освіта сьогодні перестала грати роль реально працюючого соціального «ліфта» / Ю. Ковбасюк // Диалог.ua [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://dialogs.org.ua/ru/dialog/page144-2210.html>.

18. Селиванова О.А. Проблема деформации социальных лифтов в современной образовательной сфере / О.А. Селиванова // Вестник Тюменского государственного университета. – 2012. – № 9. – С. 33–40.

#### Анотація.

**Коваліско Н. В., Сенюра О. В.** Специфіка й механізми функціонування соціальних ліфтів у сучасному суспільстві. – Стаття.

У статті проаналізовано поняття соціального ліфта як одного із механізмів соціальної мобільності, що заохочує конкуренцію індивідів і забезпечує мобільному індивіду напрям «уверх». Розглянуто концептуальні підходи до вивчення соціальних ліфтів у світовій і вітчизняній літературі, з'ясовано їхню специфіку та феномен виникнення. Прослідковано функціонування соціальних ліфтів, яке виявляється у взаємодії її об'єктивних і суб'єктивних чинників, що перебувають у постійній взаємодії. Установлено, що зацікавленими в мобільності повинні бути як держава, так і сама людина, котра має розвинений комплекс професійно мобільних якостей. Розглянуто освіту як один із найважливіших механізмів соціальних ліфтів. Охарактеризовано основні причини деформації системи соціальних ліфтів у сучасній освіті. Також проаналізовано основні напрями діяльності високоефективного соціального ліфта.

*Ключові слова:* соціальний ліфт, соціальна мобільність, соціальний тромб, освіта.

#### Аннотация

**Коваліско Н. В., Сенюра О. В.** Специфика и механизмы функционирования социальных лифтов в современном обществе. – Статья.

В статье проанализированы понятия социального лифта как одного из механизмов социальной мобильности, что поощряет конкуренцию индивидов и обеспечивает мобильному индивиду направление «вверх». Рассмотрены концептуальные подходы к изучению социальных лифтов в мировой и отечественной литературе, выяснено их специфику и феномен возникновения. Прослежено функционирование социальных лифтов, которое проявляется во взаимодействии ее объективных и субъективных факторов, находящихся в постоянном взаимодействии. Установлено, что заинтересованными в мобильности должны быть как государство, так и сам человек, который имеет развитый комплекс профессионально мобильных качеств. Рассмотрено образование как один из важнейших механизмов социальных лифтов. Охарактеризованы основные причины деформации системы социальных лифтов в современном образовании. Также проанализированы основные направления деятельности высокоэффективного социального лифта.

*Ключевые слова:* социальный лифт, социальная мобильность, социальный тромб, образование.

#### Summary

**Kovalisko N. V., Senyura O. V.** Specificity and mechanisms of functioning of social mobility in modern society. – Article.

The article analyzes the concept of social elevator as one of the mechanisms of social mobility that encourages competition and provides individuals the mobile individual direction “up”. Conceptual approaches to the study of social elevators in the world and national literature found their specificity and the emergence of the phenomenon. It traces the social functioning elevators, which manifests itself in the interaction of objective and subjective factors, which are in constant interaction. Found that interested in mobility should be a state, and the man that has developed a set of mobile professional qualities. We consider education as one of the most important mechanisms of social elevators. Characterize the main causes deformation of social elevators in modern education. Also analyzed the main activities of highly social elevator.

*Key words:* social elevator, social mobility, social thrombus, education.

УДК 101.1:316 + 123.1

**І. В. Корупятник**  
аспірант кафедри філософії  
Криворізького педагогічного інституту  
ДВНЗ «Криворізький національний університет»

### ЗМІНА ПАРАДИГМ РОЗУМІННЯ СВОБОДИ У КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

**Постановка проблеми.** Ураховуючи провідні для тієї чи іншої епохи цінності, у різні часи змінювалось філософське ставлення до проблеми свободи. З метою виявлення характерних рис вона в різних філософських концепціях досить часто розглядалася у взаємозв'язку з іншими категоріями: свобода – волевиявлення, свобода – необхідність, свобода – рівність, свобода – відчуженість. Це зумовлює необхідність певної систематизації наявних в історії філософської думки концепцій свободи.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Усі наявні концепції свободи, на нашу думку, умовно можна об'єднати у дві групи. Відповідно до першої з них, свобода розглядається в межах онтологічної частини філософської системи в контексті співвіднесення із необхідністю та пов'язується із можливістю реалізації індивідуальної волі суб'єкта згідно з його інтересами й прагненнями. У цьому плані можна говорити про індивідуальний вимір свободи. Проте людина майже постійно перебуває в соціальній взаємодії, що зумовлює її залежність від наявних суспільних відносин. Це дає підстави виокремити другу групу концепцій, які розглядають свободу переважно в соціальному вимірі.

Аналізуючи перший підхід, можна констатувати, що в Античності доволі розповсюдженою є думка, відповідно до якої свобода та необхідність несумісні, оскільки остання ототожнюється із долею (фатумом). У такому разі виявляється, що все наперед визначено, незалежно від людини, силою (богом, долею, Логосом тощо), хоча й не виключається можливість випадку, за наявності якого стає ймовірною свобода. Наприклад, Платон уважає, що «все людство залежить від законів долі та випадку» [14, с. 709b]. Крім того, на його думку, усе скеровується трьома силами – богом, долею й мистецтвом (останнє в цьому контексті вживається в значенні професійного вміння) [14]. Дещо суперечливою в цьому плані є позиція Сенеки. З одного боку, філософ наголошує на незворотності законів долі, у зв'язку з чим людині залишається лише «стійко переносити все, що приносить нам доля, і віддатися волі законів природи» [16, с. 11], а з іншого – визначає свободу як можливість «не бути рабом ні в обставин, ні в неминучості, ні у випадку» [17, с. 103], закликаючи звалити фортуна, довівши її безсилю перед собою. Більш послідовною є позиція Цицерона, котрий наполягає на несумісності свободи (передусім свободи волі) та необхідності, уважаючи їх взаємовиключними. На думку філософа, визнання свободи волі підтверджує, що не все у світі є наперед визначеним і зумовлене певним порядком причин [1].

Проблема співвідношення свободи й необхідності також є предметом дослідження середньовічних філософів, які розглядають категорію свободи переважно в морально-етичному контексті. Зокрема, А. Августин, вступаючи в полеміку із Цицероном, відстоює позицію, відповідно до якої можливе співіснування свободи й необхідності. Середньовічний філософ стверджував, що свобода волі, уходячи до визначеного Богом порядку причин, є «причиною дій людей» [1].

У середньовічній філософії загалом і в філософській концепції А. Августина зокрема людина проголошується свобідною (незалежно від будь-яких привілеїв, фізичних чи будь-яких інших недоліків), вона є носієм свободної волі, якою її наділив Бог. Проте варто наголосити на

тому, що, незважаючи на це, свобода не є абсолютною, вона визначається межами добра та зла. Наприклад, у праці «Про град Божий» А. Августин наголошує на тому, що «доброчинна людина, навіть перебуваючи в рабстві, наділена свободою» [1], натомість той, хто скоює зло, – раб. У праці «Про свободу волі» філософ намагається з'ясувати дилему: навіщо Бог наділяє людину свободою волі, якщо вона спонукає її до скоєння злочинів. У ході подальших міркувань над цією проблемою А. Августин уточнює, що свобода волі є благом, оскільки все, що йде від Бога, є благом. Міркування справедливості вимагають покарання за те, що, «той, хто вчинив зло, не використував свободу з тією метою, з якою вона йому була надана» [2]. У цьому випадку справедливість є певним мірилом, оскільки призначається для засудження гріхів і шанування праведних учинків. Тому А. Августин стверджує, що було б неправильно, якщо б людина була позбавлена свободи волі, адже «те, що не зроблено добровільно, не було б ні гріхом, ні праведним учинком. У зв'язку з цим, якби людина не володіла свободою волі, й покарання, і нагорода були б несправедливі» [2].

Якщо для Середньовіччя було характерне розуміння необхідності через релігійні норми (свобода волі збігалася із необхідністю, за умови слідування індивідом слову й закону Божому), то у філософії Нового часу необхідність пов'язується зі знанням закономірностей, отриманих унаслідок пізнання навколишнього середовища, що визначає розуміння свободи як «пізнаної необхідності».

У філософській концепції Б. Спінози все підпорядковано законам природної необхідності. Незважаючи на це, філософ залишає місце для свободи, яка розуміється ним як «пізнана необхідність». На думку Б. Спінози, як свобода, так і необхідність закладені в природі будь-якого суб'єкта. Наприклад, Бог, будучи причиною самого себе, усе ж діє в межах необхідності, саме через необхідність своєї природи він «абсолютно вільно існує, мислить і діє» [19, с. 293]. З одного боку, «людина, діючи виключно в межах законів і правил природи» [19, с. 292], залежить від закону природної необхідності; з іншого – керується власним розумом, людина здатна зрозуміти причини, які визначають її дії. У такому разі свобода людини прямо пропорційна здатності керуватися своїм розумом [19, с. 295].

На можливості свободи не в супереч, а на основі необхідності наголошував також Т. Гоббс. На його думку, існування будь-якої речі зумовлено її достатньою причиною, адже будь-що відбувається внаслідок безпосередньої дії зовнішніх факторів, тому все існуюче виникло із необхідності. Остання розумілася філософом як ланцюг причинності, який включає в себе й волю людини, оскільки протилежне суперечить установленому світопорядку. Саму ж свободу філософ визначає як «відсутність будь-яких перешкод для дії» [5, с. 555], що можуть міститися в природі чи у внутрішніх якостях діючого суб'єкта. Тож, на думку Т. Гоббса, свобода й необхідність сумісні між собою, адже, «якби Божа воля не забезпечила б існування людської волі та, відповідно, усього того, що від цієї волі залежить, свобода людини суперечила б всемогутності й свободі Бога» [6, с. 233].

Розглядаючи свободу з погляду її співвідношення із необхідністю, І. Кант відмічає, що ці категорії утворюють

антиномію. Оскільки, з одного боку, пояснення явищ мають ґрунтуватися не лише на законах природи, а й повинні допускати свободну причинність (теза), з іншого – усі чинні у світі закони здійснюються лише за законами природи, тому не існує жодної свободи (антитеза) [7, с. 418–419]. Свобода в І. Канта є ідеєю, об'єктивною реальністю, якої не можна довести емпірично, вона є лише ймовірною необхідністю розуму, що усвідомлює свою волю суб'єкта, тобто здатністю визначати свої дії «законами розуму, незалежно від інстинктів» [8, с. 305].

Якщо в кантівській концепції свобода й необхідність є антиномічними категоріями, то Гегель, навпаки, уважає помилковим їх взаємовиключення. Причину цього він убачає у формальному визначенні свободи як сваволі. На думку німецького філософа, розуміння свободи як можливості роботи все, що завгодно, свідчить про «повну відсутність культури думки, у якій немає навіть натяку на розуміння того, чим є самі в собі та для себе свободна воля, право, моральність тощо» [4, с. 80]. Зміст сваволі впливає не із природи волі діючого суб'єкта, а із випадковості, у такому разі його дії зумовлені змістом випадковості. Звідси Гегель робить висновок, що «сама сваволя є причиною несвободи» [4, с. 81]. Скеруючи свої дії визначеним випадком змістом, суб'єкт утрачає свою свободу. Справжня ж, істина свобода – свобода у формі мислячої субстанції. Для досягнення свободи потрібно пізнати сутність необхідності, зміст ідеї, наданої випадком, що призводить до розуміння свободи як «пізнаної необхідності». Останнє положення, починаючи з Б. Спінози, який одним із перших у межах індивідуального виміру свободи визначав її як пізнану необхідність, є одним із ключових у концепціях філософів Нового часу.

Повертаючись до соціального виміру свободи, варто зазначити, що в концепціях античних філософів можна виокремити «міжособистісний» (характеризується взаєминами особистості й оточуючим її зовнішнім середовищем (соціумом)) і «політичний» (зосереджений на відносинах особи із державними інститутами, які забезпечують, гарантують чи, навпаки, зводять нанівець реалізацію індивідуальної свободи) аспекти.

Відповідно до першого з них, свобода особистості визначається її становищем у суспільстві, тобто належністю до однієї з двох суспільних груп: вільнонароджених чи рабів. Зокрема, Платон у діалозі «Держава» взагалі не виділяє рабів як суспільний стан. Це можна пояснити заборонаю приватної власності, а отже, й права володіння рабами для правителів і воїнів. Проте в іншій роботі – «Законах» – філософ виокремлює рабів як категорію населення, сформовану із військовополонених, котрі мають займатися господарством [14]. Інший представник античної філософії – Аристотель – наголошує на тому, що розподіл між станом рабів і вільнонародженими не залежить від самого індивіда, а визначається його природою (фізичною організацією й здатністю користуватися власним розумом). При цьому античний філософ підкреслює, що тому, хто наділений розсудом настільки, що «здатний лише розуміти його [володаря] накази, але сам розсудком не володіє» та чиє «тіло міцне, придатне до фізичної праці» [3, с. 1254b, 20–25], від природи «корисно бути рабом» [3, с. 1255a]. Схожої з Аристотелем думки дотримується Цицерон, який також уважає, що рабство зумовлене природою, яка «дарує кращим людям панування над слабшими для їхньої ж користі» [20, с. 67].

Отже, згадувані вище античні філософи (окрім Платона) уважали рабство природним явищем, а не суспільним. Звісно, можна апелювати до того, що їхні погляди були сформовані під впливом світогляду рабовласницького суспільства. Проте ще софісти наголошували на рівності всіх, незалежно від походження, матеріального достатку, соціального статусу. Подальший розвиток цього положен-

ня пов'язаний із філософією стоїків. Зокрема, Сенека висунув ідею духовної свободи людей, наголошуючи на тому, що раби такі самі люди, як і вільні, що з ними не можна поводитися, як із речами або тваринами. Давньоримський стоїк стверджує, що стан раба не поширюється на всю його особистість, адже краща його частина вільна від рабства, бо господареві належить лише тіло раба, а не його дух, який сам собі господар, зазначаючи, що «тільки доля тіла в руках господаря: його він купує, його продає; те, що всередині людини, він не може присвоїти собі за допомогою торгової угоди» [16, с. 11]. Погоджуючись із думкою Епікура, який уважає, що справжньої свободи можна досягти «ставши рабом філософії» [17, с. 44], Сенека наголошує на тому, що «рабство у філософії є свободою» [17, с. 44]. У зв'язку з цим, шляхом досягнення свободи, на думку філософа, є мудрість, адже «лише віддавши владу над собою розуму, можна здобути владу над усім» [17, с. 88].

Подібний підхід можна простежити також у класичному періоді античної філософії. Зокрема, на думку Аристотеля, усі заняття людей діляться на такі, що властиві особам, наділеним свободою, і ті, які притаманні рабам. Тому самі по собі бажані лише ті види діяльності, у яких людина ні до чого нового не прагне, окрім лише цієї діяльності [3, с. 1176b, 5–35]. Проте, урахувавши контекст «Політики», у такому разі в Аристотеля свободою володітимуть лише аристократи. Натомість Сенека, не наполягаючи на обов'язковій наявності певних рис чи чеснот, визнає свободу людини не залежно від наявної соціальної стратифікації тогочасного суспільства.

Друге розуміння свободи пов'язане із характеристикою державного ладу. Власне категорія свободи імпліцитно міститься в проектах «ідеальних» держав, оскільки філософи, розробляючи концепції найкращого державного ладу, як правило, прагнуть забезпечити всіх громадян рівністю, свободою справедливості тощо. Проте, аналізуючи різні типи державного ладу та політичного устрою, античні філософи не визначають головною метою держави забезпечення свободи громадян. Зокрема, Платон уважає, що свобода не може бути основоположним елементом держави, оскільки легко перетворюється на одну із двох крайнощів – або на абсолютну свободу, або на рабство. З огляду на це свобода, будучи однією з основних ознак демократії, у своєму надлишку призводить до перетворення останньої в найгіршу форму правління – тиранію [13, с. 562b–564]. Тож, на думку Платона, свобода – загрозна для суспільства. Натомість основною умовою і принципом «ідеальної» держави філософ уважає справедливість, яка досягається за умови, що кожному класу надана можливість працювати на благо держави, відповідно до своїх природних здібностей. За рахунок цього, на думку Платона, досягається головна мета проєктованої ним держави – благо цілого [13, с. 434–435]. Незважаючи на те що необхідність створення держави Платон обґрунтовує неспроможністю індивідів (через нерівні й до того ж обмежені можливості та здатності) самостійно задовольняти всі потреби [13, с. 369], усе ж, з урахуванням контексту «Держави» й «Законів», можна констатувати, що в античного філософа індивід існує для держави, а не вона для нього. Як і Платон, Аристотель одним із головних державних благ уважає справедливість, проте остання для нього є тим, що «має стосунок до особистості і що рівні повинні мати рівне» [3, с. 1282b, 15–29]. На відміну від свого вчителя, Аристотель переконаний, що «держави не може вважатися щасливою, якщо до уваги береться лише якась одна її частина, а не вся сукупність громадян» [3, с. 1329a, 20–25].

Суттєвою відмінністю розгляду свободи в контексті взаємозв'язку її реалізації та гарантії з удало організованним суспільно-політичним життям у Новому часі, на нашу думку, є те, що категорія свободи розглядається як

мета не абстрактної ідеальної держави (коли на перший план виступає вдало організована система державних інститутів), а громадянського суспільства і правової держави, основаної на договірних відносинах.

Вихідне положення суспільного договору спільне майже для всіх філософів XVII–XVIII ст.: відмова учасників договору від природного стану на користь громадянського. Природному стану відповідає природний закон, змістом якого є свобода індивіда на власний розсуд використовувати свої сили з метою захисту особистого життя.

На думку Т. Гоббса, для «природного стану людського роду» характерна рівність всіх у фізичних і розумових здібностях та рівне «право на все». При цьому англійський філософ наголошує на важливості врахування егоїстичної природи людини, що призводить до стану «війни всіх проти всіх», яка «право всіх на все» зводить до неможливості будь-якого права взагалі ні на що. Проте страх смерті й інстинкт самозбереження змушує людей зрестися безконтрольної свободи, яка унеможлиблює збереження миру. Наслідком такого зречення є встановлення суспільного договору, що гарантує його учасникам свободу робити все, що не заборонено цивільним законом. Свобода громадян не залежить від форми правління та державного устрою, оскільки, на думку Т. Гоббса, «у монархії не менше свободи, ніж у демократії» [6, с. 379], адже той, хто оплакує знищення свободи в монархії, аргументує це лише обмеженням можливості долучитися до системи управління. Проте певним недоліком у концепції англійського філософа, на нашу думку, є те, що, перейшовши до громадянського стану, індивіди втрачають можливість змінити встановлений суспільно-політичний лад, у них залишається лише право на повстання проти деспотії суверена [6].

На відміну від Т. Гоббса, інші філософи Нового часу (крім Ж.-Ж. Руссо) зберігають природне право індивіда в громадському стані, оскільки й у тому, і в іншому людина діє відповідно до своєї природи.

Зокрема, Б. Спіноза кінцеву мету встановленої внаслідок суспільного договору держави визначає в обов'язковому забезпеченні кожного безпекою й можливістю зберегти природне право на існування та діяльність без шкоди іншим. У зв'язку з цим філософ зазначає, що «справжньою метою держави є свобода» [18, с. 261]. Найкраще вона реалізується в державі, яка забезпечує таку рівність усіх громадян, якою вони володіли в природному стані. Такою, на думку Б. Спінози, є демократична держава, що «найбільш наближена до свободи, якою всі наділені природою, адже в ній (у демократичній державі – авт.) кожен переносить свій природний стан не на іншого, позбавляючи себе надалі права голосу, а на найбільшу частину всього суспільства, одиницею якого він є» [18, с. 262].

Не зважаючи на те що в природному стані людина володіє необмеженою свободою керуватися лише законом природи (що в Т. Гоббса неодмінно призведе до стану «війни всіх проти всіх»), Дж. Локк не ототожнює її із повним свавіллям. Тож немає необхідності цілковитого відчуження індивіда від своїх природних прав і свобод на користь держави. По суті, у концепції Дж. Локка природний стан відрізняється від громадянського лише наявністю в останньому закону, який гарантує захист індивіда від сваволі інших і державного деспотизму суверена. З утворенням громадянського суспільства та правової держави зберігається індивідуальна свобода, значима не лише для окремо взятої людини, а й для суспільства загалом, оскільки є одним із головних його благ. Не забезпечивши на законодавчому рівні свободу кожному, не можна досягти загального блага. Головним гарантом підтримання свободи є розмежування публічної влади на три гілки – законодавчу, виконавчу, федеративну [10].

Ідея про поділ і взаємостримування гілок влади наявна також у соціально-філософській концепції Ш. Мон-

теск'є, для якого однією з центральних тем є політична свобода. Останню філософ визначає як «право робити все, що дозволено законами. Якби громадянин міг робити те, що цими законами забороняється, то в нього не було б свободи, оскільки те саме могли б робити й інші» [12, с. 289]. Гарантами забезпечення свободи є належна організація державних інститутів і справедливі закони двох видів. По-перше, закони, які визначають ставлення політичної свободи до державного устрою. Сутність цих законів зводиться до поділу та взаємостримування гілок влади. По-друге, закони, які встановлюють політичну свободу в її ставленні до громадянина. Це закони, які забезпечують безпеку громадян від посягань з боку інших [12].

Ж.-Ж. Руссо сутність суспільного договору визначає так само, як і Т. Гоббс, наголошуючи на повному відчуженні природної свободи на користь усього суспільства. На думку французького філософа, рівні для всіх умови створюються за рахунок повної самовіддачі кожного. Унаслідок повного відчуження своєї природної свободи людина, укладаючи суспільний договір, отримує громадянську свободу. Якщо природна свобода обмежена фізичними силами індивіда, то громадянська – суспільною волею. Найбільшим благом правової держави Ж.-Ж. Руссо визначає свободу й рівність: «свободу, оскільки будь-яка залежність від приватної особи тією самою мірою зменшує силу держави, і «рівність, оскільки свобода неможлива без неї» [15, с. 188]. Рівність (а отже, і справжня свобода) забезпечується саме в умовах громадянського стану, тому що від природи нерівні фізичні можливості людини компенсуються рівністю всіх за законом. Ще одним здобутком громадянського стану, відповідно до концепції Ж.-Ж. Руссо, є моральна свобода, яка «робить людину дійсним господарем самої себе, адже дії, учинені під впливом лише своїх бажань, є рабством, а підпорядкування закону, який ти сам для себе встановив, – свободою» [15, с. 165].

На пріоритеті моральної свободи щодо будь-яких інших її видів наголошує також І. Кант. На його думку, свобода й моральний закон – взаємозалежні категорії, іманентні природі людини. Моральні вимоги можуть впливати тільки із свободи, і, навпаки, свобода може виявлятися лише через моральні вимоги, що визначають дії розумної істоти. За відсутності свободи унеможлиблюється й існування морального закону, адже «свобода – єдина серед усіх ідей спекулятивного розуму, яку ми хоч і не можемо пізнати, але знаємо її *a priori*, оскільки вона є умовою морального закону» [9, с. 314]. Але в реальності не всі використовують свою свободу згідно із «категоричним імперативом», через що виникає свавілля. Тому моральний обов'язок змушує людей відректися свого природного стану на користь громадянського, у результаті чого учасники (за І. Кантом, морально розвинуті індивіди) суспільного договору відмовляються від неприборканої свободи, щоб отримати натомість справжню свободу як громадяни правової держави. Головна умова суспільного договору, відповідно до кантівської концепції, – «учиняти так, щоб завжди належати до людства й у своїй особі, і в особі будь-кого іншого як до цілі й у жодному разі не як до засобу» [8, с. 270].

Гегель розглядає свободу в соціальній сфері через її об'єктивацію в зовнішній реальності у формі різних суспільно-правових відносин. Зміст свободи німецький філософ виводить у трьох основних значеннях, виражених через співвіднесення свободи та права. Перше з них пов'язане із визначенням ідеї права як свободи, «істинне розуміння якої досягається лише тоді, коли вона пізнається в її понятті й наявному бутті цього поняття» [4, с. 59]. Друге визначення ототожнює право із певним ступенем і формою свободи. Відповідно до третього, право визна-

чається як закон («позитивне право»), предметом якого є зовнішній бік людських стосунків.

Варто також наголосити на тому, що свобода, згідно з Гегелем, є субстанцією та основним змістом волі, при цьому волі розвинутої, розумної (яка тільки й може бути вільною). Тож друге розуміння, пов'язане із правом як певним ступенем і формою свободи, німецький філософ розкриває через діалектику вільної волі. Кожна наступна форма конкретизації поняття права «діалектично знімає» суперечності попереднього. Зокрема, для того щоб не залишитися абстрактною ідеєю, воля має об'єктивуватися в реальному бутті. Перший вид свободи постає у формі зовнішніх предметів, із якими пов'язане право власності. Це, на думку Гегеля, – сфера формального й абстрактного права, яке заперечується формою моральності, тобто єдністю волі в її понятті й волі конкретного суб'єкта. Такий ступінь розвитку права пов'язаний із сім'єю, але з утратою моральності вона розпадається і «її члени стосуються один одного як самостійні індивіди, поєднані між собою потребою один в одному» [4, с. 95]. Цей ступінь є громадянським суспільством, на зміну якого приходять найбільш конкретно виражена форма свободи – держава, оскільки вона «підпорядкована лише вищій абсолютній істині світового духу» [4, с. 95]. Держава і громадянське суспільство виконують різні функції. Держава, на його думку, уособлює абсолютну раціональність, розумність, вона «діє, підпорядковуючи свої зусилля усвідомленим цілям», тоді як громадянське суспільство є царством схильності людей до самодіяльності. Свобода в державі є розумна свобода державно організованого народу, а у громадянському суспільстві свобода – це взаємодія та взаємозв'язок вільних, незалежних індивідів.

У марксистській філософії свобода насамперед постає як суспільна категорія. Вона можлива для людини тільки в суспільстві, за допомогою суспільства, однак це не є свідченням того, що в будь-якому суспільстві людина здобуває свободу. К. Маркс виходить із того, що свобода є характеристикою індивіда й невіддільна від нього в силу його суспільної природи. Виходячи з того, що будь-який суспільний лад визначається певним ступенем розвитку виробничих відносин, свобода людини виявляється прямо пропорційною свободі суспільства, у якому вона живе. Виробничі відносини є не лише соціально-економічними, а й політичними, оскільки основані на праві. Однак останнє в капіталістичному суспільстві спрямоване на захист буржуазії, що породжує та юридично закріплює суспільну нерівність [11, с. 386–387]. Ефективним способом вирішення вищезазначених суперечностей є соціалістична революція, усунення відчуженої праці й приватної власності. Саме з ліквідацією останньої зникнуть класи, а згодом і держава. Оскільки, на думку Ф. Енгельса, вона існує доти, доки необхідна пролетаріату як засіб боротьби із ворогами, а не в інтересах свободи, а «з появою можливості говорити про свободу, держава як така припиняє своє існування» [21, с. 5].

**Висновки.** Незважаючи на певні загальні тенденції (характерні, як правило, для окремих періодів розвитку філософської думки), між філософами немає єдності щодо її понятійного визначення, про що свідчать різноманітні підходи до трактування свободи: відповідно до положення особи в суспільстві, відповідно до чинного суспільно-політичного устрою й у контексті співвіднесення із необхідністю. В Античності, як правило, необхідність отожднюється із долею (фатумом), тому свобода й необхідність несумісні. Для Середньовіччя було характерне розуміння необхідності через релігійні норми (свобода волі збігалася із необхідністю за умови слідування індивідом слову та закону Божому). У філософії Нового часу необхідність пов'язується зі знанням закономірностей, отрима-

них унаслідок пізнання навколишнього середовища, що визначає розуміння свободи як «пізнаної необхідності». Щодо перших двох підходів, запропонованих античними філософами, у розумінні категорії свободи варто відмітити, що вони розмежовані лише в концепціях Платона й Аристотеля (відповідно до першого, свобода тісно пов'язана із станом-класовими привілеями та визначається як характеристика одного із двох станів – вільно народжених і рабів; а другий стосується лише місця свободи в «ідеально» влаштованій державі). Однак ще у філософії софістів, а згодом і у стоїків, які наголошували на рівності всіх людей і духовній (у сенсі усвідомлення себе таким індивідом) свободі, незалежно від походження та соціального статусу, «міжособистісний» і «політичний» аспекти розуміння свободи тісно взаємопов'язані. Із початком революційних перетворень у Європі значно змінюються суспільні ідеали та цінності, зокрема й розуміння свободи людини, яка перетворюється на «громадянина». Тож у Новий час свобода починає визначатися як одна із ключових соціальних цінностей і захищається на державному рівні. Крім того, існування свободи тісно взаємопов'язане із рівністю й справедливістю, які гарантують навіть фізично залежному індивідові свободу, по-перше, через усвідомлення себе вільним, по-друге, шляхом рівності всіх перед законом. Останнє положення щодо забезпечення гарантій базових свобод продовжується в концепціях представників однієї із досить впливових філософських і соціально-політичних течій ХХ ст. – лібералізму, що зумовлює орієнтацію подальших досліджень.

#### Література

1. Августин А. О Граде Божьем / А. Августин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://krotov.info/library/01\\_a/avg/ustin\\_035.htm](http://krotov.info/library/01_a/avg/ustin_035.htm).
2. Августин А. О свободе воли / А. Августин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.lib.ru/HRISTIAN/AWRELIJ/swoboda.txt>.
3. Аристотель. Политика / Аристотель // Аристотель. Соч. : в 4-х т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – 1983. – С. 375–644.
4. Гегель Г. Философия права / Гегель. – М. : Мысль, 1990. – 524 с.
5. Гоббс Т. О свободе и необходимости / Т. Гоббс // Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1989–1991. – Т. 1. – 1989. – С. 574–602.
6. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1989–1991. – Т. 2. – 1991. – С. 3–547.
7. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Кант И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1964. – Т. 3. – 1964. – 783 с.
8. Кант И. Основы метафизики нравственности / И. Кант // Кант И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. 1. – 1965. – С. 219–311.
9. Кант И. Критика практического / И. Кант // Кант И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. 1. – 1965. – С. 311–505.
10. Локк Дж. Два трактата о правлении / Дж. Локк // Локк Дж. Сочинения : в 3 т. / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – 1988. – С. 135–407.
11. Маркс К. Капитал. Книга третья. Процесс капиталистического производства, взятый в целом / К. Маркс // Маркс К. Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1955–1981. – Т. 25. – Ч. 2. – 1961. – 542 с.
12. Монтескье Ш. О духе законов / Ш. Монтескье. – М. : Мысль, 1999. – 673 с.
13. Платон. Государство / Платон // Платон. Соч. : в 4-х т. / Платон. – М. : Мысль, 1994. – Т. 3. – 1994. – С. 97–494.

14. Платон. Законы / Платон // Платон. Соч. : в 4-х т. / Платон. – М. : Мысль, 1994. – Т. 4. – 1994. – С. 71–460.
15. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права. Трактаты. / Ж.-Ж. Руссо. – М. : КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. – 416 с.
16. Сенека. Наедине с собой / Сенека. – М. : Резюме, 1998. – 384 с.
17. Сенека. Нравственные письма к Луцию. Трагедии / Сенека. – М. : Художественная литература, 1986. – 543 с.
18. Спиноза Б. Богословско-политический трактат / Б. Спиноза [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.civisbook.ru/files/File/Spinoza\\_B-P\\_tr.pdf](http://www.civisbook.ru/files/File/Spinoza_B-P_tr.pdf).
19. Спиноза Б. Политический трактат / Б. Спиноза [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000131/>.
20. Цицерон. Диалоги : О государстве – о законах / Цицерон. – М. : Наука, 1966. – 217 с.
21. Энгельс Ф. Письмо А. Бебелю / Ф. Энгельс // Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1955–1981. – Т. 25. – Ч. 2. – 1961. – С. 1–8.

#### Анотація

**Корупятник І. В.** Зміна парадигм розуміння свободи у класичній філософській традиції. – Стаття.

У статті здійснено огляд особливостей філософського осмислення проблеми свободи від Античності до другої половини XIX ст. Розглянуто філософські концепції, систематизовано їх у групи. До першої групи були зараховані концепції, у яких свобода розглядається в межах онтологічної частини філософської системи в контексті співвідношення із необхідністю й пов'язується із можливістю реалізації індивідуальної волі суб'єкта. Крім того, було констатовано, що категорія свободи майже завжди є ключовою, коли йдеться про справедливий суспільний устрій. Останнє дало підставу виділити другу групу концепцій, які розглядають свободу в соціальному аспекті, що включає, з одного боку, трактування свободи залежно від становища індивіда в суспільстві, з іншого – відповідно до чинного суспільно-політичного устрою. Під час аналізу вказаних груп концепцій свободи показано характерне для кожної епохи ставлення до досліджуваної категорії.

*Ключові слова:* свобода, необхідність, соціальна рівність, соціальна справедливість.

#### Аннотация

**Корупятник И. В.** Изменение парадигм понимания свободы в классической философской традиции. – Статья.

В статье сделан обзор особенностей философского осмысления проблемы свободы от Античности до второй половины XIX в. Рассмотрены философские концепции систематизированы в группы. В первую группу были отнесены концепции, в которых свобода рассматривается в рамках онтологической части философской системы в контексте соотношения с необходимостью и связывается с возможностью реализации индивидуальной воли субъекта. Кроме того, было констатировано, что категория свободы почти всегда является ключевой, когда речь идет о справедливом общественном устройстве. Последнее дало основание выделить вторую группу концепций, которые рассматривают свободу в социальном аспекте, включающем, с одной стороны, трактование свободы в зависимости положения индивида в обществе, с другой – в соответствии с существующим социально-политическим устройством. В ходе анализа указанных групп концепций свободы показано характерное для каждой эпохи отношение к исследуемой категории.

*Ключевые слова:* свобода, необходимость, социальное равенство, справедливость.

#### Summary

**Korupyatnik I. V.** Changing paradigms understanding of freedom in classical philosophical tradition. – Article.

The article provides an overview of the philosophical understanding (reflection) of the problem of freedom from Antiquity until the second half of the XIX century. The considered philosophical concepts are organized in groups. The first group includes the concepts, in which freedom is considered in the framework of the ontological part of the philosophical system, and is considered in the context of a relationship with the need and is associated with the possibility of implementing the individual will of subject. In addition, it is stated that the category of freedom has almost always the key position when it comes to the equitable social order. The last one gives a reason for allocating the second group of concepts those consider freedom in the social aspect, which includes, on the one hand, interpretation of freedom in depending of the individual position in society, on the other hand – according to the existing social and political order. During the analysis of these groups of freedom concepts is showed the relation to the studied category, typical for each era.

*Key words:* freedom, need, social equality, social justice.

УДК 141.7 [111.82(=111.21) 97

**Л. Д. Кривега***доктор философских наук, профессор,  
заведующий кафедрой философии  
Запорожского национального университета***Е. В. Сухарева***кандидат философских наук, доцент,  
доцент кафедры бизнес-администрирования  
и менеджмента внешнеэкономической деятельности  
Запорожского национального университета***БЛИЖНИЙ ВОСТОК: ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО БЫТИЯ**

Осмысление логики событий на Ближнем Востоке, выяснение особенностей и тенденций развития как региона в целом, так и отдельных стран в частности выступает актуальной исследовательской задачей, особенно в условиях усиления глобальной нестабильности. Ближним Востоком называют регион, расположенный в Западной Азии и Северной Африке и в который входят, по мнению ООН, 19 стран. Но большинство исследователей включают в ближневосточный ареал такие страны, как Бахрейн, Египет, Израиль, Иорданию, Ливан, Турцию, Ирак, Иран, Йемен, Катар, Кувейт, ОАЭ, Оман, Саудовскую Аравию, исключая Кипр (с 2004 года – член Евросоюза), Азербайджан, Армению и Грузию. Значительные запасы углеводородов на Ближнем Востоке придали особое политическое и экономическое значение региону, который оказался в последние десятилетия в центре геополитической борьбы за мировые ресурсы. В связи с этим, интерес востоковедов к особенностям развития данного региона носит постоянный и глубокий интерес. После ликвидации Института востоковедения НАН Украины только Центр ближневосточных исследований «AMES» в Киеве (<http://www.uames.org.ua/>), являясь неправительственной организацией, ведет определенную работу в данном направлении. Можно отметить статьи и выступления в СМИ специалистов Центра Игоря Семиволоса [1], Александра Богомолова и Сергея Данилова [2–3]. Интересные ситуационные обзоры событий в регионе и отдельных странах систематически даются специалистами российского Института Ближнего Востока (Президент Е.Я. Сатановский). С данным институтом сотрудничает более 700 востоковедов, в том числе около 100 из стран Ближнего Востока. Основатели Института Ближнего Востока ставили перед собой задачу остановить деградацию российского востоковедения в области изучения Ближнего и Среднего Востока, сохранить архивно-библиотечные фонды, поддержать действующих и привлечь молодых специалистов. Сайт данного института ежедневно публикует новые информационно-аналитические материалы ([www.iimes.ru](http://www.iimes.ru)). В этом плане украинское востоковедение с трудом поддерживает на современном этапе традиции научной школы Агафангела Крымского. Среди наиболее влиятельных мировых центров изучения Ближнего Востока можно назвать также Ближневосточный Центр при Лондонской школе экономики и политических наук, Великобритания (Middle East Centre at London School of Economics and Political Science (<http://www.lse.ac.uk/middleEastCentre/home.aspx>)); Центр ближневосточной политики в Институте Брукинга, США (Center for Middle East Policy at Brookings (<http://www.brookings.edu/about/centers/middle-east-policy/about>)); Центр исследования Ближнего Востока при Кембриджском университете, Великобритания (Middle East Research at Cambridge Judge Business School (<http://www.jbs.cam.ac.uk/faculty-research/centres/middle-east-research/>)) и

другие. Большой массив информации и аналитических обзоров дается на форумах по ближневосточной тематике, в частности [www.meforum.org](http://www.meforum.org). Отметим, что, несмотря на огромный массив публикаций, они часто носят узкоотраслевой, «точечный» анализ ближневосточной социальности. В связи с этим, опираясь на наработки востоковедов-историков, экономистов, политологов, культурологов, целью статьи является комплексная (в социально-философском ключе) обобщенная характеристика особенностей и тенденций развития ближневосточного региона на современном этапе.

Итак, одной из характерных особенностей современного Ближнего Востока является его особая роль в наступлении новой реконструкции гегемонии, в формировании нового мирового порядка. Определяющим значением будет обладать взаимодействие интересов США, России, Китая, Индии, Ирана и Турции. Усиление влияния стран-лидеров на ситуацию в странах Ближнего Востока, имеющих важное геополитическое и ресурсное значение, все четче отражает противостояние основных силовых центров мира. Внешнее воздействие на внутриполитические процессы в ряде ближневосточных стран объясняется расширением зоны интересов супердержав и активизацией стран-лидеров во внешнеполитическом направлении. Стратегические границы супердержав стоят сейчас значительно дальше географических. Внешнее влияние сверхдержав, государств-лидеров направлено на использование «войны элит», борьбы оппозиции с властью, недовольства существующим положением дел определенных групп населения. Ход развития мировой экономики и отдельных стран напрямую зависит от доступа к энергоносителям, поэтому Ближний Восток будет продолжать оставаться одной из главных зон жизненно-важных интересов стран-лидеров, будет играть все более значимую роль на геоэкономическом, геополитическом, энергоресурсном и цивилизационном уровнях. В обозримой перспективе Ближний Восток будет оставаться одним из очагов конфликтов в мире, обусловленным такими компонентами, как демографический (включая миграционные потоки), территориальный; экономический (включая нефть, газ и пресную воду), межконфессиональный (прежде всего, между суннитами и шиитами), исламский радикализм и терроризм.

Другой основной характеристикой современного Ближнего Востока является формирования нового облика большинства стран региона. В разной степени различными формами (революции, войны, внешние вторжения, законодательные изменения) происходит процесс модернизации всех сторон жизни ближневосточного общества, традиционного в основном по своему типу. Из ближневосточного ареала можно выделить группу стран Персидского залива (КСА, ОАЭ, Катар, Кувейт, Оман и Бахрейн), которые сохранили свои традиционные устои, проведя определенные либеральные реформы. Это объясняется



высоким уровнем жизни граждан (благодаря огромным запасам углеводородов, спросу и высоким ценам на них), созданием социального государства и развитой инфраструктурой, сохранением традиционного уважения к правящим монархам. Так, ВВП на душу населения (в паритетных долларах США за 2014 год) в Катаре составлял 144 400 \$, в Кувейте – 71 000 \$, в Эмиратах – 65 000 \$, в Саудовской Аравии – 52 800 \$, в Бахрейне – 51 400 \$, в Омане – 44 100 \$. Для сравнения приведем данный показатель по другим странам: Германия – 44 700 \$, Франция – 40 400 \$, Норвегия – 65 900 \$, Украина – 8 200 \$ [4]. С открытием нефти и газа страны залива за последние десятилетия претерпели глубокую трансформацию из беднейших малых княжеств пустыни в современные государства с высоким уровнем жизни. Старшее поколение данных обществ является носителем традиционных устоев и памяти о трудных временах в жизни народов аравийского полуострова. Отсюда особая благодарность и почтительное уважение граждан к власти. Стоит обратить внимание на соотношение в данных странах коренного населения и приглашаемой рабочей силы из других регионов, чтобы понять механизм регулирования протестного движения в данных странах. Так, в Эмиратах иностранцы составляют около 85% рабочей силы (2014 год), в Бахрейне – 44% населения в возрастной группе 15–64 лет не является гражданами страны, в Саудовской Аравии – 80% из 11,2 млн работников – иностранцы, в Омане и Кувейте иностранцы составляют 60% всех работников, в Катаре при населении 2,2 млн рабочая сила составляет 1,5 млн, в основном это иностранцы. Поэтому всякая протестная активность нерезидентов, выходящая за рамки трудовых контрактов, подавляется уже в зародыше депортацией работника из страны [4]. Если в странах залива доминировал реформистский путь модернизации, то для ряда стран Ближнего Востока с более низким уровнем развития и проблем в социально-экономической сфере характерным были революционные сдвиги. Среди причин массовых протестных движений, приведших в ряде стран к свержению (иногда неоднократно) глав государств (Египет, Йемен), потере контроля над частью страны (Йемен, Ирак) или проведению спецопераций по подавлению очагов недовольства с использованием армии и насилия (Сирия, Бахрейн), можно выделить следующие:

1. Социальное недовольство в правовой, имущественной, конфессиональной, гендерной сферах жизни общества.

2. Выход на арену нового поколения арабской молодежи: городских выпускников университетов, жаждущих реализовать себя в правовом и профессиональном аспекте, и сельской молодежи, не имеющей работы и перспектив на достойную жизнь в провинциях.

3. Узурпация власти в арабских странах с республиканской формой правления в руках одного клана или политического деятеля на протяжении нескольких десятилетий (Х. Мубарек в Египте правил 30 лет, Хафез аль-Асад в Сирии бесценно руководил страной почти 30 лет, с 2000 года – Президентом Сирии является его сын – Башар аль-Асад). При смене власти она зачастую доставалась либо детям ушедшего главы государства, либо представителю правящего клана. Это свидетельствовало о весьма незначительной роли в арабских странах выборов как демократического института. В условиях шаткости политической системы роль стабилизирующего фактора играют армия и спецслужбы. В ряде стран они служат прочной опорой политической элиты, а в некоторых случаях – сами ее и составляют.

4. Авторитарные режимы власти, ущемление прав и свобод человека.

5. Открытость современного мира, в том числе и благодаря новым коммуникационным технологиям, что по-

зволяет населению ближневосточных стран делать сравнение своей жизни с условиями жизни в других странах или в других слоях собственного общества.

Действительно, «Арабская весна» отразилась высоким уровнем турбулентности для государственной машины Египта и как результат подтвердила роль военной элиты в преобразовании страны и сохранении ее целостности. У Египта нет относительно экономической самодостаточности как у исламского Ирана, обладающего большими ресурсами нефти. Получение доходов от туризма, эксплуатации уже двух линий Суэцкого канала, экспорта хлопка, а также привлечение инвестиций и увеличение потока египетских иностранных денежных переводов требуют положительного имиджа. Поэтому нет сомнений относительно того, что Египет будет и дальше развивать светскую модель государственности со своеобразным вплетением исламских установок в жизнедеятельность общества. Необходимо учитывать, что Египет является интеллектуальным и в определенной мере идейным, религиозным лидером региона (для суннитов). В Ираке, Йемене, Сирии политические процессы последнего десятилетия привели к дестабилизации государственности, социальному хаосу и гражданским войнам с участием внешних игроков из мировых центров силы. В данных странах число перемещенных лиц, стремящихся избежать насилия, приближается по масштабам ко временам Второй мировой войны. Существует проблема определения исходных принципов идентификации государств данной группы. На фоне утраты центральной власти контроля над процессами на своей территории активизировались усилия по созданию государственности представителями компактно проживающих национальных или конфессиональных меньшинств (например, проблема создания государственности курдов на севере Ирака). Проблемой является и неоднородная в идейном плане светская интеллектуальная оппозиция, отражающая как интересы различных финансово-промышленных групп и регионов, так и значительную поляризацию ближневосточных стран. Лозунги большинства трансформационных процессов сосредоточены вокруг нескольких основных моментов, обусловленных повседневными буднями граждан стран, пронизанных в какой-то мере неопределенностью, хаосом в функционировании социальной инфраструктуры, разбалансированностью государственной машины. К ним относятся права человека, справедливость в распределении общественных благ, сокращение безработицы, масштабов нищеты, развитие инфраструктуры, развитие образования и медицинского обслуживания. Следует отметить, что экономическая составляющая преобразований носит нелиберальный характер и направлена на достижение социально значимых результатов с помощью рыночного механизма, а пресечение корпоративного эгоизма и обеспечение экономической безопасности предполагается осуществлять с помощью государства.

Относительно стабильными странами Ближнего Востока выступают Турция, Израиль, Иран. Турция позиционируется как мост между Востоком и Западом, демонстрируя возможность совместимости политического ислама и демократии. Современный Израиль рассматривается экспертами [5] также как стабильный оазис на Ближнем Востоке, правда, палестинская проблема продолжает оставаться неразрешимой и в любой момент может вызвать обострение, как и отношения с исламской республикой Иран, с которым Израиль до сих пор не имеет дипломатических отношений и рассматривает данную страну как угрозу своему существованию. Однако надо отметить, что выход Ирана на политическую арену после исторического соглашения об урегулировании многолетней проблемы иранского атома и снятия введенных ранее

санкцій со стороны СБ ООН, США и Евросоюза приведет к усилению влияния данного государства на ближневосточные процессы. Сам Иран как мост между Ближним и Средним Востоком с почти 80 млн населения и технологически развитой экономикой (космическая держава, разрабатывавшая собственную ракету-носитель) имеет основания наряду с Турцией, Саудовской Аравией, Египтом на лидерство в регионе. Думается, что освобожденный от санкций и политически независимый Тегеран не будет следовать в фарватере американского «курса на Азию» и станет подспорьем для реализации евразийского проекта Пекина и Москвы. В целом для Ближнего Востока дальнейшей тенденцией развития будет *геополитический плюрализм*. В его основе такие принципы, как «разнонаправленная дипломатия», «ноль проблем с соседями» и «общественная демократия». Но пока существует множество претензий ближневосточных стран друг к другу (территориальных, политических, экономических). Так, например, до сих пор не разрешен спор между Ираном и Объединёнными Арабскими Эмиратами в отношении трёх островов в Ормузском проливе, контролирующими столь важный для судоходства вход в Персидский залив. В конце 1940-х годов островами попеременно владели шейхи эмиратов Абу-Даби и Дубая, находившихся под британским протекторатом. С 1971 года, после ухода Великобритании из региона, Иран содержит на этих островах значительный военный контингент и считает их частью своей территории.

Характерной особенностью современного Ближнего Востока является также растущее влияние организации Исламского Государства (ИГ) в регионе. Причины: простая и доступная идеология, основанная на суннизме с элементами мистики; четкое определение понятий добра и зла, друзей и врагов, экспроприации и публичные казни по отношению к последним; сниженные в разы налоги на захваченных территориях, искорененная коррупция и бытовая преступность; ясность цели – создание халифата – государства, которое установит религиозную и политическую власть над всеми территориями, где проживают мусульмане. Для ИГ все, кто не с ними, – против них. ИГ позиционирует себя как движение за создание новой системы международных отношений, что обусловило рассмотрение данной организации рядом стран-лидеров как одной из мировых угроз наряду с эпидемией лихорадки Эбола [6]. Несомненно, ИГ пытается дать новую модель обустройства общества, и не в далеком будущем, а в обозримом настоящем, что привлекает в ряды его сторонников граждан ближневосточных и других стран, выброшенных на обочину жизни социальными коллизиями последнего десятилетия. Массовая нищета населения, высокий уровень безработицы среди молодежи, недостаточно быстрое улучшение социально-экономической ситуации, запаздывание прежних правителей ряда ближневосточных стран с проведением назревших политических и экономических реформ, разочарование населения и его неверие в возможность решения накопившихся проблем по рецептам, предлагаемым светскими партиями, обращает взоры людей к ИГ. Именно стремления населения (особенно социально ущемленного) к радикально быстрым, позитивным переменам в обществе и собственной жизни обуславливают рост численности ИГ. Увеличивается и число европейцев в рядах ИГ. Оставив скучную жизнь в Европе, искатели сомнительной романтики и адреналина едут на Ближний Восток для участия в джихаде и строительстве нового мира через разрушение старого. Участие в строительстве ИГ придает, по их мнению, новый смысл их жизни и позволяет преодолеть монотонность повседневной жизни и строгую нормированность бытия. Следует отметить, что ИГ имеет довольно отлаженную иерархическую форму. На пике

всей пирамиды ИГ находится Абу Бакр Аль-Багдади, он же «халиф», он же главнокомандующий. Есть подобие кабинета министров с основными департаментами, имеются также собственные спецслужбы и пресс-служба, которая ведет информационную войну на очень высоком уровне, не свойственном простым дилетантам. Бюджет организации формируется в основном за счет доходов с продажи захваченного имущества и главное нефти. Торговля нефтью является одной из основных доходных статей бюджета ИГ. Безработная молодежь смотрит на ИГ и как на способ обрести средства к жизни. Простой боец ИГ в среднем получает четыреста девяносто долларов США, при условии, что он холост и не имеет никого на иждивении. Если у боевика есть семья, есть расходы на медицину, коммунальные услуги или аренда жилья, то ему положена доплата. Кстати, если боевик попадает в плен или погибает, то выплаты его семье не прекращаются [7]. Не это ли больше, нежели идейная сторона, привлекает отчаявшихся найти средства к выживанию в иных формах государственного обустройства?

**Подводя итоги**, отметим, что экзистенцию современного Ближнего Востока характеризует противоречивый процесс формирования нового облика региона, сопровождаемый как социально-конструктивными, так и деструктивными процессами. Усиливается внимание и вмешательство мировых центров силы в региональные процессы для обеспечения своих жизненно-важных интересов и регулирования доступа к энергоресурсам региона, выступающих одним из определяющих факторов развития мировой экономики и национальной безопасности современных стран. Растущее влияние организации «Исламское государство» с идеей создания панисламского государства и переходом затем к новому мировому мусульманскому порядку сформировало новую региональную и глобальную проблему. Это свидетельствует о том, что Ближний Восток будет оставаться одним из опасных очагов конфликтов в мире, обусловленным в основном такими компонентами, как энергоресурсы, межконфессиональные, территориальные, этно-племенные отношения, исламский радикализм и терроризм. Дальнейшее развитие темы может быть посвящено изучению идеологических парадигм в ближневосточном регионе.

#### Литература

1. Семиволос І. Піррова перемога Нетаніягу / І. Семиволос [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://uames.org.ua/publications.php>.
2. Богомолов А. В чем исторический смысл арабских революций / А. Богомолов, С. Данилов [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://uames.org.ua/publications.php>.
3. Богомолов О. Геополітичний аспект подій на Близькому Сході / О. Богомолов, С. Данилов [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.youtube.com/watch?v=Ip19EamW5U>.
4. World // The World Factbook [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/xx.html>.
5. Rubin M. Essay: The Middle East Studies Mess / M. Rubin [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.aijac.org.au/news/article/essay-the-middle-east-studies-mess>.
6. Remarks by President Obama in Address to the United Nations General Assembly [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2014/09/24/remarks-president-obama-address-united-nations-general-assembly>.
7. ИГИЛ: идеология, структура, стратегия [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://islam-today.ru/islam\\_v\\_mire/bliznij-vostok/igil-ideologia-struktura-strategia/](http://islam-today.ru/islam_v_mire/bliznij-vostok/igil-ideologia-struktura-strategia/).

**Аннотация**

**Кривега Л. Д., Сухарева Е. В. Ближний Восток: особенности современного бытия.** – Стаття.

Статья посвящена анализу особенностей современного Ближнего Востока. Авторы считают, что экзистенцию современного Ближнего Востока характеризует противоречивый процесс формирования нового облика региона. Он сопровождается как социально-конструктивными, так и деструктивными процессами. Отмечается усиление внимания и вмешательств основных центров силы в региональные процессы для обеспечения своих жизненно-важных интересов и регулирования доступа к энергоресурсам региона. Именно энергоресурсы выступают одним из определяющих факторов развития мировой экономики и национальной безопасности современных стран. Растущее влияние организации «Исламское государство» с идеей создания панисламского государства и переходом затем к новому мировому мусульманскому порядку сформировало новую региональную и глобальную проблему. Это свидетельствует о том, что Ближний Восток будет оставаться одним из опасных очагов конфликтов в мире, обусловленным в основном такими компонентами, как энергоресурсы, межконфессиональные, территориальные, этно-племенные отношения, исламский радикализм и терроризм.

*Ключевые слова:* Ближний Восток, общество, развитие, особенности, тенденции.

**Анотація**

**Кривега Л. Д., Сухарева Е. В. Близький Схід: особливості сучасного буття.** – Стаття.

Стаття присвячена аналізу особливостей сучасного Близького Сходу. Автори вважають, що екзистенцію сучасного Близького Сходу характеризує суперечливий процес формування нового вигляду регіону. Він супроводжується як соціально-конструктивними, так і деструктивними процесами. Відзначається посилення уваги й втручання основних центрів сили в регіональні процеси для забезпечення своїх життєво-важливих інтересів

і регулювання доступу до енергоресурсів регіону. Саме енергоресурси є одним із визначальних чинників розвитку світової економіки та національної безпеки сучасних країн. Вплив організації «Ісламська держава», що зростає, з ідеєю створення панісламської держави й переходом згодом до нового світового мусульманського порядку сформувало нову регіональну і глобальну проблему. Це свідчить про те, що Близький Схід залишатиметься одним із небезпечних вогнищ конфліктів у світі, зумовленим переважно такими компонентами, як енергоресурси, міжконфесійні, територіальні, етно-племінні відносини, ісламський радикалізм і тероризм.

*Ключові слова:* Близький Схід, суспільство, розвиток, особливості, тенденції.

**Summary**

**Kryvega L. D., Sukhareva E. V. Modern Middle East: the features of modern life.** – Article.

This article analyzes the characteristics of the modern Middle East. The author believes that the existence of the modern Middle East, characterized by contradictory process of formation of a new image of the region. It is accompanied by a socially-constructive and destructive processes. There is a growing attention and interventions main centers of power in regional processes to ensure that their vital interests and regulate access to the energy resources of the region. That energy is one of the determining factors in the development of the world economy and national security of modern countries. The growing influence of the organization “Islamic State” with the idea of creating a pan-Islamic state and then transition to a new Muslim world order formed the new regional and global challenges. This suggests that the Middle East will remain one of the most dangerous source of conflict in the world, due mainly components such as the energy, interfaith, territorial, ethnic and tribal relations, Islamic radicalism and terrorism.

*Key words:* Middle East, society, development, features and trends.

УДК 321 18

**В. П. Культенко**кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри філософії

Національного університету біоресурсів і природокористування України

**ПОЛІТИКА ТА ПРОБЛЕМИ ЇЇ ЕСТЕТИЗАЦІЇ**

**Актуальність теми** зумовлюється складністю політичної ситуації в Україні, пошуком нових та успішних форм здійснення політичної влади, також необхідністю теоретичного осмислення цих практичних проблем для їхньої оптимізації, розуміння й запобігання можливостям маніпулювання свідомістю на рівні окремої людини та громадянського суспільства.

**Метою статті** є теоретичне осмислення феномена естетизації політики, який у практичній площині відкриває додаткові можливості для реалізації політичних завдань.

Новизна роботи полягає в дослідженні діалектичного порядку: естетика-аксіологія-етика-політика в історико-філософському контексті його становлення і практичного втілення.

**Ступінь розробленості теми.** Ця проблема тематизується у філософських працях Т. Адорно, П. Бурд'є, Г. Маркузе, Ж. Ранс'єра, Р. Барта, Р. Арона, Х. Арентз, Е. Кассірера й інших зарубіжних дослідників. Увагу до проблеми виявляли В. Бушанський, А. Баранов, В. Бурлачук, К. Завершинський, Л. Климанська, О. Льовкіна, В. Панченко, В. Фадеева, Є. Шейгал, В. Ятченко та інші вітчизняні науковці.

Проблема естетизації життя вперше була окреслена ще Платоном. Платон як фундатор класичної філософії вищою універсальною ідеєю визнавав ідею прекрасного. Створюючи свою соціальну філософію та прагнучи знайти у сфері політичного відповідність вищій ідеї краси, блага, він уважав, що в політиці прекрасне постає як добро. Проте добро має в земному житті не абсолютну, а відносну цінність, тому потребує трансцендентного аксіологічного підтвердження, щоб змусити людину в її поведінці керуватися належним, загально значимим, а не уявленнями про особисте добро й вигоду. Для обґрунтування належного Платон апелює до ідеї трансцендентного – потойбічної відплати людині за її земні вчинки. У нього ця ідея стає єдиною дієвою настановою, здатною утримати людину в межах належної політичної поведінки. Теологія Платона стає складовою теорії ідеальної держави, без неї етика не дає остаточної відповіді на питання щодо належного в соціальному полі. Але у своїй єдності (теологія, політика, етика) вони містять трансцендентні аксіологічні принципи соціально-політичного існування людства. Проте історичний процес секуляризації релігії призвів до відокремлення релігії від держави, тому релігійна відповідь на питання сучасної людини, як їй жити, втратила свою абсолютну значимість. Один із варіантів такої відповіді в сучасному світі пропонує естетика, редукуючи власні естетичні цінності у сферу політичного. Можливості естетичного впливу на політику обґрунтовані, власне, платонівською ідеєю краси як єдиною трансцендентною ідеєю, через яку можна досягнути досконалості.

Проте політика має справу з відносним, тому, як до тепло зазначає В. Бушанський [1], вона завжди була різновидом шоу-бізнесу, експлуатуючи естетику прекрасного та потворного, піднесеного й низького, трагічного та комічного. По-різному використовуються естетичні принципи в політичній теорії, залежно від стану соціального – стабільного або нестабільного. Стабільне суспільство тяжіє до консервативності, тому в ньому досить

сильно виявляє себе попередня культурно-соціальна традиція, що історично складалася протягом тривалого часу і пройшла випробування на етичну відповідність. Адже традиція – це досвід попереднього, із перевіреною і ствердженою аксіологічною системою. Закріпилося те, що було схвалене колективним досвідом як загальноприйнятні норми, що може слугувати матрицею для філософської рефлексії проблем соціального.

Класичним прикладом концепції стабільного соціуму є держава Платона, яку він спирає на потужну культурну традицію, «трансцендентний еталон», за висловом В. Бушанського. Антична культурна традиція для Платона є умовою й основою збереження суспільної єдності, цілісності, моральної наповненості соціального існування. Збереження та дотримання традиції є гарантією живучості держави, а саме: якщо дотримуються етичної традиції, у державі існує раціональний порядок, добро, така держава стабільна. Платон використовує засоби приналежності – розум, краса, віра, щоб корегувати фактичну державу відповідно до ідеалів. Людям властиво захоплюватись потужним розумом, їхня краса приваблює як зовнішня досконалість, віра – як внутрішнє мірило досконалості. Цим досконаломаття надається статус етичних цінностей. Традиція розуміється Платоном у контексті її відповідності етичному ідеалу, досконалому образу, вищим мірилом якого є трансцендентна ідея Блага та Краси.

Водночас антична Греція мала реальний досвід існування відповідно до цих досконалостей. Тому за всієї ідеальності платонівської держави можна стверджувати, що філософ розробив досконалий зразок соціального устрою, який уже мали у своєму досвіді греки. Згідно з ним він прагнув скорегувати реальний соціум. Адже реальністю платонівського життя були демократичні Афіни. Платон не сприйняв їхньої демократії, що так легковажно ставилася до досконалостей, етичних ідеалів – у демократичних умовах ідеали мали рівний статус із неідеальним і повинні були доводити (не завжди успішно) право на винятковість власного існування. Саме так відбулося із Сократом, розум і етичні досконалості якого не знайшли визнання серед афінян. Тому Платон, розробляючи свою державу – консервативну, традиційно-тоталітарну, пропонував досконалий і уніфікований зразок політичного устрою, за яким мали б звертатись й удосконалюватись реальні політичні режими Греції. Створюючи етичний ідеал, він відштовхувався від реального політичного досвіду, цей останній пропонує вдосколювати. Джерелом ідеального для Платона був реальний досвід існування політичного – Спарта, до політичного порядку якої він апелював як до зразка.

Ситуація змінюється в умовах Римської імперії й особливо в часи Ренесансу. Етико-політичні ідеали зруйновані та виведені за межі досвіду реального життя. Політична реальність спотворена, вона вже не може бути плідною основою для пошуку всередині неї ідеального. Традиції, звичаї втрачені, формується новий порядок, тому критерії етичного не можуть виводитись із досвіду. Реальність настільки несумісна з етичними ідеалами, що філософи змушені апелювати до власного бачення досконалого, етично належного. І головним критерієм стає емоційне сприйняття світу, а відтак вимога корисності,

а виправданням для неї – спрямованість на гадане добро. Гадане, тому що це добро вже не може бути визначене через досвід – реальність не добра. Критерієм для такого чуття добра стають виключно естетичні судження – єдино можливі в умовах емоційного сприйняття дійсності, лише через них можлива рефлексія цієї політичної категорії. Отже, політичний процес і його мета – досягнення добра – стають предметами виключно естетичного сприйняття. Зокрема, у Римі була здійснена спроба адаптувати еллінське вчення про демократію до умов імперського режиму правління через естетичні категорії саява та гармонії. При чому гармонія, із якою асоціювалось поняття демократії, набула формальних, зовнішніх ознак, а слайво відобразилось в образі й особі імператора.

У свою чергу, брак добра в реальних політичних режимах приводить Н. Макіавеллі до утвердження принципів імморалізму в політичній концепції. Макіавеллівський імморалізм апелює до естетичного й ірраціонального замилювання всепереможною силою, яка, завдяки своїй абсолютності, уникає будь-якого суду – переможців не судять. Естетичні ідеали в таких умовах інтерпретуються як істинні. «Відбувається когнітивне заміщення. Естетика підмінює рацію» [1, с. 191]. Естетичні ідеали викликають піднесені почуття в тих, кому вони адресовані, завдяки чому останні приймають і цінності, через які вони стверджуються. Естетичні аргументи заміщують аргументи раціональні, більше того, провадяться естетичне насилля. Особливої ваги в такий час набуває естетика героїчного, яка пропонується як ідеологічна настанова – «поетизовані героїчні постаті та події формують дискурс авторитетів» [1, с. 190]. Значущість героїчного вчинку визнається в будь-які часи, в умовах же нестабільних режимів вона використовується ще й з метою маніпуляції свідомістю людей, коли як останній незаперечний аргумент удаються до спекуляцій: героями, національними святинами через їхню міфологізацію та сакралізацію. Створюються міфи, що не потребують реальних історій минулого, правди минулого в них немає, є лише образ героя, якому приписуються ті вчинки, до яких хочуть спонукати спільноту. Вірячи у своїх героїв, люди налаштовуються повторювати їхні подвиги. Саме це й відкриває шлях до маніпуляцій свідомістю.

Зарадити цьому можна шляхом раціональної критичної рефлексії суспільних сакральних міфів. Адже апеляція до героїчного епосу історичного минулого властива не лише тоталітарним режимам. До неї звертається завжди як до засобу гуртування суспільства, формування чуття національної єдності. Героїка минулого викликає почуття піднесення, гордості, пошани, спільної скорботи тощо. «Естетичне переживання піднесеності стає засобом оновлення історичної пам'яті, а відтак – згуртування спільноти» [1, с. 191]. Спільність емоційних переживань стає основою для формування актуальних і соціально значущих цінностей, національної ідеї. Тому важливого значення набуває момент вибору – які події із множини минулого суспільного досвіду будуть обрані для героїзації й сакралізації, яка модель поведінки буде популяризуватись. У сучасному світі в цьому контексті додаткової ваги набуває фактор масової культури та прагнення контролю над ЗМІ й царинною мистецтва, адже вони володіють найбільшими можливостями для поширення ідеологем, соціально значущих міфологем тощо.

При цьому первинне значення має не стільки сам історичний факт, герой чи явище. Головними є асоціації, які вони викликають. Саме асоціації здатні потужно впливати на свідомість, змінюючи її. Людина, котра заплуталась у політичній і соціальній строкатості життя, прагне простоти й закінченості. Тому потужні політичні події, позначені печаткою безальтернативності, викликають схвалення й захоплення, тому що сприймаються як

обов'язкові – як вирок, доля, а тому однозначні, прості та закінчені. Спрощення подій світу призводить до спрощення свідомості, що пране простоти, простого протиствалення, як у міфах: добро-зло, красиве-потворне, піднесене-низьке. «Піднесене та низьке – порух до свободи. І свідчення рабства. Свободи ж бо прагнуть лише раби. Вільні люди користуються свободою» [1, с. 194].

Застосування естетичних засобів у політиці найповніше виявляється в ритуалі, що втілюється в політичних іграх. Саме використання ритуалу надає владі необхідної чіткості, формальної завершеності, державницького характеру. Політичний ритуал включає в себе такі елементи, як традиції, звичаї, обряди, церемонії, за якими можуть приховуватись різноманітні інтереси учасників – приховані та явні. Ритуал може приховувати й беззмістовність політичного життя [3, с. 573–574]. В. Полянська політичний ритуал тлумачить як відтворення «архетипної ситуації» та демонстрацію її міфічного розуміння, уважаючи, що провідну роль у політичній естетиці відіграють міфологічні архетипи [2, с. 348].

Політичні ритуали можна поділити на два типи: тоталітарні й демократичні. Демократичні ритуали не виходять за межі політичної сфери, інші сторони соціального існування лежать поза ним, а громадян можна вважати глядачами та суддями в цих подіях, коли політика пристосовується до їхніх потреб, а політики намагаються завоювати прихильність і довіру громадян. Тому естетика демократичного ритуалу схильна до панібратства, спрощення, навіть клоунади. «Це організований безлад, котрий не порушує життєвого прагматизму» [1, с. 198]. В. Бушанський уважає його справжньою естетикою низького.

Інакше виявляє себе тоталітарний ритуал: проголошуючи надісторичні цілі, які не можливо здійснити, він підпорядковує життя, поглинаючи суспільні інтереси. Політика перетворює не себе, а суспільство, змушуючи його запобігати, виправдовуватись перед політикою. Усе життя втягується в тоталітарний містерійний ритуал, яскравим виявом якого є парад як вияв лояльності до влади й готовності до самопожертви. Політика як вільне мистецтво фактично знищується в такому ритуалі, містифікується, її акти сакралізуються, а вияви символізуються. Громадяни втягуються в містичний ритуал – їхнє життя тотально трансформується згідно з намірами влади, що і є істинним виявом сутності тоталітарного. Якщо демократичний ритуал являє собою приклад низької естетики, то тоталітарний втілює стиль ганебного та виявляється у змові влади, відстоюванні власної винятковості, виробленні специфічної субкультури, утіленої у провадному мистецтві, у тенденційній спрямованості педагогіки й освітній діяльності.

Для отримання більш повного розуміння процесу естетизації політики варто прослідкувати, як використовується естетика трагічного в політичному полі. Адже трагедія є не просто естетичним феноменом. Відчуття трагічного спричиняється передусім етичними переживаннями людини. Політика експлуатує трагедію, трагічні події минулого, згадка про які ще викликає болісні емоційні переживання. Наголос робиться на етично-емоційний бік людського існування, більше того, загальнозначущим явищем життя (природним, культурним, економічним), що за сутністю своєю є нейтральними, приписуються характеристики морального порядку – добрі-злі, моральні-аморальні. Як зазначає В. Бушанський, політика зловживає етикою, завдяки їй приховуючи власну утилітарність, ситуативність і розростаючись до ідеології й набуваючи глобального характеру. Трагізація життя та надання їй ідеологічного змісту, який у контексті трагедійності подій є надзвичайно потужним, заохочує утворення масових і довготривалих політич-

них рухів, партій. Удаючись до критеріїв «добро-зло», політика доводить їх до крайнього вираження на рівні істерії, розгнуданості, принципової непорушності й забезпечує своє існування в часі – трагічну ідею можна експлуатувати тривалий час, чим трагічнішою вона є, тим довше нею може житись політика. «Трагедія – це зневажена віра, що, попри бруд, залишається чистою... Трагедійний пафос у самозреченості. Не в логіці історичного процесу, не в політичній доцільності, що втілюється в боротьбі з ренегатством, а в найхиткішій і найтвердішій речі – вірі» [1, с. 216]. Тому зрозуміло, що трагічний пафос активно експлуатується політикою, набуваючи небезпечного характеру, коли він перетворюється на додатковий засіб маніпуляції масами.

Не менш потужним засобом естетизації політики є літературний текст. Література має величезне культурноформувальне значення для людства – у літературі естетизується життя. Літературний текст у класичній традиції – це високе мистецтво, узірце, на який варто рівняти реальність. Автор у творі прагне відтворити життя як бажане, надати ідеальному образу *справжнього* буття й переконати читача жити згідно з ідеалом. Тексти створюють історію – без літературного опрацювання минуле залишалося б сумішшю насилля й хаосу. Література оспівує красу, пропонує етичні ідеали – віри, добра, належного, трагічного, комічного. «Європа своїм відродженням після варварської навали має завдячувати передусім літературі – тоненькій книжечці під назвою Євангеліє» [1, с. 216]. По суті, літературні тексти, у яких створюються прекрасні образи дійсності, через апеляцію до раціонально-емоційної сфери та залучення естетичних засобів впливу спонукають до некритичного сприйняття пропонованих ідеалів як поведінкових, мисленевих узірців. У класичній літературній традиції залучення естетичних засобів приналежності мало на меті створити виразні й чіткі етично відповідні поведінкові канони – стверджувались краса, добро, правда, належне та засуджувались потворне, лихе, нечесне, погане. Наступним кроком у процесі етичного формування особи є закріплення на папері у прописаних законах держави правових норм, легітимація життя, адже конституція і збірки законів також є літературними текстами.

Сучасна постмодерна культура, мистецтво й література втратили свою канонічну однозначність – літературні тексти міжжанрові, етичні зразки розмиті, література не виховує піднесених почуттів. Вона описує життя, естетизуючи повсякденність, що стала мистецьким узірцем. У сучасних літературних текстах високе й низьке спресувалися в єдиний світ: високе стало доступним для мас, низьке стало високим, естетизується потворне. На думку багатьох сучасних дослідників, філософів, відбувається варваризація життя завдяки згубному впливу мистецтва, коли зразки високого мистецтва втратили свою дієвість, а їхнє місце посіли мистецькі зразки, що не мають виховного значення, у яких етичні й естетичні ідеали нівельовані до рівня приземленої повсякденності. Отже, вектор впливу літератури, що у свій час сприяла культурному зростанню Європи та світу, у сучасній ситуації набув протилежного спрямування.

Література більше не вчить, будучи імморальною, а це відповідно позначається й на загальній етичній ситуації – суспільство відчуває брак моралі. Класичні естетичні канони, етичні ідеали критично переглядаються, це призводить до їхнього знецінення. У політиці це виявляється в тому, що люди більш схильні довіряти політикам, схожим на них самих, аніж тим, що вирізняються блискучою освітою, геніальним розумом, талантом, вихованням, аристократизмом тощо. Краса часом відштовхує, обурює, викликає протест, аж до ненависті – нищі, брудні й жалюгідні сприймаються як свої й викли-

кають більшу довіру. Політика використовує ці настрої, експлуатуючи ідею справедливості й прагнучи пробудити утилітарне, власницьке ставлення до краси. Це породжує руйнівні, бунтівні інстинкти мас, аби знищити все високе, недосяжно красиве й установити справедливість – рівність потворного, тому що «не можлива рівність у красі, силі, мужності, мудрості та багатстві. Рівність можлива лише в потворності, немічності, кволості, боягузтві, дурості та злиденності» [1, с. 220].

Філософська рефлексія цієї ситуації дає змогу її раціоналізувати в такому висновку. Політика апелює до естетичного як до засобу власної популяризації, тому що естетично-емоційне сприйняття первинне, воно передує раціонально обґрунтованому усвідомленню дійсності. На естетичному рівні створюється допонятійне первинне враження за посередництва емоцій, ірраціональних проявів. Сильні емоції викликають автоматичні поведінкові реакції, які при умілому політичному керівництві можна вдало використовувати для власної користі. Так естетичне, відображаючи суспільно-культурну матрицю сьогодення, впливає на формування суспільного світогляду, поведінкових реакцій і стереотипів. Відсторонені цінності естетичного набувають здатності впливати на реальність. Ідеали об'єктивуються в політичних теоріях, етичних принципах, релігійних уявленнях і мистецьких творах, містячи в собі досконалий образ того, яким має бути життя. Ці ідеали політика може використовувати для загального блага або задля маніпуляції свідомістю мас.

#### Література

1. Бушанський В.В. Естетика політичної влади : [монографія] / В.В. Бушанський. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2009. – 360 с.
2. Політична філософія : [підручник] / [Є.М. Суліма, М.А. Шепелев, В.В. Кривошеїн, В.Ю. Полянська]; за ред. Є.М. Суліми. – К. : Знання, 2006. – 799 с.
3. Політологічний енциклопедичний словник / упоряд. В.П. Горбатенко; за ред. Ю.С. Шемшученка, В.Д. Бабкіна, В.П. Горбатенка. – 2-е вид., доп. і перероб. – К. : Генеза, 2004. – 736 с.

#### Анотація

**Культенко В. П.** Політика та проблеми її естетизації. – Стаття.

У статті здійснюється філософське дослідження категорій естетичного через їхню редукцію в практичну площину політики. Підґрунтям для аналізу слугує платонівська ідея краси, а також категорії сили, трагічного, піднесеного. Ці ідеальні естетичні категорії активно використовуються в політиці для досягнення бажаного результату й можуть сприяти як консолідації суспільства та оптимізації його розвитку, так і вирішенню утилітарно-приватних проблем непорядних політиків шляхом маніпулювання свідомістю мас. Прослідковуються закономірності політичних процесів, що розглядаються як тенденційні. Це передусім їхня етизація й надання статусу морально відповідних, завдяки цьому, практичне використання в політиці та її естетизація. Політика, що апелює до естетичного, надає вчинкам потужного емоційного забарвлення, це відкриває широкі можливості для впливу на свідомість громадян, аж до маніпуляції нею.

*Ключові слова:* благо, справедливість, естетизація політики, емоційне сприйняття, етика.

#### Аннотация

**Культенко В. П.** Политика и проблемы её эстетизации. – Статья.

В статье философски исследуются категории эстетического путем их редукции в практическую плоскость

политики. Основой для анализа служит идея красоты Платона, а также категории силы, трагического, возвышенного. Данные идеальные эстетические категории активно используются в политике для достижения желаемого результата и могут способствовать как консолидации общества и оптимизации его развития, так и разрешению утилитарно-приватных проблем непорядочных политиков путем манипулирования сознанием масс. Прослеживаются закономерности политических процессов, которые рассматриваются как тенденциозные. Это, в первую очередь, их этическое толкование и приобретение нравственного статуса и, благодаря этому, последующая эстетизация политики. Апелляция политики к средствам эстетического выражения способствует эмоциональному окрашиванию поступков, что открывает широкие возможности для влияния на сознание граждан, вплоть до манипуляций.

*Ключевые слова:* благо, справедливость, эстетизация политики, эмоциональное восприятие, этика.

### Summary

***Kultenko V. P. Politics and its aesthetic problems.*** – Article.

Active philosophical study of aesthetic categories by their reduction at practical level policy. The basis for the analysis serves Plato idea of beauty and category of power, tragic, sublime. These are ideal aesthetic categories are widely used in politics to achieve the desired result and can contribute to society as consolidation and optimization of its development and solving particular problems utilitarian dishonest politicians through manipulation of the masses. Traced patterns of political processes that are seen as biased. This is, first of all, their ethical interpretation and morally relevant status and, thereby, practical use in policy and its aesthetic quality. A policy that appeals to the aesthetic, provides a powerful deeds emotional, it opens opportunities to influence the consciousness of citizens, even to manipulate it.

*Key words:* goodness, justice, politics aesthetic, emotional perception, ethics.

УДК 122/129 «2»

**А. В. Луценко**  
аспірант кафедри філософії  
Національного університету біоресурсів та природокористування України

### ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ПРОБЛЕМИ ТІЛЕСНОГО ВІДЧУЖЕННЯ ЛЮДИНИ В УМОВАХ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

**Постановка проблеми.** Дослідження проблеми тілесного відчуження є важливим для осмислення природи різного роду психопатологій і зниження якості соціальної комунікації в сучасному світі. Ґрунтовне дослідження цієї проблеми потребує аналізу таких новітніх явищ, як віртуалізація, поширення розумних технологій, підпорядкування соціального розвитку фінансовій алгоритмізації.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** У сучасному філософському дискурсі проблемі тілесного відчуження людини в умовах капіталістичного й інформаційного суспільства присвячені дослідження Ф. Берарді, К. Хейлс, В. Мітчела. Представники французького постмодернізму (М. Фуко, Ж. Дельоз, Ф. Ґватарі, Ж. Деріда, Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Бодріяр) осмислюють і концептуалізують вплив капіталістичного устрою на існування людини. У дослідженнях Д. Кампера аналізується проблема відходження від життєвого світу у бік абстракції, розглядається когнітивний потенціал людської тілесності.

**Метою статті** є з'ясування особливостей тілесного відчуження людини в умовах інформаційного суспільства.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** У сучасному світі тілесність людини зазнає ідеологічного та соціального пригнічення. Ідея меншовартості тіла пов'язана, зокрема, із ліберальним проектом соціального розвитку, що є ідейним фундаментом капіталізму. Проект ліберального гуманізму мав монополію на продукування сенсів у західній культурі із часів Просвітництва. У лібералізмі людина ідентифікується із раціональним розумом, який володіє тілом як певним об'єктом. Сприйняття тіла як інструмента, що скеровується розумом, є адекватним цілям капіталістичного ладу, оскільки дає змогу спрямувати потенціал тіла на продукування багатства.

У 1970-х роках ліберальна ідеологія переходить у нову неоліберальну фазу й починає набирати обертів із того моменту, коли група молодих економістів (так звані Chicago Boys), які навчалися у Чиказькому університеті, проголосила віру в усемогутність економічної сили: «... гроші вигадують реальність», «... забудь про референта, гроші створюють світ» [1, с. 30].

Загалом неоліберальна ідеологія, якій притаманний культ багатства, безкінечного зростання й, відповідно, невизнання виснаження, суперечить онтологічним особливостям живих істот. Відомо, що весь живий світ існує в циклах активності й пасивності, які чергуються. Упродовж циклу пасивності живі істоти накопичують ресурс для подальшого розквіту, активності, руху тощо. Оскільки соціум є колективним живим організмом («соціальним тілом» згідно з термінологією Ф. Берарді), він теж підкоряється подібним законам, тоді як неоліберальна ідеологія цей закон нівелює. Натомість капіталістичному ладові характерне зведення соціального життя до фінансової алгоритмізації – що добре для фінансової сфери, має бути добрим для суспільства.

Французькі мислителі 1970–1980-х років: М. Фуко, Ж. Дельоз, Ф. Ґватарі, Ж. Деріда, Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Бодріяр – намагались помислити майбутнє, запропонувати картографію неоліберального майбутнього.

М. Фуко у своєму курсі лекцій «Народження біополітики» аналізує лібералізм як спосіб діяти, тобто як практику, орієнтовану на конкретні цілі. Звідси філософ

пропонує аналізувати лібералізм як принцип раціоналізації управління, і ця раціоналізація полягає в підкоренні «внутрішньому правилу максимальної економії» [8, с. 406].

Ж. Дельоз і Ф. Ґватарі в роботі «Анти-Едіп» розглядають концептуальну відмінність між бажанням і потребою. Бажання не пов'язане із нестачею, а скоріше є творчою діяльністю. Проте в умовах неоліберального капіталізму бажання починають поставати у формі потреби й нестачі, оскільки увійшли у відносини залежності із фінансовою машиною.

Ж.-Ф. Ліотар визначає пост-модерн як стан знання сучасних найбільш розвинених суспільств. Це поняття вживається для позначення стану культури із кінця ХІХ століття, який характеризується трансформаціями «правил гри» в науці, мистецтві, літературі. В умовах капіталізму функції регулювання починають відчужуватися від державного апарату й передаватися на регулювання машинам. Ж.-Ф. Ліотар свого часу прогнозував, що подібні тенденції в культурі постмодерну поступово призведуть до того, що правлячий клас лише надаватиме інформацію, на основі якої технічні засоби прийматимуть рішення [10, с. 43]. До того ж сам правлячий клас формуватиметься не лише політичним класом, а утворюватиметься також із керівників економічних структур, організацій, профспілок тощо.

Осмислюючи сучасні тенденції відходження від життєвого світу й руху в бік абстракції, Ж. Бодріяр уводить поняття симулякрів – порожніх знаків, які є цілковито безреферентним явищем. Подібні явища є виявленнями симуляції реальності, тобто зміни реальності на гіперреальність, «справжність світу» стає недосяжною, і це викликає патологічні тенденції у свідомості людини (депресивні стани, неврози тощо). У сучасному світі симулякри як подібності (тобто об'єкти, які симулюють, зображають, переказують чи репрезентують реальність) передують реальності.

Ф. Берарді розглядає глобальну економічну кризу західних спільнот як кризу парадигми соціального розвитку, оснований на економічній догмі. Відповідно, джерело кризи корениться в пануванні неоліберальної ідеології та капіталістичному порядку, який пригнічує потенціал людської тілесності, підпорядковуючи його економічним цілям.

Побудова суспільства на основі економічних цінностей створює несприятливі умови для «загального інтелекту» (англ. general intellect) загалом, оскільки в умовах капіталізму він стає фрагментованим і позбавленим самосприйняття й самосвідомості. Поняття «загальний інтелект» уживається Ф. Берарді для репрезентації сукупного ментального потенціалу людських спільнот. Ця філософська категорія релевантна поняттю «світовий дух» Г.В.Ф. Гегеля, який визначається як сукупність усіх людських висловлювань.

З огляду на сутнісні зміни в цивілізаційному розвитку соціальних спільнот розвинених країн капіталістичний лад змінюється сучасною його формою, так званим семіо-капіталізмом або фінансовим капіталізмом. Ці зміни спричинені швидким розповсюдженням розумних технологій і тотальною цифровізацією. Семіо-капіталізм характеризується перенесенням соціальних відносин у



сферу абстракції, що ліквідує «соціальне тіло». Поняття «соціальне тіло» означає тілесний досвід спільноти, який сприймається як сукупний, оскільки розгортається в індивідів у однакових соціальних умовах. Саме в умовах кризи загального інтелекту, яка офіційно сприймається як економічна криза, відбувається зміна парадигми у виборі вектора соціального розвитку. Нова парадигма поступово має змінити сучасну, основану на економічній догмі, яка демонструє свою згубність для загального інтелекту й соціального тіла. Відповідно, нова парадигма «відходити-ме від ідей зростання, прибутку та акумуляції, натомість буде основана на ідеї повного розкриття сили колективного інтелекту» [1, с. 64].

У фазі семіо-капіталізму з'являються нові форми абстракції, такі як цифрова абстракція – виробництво не завжди відбувається через тілесну взаємодію, а переноситься в поле взаємодії інформаційних машин, і фінансова абстракція, що призводить до відділення грошового обігу від виробничого процесу вартості загалом. Цифрова абстракція спричинює віртуалізацію фізичного акту зустрічі та соціальної комунікації загалом. Це настільки видозмінює соціальне середовище, що звичні когнітивні процеси теж зазнають трансформації. Віртуалізація соціальних відносин зумовлює руйнування соціальної солідарності й атрофію чуттєвості. З іншого боку, фінансова абстракція «руйнує наявний світ», оскільки фінансовий обіг не залежить більше від фізичної реальності.

Семіо-капіталізм породжує семіо-інфляцію, яка виявляється в необхідності більшої кількості «знаків, слів та інформації, щоб купити менше смислів» [1, с. 96]. Отже, в умовах семіо-капіталізму більше інформації означає менше значення. У період індустріального капіталізму продуктивність праці передбачала прискорення виробничого процесу. Натомість прискорення когнітивної праці означає прискорення інфосфери загалом. Ф. Берарді визначає інфосферу як «середовище, де інформація рухається в напрямі інтелекту» [1, с. 97]. Натомість пізнання потребує часу та уваги й не терпить прискорення. Увага є активацією фізичних, афективних і емоційних реакцій у мозку й не може безкінечно прискорюватися, оскільки даватиме збій і загрожує патогенними наслідками для здоров'я індивіда.

У зв'язку з поширенням розумних машин, розвитком кібернетики та мережевих технологій, відбуваються зміни в організації соціального життя спільнот і житті окремих індивідів. Оскільки ліберальний гуманізм видозмінюється під впливом нових факторів, то його позначають поняттям «ліберальний постгуманізм». Для позначення людини в новому контексті існування використовують поняття «постлюдина» (К. Хейлс). Кібернетичний проект «постлюдина» передбачає, що втілення не є сутнісним для людського існування. Кібернетика проводить паралель між людським розумом та інформацією, й оскільки для інформації носій не є суттєвим, то й для людини тіло не є сутнісною ознакою.

Кібернетика розглядає людське існування як «набір інформаційних процесів» [3, с. 4]. Проте втіленість людини передбачає здатність до певного типу навчання та осмислення, який не зводиться лише до процесу мислення. «Утілене знання» означає здатність людини знати більше, ніж вона про це свідомо розуміє [8, с. 266].

Кібернетичний проект постлюдини характеризується такими положеннями: свідомість розглядається як основа людської особистості, що претендує на тотальне значення; тіло – як протез, яким людина вчиться керувати; розширення тіла за рахунок приладів як технологічних протезів є продовженням процесу, що почався із народженням.

Із поширенням розумних технологій людська здатність сприймати не вичерпується природним потенціалом органів чуттів, її продовженням є різноманітні сенсори.

Загалом у сучасному дискурсі тілесності сформувався загальноприйнятий модус сприйняття взаємодії тіла із сучасними технологіями, який розглядає технології як продовження тіла (В. Мітчел, К. Хейлс, В. Черепанин). У сучасному філософському дискурсі щодо технологій використовуються такі метафори, як «штучна шкіра», «електронні органи», «протези тіла» тощо.

Нові технології впливають на те, як люди користуються своїм тілом, взаємодіють, переживають простір і час. Знаходження людини в он-лайн режимі, завдяки Інтернет-мережі, створює «безперервне поле присутності» індивіда для інших незалежно від місця його фізичного перебування [4, с. 162]. За умов тотальної активності й зайнятості природна ефективність роботи мозку людини знижується.

Нестримне поширення та вдосконалення розумних технологій призводить до того, що значний осяг лінгвістичної інформації сучасне покоління пізнає не від матері, а від машин. Це безпосередньо позначається на довірі до мови, оскільки раніше сприйняття смислів відбувалося через безпосередній зв'язок із материнським досвідом: «Відношення між означуваним і символом завжди гарантувалося тілом матері» [1, с. 101]. Ми дізнаємося, що символ, слово в цьому випадку, указує на означуване через довіру до тіла матері й, відповідно, соціального тіла загалом. Якщо ж мова пізнається від розумних машин, то мова відділяється від тіла. Це призводить до того, що, оскільки мова відображає й убирає в себе відносини людини зі світом, порушення зв'язку мова-тіло призводить до непевності відносин людина-світ: «Коли зв'язок між означаючим та означуваним більше не гарантується наявністю тіла, моє афективне ставлення до світу починає руйнуватися. Моє ставлення до світу стає функціональним, операційним – швидшим, якщо забажаєте, але не надійним» [1, с. 102].

Зважаючи на те, що фізичні організми взаємодіють із природним середовищем, зі змістом як соціальним конструктом, з інфосферою, то будь-які процеси, які відбуваються в навколишньому світі, безпосередньо впливають на індивідів. У період індустріального розквіту, що супроводжувався забрудненням води, повітря, продуктів харчування, відбулося зростання респіраторних захворювань, астми й раку легень. Семіо-капіталізм спричинив забруднення іншого характеру. Семіотичні потоки, які поширюються в інфосфері через медіасистему, забруднюють психосферу і провокують такі патологічні симптоми, як страх, тривога, паніка та депресія.

Людські істоти здатні як до лінгвістичної, так і чуттєвої взаємодії. Завдяки здатності взаємодії на цих двох рівнях, люди відкриті для чуттєвого розуміння, соціальної солідарності й емоційної прив'язаності до іншого. Чуттєвість є рівнем невербальної взаємодії, що виявляється у здатності продукувати та інтерпретувати невербальні знаки.

Ф. Берарді розрізняє кон'юнкцію (сполучення) й конекцію (зв'язок) і розглядає їх як дві різні «модальності соціального взаємозв'язку» [1, с. 123]. Кон'юнкція передбачає живий тілесний взаємозв'язок. Сполучаючись, сингулярності стають іншими, зазнають змін. Зв'язок означає функціональну взаємодію на основі лінгвістичної сумісності. Кон'юнкція передбачає також момент семантичної інтерпретації, що включає аналіз наміру, контексту, відтінків, нескazanого тощо, тоді як зв'язок передбачає суто синтаксичну інтерпретацію.

Із поширенням розумних машин і мережевих технологій починає переважати соціальна взаємодія на основі модальності зв'язку. Оскільки живі організми пристосовуються до умов навколишнього середовища, то для взаємодії із колективним оточуючим середовищем вони починають пригнічувати чуттєвий комунікативний канал.

Уведення конективних принципів у соціальну комунікацію послаблює здатність до емпатії (співчуття). Чуттєвість у повільно процес інтерпретації, оскільки ми потребуємо часу, щоб зрозуміти складність і комплексність комунікації тіла, тобто інформації, яку несе тіло і яку неможливо вербалізувати. Тому в сучасних умовах прискорення інформаційних потоків відбувається конфлікт чуттєвої здатності людини й умов навколишнього середовища.

Загалом нестримне поширення в соціальному житті модальності зв'язку (мережа Інтернет, соціальні мережі) створює умови суттєвих антропологічних змін – мутації чуттєвих організмів, що виявляється в особливостях їхньої уваги, вираження, взаємодії, прийнятті рішень тощо.

Міжособистісне спілкування через електронні мережі якісно відрізняється від живого спілкування. Наша нервова система отримує сигнал, що зараз відбудеться процес спілкування, проте в дійсності спілкування на всіх рівнях (енергетичному, емоційному, чуттєвому) не відбувається. Тобто, на рівні раціонального розуму здійснюється взаємодія та обмін інформацією, тоді як запит у спілкуванні на рівні нервової системи й на енергетичному рівні не реалізується. У результаті нервова система дає збій, оскільки не реалізує повною мірою свій комунікативний потенціал.

Ф. Берарді вважає повстання проти фінансового капіталізму, що почалося в Європі у 2011 році та яке здебільшого пояснюється як глобальна економічна криза, спробою відродити кон'юнктивне тіло (тіло, яке здатне до комунікації на основі чуттєвості) та його емпатичну здатність, що зазнавали тривалого пригнічення за капіталістичних умов. Реактивація «соціального тіла» є першим кроком на шляху до відновлення загального інтелекту.

На думку Дітмара Кампера, деякі теми стосовно сутності людини розкриваються лише через звернення до досвіду «мислення тіла», а не розуму, оскільки розумове мислення завжди пов'язане із панівною системою уявлень спільноти в конкретну історичну епоху. Усвідомлюючи обмеженість раціоналістичного підходу до людини, Д. Кампер разом із професором Кристофом Вульфом заснував новий філософський напрям – історичну антропологію. У межах цієї дисципліни обговорювались теми, які були витіснені та репресовані академічною суворістю наявних наук про людину. Теоретичні пошуки спрямовувались на «повернення тіла в культуру» [69, с. 21].

Д. Кампер пропонує новий погляд на визначення основних стадій розвитку людства: приручення, цивілізація, дисциплінування, сидирування. Учений вводить термін «сидирування» для позначення сучасної форми капіталістичного примусу, а саме: примусу до сидячого способу життя й роботи. Історичний розвиток людства можна розглядати також як поступовий відхід від життєвого світу в напрямі абстракції.

Для методологічного аналізу відходження людства від життєвого світу в бік абстракції Д. Кампер розробив концепцію «антропологічного чотирикутника». Оскільки для вичерпного розуміння життєвого світу людини недостатньо системи координат просторово-часового континууму, «антропологічний чотирикутник» залучає до аналізу виміри простору, поверхні, лінії та крапки, які характеризують такі складові життєвого світу людини, як тіло, образ, письмо/мову й час. Відповідно, простір характеризується тривимірністю, поверхня – двомірною, лінія – одновимірною, а крапка належить до «нульового виміру». Отже, посилюється на «антропологічний чотирикутник», Д. Кампер виокремлює виміри: тіло-простір, образ-поверхня, письмо-лінія, час-крапка.

У сучасній цивілізації прогресу відбувається інтенсифікація абстракції як руху від виміру тіла-простору в «нульовий вимір» і перекодування людського досвіду від буквального до числового мислення [5, с. 72]. У такій си-

туації людина страждає від перекодування її життєвого світу в абстракцію, і тому закривається сумнів у раціональність й доцільність такого вектора розвитку: «Кінець і мета людської духовної діяльності на землі не можуть полягати в остаточному знищенні речовини, матерії, тіла» [5, с. 79].

**Висновки.** Підводячи підсумок розвідки, присвяченої з'ясуванню особливостей тілесності людини в сучасних умовах інформаційного суспільства, можна сформулювати такі тези. У сучасному світі тілесність людини зазнає ідеологічного та соціального пригнічення. Ідея менш-вартості тіла пов'язана із ліберальним проектом соціального розвитку, що є ідейним фундаментом капіталізму. У лібералізмі людина ідентифікується із раціональним розумом, що володіє тілом як певним об'єктом. Подібне відношення пригнічує когнітивний потенціал тілесності й руйнує духовно-тілесну цілісність людини. Активізація процесів електронізації та віртуалізації спричинює відходження від життєвого світу й перенесення соціальної взаємодії у сферу абстракції. Це призводить до непевності відносин «людина-світ» і різного роду психопатологій, оскільки породжує принципово нові й іноді неприйнятні умови існування людини.

### Література

1. Berardi "Bifo" F. The Uprising: On Poetry and Finance (Semiotext(e) / Intervention Series) Paperback – October 19, 2012, 176 p.
2. Hayles N. Katherine How we became posthuman : virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics / N. Katherine Hayles. The University of Chicago Press, 1999. – 364 p.
3. Mitchell W.J. Me++: The Cyborg Self and the Networked City. – The MIT Press, 2003. – 269 p.
4. Кампер Д. «Тела-абстракції», антропологический четырехугольник из пространства, поверхности, линии и точки / Д. Кампер // Тело. Насилие. Боль : сборник статей / перевод с нем. ; составление, общая редакция и вступительная статья В. Савчука. – М. : Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010. – С. 65–86.
5. Кампер Д. Взгляд и насилие / Д. Кампер // Тело. Насилие. Боль : сборник статей / перевод с нем ; составление, общая редакция и вступительная статья В. Савчука. – М. : Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010. – С. 58–64.
6. Фуко М. Рождение биополитики / М. Фуко. – СПб. : Наука, 2010. – 448 с.
7. Хейлз К.Н. Матеріальність інформатики / К.Н. Хейлз // Хейлз К.Н. / Як ми стали послюдством. Віртуальні тіла в кібернетичі, літературі та інформатиці / К.Н. Хейлз. – К. : Ніка-Центр, 2002. – С. 254–291.
8. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар ; пер. с фр. Н.А. Шматко. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. – 160 с.

### Анотація

**Луценко А. В.** Історико-філософське осмислення проблеми тілесного відчуження людини в умовах інформаційного суспільства. – Стаття.

У статті проводиться філософська розвідка особливостей тілесності людини в сучасних умовах інформаційного суспільства. В інформаційному суспільстві існує низка факторів, які зумовлюють тілесне відчуження людини, тобто втрату духовно-тілесної єдності людини й здатності «мислити тілом». Такими факторами є характерне для західних спільнот спрямування соціального розвитку в напрямі досягнення економічних цілей, редукція інтересу людини до економічного інтересу та ігнорування мотивацій людської дії, пов'язаних із тілесністю й чуттєвістю. Поширення розумних технологій призводить до віртуалі-

зації соціальної комунікації, що спричинює якісні зміни у взаємодії між індивідами. Взаємодія на основі чуттєвості починає витіснятися формалізованим обміном інформацією на основі синтаксичної сумісності. У таких умовах чуттєвий і комунікативний потенціал тілесності людини зазнає пригнічення, що призводить до загальносоціальних кризових явищ (руйнування соціальної солідарності, непевність відносин «людина-світ»).

*Ключові слова:* тілесність, «соціальне тіло», чуттєвість, семіо-капіталізм, «постлюдина».

#### Аннотация

**Луценко А. В. Историко-философское осмысление проблемы телесного отчуждения человека в условиях информационного общества. – Статья.**

В статье проводится философское разыскание особенностей телесности человека в современных условиях информационного общества. В информационном обществе существует ряд факторов, которые обуславливают телесное отчуждение человека, то есть потерю духовно-телесного единства человека и способности «мыслить телом». Такими факторами являются направленность социального развития на достижение экономических целей, редукция интереса человека к экономическому интересу и игнорирование связанных с телесностью и чувственностью мотиваций человеческого действия. Распространение разумных технологий приводит к виртуализации социальной коммуникации, вызывает качественные изменения во взаимодействии между индивидами. Взаимодействие на основе чувственности начинает вытесняться обменом информацией на основе синтаксической совместимости. В

таких условиях чувственный и коммуникативный потенциал телесности человека испытывает угнетение, что приводит к общесоциальным кризисным явлениям (разрушение социальной солидарности, неуверенность отношения «человек-мир»).

*Ключевые слова:* телесность, «социальное тело», чувственность, семіо-капіталізм, «постчеловек».

#### Summary

**Lutsenko A. V. Historico-philosophical understanding the problem of bodily alienation in the information society. – Article.**

The article is dedicated to the research of bodily alienation in the information society today. In the information society, there are several factors that cause bodily alienation of a man, that is, the loss of spiritual and physical unity of a man and the ability to “bodily thinking”. It is the orientation of social development in the direction of achieving economic goals, the reduction of human interest to economic interests and ignoring the motivations of human actions related to corporeality and sensuality. Proliferation of smart technology leads to virtualization of social communication, causing qualitative changes in interaction between individuals. Cooperation based on sensuality starts replaced by formalized exchange of information based on syntactic interoperability. In such circumstances, sensual and communicative potential of human physicality is being held down, that leads to general social crisis (destruction of social solidarity, uncertainty relation “human-world”).

*Key words:* physicality, “social body”, sensuality, semio-capitalism, “posthuman”.

УДК 1 (091) 17.026

**А. В. Ляднева**  
аспірант кафедри філософії  
гуманітарно-педагогічного факультету  
Національного університету біоресурсів і природокористування України

### ФУНКЦІОНАЛЬНА ПАРАДИГМА БЛАГОДІЙНОСТІ: ДОСВІД ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ

У новочасному суспільному житті благодійність є важливим фактором соціальної взаємодії людей, що апостеріорі доводить її здатність не тільки суттєво впливати на процес стабілізації суспільства, а й зумовлювати напрям його подальшого розвитку. Беззаперечно, сучасне відродження благодійності й меценатства в Україні є відповідною реакцією на соціально-економічну ситуацію, яка характеризується не тільки значним скрутним становищем великої кількості населення, а й ослабленням потенціалу держави до забезпечення базових умов для власного існування та подальшого розвитку. У цій ситуації особливого сенсу набуває історико-філософський аналіз функціональної системи благодійності, що дав би змогу визначити реальні тенденції розвитку суспільства, ураховуючи функціональний потенціал соціальних ролей благодійності.

Філософський аспект проблем функціональності благодійності завжди цікавив філософів. Ця тема тією чи іншою мірою була об'єктом дослідження Н. Савранської, О. Коченової, Р. Апресяна. Помітним є внесок у розвиток цього питання українських релігієзнавців М. Бабія, А. Колодного, Б. Лобовика, Л. Филипович та ін. Проте система функціональності благодійності ще не була темою окремого дослідження.

**Метою статті** є спроба поглибленого аналізу системи функціональних ролей благодійності в соціумі із подальшим формуванням її функціональної парадигми в умовах історичної трансформації сенсу благодійності.

Як відомо, термін «функція» різноплановий і використовується в науковій літературі залежно від характеру діяльності. Так, у соціології можна говорити про функцію соціальних інститутів родини, держави в суспільстві; у лінгвістиці – призначення, роль мовної одиниці або елемента мовної структури, у біології функція трактується як специфічна діяльність тваринного або рослинного організму [5, с. 505]. Отже, у більшості випадків із функцією пов'язується вибірково направлена дія системи на певні сторони зовнішнього середовища.

«Поняття «функціонування», «функції», «функціональність», – зазначає М. Бабій, – постають суттєвими елементами характеристики явища як суспільного феномена й перебувають у тісному зв'язку й взаємозумовленості. Однак кожне з них має свій конкретний зміст, свою структуру, своє, образно кажучи, «предметне поле» вияву та реалізації» [1, с. 554].

Варто зауважити, що в плані співвідношення термінів «функції» й «функціональність» благодійності є досить близькими, вони розкривають один і той самий зміст поняття, але з різних позицій.

Поняття «функції благодійності» має охоплювати водночас як призначення її допомоги, так і зумовлений із цього напрям вплив її на конкретні суспільні відносини, бенефіціарія та бенефіціанта благодійної діяльності.

Функціональність благодійності певною мірою можна звести до сукупності ролей, котрі вона виконує щодо спільноти людей чи так званих бенефіціантів допомоги, що є категорією населення, яке її потребує. Вона має соціальний характер життєспрямованості людей, а також визначає або корегує форми поведінки суб'єкта бла-

годійності (благодійника), його активності через його залежність від соціального оточення.

«Функціональність благодійності в її філософсько-соціологічній експлікації, – пише М. Бабій, – можна розглядати як певну якісну визначеність, що характеризує іманентні цьому суспільному феномену здатність і можливості задовольнити специфічні духовні потреби людини, і які на практиці реалізуються через інтегративну сукупність конкретних соціальних дій» [1, с. 556].

Філософський аналіз поняття «функції благодійності» свідчить, що на сьогодні в науці відсутній єдиний підхід до його розуміння. Багатоманітні підходи в науковій літературі можна звести до того, що в кінцевому підсумку під «функцією» розуміється або соціальне призначення благодійності, або направлений меценатський вплив на суспільні відносини та суспільство загалом, або й те, й інше.

Ураховуючи, що на сьогодні відчуваються серйозні світоглядні, методологічні та методичні труднощі при описі філософської реальності благодійності, варто здійснити спробу вивчення благодійності не тільки як соціального інституту, а і як системи із парадигмальних позицій.

Погоджуючись із визначенням Т. Куна, під функціональною парадигмою вважатимемо сукупність філософських основ і понять, що формують уявлення про субстанцію через аналіз її функціональних ролей та дій [8, с. 5].

У цьому сенсі можемо припустити, що функціональна парадигма благодійності дає змогу поглянути на благодійність як на успішне виконання великої, але скінченої низки соціальних функцій, де індивіди, соціальні групи й суспільства є змінними, які ми можемо підставляти у формули, що об'єднують вищезгадані соціальні функції. Філософія, трактуючи різні моделі явищ, звертається до цієї парадигми із самих витоків свого існування, адже що таке ці моделі як не своєрідні функціональні формули.

Важливо, що благодійність як соціальний інститут неможливо звести, редукувати до певної формули, схеми. Водночас вона являє собою процес використання великої кількості різноманітних способів, формул комплексного задоволення функціональних потреб нужденних. І залишати філософськи неосмисленим цей вимір суспільного життя неможливо. Необхідно лише знайти поле законного застосування функціональної парадигми благодійності, а зробити це можна простеживши, які соціальні потреби вона задовольняє, урахувавши історичну тенденцію трансформації благодійності під впливом рівня духовної культури, релігійних поглядів, морального стану суспільства. Тому спробуймо дослідити функціональність благодійності в історичному розрізі.

Так, сучасна дослідниця Н. Савранська виокремлює три основоположні історичні типи благодійності: античний, або дохристиянський, що був позбавлений перенасиченості моральності й мав суто матеріально-компенсаторний характер; християнський – ґрунтувався на милосерді, любові до ближнього та бажанні так наблизитися до Бога й набув рис усезагальності (у тому сенсі, що благодійна підтримка почала надаватися всім бідним, а не лише громадянам певної держави), третій тип – ново-

часний – його визначальними характеристиками стали раціональність і початок організованої підтримки злидених і передусім забезпечення роботою всіх здатних до неї осіб [3].

Дохристиянський період благодійності цікавий тим, що, опираючись на філософських концепціях стародавньої Греції та Риму, у соціальних системах відносин сформувалося структуроване ставлення до тих, хто потребував допомоги. Історичні спостереження дають змогу стверджувати, що між державою та заможними людьми були розподілені функції підтримання суспільства. Держава піклувалася про загальний рівень добробуту населення, використовуючи при цьому матеріальні й людські ресурси імперії. В ідеології своєї соціальної політики держава заохочувала збагачення громадян і очікувала від них співучасті в задоволенні суспільних потреб. Відповідно до системи функціональності, благодійність відігравала компенсаторну функцію суспільства як паліативний засіб, за допомогою якого правлячі класи намагалися затушувати, пом'якшити наявні класові суперечності, виправдати соціальну нерівність між людьми, а також як певний ілюзорний спосіб подолання відчуження найбідніших членів суспільства від коштів, виробництва, надаючи адресне покращення соціального становища вразливих верств суспільства. Праці дослідників засвідчили, що феномен благодійності на той час розглядався як основний фактор соціальної допомоги в державі, «... як рятівний інструмент послаблення соціальної напруги» [3, с. 5].

Цікавою є думка Н. Савранської, що в дохристиянський період благодійність мала сенс серед вельмож як засіб визнання власної авторитарності в суспільстві, оскільки її основою було бажання отримати пошану, соціальний престиж, честоловство, бажання репрезентувати свій матеріальний статус тощо. Посада почесного попечителя, яку міг обійняти добродійник, прирівнювалася до державної служби, яка, хоч і не давала права на пенсію, але прирівнювала його до чиновника певного рангу й надавала можливість отримувати нагороди відповідно до вислуги років [3].

Цієї самої позиції дотримується й інша дослідниця – Л. Северин-Мрачковська, вважаючи, що діловий успіх підприємця визначається не лише «субстанцією прибутку», а й виникненням «економічного альтруїзму», що полягає в безкорисливому служінні людям, суспільству. Тому з давніх часів підприємці, купці та промисловці намагалися досягти суспільного визнання за допомогою «позаекономічних» дій, що користувалися б у суспільстві високим престижем. Так виникла концепція «служіння бізнесу суспільству», початковими формами якої були добродійність і меценатство, що особливо широко поширені в середовищі слов'янських народів [6].

Відповідно, із настанням християнського періоду благодійності змінилась філософія суспільної ідеї – любові до ближнього, що, беззаперечно, не могло не змінити ідеології та змісту благодійності, адже за часів християнства у світі стверджувалися чесноти співчуття, милосердя, любові до ближнього. І з часом допомога нужденним переросла із суб'єкт-об'єктних відносин у відносини між віруючим і Богом. Допомога надавалася в ім'я любові до Бога, в ім'я порятунку власної душі.

Логічно, що, проводячи лінію дотичності між сутністю релігійних поглядів християнського періоду із загальними моральними постулатами цього періоду, ми побачимо здійснення **ціннісно-свідоглядної функції благодійності**.

Помітну роль тут відіграє також допомога нужденним у вирішенні їхніх життєвих проблем, захисті від світських неприємностей, що формує відчуття захищеності й внутрішнього спокою. Саме в такому контексті

благодійності робиться спроба виокремити особливості «справжньої» та «девіантної» благодійності, аналізуються теоретичні моделі благодійної діяльності.

Головною особливістю «справжньої» благодійності є те, що вона спрямована на благоотримувача (беніфіціарія), він, так би мовити, є її метою й центром. Натомість «девіантна» благодійність спрямована на самого благодійника, у такій ситуації вона є лише засобом для задоволення потреб самого благодійника, «відкупом» від бідних, засобом розважитись і урізноманітнити своє життя, отримання суспільної поваги або певної психологічної користі, що дає змогу стверджувати, що благодійність виконує психологічно-стабілізуючу функцію.

У функціональній системі меценатства як форми вияву благодійності сучасна дослідниця Г. Свердлова виділяє комунікативну, функцію соціальної пам'яті й функцію формування соціальної свідомості [9, с. 23].

**Комунікативна функція** полягає в тому, що, завдяки створенню меценатам культурних установ і організацій просвітницьких заходів, у комунікативному аспекті зближувалися суб'єкти високої культури (еліти) й народної. Благодійник виступав у ролі провідника між цими двома структурними складовими культури як певний комунікативний соціальний інститут. У такому випадку саме благодійність сприяла збереженню творів вітчизняної та зарубіжної культури для нащадків, крос-генераційної культурної комунікації, що надалі, беззаперечно, задавало напрями культурного й духовного розвитку суспільства.

**Функції формування соціальної свідомості** здійснювались за рахунок функціонування музеїв, галерей, театрів, виставок, що були створені за фінансової підтримки меценатів і, впливаючи на соціально-культурний вигляд населення в кінці XIX – початку XX століть, сприяли формуванню та визначенню соціальної свідомості людей, їх ціннісних орієнтацій, готовності до сприйняття інновацій у різних сферах життя суспільства.

**Функція «соціальної пам'яті»** виражається в більш прагматичній формі, адже, завдяки зусиллям меценатів, значна кількість пам'ятників історії культури збережені для нащадків. Так, Петро Конашевич-Сагайдачний багато уваги приділяв релігійним і культурним справам України. Із його діяльністю пов'язують заснування Київської колегії, яка згодом перетворилася на знамениту Могиллянську академію. Гетьман Іван Мазепа у Батурині відкрив найбільшу тогочасну бібліотеку, що вразила навіть царя Петра I та його соратників, коли вони побачили в бібліотеці Мазепа унікальні, розкішні видання латинських, німецьких і французьких книг із філософії, історії, збірок європейської поезії. Книгами він обдаровував бібліотеку Києво-Могиллянської академії. Лубенському монастирю подарував два Євангелія, переяславській кафедрі при Вознесенському монастирі – Пересопницьке Євангеліє, що й донині є безцінним для духовності українців.

У цьому контексті для нас є показовими слова відомого текстильного фабриканта і творця всевітньо відомої картинної галереї П. Третьякова про те, що він прагнув «... наживати для того, щоб нажити від суспільства повернулося також у суспільство (народ) у якихось корисних установах» [2, с. 252].

Аналізуючи ці функції, не можна не згадати **функцію підтримки «соціального капіталу»**, що забезпечує суспільне дотримання норм і цінностей, які роблять можливими співробітництво в суспільстві. Вона також сприяє утворенню «соціального капіталу» через поширення моральних цінностей у суспільстві та встановлення в ньому довіри. Для України це особливо цінна функція, оскільки для її сучасного стану характерне

значне розповсюдження в суспільстві байдужості й саме недовіри до чинних інститутів влади та пропонованих проєктів трансформації українського суспільства.

На межі XIX–XX століть виник її новий сучасний тип, який значно поширився протягом XX століття. Н. Савранська виділяє його як новочасний період. Сучасна благодійність усе менше розглядається як спосіб роздавання благ бідним; її завдання вбачається в поліпшенні стану суспільства загалом. Зокрема, зізнається, що благодійність покликана забезпечувати людей не предметами споживання, а засобами, за допомогою яких вони можуть самі собі допомогти.

Так, згідно із Дж.С. Міллем, особливість функціонування благодійності сучасного суспільства полягає в тому, що допомога може стимулювати ініціативу, активність, винахідливість, але для цього сама допомога має будуватися так, щоб саме тонізувати, а не розслабляти. В іншому випадку є ризик переходу благодійності від функції до дисфункції. Поняття дисфункції в сучасній літературі трактується як паралельна форма вияву негативних змін, що виникають під час здійснення соціально-корисної дії, і належить американському дослідникові Р. Мертону, авторові теорії структурного функціоналізму [7, с. 44]

Тому не випадково, що головним критерієм будь-яких благодійних програм і є сформульоване Дж. Міллем своєрідне «прагматичне правило» благодійності, сутність якого полягає в тому, що благодійність повинна рятувати від голоду й злиднів, але благодійність втрачає всякий сенс, якщо нівелює індивідуальну працьовитість і здатність людини до самозабезпечення [4, с. 25].

Примітний у цьому плані досвід відомого промисловця і згодом одного з найбільших у XX ст. філантропів Дж. Форда. У дусі свого часу він виходив із принципу, що справжня допомога нужденним полягає в тому, щоб надати їм самим можливість заробляти собі на життя. Як і Сенека, Дж. Форд виступав не проти благодійності, він виступав проти марнотратства. Прикладом приватного вирішення проблем у м. Детройт, де знаходилися заводи Дж. Форда, була організована безкоштовна спеціальна професійна школа для дітей робітників і робітничої молоді. Дж. Форд практично взявся реалізувати пораду, запропоновану Конфуцієм, – учити ловити рибу, а не роздавати її.

Отже, ми спостерігаємо функціональну трансформацію благодійності, що полягає в переході від компенсаторних функцій у християнському періоді до здійснення благодійністю функції цивілізаційного розвитку, за рахунок виконання окремих меценатських і філантропічних дій сучасного бізнесу.

У зв'язку із наведеними міркуваннями, нам видається виправданим сформулювати під час дослідження умовивід, що прагматичність благодійності дає змогу вирішувати дві надважливі соціальні функції: по-перше, виконувати функцію збереження суспільства, по-друге, забезпечувати розвиток суспільства.

Відтак переосмислення ролі благодійності в житті суспільства підготувало інтелектуальний ґрунт для зміни принципів і прагматичних пріоритетів благодійності, для зміни погляду на благодійність як елемент і чинник суспільного життя, що зумовило такі висновки цього теоретичного дослідження:

– благодійність можна розглядати як явище, підвладне історичним трансформаціям, при чому функції благодійності змінюються під впливом рівня духовної культури, релігійних поглядів, морального стану суспільства, відповідно до потреб суспільства;

– функціональність благодійності залежить від моральних і етичних настроїв соціуму, необхідності задоволення функціональних потреб нужденних, що має

компенсаторний характер у випадках порушення балансу соціальної справедливості;

– вимір благодійності під кутом функціональної парадигми благодійності дає змогу зрозуміти її як складову суспільства, оскільки вона виконує функції, необхідні для збереження його структурної цілісності.

Перспективи подальших розвідок у цьому науково-дослідному напрямі мають бути зумовлені експлікацією проблемного поля мотиваційних аспектів благодійної та філантропічної суспільної діяльності в історичному й модерному аспектах.

### Література

1. Бабій М. Функціональність як сутнісна характеристика релігії / М. Бабій // Академічне релігієзнавство. – К. : Світ знань, 2000. – С. 554–556.
2. Колосова Н.А. Благодійна діяльність в культурі України в контексті вітчизняних і європейських традицій (кінець XX – початок XXI ст.) : автореф. дис. ... канд. іст. наук : спец. 17.00.01 «Теорія та історія культури» / Н.А. Колосова. – К., 2006. – 23 с.
3. Савранська Н.О. Благодійність: реальне милосердя та діяльнісна любов. / Н.О. Савранська // Практична філософія. – К. : Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, Центр практичної філософії, 2008. – № 2 (28). – С. 114–119.
4. Милль Дж.С. Утилітаризм. О свободі / Дж.С. Милль. – СПб. : Изд. книгопродавца И.П. Перевозникова, 1900. – С. 422–426.
5. Філософський енциклопедичний словник / НАН України, Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди ; голова редкол. В.І. Шинкарук. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.
6. Северин-Мрачковська Л.В. Суспільно зорієнтоване підприємництво: соціально-філософський аналіз / Л.В. Северин-Мрачковська // Гуманітарні студії. – 2013. – Вип. 20. – С. 140–148.
7. Лякішева А.В. Ідеї соціальної дії (поведінки) в теоретичних концепціях М. Вебера, Т. Парсонса, Р. Мертона / А.В. Лякішева // Наукові записки Ніжинського державного університету ім. Миколи Гоголя. Серія «Психолого-педагогічні науки». – 2012. – № 1. – С. 216–220.
8. Кун Т. Структура наукових революцій / Т. Кун ; Поппер К. Нормальна наука і опасності, связаные с ней / К. Поппер ; Лакатос И. Ответ на критику / И. Лакатос // Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун ; пер. с англ. И.З. Налетов и др. – М. : АСТ, 2002. – С. 9–10.
9. Свердлова А.Л. Меценатство в России как социальное явление / А.Л. Свердлова // СоцИс. – 2008. – № 7. – С. 134–137.

### Анотація

**Ляднева А. В. Функціональна парадигма благодійності: досвід історико-філософського аналізу.** – Стаття.

Стаття присвячена визначенню основних функціональних систем благодійної діяльності в соціумі в умовах історичної трансформації. Гносеологія благодійності досліджується із позиції трьох основоположних історичних періодів благодійності: дохристиянського, християнського та новочасного. Здійснюється вимір благодійності під кутом її функціональної парадигми, що дає змогу зрозуміти природу її функцій, які генеруються під впливом рівня духовної культури, релігійних поглядів, морального стану суспільства. Аналізується трансформація благодійності від реалізації компенсаторних функцій дохристиянського періоду до виконання функції цивілізаційного розвитку соціуму сучасності. Окремо приділяється увага аналізу «прагматичного правила» новочасної благодійності.

*Ключові слова:* функції благодійності, девіантна благодійність, дисфункція благодійності, функціональна парадигма

## Аннотация

**Ляднева А. В. Функциональная парадигма благотворительности: опыт историко-философского анализа. – Статья.**

Статья посвящена определению основных функциональных систем благотворительной деятельности в социуме в условиях исторической трансформации. Гносеология благотворительности исследуется с позиции трех основных исторических периодов благотворительности: дохристианского, христианского и новейшего. Осуществляется измерение благотворительности под углом ее функциональной парадигмы, что позволяет понять природу ее функций, генерируемых под влиянием духовной культуры, религиозных взглядов, нравственного состояния общества. Анализируется трансформация благотворительности от стадии реализации компенсаторных функций дохристианского периода к выполнению функций цивилизационного развития социума современности. Отдельно уделяется внимание анализу «прагматического правила» современной благотворительности.

*Ключевые слова:* функции благотворительности, девиантная благотворительность, дисфункция благотворительности, функциональная парадигма благотворительности.

## Summary

***Lyadneva A. V. Functional paradigm of charity: the experience of historical and philosophical analysis. – Article.***

The article is devoted to definition of base of philanthropy in society in terms of historical transformation. Epistemology charity investigated on three fundamental positions charity historical periods: pre-christian, christian and new times. Active survey charity angle of the functional paradigm that allows us to understand the nature of its functions, generated under the influence of spiritual culture, religious beliefs, moral state of society. Analyzes the transformation of charity from the sale compensatory functions christian period to perform the function of civilizational development of our society. A separate analysis focuses on “pragmatic rule” new times charity.

*Key words:* charity functions, deviant charity, charity dysfunction, functional paradigm of charity.

УДК 024

**М. А. Мамедов**доктор філософії по педагогіці,  
доцент кафедри бібліотекознавства  
Бакинського державного університета**ИЗ ИСТОРИИ АВТОМАТИЗАЦИИ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБСЛУЖИВАНИЯ СПЕЦИАЛИСТОВ  
В РЕСПУБЛИКАНСКОЙ НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОЙ БИБЛИОТЕКЕ АЗЕРБАЙДЖАНА**

**Постановка проблемы.** Говоря о научных исследованиях проблемы формирования библиотечных и информационных ресурсов республики, следует отметить, что впервые предоставил информацию о Республиканской научно-технической библиотеке в своих исследованиях основатель библиотечного дела Азербайджана, проф. А. Халафов. Позже З. Бахшалиев также провел исследование о деятельности данной библиотеки. Однако из-за того, что деятельность Республиканской научно-технической библиотеки не изучалась системно, указанная тема остается актуальной для библиотечного сообщества.

Республиканская научно-техническая библиотека (далее – РНТБ, Центральная техническая библиотека), имеющая многочисленные научно-технические информационные ресурсы, к настоящему времени прошла трудный, но одновременно значимый и эффективный исторический путь развития, благодаря чему достигла текущего уровня.

РНТБ была создана в 1923 году при Клубе нефтяников Центрального офиса азербайджанских профсоюзов. До 1930 года эта библиотека служила только для членов клуба и имела всего 300 читателей [4, с. 7].

После прекращения деятельности Клуба нефтяников Центральная техническая библиотека стала обслуживать работников всех ведомств и предприятий профсоюза «Азнефть». С этой целью было увеличено число ее штатных единиц, определены источники средств, необходимых для нормального функционирования, расширены ее функции, что в последующие годы оказало положительное влияние на ее быстрое развитие, особенно на динамичное развитие книжных фондов, количество читателей, передачу книг и других показателей.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Первая статистическая информация о Центральной технической библиотеке и ее читателях была напечатана в прессе в 1932 году. В соответствии с данной информацией, в 1931 году она имела фонд 10 тысяч экземпляров и около трех тысяч читателей, а в 1932 году фонд был увеличен до 35 тысяч экземпляров, а число читателей достигло 4 257 человек [4, с. 8].

В 1932 году деятельность библиотеки была удостоена специального назначения, она стала филиалом Научно-технической библиотеки СССР. В 1934 году в СССР издали указ о ее преобразовании во Всесоюзную нефтяную техническую библиотеку. С этого времени библиотека стала подчиняться Всесоюзной нефтяной технической станции [4, с. 8]. Это событие имело большое значение для дальнейшего развития библиотеки, фактически библиотека начала функционировать в качестве базовой библиотеки по нефти в СССР.

В 1957 году Совет Министров Азербайджанской СССР принял решение о преобразовании данной библиотеки в Республиканскую научно-техническую библиотеку и о передаче ее в руководство Комитету по науке и технике Совета Министров Азербайджанской СССР. Этим же решением методическое руководство республиканскими научно-техническими библиотеками было поручено именно данной библиотеке [4, с. 17]. Возвышение данной библиотеки до уровня Республиканской

научно-технической библиотеки изменило масштаб ее услуг, профиль ее фонда и состав читателей. Фонд библиотеки стал универсальным и быстро рос. В 1953 году в фонде библиотеки находилось 89 010 экземпляров книг, а в 1958 году их количество увеличилось до 221 149 экземпляров [4, с. 17–18].

После получения статуса РНТБ в библиотеке были созданы новые отделы и подотделы, открыты филиалы в соответствии с предстоящими задачами и функциями.

С целью повышения производительности библиотечной информации, в 1967 году был создан Патентный фонд, что очень улучшило информационные услуги специалистам и создало возможность для них значительно экономить время.

Специализированный патентный фонд был укомплектован документами Международного и Европейского патентного департамента на 27 языках 5 стран мира, а также свидетельствами авторов. Компании и организации республики успешно пользуются Патентным фондом, который является единственным фондом в Республике [4, с. 21].

Республиканский фонд стандартов и нормативно-технических документов, образованный в библиотеке в 1967 г., имел огромное научное и экономическое значение. Данный фонд – единственное учреждение в стране, отвечающее требованиям специалистов, укомплектованное местными и зарубежными нормативно-техническими документами и стандартами. Республиканский фонд стандартов и нормативно-технических документов при библиотеке имеет особое значение в деятельности, особенно профессиональной, граждан Республики.

В настоящее время данный фонд имеет три подразделения:

- набор и развитие нормативно-технических документов;
- укомплектование и разработка промышленных каталогов;
- отдел обслуживания.

Информационно-поисковые системы фонда (алфавитные, систематические, номерные, тематические каталоги) помогают читателю в нахождении нужных документов за короткое время.

Обслуживание осуществляется в основном через межбиблиотечный абонемент, в том числе на основании заключенных договоров с отдельными предприятиями республики и юридическими лицами.

**Формулировка целей статьи.** Как уже отмечалось, Фонд стандартов и нормативно-технических документов был создан при РНТБ в 1969 году с целью проведения агитации и широкого внедрения стандартов в производство. Стандарты играют важную роль в широком применении последних достижений науки в различных отраслях промышленности республики, в достижении высокого качества изделий производства. На сегодняшний день нет ни одной производственной сети национального значения, стандарты которой там не было бы широко использованы. Одним из основных источников информации, используемой в развитии технического прогресса, приобретении высококачественных промыш-



ленных товаров и эффективности производства, считаются стандарты и технические условия.

Начальная стадия в организации Фонда нормативно-технических документов – укомплектование литературы, поступающей в фонд. Литература, входящая в фонд, по некоторым особенностям отличается от других видов технической литературы. Цифры и информация, которые показаны на данных документах, абсолютно правильны, при этом они меняются со скоростью технического прогресса, здесь производят дополнения и старые заменяются новыми.

Укомплектование фонда осуществляется на основании тематического плана, который утверждается руководством предприятия и организации, у которых фонд находится в подчинении. Укомплектование фонда разделяется на две формы:

1. Текущее укомплектование – недавно полученные и подтвержденные документы.

2. Доукомплектование – приобретение документов, не входящих в фонд.

Для правильного укомплектования фондов нормативно-технических документов (далее – НТД) стандартами, техническими условиями и другими документами нужно систематически использовать библиографические источники, а именно: информационные буклеты, буклеты и листы нормативно-технических документов, библиографические данные стандартов и литература по стандартизации, формы заказов, тематические планы издательств стандартов и т. д. Библиографические источники, которые нужны для первого и дополнительного укомплектования Фондов нормативно-технических документов, следующие: государственные стандарты – показатель годового отчета; международные стандарты международной организации по стандартизации – годовой индекс стандартизации; стандарты и гарантии Совета экономической взаимопомощи по стандартизации – ежегодный показатель данных; показатель данных НТД, указывающий на данные как национального, так и местного значения.

Библиографические источники, которые необходимы для текущего укомплектования, следующие: государственные стандарты – показатель ежемесячных данных; показатель ежемесячных данных технических условий; показатели данных НТД национального и местного значения; качество и стандартизация товаров – ежемесячный комментированный показатель библиографической информации; местная информация о зарубежной и местной литературе по вопросам стандартизации, надежность продукта, информация о его качестве, сроке годности и др.

Для каждого документа, входящего в Фонд нормативно-технических документов, делается учет. Учет разделяется на общие и индивидуальные учеты. Общий учет записывается в учетной книге. Общая учетная книга состоит из следующих частей:

1. Местные поступающие материалы.
2. Отправленные материалы.
3. Результаты оборота фонда.

Индивидуальный учет дает информацию о каждом документе, поступающем в фонд.

**Изложение основного материала исследования.** Республиканская научно-техническая библиотека является одной из библиотек с богатым опытом в области применения автоматизированной научно-технической информационной системы в стране. Так, в 70-е годы XX века в бывшем СССР, в связи с быстрым ростом научно-технического прогресса, в библиотеке возникла необходимость быстрой разработки информационных потоков и ее предоставления читателю. Бывший Советский Союз, принимая во внимание эти потребности, пытался

эффективно использовать оперативное полиграфическое оборудование и организационную технику с целью сбора, обработки, защиты секторальной и территориальной информации, и ее доставки потребителям, кроме того, на основе применения технических средств пытались создать автоматизированные библиотечно-информационные системы.

Следует отметить, что системы общесоюзного уровня занимают ведущее место в области применения автоматизированных библиотечно-информационных систем в сетях технической библиотеки.

В качестве примера можно показывать «Автоматизированные справочно-информационные системы в области науки и техники» Советского Союза. Данная система, разработанная в 1971–1980 годы, называется «ASSISTENT». Система в основном предназначена для решения следующих вопросов:

- a) подготовка различных информационных публикаций, их издание и распространение;
- б) создание и распространение базы данных в области технических и природных наук;
- в) поиск и предоставление документов по отдельным запросам;
- д) подготовка и доставка потребителям микроэкземпляров документов, сохраненных в различных системах.

Данная система имеет четыре подсистемы для реализации вышеуказанных вопросов:

- предоставление читателям копий доступных документов;
- разработка документов;
- справочно-информационные услуги;
- распространение и пропаганда изданий.

Одним из наиболее важных аспектов системы ASSISTENT, которая занимает первое место в области научно-технических информационных систем в бывшем Советском Союзе, является создание информационных баз для информационных центров в стране и за рубежом, передача ее по различным каналам. В базу информации были включены типы документов, классификационный код документа, библиографическое описание документа и другие данные.

Одна из автоматизированных научно-технических информационных систем, которая была применена в бывшем Союзе, – то «Система автоматизации неопубликованных документов в области науки и техники» Всесоюзного научно-технического информационного центра.

Система – ASINIT, которая была сдана в эксплуатацию в 1981 году, стала важным событием в области автоматизации неопубликованных документов, в том числе диссертаций, материалов иностранных научных командировок, научно-технических отчетов и других документов. Система ориентирована на следующие вопросы:

- подготовка и печать информационных изданий;
- организация информационного фонда неопубликованных документов;
- поиск и доставка потребителям существующей информации.
- копирование документов на основании запросов от потребителей и т. д.

Одна из главных задач, стоящих перед ASINIT в качестве автоматизированных информационных агентств, – это создание и обмен информационными базами на основе фонда сетей технических библиотек. В данном процессе были использованы классификации разных библиотек и Универсальная десятичная классификация.

В последующие годы были созданы и функционировали автоматизированные информационные системы других секторальных информационных агентств. Ускорение применения вопросов механизации и автоматизации

ции в библиотеках было первоочередным вопросом, по которому было принято решение ЦК КПСС в 1974 году. Именно после данного решения создание автоматизированных библиотечных сетей стало предметом обсуждения в стране.

В бывшем СССР первая автоматизированная библиотечно-библиографическая система была применена в РНТБ СССР в середине 1970-х годов. Первая часть автоматизированной системы была применена в Генеральной республиканской научно-технической библиотеке в 1970–1974 годы. Вначале данная система называлась АС ГРНТБ-1. Но из-за определенных недостатков появилась необходимость ее улучшения. Таким образом, начиная с 1976 года, второй этап системы уже был разработан и применен.

АС ГРНТБ-2 служила для реализации следующих подсистем: укомплектование фонда, организация и охрана фонда, библиотечное обслуживание, управление библиотечной информационной деятельностью и т. д.

Первый этап применения автоматизированных информационных технологий в системах коммуникации документов в библиотеках в Азербайджане начался в 70-е годы XX века. В то время тенденции в области реконструкции библиотечно-библиографических процессов на основе новых информационных технологий в бывшем СССР оказали свое влияние и на азербайджанские библиотеки. Первый опыт в данной области появился в РНТБ при Государственном плановом комитете. Именно в 1975 году в Государственном плановом комитете Республики было принято решение о создании интегрированной автоматизированной системы управления, которая соединила в себе все научно-технические библиотеки во главе РНТБ. Чуть позже, в 1976 году, в РНТБ был создан специальный научно-исследовательский отдел, занимающийся осуществлением данных вопросов. Создание программного обеспечения системы было обеспечено программистами Свердловска Российской Федерации. В качестве базы ЭВМ, необходимой для системы, использовалось оборудование соответствующего Азербайджанского научно-исследовательского института, Азербайджанского научно-технического института, Технико-экономического исследовательского института и Вычислительного центра Госкомстата.

Данная спроектированная система называлась «АСУ НТБ Азербайджанской ССР» и была частью вышеупомянутой системы ГАСНТИ, которая была создана в масштабе СССР. «АСУ НТБ Азербайджанской ССР» состоит из следующих подсистем:

1. Банк данных документов (электронный каталог и т. д.).
2. Автоматизированное укомплектование.
3. Аналитико-синтетическая разработка документов.
4. Библиотечное обслуживание.
5. Библиографические данные.
6. Управление.
7. Материально-техническое обеспечение.
8. Финансово-хозяйственная деятельность.

Каждая система имела свои комплексные задачи и вопросы. В системе было 32 комплексных вопроса.

Проект осуществлялся в несколько этапов, в 1981–1987 годы были сданы в пользование 2 основные подсистемы библиотечного обслуживания и управления, также она была принята со стороны специальной комиссии Государственного комитета СССР по науке и технике.

Данная система была разработана и спроектирована на высоком уровне в качестве первой интегрированной автоматизированной библиотечной системы управления в СССР. Таким образом, данный проект считался самым успешным проектом в данной области в экспозиции «НТИ-80»

Выставки народного хозяйства СССР и был удостоен диплома первой степени и денежного вознаграждения. И не случайно, что на основе идей данного проекта были созданы проекты интегрированной автоматизированной системы технических библиотек Украины, Молдовы и Узбекистана. Надо отметить, что РНТБ, начавшая деятельность еще в 1976 году, установила свою научно-исследовательскую деятельность в двух направлениях:

1. Анализ систем избирательного библиотечно-информационного обеспечения работников партийных и государственных органов республики и разработка научных мероприятий ее совершенствования.

2. Разработка и исследование комплексной автоматизированной системы управления библиотечно-библиографических процессов «АСУ библиотека».

Математическое и техническое обеспечение «АСУ библиотека» ведется отделом ИВЦ АЗНИИНТИ, а ее проектирование, информационное обеспечение и анализ – отделом НИР РНТБ.

В 1976 году отделом НИР разработана проектная структура «АСУ библиотека», состоящая из 11 разделов, в совокупности выполняющих следующие организационные и аналитические функции:

1. Автоматизированное избирательное распространение информации (ИРИ).
2. Оперативное дифференцированное оповещение руководящих партийных и государственных органов республики – АПА;
3. Оперативный учет и отчетность РНТБ по всем пунктам книговыдачи;
4. Межбиблиотечный абонемент (МБА);
5. Автоматизированный учет текущих поступлений (книг) и комплекатора периодических и продолжающих изданий.
6. Доукомплектование отечественной книжной литературы;
7. Автоматизированный учет (текущий) отчетности и анализа патентной документации.
8. Автоматизированный контроль и выявление задолженности читателей.
9. Автоматическое выявление и определение очередности читателей на часто используемые издания.
10. Автоматизированное составление библиографических указателей, в том числе сводных каталогов.
11. Семантическое моделирование фонда.

На основе проведенного анализа «АСУ библиотека» в 1976 году были даны рекомендации отделам РНТБ.

Отдел НИР РНТБ в основном занимался решением отдельных локальных задач по подсистеме библиотечно-обслуживания, была проведена работа также в области информационного обеспечения подсистем комплектования и обработки литературы.

В ходе внедрения данных подсистем были разработаны поисковые словари, которые отражали социологические признаки читателей, тематические формальные характеристики выданной литературы.

В 1978 году отдел НИР приступил к разработке темы по автоматизации управления РНТБ и сети НТБ республики. В 1979 году продолжена научно-исследовательская работа по теме «Разработка, исследование автоматизированных систем управления библиотечно-библиографических процессов РНТБ и сети НТБ республики как подсистемы ГАСНТИ».

Разработана классификация взаимосвязанных процессов, осуществляемых 12-ю отделами и пятью секторами РНТБ, а также 14-ю опорными научно-техническими библиотеками министерств и объединений.

После распада Советского Союза в начале 1990-х годов Азербайджанская Республика обрела независи-

мость, но кризис фундаментальных изменений в социальной, политической и экономической жизни Азербайджана наносил серьезные удары по всем сферам жизни общества, в частности по работе библиотек. Наиболее очевидным примером этого является РНТБ, которая имеет самых большие информационные ресурсы Азербайджана.

Из-за того что, в начале 1990-х годов не были выделены необходимые средства для нормального функционирования РНТБ, проводимые процессы, в соответствии с автоматизацией технологических процессов, были приостановлены. Количество новой научно-технической литературы и разнообразных информационных ресурсов в фонде РНТБ уменьшалось в 15–20 раз, по сравнению с 1980-ми годами, что приводит к уменьшению богатых информационных ресурсов и снижению возможности предоставления достоверной информации. Несмотря на все эти трудности, РНТБ пытается установить свою деятельность в соответствии с требованиями времени.

В 1999 году Национальным Собранием нашей страны был принят Закон Азербайджанской Республики «О работе библиотеки» (далее – Закон). В соответствии со статьей 8 Закона, Научно-техническая библиотека получила статус Научно-секторальной библиотеки национального значения, а в соответствии со статьей 15 Закона, право на приобретение двух бесплатных экземпляров согласно профилю полиграфической продукции, которыми занимаются государственные и негосударственные издательства, полиграфические предприятия, занимающиеся издательством, и другие юридические лица [3].

Если библиотека сможет пользоваться данным правом, тогда, без сомнения, может быть обеспечена последовательность и полнота в укомплектовании библиотечного фонда.

Следует отметить, что, в соответствии с решением Кабинета Министров Азербайджанской Республики, в 1993 году библиотека была изъята из подчинения Министерства экономики Азербайджанской Республики и передана в подчинение Государственного научно-технического комитета Азербайджанской Республики [4, с. 32].

В 2002 году Государственный научно-технический комитет был отменен. Таким образом, в соответствии с Указом Президента Азербайджанской Республики от 10 декабря 2002 года № 799, 8-е место в списке предприятий, учреждений и организаций, входящих в структуру Государственного агентства по стандартизации, метрологии и патентам Азербайджанской Республики, заняли Республиканская научно-техническая библиотека, Республиканский фонд патентов и Республиканский фонд нормативно-технических документов на базе Государственного научного и технического комитета.

После перехода в подчинение Государственного агентства в 2001 году было принято Положение РНТБ. В положении, состоящем из 7 глав, предоставлена информация об обязанностях, правах организации, управлении, научно-методическом совете и способах финансирования библиотеки. Например, в пункте 1.1 главы 1 Положения, которое называется «Общие статьи», изложено следующее: «Патентная литература Республиканской научно-технической библиотеки, нормативно-технические документы, литература в области науки и техники и другие документы входят в единую научно-информационную систему и специализированный центр, который осуществляет библиотечно-библиографическое и информационное обслуживание Государственного агентства по стандартизации, метрологии и патенту Азербайджанской Республики» [2, с. 2].

Библиотека, главное библиотечно-библиографическое и информационное предприятие, специализирован-

ное в области науки и читательских групп, имеет фондовую местную и зарубежную литературу и выполняет функции методического центра и межбиблиотечного абонемента по своему профилю [2, с. 2].

**Выводы.** В настоящее время в фонде библиотеки хранятся 1 472 801 печатная копия. В течение года библиотека обслуживает более 20 тысяч читателей [21, с. 3]. Отдел службы, читальные залы, депозитарные и обменные фонды, отдел межбиблиотечных абонементов, фонды патентов и стандартов всегда используются читателями. В библиотеке существует большой справочно-информационный фонд, каталоги и картотеки с целью предоставления информации читателям. В фондах библиотеки хранятся общественно-политическая, научно-техническая, информативная литература, учебники и методические материалы, периодические и продолжающиеся материалы, опытно-конструкторские работы, переводы, промышленные каталоги, нормативно-технические документы, изобретения, литература по патентным правам и изобретениям, патенты, не опубликованные в прессе и т. д.

В настоящее время в библиотеке есть 14 отделений. Кроме того, библиотека имеет необходимый потенциал высококвалифицированных кадров, что позволяет построить работу библиотеки в соответствии с требованиями времени. В последние годы наряду с традиционными формами библиотечного обслуживания были приняты и новые формы обслуживания. С начала 1999 года в библиотеке стали применяться частично оплачиваемые информационно-библиографические услуги. Полезная черта новой услуги заключается в том, что библиотека, которая столкнулась с финансовыми трудностями, на основе платных услуг начала приобретать периодические издания, имеющие большое значение для современного читателя [4, с. 35].

Кроме всего этого, в 1999 году Государственный научно-технический комитет обеспечил библиотеку набором современных компьютерных технологий для автоматизации библиотечно-библиографических процессов и подключения к Интернет-системе.

Доступ к Интернету расширил возможности библиотеки в области обслуживания читателей, создал благоприятные условия для того, чтобы получить необходимую информацию из любой страны мира и донести до читателя.

Следует отметить, что РНТБ участвует во всех мероприятиях, посвященных работе библиотеки в масштабе всей страны. В течение нескольких лет РНТБ принимает активное участие во всех мероприятиях, организованных Международным фондом Сороса, а также Ассоциацией по улучшению библиотечного дела Азербайджана в качестве члена Института открытого общества.

Таким образом, Республиканская научно-техническая библиотека всегда старается соответствовать требованиям времени и расширять свою деятельность в данном направлении.

### *Литература*

1. Конституция Азербайджанской Республики. – Б.: Ганун, 2004. – 47 с.
2. Положение Республиканской научно-технической библиотеки Государственного агентства по стандартизации, метрологии и патентам Азербайджанской Республики. – Б., 2006. – 6 с.
3. О работе библиотековедения : Закон Азербайджанской Республики // Азербайджан. – 1999. – 14 марта.
4. Халафов А.А. Республиканская научно-техническая библиотека: 70 (1930–1970). – Б., 2001. – 321 с.
5. Республиканская научно-техническая библиотека : [буклет]. – Б., 2000. – 18 с.

## Аннотация

**Мамедов М. А. Из истории автоматизации информационного обслуживания специалистов в Республиканской научно-технической библиотеке Азербайджана. – Статья.**

В современную эпоху в библиотеках нашей республики собрано большое количество информационных ресурсов, потому проблема формирования библиотечных и информационных ресурсов республики, а также интенсификация их использования в соответствии требованиям экономического и социального развития в условиях независимости Азербайджана, а также развития производительных сил и производственных отношений имеет особое значение. Именно поэтому автоматизация информационных ресурсов Республиканской научно-технической библиотеки, имеющей самые большие информационные ресурсы Азербайджана, а также история применения информационных технологий в системе коммуникации документов, тенденция их развития, использования и изучения технологии создания библиографических баз данных имеет большое значение.

*Ключевые слова:* Республиканская научно-техническая библиотека, Клуб нефтяников, Республиканский фонд стандартов и нормативно-технических документов, автоматизированные библиотечные информационные системы.

## Анотація

**Мамедов М. А. З історії автоматизації інформаційного обслуговування фахівців у Республіканській науково-технічній бібліотеці Азербайджану. – Стаття.**

У сучасну епоху в бібліотеках нашої республіки зібрано велику кількість інформаційних ресурсів, і тому проблема формування бібліотечних та інформаційних ресурсів республіки, а також інтенсифікація їх використання

відповідно до вимог економічного й соціального розвитку в умовах незалежності Азербайджану, а також розвитку продуктивних сил і виробничих відносин має особливе значення. Саме тому автоматизація інформаційних ресурсів Республіканської науково-технічної бібліотеки, що має найбільші інформаційні ресурси Азербайджану, а також історія застосування інформаційних технологій у системі комунікації документів, тенденція їх розвитку, використання та вивчення технології створення бібліографічних баз даних має важливе значення.

*Ключові слова:* Республіканська науково-технічна бібліотека, Клуб нафтовиків, Республіканський фонд стандартів і нормативно-технічних документів, автоматизовані бібліотечні інформаційні системи.

## Summary

**Mammadov M. A. From the history of automation information services specialists republican scientific and technical libraru of Azerbaijan. – Article.**

In the modern era in the libraries of our country collected a large number of information resources, and therefore the problem of formation of library and information resources of the republic, as well as the intensification of their use in conformity with the requirements of economic and social development in the context of Azerbaijan's independence, as well as the development of the productive forces and production relations, It has a special meaning. That is why the automation of the information resources of the Republican Scientific and Technical Library, which has the largest information resources of Azerbaijan, as well as the history of the use of information technology in the communication of documents, the trend of development, the use and study of the technology of bibliographic databases is essential.

*Key words:* Republican scientific and technical library, the "Club of Petroleum", the Republican Fund of standards and regulatory and technical documents, automated library information systems.

УДК 37.014(08)

**М. Х. Назаров***доктор философии по педагогике,  
заведующий кафедрой искусства, технологии,  
гражданской обороны и физического воспитания  
Бакинского института повышения квалификации  
и переподготовки педагогических кадров***ПРОБЛЕМЫ ВЕКА ГУМАНИЗАЦИИ ОБРАЗОВАНИЯ**

**Постановка проблемы.** Современная жизнь поставила под сомнение безусловность восходящего к просветителям представления о научном знании как о социальном благе, и такой ценности европейской культуры, как свобода научного поиска. Гуманитарный аспект образования, гуманизация образования сегодня приобретают особое значение. Для того чтобы личность могла адаптироваться к стремительно меняющемуся миру, необходимо заложить прочный гуманитарный фундамент. К сожалению, информационно-технический потенциал образовательных технологий используется часто не для содействия духовному развитию личности, а для адаптивования к меняющейся среде. При этом оказывается неостребованным мощный пласт общечеловеческой культуры. Происходит чрезмерная фрагментаризация мира, что заслоняет от человека его целостный образ, характеризующие его общие закономерности, в результате чего каждое событие здесь рассматривается как автономный, соположенный рядом с другим и независимый от него.

Личность оказывается не в состоянии познать их сущность. Обращая внимание на данный факт, Э. Тоффлер в свое время писал: «То, что происходит сейчас даже в «лучших» наших школах и колледжах, свидетельствует об одном: система образования безнадежно устарела. Родители рассматривают образование своих детей как подготовку их к будущей жизни. Учителя предупреждают, что плохое образование резко снизит шансы ребенка адаптироваться в мире дня грядущего... Несмотря на все эти разглагольствования о будущем, школы наши обращены в прошлое и ориентированы не на нарождающееся новое общество, а на уже отжившую систему. Во избежание шока будущего мы должны сейчас сформировать супериндустриальную систему образования» [4].

**Анализ последних исследований и публикаций.** Именно в гуманизации и гуманитаризации образования заключается предлагаемая многими исследователями спасительная альтернатива, она основана на творческих изысканиях таких мыслителей, пытавшихся понять опыт культурного развития человечества, как А. Тойнби, К. Леви-Стросс, М. Элиаде, Й. Хейзинга и др. Так, например, по мнению известного французского философа и этнографа К. Леви-Стросса, XXI век будет либо веком гуманитарных наук, либо его не будет вовсе.

Термин «гуманизм» сегодня прочно вошел в лексикон образованных людей. При этом он на самом деле еще достаточно молодой, если посмотреть на возраст европейской культурной традиции. Данный термин в образовании был введен в 1808 году, когда школьный реформатор Фридрих Иммануил Нитхаммер в программном манифесте выделил гуманизм в качестве иного, чем так называемый филантропинизм (от греческого *philanthropia* – филос (любовь) + *anthropos* (человек) – человеколюбие)<sup>1</sup>, принципа воспитания в реальной школе, требуемого Просвещением. Реальная школа преследовала цель подготовить людей через приобщение к

возможно большим знаниям к общественной и профессиональной роли в этом мире. Цель гимназии Ф.И. Нитхаммер представлял полярно противоположно – не столько передавать знания, сколько развивать духовные способности молодых людей.

Иначе говоря, в первом случае имел место педагогический утилитаризм, здесь – идея развертывания личности, преобразования человеческой природы в процессе образовательной деятельности. Образ человека, лежащий в основе данной концепции образования, вытекал из развитого Гердером понятия гуманизма как «подлинно человеческого бытия, всякого нравственного, духовного и эстетического воспитания», о чем говорили и к чему стремились еще в античности (*εγκυκλιος παιδεία* (*enkyklios paideia*)). В античности, в особенности римской, гуманизм подразумевал свободу и независимость конкретного человека, идущего навстречу собственным устремлениям.

**Формулировка целей статьи.** Гуманистический характер образования, приоритет человеческих ценностей, свободное развитие личности заявлены в качестве принципа государственной политики, реформирования образования; они глубоко укоренены в трансформированном общественном сознании. Уже начинает осознаваться тот факт, что государственная система образования в свете юридически закрепленных за нею задач обязана не только формировать у обучающихся интеллектуальные способности, но и способствовать развитию у обучаемых так называемой некогнитивной сферы. Постепенно приходит понимание того, что знания, образованность только тогда играют роль в развитии человека, когда одновременно нацелены на решение проблем его нравственного совершенствования. Изложенное нашло также свое отражение в последних документах Европейского Союза, в Рекомендации Европейского парламента и Европейского совета от 18 декабря 2006 года по поводу ключевых компетенций образования, необходимых каждому человеку в перспективе непрерывного образования, в докладе Римскому клубу «Нет пределов обучению», в проекте «Образованный человек в XXI веке», в документах и материалах ЮНЕСКО.

Так, в частности, в рамках Всемирной конференции ЮНЕСКО по образованию, прошедшей в 2006 году в Лиссабоне, была принята Дорожная карта художественного образования, которая содержит ключевые рекомендации для учителей, художников, школ и культурных учреждений и направлена на изучение роли данного образования в удовлетворении потребности в создании творческого потенциала и повышении уровня знаний о культуре в XXI веке. Она подчеркивает важность стратегий, необходимых для интеграции или развития художественного образования в рамках учебного процесса. Не случайно гуманитарные науки объявлены ЮНЕСКО науками XXI века.

**Изложение основного материала исследования.** Без комплекса гуманитарных знаний картина мира человека, осознание собственного места, задач и целей невозможны. Традиционно гуманитарные науки направлены на истол-

<sup>1</sup> Филантропинизм — педагогическое течение, возникшее в Германии в конце XVIII века под значительным влиянием идей французского Просвещения, в первую очередь Ж. Ж. Руссо.

кование внутреннего мира человека, его поведения, культуры, общества. Поэтому совершенно непонятна позиция тех специалистов в области образования, кто пытается свести к минимуму блок гуманитарных дисциплин, преподаваемых в образовательных учреждениях, под предлогом увеличившегося объема научной информации. Но как раз именно в связи с доминирующей ролью науки в современном обществе гуманитарные науки, прежде всего философия, способны более эффективно удовлетворять потребность людей в абсолютном знании. Ведь природа мышления такова, что человеческому сознанию свойственно проникать во все более глубокие слои бытия, не зная никаких пределов. С другой стороны, человек в своей жизни сталкивается с такими жизненными ситуациями, когда усвоенные им конкретно-научные и профессиональные знания оказываются не в состоянии указать ему путь выхода из сложных ситуаций.

Найти правильный путь из сложной жизненной ситуации могут лишь люди, обладающие стилем мышления, обеспечивающим целостность картины мира, способным выдвигать самостоятельные и обоснованные суждения о таких категориях, как место человека в мире, свобода, необходимость, случайность, неизбежность, закономерная связь явлений, причинность, добро и зло, честь и достоинство, красота и безобразное и т. п. Изложенное особенно актуально в условиях информационного общества. Ведь в информационном обществе человек или социальные группы, оказываясь не в состоянии контролировать все многообразие явлений, тонут в потоке информации, не могут делать правильный выбор, и вместо него, этот выбор делают более сильные и осведомленные элементы глобальной системы.

Однако формирование вышеуказанного стиля мышления, являющегося надежной опорой человека в его жизни, оказывающегося в состоянии указать ему правильный путь, невозможно вне гуманитарного и, прежде всего, философского и культурологического образования.

Современные исследования роли и значения гуманитарных знаний в структуре человеческой жизнедеятельности обнаруживают их благотворное влияние как на профессиональные, так и на личностные качества обучаемых. По мнению специалистов, гуманитарная образованность активизирует деятельность интеллекта, его творческие потенции; повышает профессиональную и социальную межличностную коммуникацию, обогащает профессиональное сознание универсальным культурно-историческим опытом всего человечества, помогает, как уже отмечалось выше, разрешению смысло-жизненных проблем, способствует морально-психологической защищенности человека.

В свете изложенного можно сделать вывод о том, что соблюдение в организации учебного процесса системности, глубокое изучение таких наук, как философия, культурология, организация спецкурсов по истории и теории культуры, превращение общественных наук в подлинно гуманитарные науки, включение в учебные программы новых дисциплин, занимающих промежуточное положение между техническими и гуманитарными науками (прежде всего, таких как синергетика, прогностика, глобалистика, инженерная психология, профессиональная этика и др.), должны стать фундаментом непрерывного саморазвития, стимулом для самореализации в обществе не только на уровне карьеры, но и в отношении осознанной политической и социальной позиций. Именно это и является условием построения гражданского общества, формирования демократических институтов внутри социума. Гуманитарное образование как базис в смысле развития личности и развитие демократического общества тем самым оказываются неразрывно связаны друг с другом.

Культура есть основа качества нашего общества, а также зеркало его состояния. Культура и образование неразрывно связаны между собой, и чем выше уровень образования и культурных интересов, тем больше способность к междисциплинарному мышлению, важность которого в мире для существования индивидов постоянно растет. Культурное образование способствует взаимопониманию различных этнических групп. Таким образом, как общество мы становимся духовно более свободными и уверенными в формировании нашего активного и позитивного будущего. Отметим, что для реформатора образования Вильгельма Гумбольдта образование и культура были двумя сторонами одной медали. Школа была для него местом комплексного развития личности. А известный социальный философ П. Бурдьё использует понятие «культурный капитал», который приобретает в ходе изучения гуманитарных наук, порождающих потребность в чтении книг, посещении театров и музеев, интерес к межкультурной коммуникации. В понимании П. Бурдьё культурный капитал – это знание, позволяющее его обладателю понимать и оценивать различные типы культурных отношений и культурных продуктов.

Профессия помогает человеку интегрироваться в общество с функциональной точки зрения, то есть в плане умений и навыков. Трансляция знаний как важнейшая сторона процесса образования предполагает в той или иной степени усредненность передаваемой информации и унификацию механизмов восприимчивости полученного знания. По замечанию Ортега-и-Гассета, этот усредненный человек отстает от современной цивилизации. Он профессионал, но он бескультурен [2]. Ортега-и-Гассет отвергал узкоспециализированное профильное образование. Прикладное знание, по мнению философа, ограничивает кругозор человека и затрудняет восприятие теоретического знания. Ортега-и-Гассет считал, что специалиста нужно гуманизировать, дополнить его специализацию всесторонней образованностью. Это позволит добиться большей интеграции знания, большей целостности картины мира. Философ имел в виду, что, кроме функциональной адаптации, человек должен интегрироваться и в культурное пространство, освоить его смысл и ценности. Именно в данном процессе и формируются человек как личность, его мировоззрение и духовность. Подлинный профессионализм, по сути, не может не включать в себя ценностную, нравственную доминанту: понимание специалистом своего профессионального долга, моральной ответственности, серьезное отношение к вопросам профессиональной чести. Именно отсутствие нравственной составляющей профессионального поведения и получило сегодня название дефицита профессионализма.

Гуманизация образования как определенная направленность его развития не сводится лишь к изменению соотношения транслируемых естественнонаучных и социогуманитарных знаний. Гуманизация образования должна пронизывать все элементы образовательного процесса. Так, ориентация учебного процесса на «самостоятельного, активного ученика» имеет, в первую очередь, дидактико-методические последствия, требуя решения проблемы разработки и внедрения новых технологий обучения и воспитания, прежде всего методики преподавания гуманитарных дисциплин. Полагаем, что при преподавании гуманитарных дисциплин следует основываться, в первую очередь, на принципе плюрализма, который предполагает многомерность, разнообразие существующих воззрений, и на принципе объективности, подразумевающего объективное, непредвзятое изложение той или иной концепции. Следует согласиться со словами М. Вебера, который, выступая перед студентами Мюнхенского университета зимой 1918 года с докладом «Наука как призвание и профессия», говорил, что профессор с университетской кафедры не должен брать на себя роль политика, руководителя

и т. д. По его словам, подлинный наставник будет очень остерегаться навязывать с кафедры ту или иную позицию слушателю. Ибо наставник – не пророк и не демагог [1].

Открытые формы урока, живое, поисковое, эвристическое обучение, понимаемое как ориентация на процесс, действия, ситуации, ориентация на коммуникацию и опыт обучающихся, когда учитель и ученик выступают как ищущие сосубъекты, организация групповых форм работы, способствующих диалогическому общению, больше соответствуют данным целям, так как, кроме содержательной плоскости, учитывается и межличностный уровень. Коммуникативная дидактика предлагает здесь возможности, которые следует использовать. Ведь личностные качества воспитателя всегда способствуют эмоциональной окрашенности процесса обучения, благодаря чему усиливается связь знания и переживания, которая так важна для личности обучающегося. Все это позволит устранить недостатки в образовании и поможет обучаемым превратиться из объекта обучения в его субъект, формироваться не только как специалист, но и как человек, гражданин. Еще И. Кант предупреждал о ситуациях, когда наука и техника могут выйти из-под духовного контроля. По его словам, даже самый лучший закон не может заменить милосердие человека, а это и составляет ядро Humanitot [3].

**Выводы.** Однако решать вопросы гуманизации и гуманитаризации образования лишь простым введением в учебные программы традиционных гуманитарных предметов и некоторых курсов невозможно. Необходимо перестраивать содержательные аспекты преподавания самих гуманитарных наук применительно к проблемам XXI века, создавать междисциплинарные циклы, объединяющие специальные курсы с традиционными гуманитарными предметами. Так, в частности, в вузах Азербайджана преподается предмет «мультикультурализм» – обобщенный научный предмет об истории, культуре, психологии, мировоззрении, языке, литературе, политических взглядах, строе, направлениях дальнейшей деятельности, целях, вкладе в систему общечеловеческих ценностей народа. Преподавание данного предмета будет способствовать восприятию и пониманию ценностей мультикультурализма молодежью страны. В целом вместе с коренными преобразованиями общества обновляется и социально-гуманитарное образование в Азербайджане. Ключевые вопросы развития общественной науки были проанализированы Р. Мехтиевым в работе «Общественные и гуманитарные науки: взгляд в контексте времени», где были поставлены такие серьезные проблемы, как эффективные гуманитарные технологии, вопросы национальной культурно-нравственной ориентации, национальной идеологии.

Таким образом, можно однозначно утверждать, что с решением вопроса гуманизации образования связаны в целом перспективы выживания человечества.

#### Литература

1. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М. : Прогресс, 1990. – С. 707–735.
2. Зыкова А.Б. Учение о человеке в философии Х. Ортеги-и-Гассета: [критические очерки] / А.Б. Зыкова. – М. : Наука, 1978. – 160 с.
3. Кант И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1966.
4. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер ; пер. с англ. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 432.

#### Анотація

**Назаров М. Х. Проблеми століття гуманізації освіти. – Стаття.**

Вирішення проблем освіти є одним із актуальних завдань сучасного світового розвитку. Причини світової економічної, фінансової, екологічної тощо кризи набага-

то глибші, ніж ті, про які говорять експерти. Річ зовсім не в процесах глобалізації, не в ефективності сучасних фінансових, регулятивних тощо механізмів. Глибинні причини зазначених явищ криються не в матеріальній, а в духовній сфері. Вони полягають в ерозії фундаментальних життєвих цінностей і орієнтирів людей, домінуванні технократичності мислення, установок на корисність і практичність, розриві між знанням і моральністю. У статті аналізуються актуальні питання сучасної освіти у світлі подій, що відбуваються в суспільстві, й обґрунтовується думка про необхідність її гуманізації та гуманітаризації. Відзначається, що знання, освіченість тільки тоді відіграють роль у розвитку людини, коли водночас націлені на вирішення проблем її морального вдосконалення.

**Ключові слова:** гуманітарний аспект освіти, гуманізація освіти, інформаційно-технічний потенціал освітніх технологій, вільний розвиток особистості, принципи державної політики, реформування освіти.

#### Аннотация

**Назаров М. Х. Проблемы века гуманизации образования. – Статья.**

Решение проблем образования является одной из актуальных задач современного мирового развития. Причины мирового экономического, финансового, экологического и т. д. кризиса гораздо глубже, чем те, о которых говорят эксперты. Дело вовсе не в процессах глобализации, не в эффективности современных финансовых, регулятивных и т. п. механизмов. Глубинные причины указанных явлений кроются не в материальной, а в духовной сфере. Они заключаются в эрозии фундаментальных жизненных ценностей и ориентиров людей, доминировании технократичности мышления, установок на полезность и практичность, разрыве между знанием и нравственностью. В статье анализируются актуальные вопросы современного образования в свете происходящих в обществе изменений и обосновывается мысль о необходимости его гуманизации и гуманитаризации. Отмечается, что знания, образованность только тогда играют роль в развитии человека, когда одновременно нацелены на решение проблем его нравственного совершенствования.

**Ключевые слова:** гуманитарный аспект образования, гуманизация образования, информационно-технический потенциал образовательных технологий, свободное развитие личности, принципы государственной политики, реформирование образования.

#### Summary

**Nazarov M. H. Problems of the century humanization of education. – Article.**

Addressing education is one of the urgent problems of contemporary world development. The reasons for the global economic, financial, environmental, etc. crisis far deeper than those which experts say. It's not in the process of globalization, not in the effectiveness of modern financial, regulatory, etc. mechanisms. The root causes of these phenomena are rooted not in the material and in the spiritual realm. They lie in the erosion of fundamental life values and orientations of people dominating technocratic mindset, attitudes to the usefulness and practicality, the gap between knowledge and morality. The article analyzes the current issues of modern education in the light of changes in society, and substantiated the idea of the need for its humanization and humanitarianization. It is noted that knowledge, education plays a role in human development as both are aimed at solving the problems of his moral perfection.

**Key words:** humanitarian aspect of education, humanization of education, information and technical capacity of educational technology, free development of personality, principles of state policy, reform of education.

УДК 1(129)

І. В. Петленко

аспірант

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

## ІНДІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ ХІХ СТОЛІТТЯ: ЗАХІДНИЙ ВПЛИВ І ТРАДИЦІЯ

**Постановка проблеми.** Філософсько-релігійна традиція Індії має довгу історію і своїм корінням сягає ще Стародавності. І навіть на сучасному етапі дослідження в наукових колах часто поняття «філософія Індії» привінують до терміна «філософія стародавньої Індії». На нашу думку, така позиція не є коректною, проблема ідентифікації індійської філософії має два вектори. По-перше, чи коректно накладати класичну європейську схему періодизації. По-друге, вплив на філософію в Індії британського правління та проникнення європейських філософських ідей. Ці два вектори задають широке поле для подальших історико-філософських розвідок.

У статті увага зосереджується на філософській традиції, зокрема неоведантизмі, як новому вияві класичної думки Індії в умовах сильних зовнішніх впливів. Нас передусім цікавить, як саме філософи-індуси змогли поєднати традицію й нові віяння загальних європейських філософських тенденцій.

**Мета статті** – виявити й проілюструвати особливості філософування індійських мислителів ХІХ ст.

**Ступінь розробленості теми.** Варто особливо відзначити внесок самих дослідників-індусів. Це стосується не лише звернення до класичних даршан. У роботах С. Радхакрішна, Д. Чаттопад'я, Р.М. Роя, Д. Неру, М. Ганді й ін. знаходимо посилання на своїх сучасників.

Зацікавлення сучасною філософією Індії виявилось у працях О. Літмана «Філософська думка незалежної Індії», «Сучасна індійська філософія», «Сарвепаллі Радхакрішнан» та ін. Ґрунтовною є робота В. Костюченко «Класична веданта та неоведантизм». Цей список продовжують українські науковці, що сьогодні займаються індологією, – Г. Бокал, Ю. Завгородній, О. Кіхно й ін.

Отже, ми маємо певне поле напрацювань у галузі філософії Індії ХІХ–ХХ ст. Але залишається широкий спектр проблем, що потребують вирішення та історико-філософського аналізу. Зокрема, це особливості філософування неоведантистів як традиціоналістів, з одного боку, і як новаторів із європейськими ідеями – з іншого.

Філософська думка Індії характеризується синкретизмом релігії, міфології за зацікавленням матеріальною природою речей у світі. Тому не дивно, що наука в класичному розумінні цього поняття не виникла на теренах Індії. Наука потребує зосередження на світі емпірично даному. А для індійської думки першочерговим є розуміння становища людини в урахуванням як моральних, так і раціональних критеріїв.

ХІХ ст. стало переломним для традиційного індійського укладу. Саме тоді починається Відродження. У цей час було остаточно встановлено британське панування в межах етнографічних і політичних кордонів Індії. Остання була офіційно проголошена складовою Британської імперії. В Індії розгортається широка кампанія, що включала в себе індустріалізацію й технологізацію. Але серед іншого тут починають відкриватися університети (Мумбаї, Мадрас, Калькутта). Освіта за британськими зразками стала впливовим фактором розвитку філософської думки в Індії цього періоду.

На ниві академічної філософії відбулося зіткнення Західного типу філософування та спадщини Сходу. Однією з провідних тем стала спроба переінтерпретації вчення Упанішад у світлі західного мислення. Саме тому ви-

никла потреба в розробленні методології. Цим займалися провідні індійські філософи на кшталт С. Радхакрішна.

Але перед тим як висвітлити основні напрями і тренди філософування цього періоду, варто зважати, які саме західні тенденції стали ключовими для Індії.

Однією з перших індологічних розвідок стала серія есе з індійської філософії, написана Т. Колбруком. Вона видавалася з 1824 по 1832 рр. Королівським азіатським товариством Великої Британії та Ірландії. Подальша робота дослідників-індологів була здебільшого спрямована на переклад і тлумачення сакральних текстів європейськими мовами. Розвідки актуалізувалися й у самій Індії, здебільшого під егідою вже згаданого товариства. Так, у 1847 р. в Бегналі започатковується серія «Бібліотека Індика» («Bibliotheca Indica»). «Треба зауважити, що ХІХ ст. бачило розквіт орієнталістської вченості» [1].

У Європі зацікавлення індійською спадщиною виявилось в творчості М. Мюллера, Г. Колбрука, М. фон Бетлінга, У. Джонса, А. Шлегеля та ін.

Європейські ж ідеї проникли в Індію через посередництво світської освіти (університети, коледжі тощо), що стала альтернативою традиційній брахманській освіті релігійного ґатунку. «Це моє тверде переконання, що наші освітні плани підуть вгору, не буде жодного ідолопоклонства серед респектабельних класів Бенгалії через 30 років; і це буде зроблено без зусиль навернення у свою віру, без найменших перешкод з боку релігійної свободи, лише завдяки матеріальній діяльності пізнання та рефлексії» [2].

Отже, для індійських студентів навчальні заклади стали проходом у світ європейської науки й філософії. Учителі з Англії та Шотландії серед усього іншого привезли вчення Гегеля й Канта. Так англо-гегельянство було однією із найпоширеніших філософських тенденцій в індійських університетах того періоду.

Варто дещо зупинитися на особливостях англійського гегельянства. Адже, хоча представники цього напрямку є прихильниками абсолютного ідеалізму, усе ж проблема, яка ними актуалізується, не зводиться до простої інтерпретації тих чи інших положень філософії Гегеля. Вони, скоріше, прагнули дати критичний аналіз доробку Гегеля. Це, серед іншого, зумовлено впливом критичного принципу філософії Канта. Свідченням цього є переклад англійською «Критики чистого розуму», що був зроблений Дж.Х. Стерлінгом у 1881 р.

Новий погляд на філософську систему Гегеля під впливом кантівського вчення чітко прослідковується в Е. Керда: «Неспроможність гегельянства дати цілісне місце вдовolenня релігійного почуття, з одного боку, й потреби практичної волі – з іншого, краще за усі розмисли показує справжні межі цієї філософії та відкидає її претензії на цілковиту істинність, повне й остаточно одкровення абсолютного духу. У такому статусі її вже ніхто не визнає в наш час; як всеохопна система гегельянство зараз більше не існує, але залишилось і залишиться назавжди те позитивне, що було внесено цією філософією в загальну свідомість: ідея універсального процесу й розвитку як загального принципу всепроникного зв'язку одиничних явищ» [3].

Дещо не в такій радикальній формі переглядають і критикують Гегеля Стерлінг і Бредлі. Особливо їх цікавить його діалектика розвитку, хоча вони стверджують,



що вона не може бути застосовною до Абсолюту, так як його не можна оцінювати за аналогією з явищами емпіричного світу. Головний вклад Гегеля у філософію, на їхню думку, – це розгляд пізнання як процесу, що має безпосередній зв'язок із дійсністю. Тому гносеологія необхідно містить діалектику як метод.

Англійські неогегельянці розвинули філософію вбачали в зближенні її з вимогами науки та особливостями нової епохи. Водночас збереглося зацікавлення релігією й сакральним. Це виявилось в зверненні до священних текстів, у тому числі східних релігій. М. Мюллер, приїхавши до Оксфорда, так оцінив пануючу там філософську атмосферу: «Я був у німецьких університетах, і історичні дослідження християнства були мені добре відомі, як і історія Риму. Професор, якого я вважаю авторитетним, без вагань йому довіряю, як Лотце і Вайсе в Лейпцигу, Шеллінгу і Мішель у Берліні, ... переконав мене, що Старий і Новий Завіти були історичними книгами й трактуються згідно з критичними принципами, як і інші стародавні книги, особливо священні тексти Сходу, про які так мало тоді було відомо... А переконання, що ці книги були в усній формі передані божеством, чи те, що в них, здавалося, чудесне було прийнято за історичну реальність просто тому, що було записано в цих книгах, – це позиція, від якої я давно відійшов» [4].

Філософська атмосфера Англії XIX ст. була різнонаправленою й відкритою до нового. Новий погляд на ідеї Гегеля відкривав широкі горизонти для розуміння мінливого світу. Гегель був представлений новою мовою, що містила теологію та натуралізм водночас, англо-гегельянство стало прикладом такого поєднання. Саме в такому вигляді ідеї німецького філософа потрапляють в Індію, зокрема онтологія Бредлі, котрий зосередив особливу увагу на розрізненні видимого та реального. Його ідеї були активно підтримані, тому що виявилися близькими одній із найпотужніших даршан – веданті. А з ученням цієї школи пов'язують «відродження» Індії XIX – поч. XX ст.

Отже, англо-гегельянство стало одним із західних філософських трендів, що привезли в Індію британські колонізатори, і воно прижилося, хоча індійське гегельянство мало деякі суттєві відмінності від англійського.

Гегель хоч і не висловив особливого захоплення філософською спадщиною індуїзмів, скоріше виявив зневагу, але С. Радхакрішнан відводить йому чільне місце серед усіх західноєвропейських мислителів.

Щоб зрозуміти особливості неоведантизму, варто, крім європейського впливу, розглянути й філософські настрої, які панували в самій Індії. Адже наукові студії, що здійснювалися в індійських університетах, поєднували в собі новаторство і традицію.

Індія не відмовилася від своєї багатой філософсько-релігійної спадщини. Але варто не забувати й про вестернізацію: «Це правда, що під впливом Заходу розпочалося те, що названо «Індійський реформаційний рух» і «доба відродження» [5]. Реформатори почали відходити від пуранічної екзегетичної традиції (коментування Ведичних текстів) і створили власні вчення. Хоча деякі школи продовжували інтерпретацію священних текстів, здебільшого ці розвідки були спрямовані на витлумачення санскритських термінів і переклади текстів іншими мовами.

Характерна особливість Індії – це те, що вона сприймала лише ті віяння із заходу, що відповідали її світоглядним установам.

Саме тому для неоведантизму, особливо тих його представників, котрі були прихильниками адвайта Шанкари, виявилися чужими й далекими ідеї класичного британського сенсуалізму Д. Берклі та скептицизму Д. Г'юма, не підтрималися й емпіріокритицизм Е. Маха і Р. Авенаріуса, прагматизм В. Джеймса та Д. Дьюї [6].

Хоча деякі індійські мислителі звернулися до науки як джерела знання, але ці звернення виявилися чимось на зразок філософського натуралізму Дев Атми. Погляд англійських популяризаторів науки, таких як Т. Гекслі чи Д. Тіндал, не вкладалися в світоглядну схему індійських мислителів. Для них Бог залишається субстанцією світобудови, що всеохопна і всюдисуща, тоді як Д. Тіндал виключає Бога із царства природи.

Своє місце в індійських розумах віднайшли погляди об'єктивних ідеалістів. Уже згадувалося про значущість гегельянства для філософії Індії XIX ст. Крім робіт самого Гегеля, об'єктивний ідеалізм був популярним у працях Ф.Г. Бредлі, Б. Бозанкета, Д. Мактаггарта. Головна думка, що завдання філософії полягає в пізнанні сутності Абсолюту, який є первинним і реальним, виявилася близькою до майявади адвайти.

Але індійський «філософський ренесанс» не обмежився лише новочасними європейськими ідеями. У праці «Великі європейці», що була видана І. Від'ясагаром, мова йде про Бруно, Коперника, Галілея. Загалом Індія стала на шлях просвітництва. Можливо, тому один із провідних мислителів-неоведантистів Р.М. Рой апелює до Ф. Бекона й закликає до боротьби зі сліпим догматизмом.

Для того щоб проілюструвати, як саме розвивалася філософія в Індії в XIX ст., ми звернемося до трьох ключових постатей цього періоду: Рам Мохам Рой, Данаяна Сарасвати, Свами Вівекананда. Саме ці філософи становили покоління, яке абсорбувало західні ідеї та адаптувало їх до індійської традиції.

Мислителі працювали в період активного втручання Британії в економічне, політичне й соціальне життя Індії. Це, безсумнівно, вплинуло на їхні погляди. Звичайно, Індія завойовувалася й іншими країнами, але Англія кардинально вплинула на основи індійського устрою процесами реформації сільської общини й індустріалізації. Протести проти нової влади базувалися на релігії, тому для тогочасних філософів та ідеологів першочерговим була завдання трансформації індуїзму і пристосування його до нових історичних умов.

Рам Мохам Рой (1772–1830) – освічена людина із широким колом знань. Він як виходець із варни брахманів отримав чудову освіту, багато подорожував. Побував у Тибеті й певний час працював в Ост-Індійській кампанії, він зміг ознайомитися з основами різних релігій, чи то буддизм, християнство, іслам. Крім того, відкривши для себе філософів-просвітників, Р.М. Рой проникся ідеалами раціональності й критицизму. Він убачав головним недоліком індуїзму заангажованість догматами та ритуалістикою. Особливо активно він критикував обряд саті (самоспалення вдів). Свою критику він базує на відторгненні вчення про переселення душ. На його думку, спочатку ведична релігія не мала в собі нічого подібного й лише пізніше жерці зі своїх меркантильних позицій додали подібні неприпустимі ритуали. Для Р.М. Роя головним є пошук сутності релігії, він прагне виділити спільне зерно в усіх релігій. І цим зерном стає єдиний Бог (Ішвара). Політеїзм індуїзму лише зовнішній, усередині це моноцентрична релігія. Поширюючи свої погляди, він у 1823 р. засновує общину «Брахмо самадж».

Отже, Р.М. Рой як філософ у своєму вченні поєднав ідеал ratio (під впливом європейського Просвітництва) та релігійний фундамент, який знаходить у глибині вікової ведичної традиції, очищений від зовнішніх напруг: «Найважливішою й найбільш очевидною характеристикою релігійного реформаторства Роя ... є його свідомо спрямованість на перетворення соціальних відносин. Думка про те, що певні устрої панівної релігії не лише не відповідають першопочатковому вченню Вед, а й «шкідливі для життя суспільства», червоною ниткою проходить через його телеологічні роботи...» [8].

Не всі індійські мислителі глибоко прониклися західними ідеями. Данааяна Сарасваті (1824–1883) причиною кризи в Індії вважав забуття витоків. Західна пропаганда позбавляє відчуття власного та близького. Саме Веди є носіями істинного, і його не треба шукати в ученні іноземних філософів чи чужих релігіях. Адже всі священні тексти містять лише малі частинки істин ведичних, усе інше в них – це домисли й вигадки. Більше того, усі інтелектуальні надбання європейців, на думку Данааяни, уже були відомі ріші.

Мислитель разом зі своїми однодумцями засновує «Ар'я самадж». Мета общини – боротьба із вестернізацією. У своїх ідейних роботах Данааяна обґрунтовує необхідність точного виконання всіх індуських релігійних обрядів і приписів. Саме це стане засобом, що допоможе зберегти Індії культурну єдність і самобутність. Він критикує Р.М. Роя за надмірний інтелектуалізм, незрозумілий звичайній людині. Але, варто зауважити, попри всі розбіжності, спільною рисою обох учень є монотеїстична направленість. Данааяна підкреслює, що всі деви, по суті, епітети єдиного Бога. Попри таке глибоке занурення в традицію, Данааяна не є сліпо заангажований нею. Він у дусі нового часу вносить нотки раціональності. Наприклад, варно-кастова система, на його думку, сформувалася як наслідок відбору в процесі навчання відповідно до здібностей і навичок.

І третій філософ, який став чи не найвпливовішим серед неоведантистів, – Свами Вівекананда (1863–1902). Справжнє ім'я – Нарендранатх Датта. Він був учнем Рамакрішні, й ім'я вчителя стало назвою заснованої Вівеканандою общини («Місія Рамакрішні»). Подорожі не лише територією Індії, а й країнами Європи та Америки, а також хороша освіта відкрили йому не лише спадщину Індії, а й надбання західних науковців і філософів. Його можна назвати «людиною двох культур» [9].

За основу своєї концепції філософ бере релігію, точніше «універсальну релігію». Вона незалежна від історичності, але в ній він знаходить свої конкретні вияви. Неоведантист обґрунтовує свої погляди через призму адвайти. Мета цієї релігії – співпраця й об'єднання, це місток між культурами Сходу та Заходу. Вівекананда виділяє загальні спільні риси всіх релігій і наполягає, що вони і є способом комунікації адептів різних вірувань. Базис «універсальної релігії» – моральність: «Мораль визначається релігією, але цю залежність визначав у двох планах: обрядовий бік індуїзму й пов'язана з ним мораль – один план, а моральність, зумовлена внутрішнім боком учення, тобто власне метафізичними концепціями, – інший» [10].

Отже, класичний ведичний ідеал – мокша – залишається центральним у неоведантизмі Вівекананди. Релігія – спосіб сходження до Бога, свободи. Останній термін треба розуміти досить широко. Сам Вівекананда використовує англійське freedom, бо воно багато значніше за svagadj. Це злиття з Богом і відкидання всіх кармічних пут. Але, щоб досягти такої свободи, потрібно не сліпо виконання релігійних приписів, а гармонійна співпраця тіла й розуму, емоцій і волі, цілеспрямованість і самозаглиблення. Почати варто зі зречення. Це перший крок і основа карма-йоги. Надалі особистість має поступово вдосконалюватися через практики карма-, джняни-, бхакті- та раджа-йоги.

Отже, філософське вчення Вівекананди – це потужна концепція, що своїм корінням сягає в традицію ведантизму, а кроною – модерних ідей Заходу.

Виходячи з огляду вчень усіх трьох філософів, можемо зробити такі висновки стосовно впливу західної філософії на індійську:

- активна рецепція і трансформація просвітницьких ідей із їхнім ідеалом раціональності й застосування його

для вирішення проблем соціального та релігійного характеру в Індії XIX ст. (Р.М. Рой);

- критика європоцентризму й супротив змінам, що відбувалися в індійському суспільстві через політику Британської імперії. Традиція Вед – єдине джерело всякого знання (Данааяна Сарасваті);

- примирення та компроміс через виділення єдиного об'єднувального фактора – «універсальної релігії» (Свами Вівекананда).

Але це лише верхівка айсберга. Адже надалі неоведантисти значно розширили коло своїх інтересів і досліджень. Це стосується широкого пласту розвідок у сфері історії індійської філософії, розроблення методології, що дала б змогу викласти надбання індійських мислителів мовами Європи.

Ми вбачаємо актуальність подальших досліджень у виявленні особливостей побудови мовного та культурного «мосту» між Європою й Індією через твори неоведантистів. Ревізія класичного вчення веданти, особливо адвайта Шанкари, у поєднанні з новим розумінням людини, ідеалів рівності й свободи – це ще одна тема, що стала центральною для індійських філософів XIX ст. і є цікавим предметом історико-філософських розвідок.

### Література

1. Farquhar J.N. Modern Religious Movements in India. The Harford Lamson Lectures of 1913 (published by Munshiram Manoharal, New Delhi, 1967). – p. 2.
2. Panikkar K.M. Hinduism and the West (Chandigarh, Panjab University Publication Bureau, 1964). – p. 24.
3. Керд Э. Гегель / Э. Керд; пер. с англ.; с предисловием и под ред. С.Н. Трубецкого. – М.: Типо-литография Высочайше утвер. т-ва И.Н. Кушнерев и К, 1898. – 349 с.
4. Max Mueller My Autobiography (Delhi, Hind Pocket Books (P) Ltd., 1976). – pp. 164–165.
5. Sarma D.S. Hinduism Though the Ages, Bombay, Bharatiya Vidya Bhawam, 1956. – p. 64.
6. Литман А.Д. Современная индийская философия / А.Д. Литман. – М.: Мысль, 1985. – С. 44.
7. Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм / В.С. Костюченко. – М.: Мысль, 1983. – 272 с.
8. Комаров Э.Н. Рам Мохан Рай – просветитель и провозвестник национального движения в Индии / Э.Н. Комаров // Общественно-политическая и философская мысль Индии. – М., 1962. – С. 22.
9. Бурмистров С.Л. Очерки индийской философии XIX–XX веков / С.Л. Бурмистров [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/texts/burmistr/indianessays.html>.
10. Чельшева И.П. Этические идеи в мировоззрении Вивекананды, Б.Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша / И.П. Чельшева. – М., 1986. – С. 20.

### Анотація

**Петленко І. В. Індійська філософія XIX століття: західний вплив і традиція.** – Стаття.

У статті висвітлено особливості рецепції європейської філософії мислителя Індії в XIX ст. Саме в цей період починається індійський філософський ренесанс. Індійські мислителі звертаються до ведичної традиції в пошуках нових орієнтирів і шляхів виходу із кризи, що пов'язана із завоюванням країни, політичними й соціальними процесами. Авторка зупиняється на тому, як саме неоведантисти трансформують класичне вчення веданти відповідно до вимог нового часу. Особлива увага приділяється тому, які саме європейські філософські тенденції проникли в Індію та як вони були сприйняті такими мислителями, як Р.М. Рой, Данааяна та Вівекананда.

*Ключові слова:* індійська філософія, традиція, європейська філософія, неоведантизм.

## Аннотация

**Петленко И. В. Индийская философия XIX века: западное влияние и традиция.** – Статья.

В статье представлены особенности рецепции европейской философии мыслителя Индии в XIX в. Именно в этот период начинается индийский философский ренессанс. Индийские мыслители обращаются к ведической традиции в поисках новых ориентиров и путей выхода из кризиса, связанного с завоеванием страны, политическими и социальными процессами. Автор останавливается на том, каким образом неоведантисты трансформируют классическое учение веданты в соответствии с требованиями нового времени. Особое внимание уделяется тому, какие именно европейские философские тенденции проникли в Индию и как они были восприняты такими мыслителями, как Р.М. Рой, Данаяна и Вивекананда.

*Ключевые слова:* индийская философия, традиция, европейская философия, неоведантизм.

## Summary

**Petlenko I. V. Indian philosophy of the XIX c.: Western influence and tradition.** – Article.

The article clarifies the peculiarities of the reception of European philosophy by Indian thinkers of the XIX century. It was during that period that Indian philosophical renaissance began. Indian thinkers referred to the Vedic tradition in their search of new goals and ways out of the crisis that was connected with the conquest of the country, the political and social processes. The author dwells on the fact in what way the neovedantists transform the classical teaching of Vedanta according to the requirements of modern times. A special attention is drawn to the European philosophical trends that were penetrated in India and in what way they were perceived by such thinkers as R.M. Roy, Danayana and Vivekananda.

*Key words:* Indian philosophy, tradition, European philosophy, Neo-Vedanta.

УДК 130.2

**Д. В. Петренко**  
кандидат філософських наук,  
докторант кафедри теорії культури і філософії науки  
Харьківського національного університету імені В. Н. Каразіна

### ТРАНСВЕРСАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ В КОНТЕКСТЕ ФІЛОСОФІЇ ТЕХНІКИ/МЕДІА

**Постановка проблеми.** Если проанализировать преобладающие тенденции современной философии, то можно обнаружить, что многие актуальные направления философской мысли все чаще ставят под сомнение так называемый антропологический поворот, отказываясь от особого статуса категории человека в философском знании. Например, такие влиятельные направления современной философии, как спекулятивный реализм или объект-ориентированная философия, в большей степени обращены к проблемам познания, снимая ряд антропологических вопросов под лозунгом преодоления корреляционизма. Антропологизм вытесняется из современной философии как устаревший пережиток, воспроизведение которого часто рассматривается исследователями как шаг назад после радикальной структуралистской и постструктуралистской критики антропологии во второй половине XX века. Действительно, во многих актуальных в начале XXI века направлениях мысли – спекулятивном реализме, объект-ориентированной философии, новом материализме – человек исчезает, как и предсказывал М. Фуко в финале «Слов и вещей», «как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» [6, с. 404]. Тем не менее, можно обнаружить и другую тенденцию, проявляющуюся, например, в современных медиаисследованиях, – абсолютное игнорирование той радикальной критики, которой подверглось в философии конца XX века традиционное, в определенной степени сохраненное даже в программно антиэссенциалистском экзистенциализме понимание человеческого как автономного. Так, многие линии философских, гуманитарных и социальных исследований техники/медиа воспроизводят дистинкцию человеческого как само собой разумеющуюся данность и опираются на устаревшие антропологические модели, использование которых сегодня также необходимо обосновывать.

Повсеместность данного жеста в современных исследованиях можно объяснить, прежде всего, необходимостью заполнить тот теоретический вакуум, который образовался на месте «смерти человека», и, как зачастую бывает в подобных случаях, для многих исследователей техники/медиа наиболее удобным решением стало возвращение к старым антропологическим моделям, которые маркированы автономностью человеческого, соотносящегося с миром, обществом, культурой. Событие, нарушающее развитие антропологической парадигмы, теоретики часто игнорируют и предпочитают вернуться к традиционным автономистским схемам определения человеческого, фундирующим многие исследования так называемого человека.

Впрочем, оригинальные подходы к решению данной проблемы, конечно же, можно обнаружить и в альтернативных магистральным линиям философии техники и, соответственно, медиа. Так, Ж. Симондон переворачивает традиционное понимание отношений человека и техники, утверждая, что именно человек отчуждает техническое, а не наоборот, таким образом, предлагая довольно-таки оригинальное решение для теоретических стратегий антропологии медиа.

В любом случае ответ на вопрос, как сегодня возможна антропология техники, и более локальный вопрос, как возможна антропология медиа, упирается, прежде всего, в ряд кризисных процессов в самой современной философской антропологии.

**Цель исследования** – сформулировать новые условия возможности антропологии техники/медиа вне устаревших оппозиций человек/техника и человек/медиа. Но прежде необходимо пересмотреть сам проект философской антропологии и проанализировать причины его кризиса в философской антропологии конца XX века.

**Изложение основного материала исследования.** Несомненно, антропология в том виде, в котором она была сформирована в XIX веке и манифестировалась М. Шелером, Х. Плеснером, А. Геленом в отдельное направление философской мысли в первой половине и середине XX века, к концу столетия переживала определенный кризис. Но интерпретация данного кризиса через программный антигуманизм структуралистов и постструктуралистов сегодня является недостаточной. Истоки кризиса философии человека находятся вовсе не в открытии особой значимости структуры и условий ее (не)возможности. В действительности, кризис с самого начала сопровождал любые антропологические исследования. Если главный объект критики теоретических антигуманистов, автономно мыслимый человек, – это результат серии артикуляционных процессов, которые в XIX веке переконфигурировали диспозитив и сделали возможным антропологический проект, то условия кризиса антропологического мышления конца XX века следует искать среди процессов, приведших к определению автономности человеческого.

Самая главная процедура, находящаяся у истоков автономистской антропологии, – это понимание человека не через соотношение с бесконечным, а через складку сил конечного. Чтобы человек явился в собственной автономии, необходимо было вступить в схватку с силами конечного и прочертить линию, отделяющую человека от сил нечеловеческого. В «Словах и вещах» М. Фуко блистательно описал это парадоксальное противостояние человеческого с Живью, Трудом и Языком, но задачи французского философа в данной работе в действительности в большей степени совпадали с альтюссеровским теоретическим антигуманизмом, что, впрочем, не мешает нам сегодня вернуться в том числе и к данному тексту М. Фуко и рассмотреть его в несколько иной оптике.

«Слова и вещи» следует прочесть не как скандальную констатацию смерти человека, а скорее как исследование определенных стратегий понимания человека. М. Фуко демонстративно противостоял различным антропологическим в его понимании линиям мышления, но также нельзя не отметить, что антропология для французского философа – это всегда автономистская антропология. Его тезис о смерти человека, часто понимаемый как итог философской антропологии, на самом деле открывает для антропологии новые возможности при условии, что антропология отказывается от догмы автономии человеческого и расширяет свой горизонт. Мысль М. Фуко – это констатация кризиса определенных линий антропологии, но условия данного кризиса находятся у истоков антропологического мышления.

Соотношение человека с силами конечного запускает ряд артикуляционных процессов, задача которых – установить автономию человека, но в полной мере данная процедура невозможна, и поэтому человеческое следует понимать через подвижную границу, смещающуюся вдоль конфигураций сил конечного в зависимости от тех

или иных артикуляций. Впрочем, уже один из основателей философской антропологии Х. Плеснер констатировал эксцентричность человека, всегда уклоняющегося от любых определений. Как пишет Х. Плеснер, «человек в своем бытии отличается от всякого иного бытия тем, что он не является ни самым близким себе, ни самым далеким от себя, и именно в этой эксцентричности своей жизненной формы обнаруживает себя как отдельный элемент в стихии бытия, и тем самым, несмотря на несоразмерный бытию характер своего существования, входит в один ряд с вещами этого мира» [4, с. 9]. Мысль немецкого философа изначально была фундирована незыблемой догмой человеческой автономии, не позволяющей посягнуть на такие базовые различия, как человек/животное или природа/культура. Понимание человека как ситуативной конфигурации делает невозможным любое общее и универсальное определение человека, так как такой жест всегда будет сопровождаться процедурами автономизации и эссенциализации, раскраивающими имманентные силы внешнего. Поэтому каждый раз необходимо реконструировать специфику артикуляционных процессов и топологических разграничений, делающих возможным человеческое – подвижный маркер антропологического исследования.

Давнишние оппозиции человек/животное, природа/культура, трансцендентное/имманентное нельзя просто снять или же свести к четверичной идентификационной схеме, как это делает Дескола в своих исследованиях по ту сторону природы и культуры [3, с. 502]. Необходимо показать условия возможности данных оппозиций, а затем исследовать человека, прежде всего, как топологический маркер, у которого внутреннее всегда является продуктом внешнего, которое, по определению М. Фуко, «высвобождает место, где внутреннее имеет обыкновение находить свою складку и возможность своей складки: появляющаяся форма, меньше чем форма, что-то вроде бесформенной и навязчивой анонимности» [7, с. 96].

Согласно Ж. Делезу, «это неформленное внешнее есть битва, оно похоже на зону турбулентности и урагана, где мечутся отдельные точки и завязываются отношения между ними» [2, с. 157], при этом «складка внешнего образует «Я», а само внешнее – равнообъемное ему внутреннее» [2, с. 148]. Само разграничение внутреннее/внешнее и условия его установления всегда определяются ситуативно, в зависимости от конфигураций сил внешнего и специфики артикуляционных процессов. Очевидно, что если подобные исследования и можно назвать антропологическими, то лишь с тем условием, что антропология должна отказаться от эссенциализма и автономности и признать катастрофичность любого проекта человеческого, балансирующего над бездной и в то же время утверждаемого артикуляцией.

Проект новой антропологии может быть назван трансверсальной антропологией, исследующей не только человека, но и условия возможности человеческого. Понятие *трансверсального*, которое ранее использовалось в математических, биологических и лингвистических контекстах, здесь обозначает потенции для новых антропологических исследований реконструировать изменчивость конфигураций человеческого, восстанавливать артикуляционные процессы, формирующие разделения человеческого/нечеловеческого, маркировать пути топологических смещений человеческого, мыслимого как проект, открытый для радикальных трансформаций, порождаемых новыми раскладками сил внешнего.

Трансверсальная антропология принимает утверждение, постулируемое структуралистами и постструктуралистами, о том, что человека как универсального явления не существует, но, в отличие от теоретического антигуманизма, делает из данного тезиса совершенно иные выводы. Если человек – продукт сил внешнего, то это открыва-

ет удивительные возможности для антропологии, теперь обязанной всегда начинать исследование с пересмотра своего объекта, концептуальных и методологических стратегий. Например, если рассмотреть определение человека, соотносимого с фигурой гражданина, в «Декларации прав человека и гражданина» 1789 года, то, как справедливо отмечает Агамбен, «неясно, обозначают ли оба термина самостоятельные реальности или же, наоборот, образуют единую систему, в которой первый член уже содержится и скрывается во втором» [1, с. 162]. Но если это единая система, то как тогда следует понимать утверждение члена Конвента Ланжюинэ о том, что «дети, безумцы, несовершеннолетние, женщины, осужденные на телесное наказание или на лишение чести, ... не будут гражданами» [8, р. 105]? Ланжюинэ как будто создает границу, отделяющую гражданина от негражданина и, соответственно, человека от нечеловека, т. е. утверждение прав человека изначально соотносится с разделением взрослый/ребенок, разум/безумие, мужчина/женщина, лишённые чести/не лишённые чести и, таким образом, выстраивается вокруг практик исключения, основанных на артикуляции определенного понимания человеческого. Задачей трансверсальной антропологии здесь будет реконструкция топологических маркеров человеческого, которые вводятся несколькими артикуляционными режимами, создающими конфигурацию человека, и отсекают в автономистском порыве все, что в данном случае объявляется нечеловеческим или недостаточно человеческим.

Человек, мыслимый без сущности и вне автономии, – вот ускользающий объект исследований трансверсальной антропологии, обращенной к реконструкции условий возможности человеческого. Граница между человеческим и нечеловеческим теперь становится подвижной и изменчивой, что определяет задачу трансверсальной антропологии – фиксировать смещения и изгибы человеческого. Таким образом, вопрос о технике и, соответственно, вопрос о медиа в перспективе трансверсальной антропологии должен быть поставлен заново. Если человек – это конфигурация сил внешнего, то техническое/медиальное может быть рассмотрено как один из элементов, дополняющих данную конфигурацию или же вызывающих ее непредсказуемую мутацию.

Главным противоречием многих традиционных антропологий техники/медиа был парадоксальный статус технического, которое, с одной стороны, зачастую понималось как продукт человеческих усилий, а с другой – как угроза, стирающая складку человеческого. Подобные противоречия неизбежно, неминуемо сопровождают экспликации антропологических исследований и обусловлены автономистско-эссенциалистскими определениями человека, в рамках которых техника неизбежно несла отчуждение от всегда-уже пред-данной сути человеческого. От философии техники Каппы до исследований Шпенглера и Блоха различие человек/техника было базовым установлением диспозитива, направляющего все дальнейшие теоретические построения, в то время как трансверсальная антропология техники начинается с реконструкции условий возможности данного различия и открывает понимание технического не как враждебного автономному человеческому объекту, а как одного из элементов, включаемых в конфигурацию человеческого. Если человек – результат отграничения сил внешнего, то техническое должно быть помыслено в качестве одного из факторов, определяющих артикуляции человека.

Особый интерес в данном контексте вызывают философские исследования техники Ж. Симондона, впервые опубликованные в начале 1960-х годов и на многие десятилетия несправедливо забытые. Французский философ делает попытку переосмыслить отношение человеческого и технического, перевернув традиционную для антропо-

логии техники оппозицию: не техника отчуждает человека от его сути, а, наоборот, человек становится причиной отчуждения технического. Не впадая в радикализм технократизма, Ж. Симондон тщательно разрабатывает философский язык, при помощи которого человек и техника могли бы быть помыслены вне иллюзии человеческой автономности.

В работе «О способе существования технических объектов» Ж. Симондон пишет: «Посредством технического объекта создаётся межчеловеческое отношение, которое есть модель трансиндивидуальности. Под последней можно понимать такое отношение, которое устанавливается между индивидами ни посредством их конституированной индивидуальности, – что отделяло бы одних от других, – ни посредством того, что есть одинакового в каждом субъекте, – например, априорных форм чувственности, – а посредством того заряда до-индивидуальной реальности, того заряда природного, который хранится в индивидуальном бытии и содержит потенции и виртуальность» [5, с. 248]. С позиций трансверсальной антропологии можно сказать, что Ж. Симондон прослеживает линии со-отношения технического с силами внешнего, которые уже затем формируют складки внутреннего, наивно определяемые в традиционной антропологии как автономный человек. Трансиндивидуальная реальность, которая, по определению Ж. Симондона, «располагается за пределами интериндивидуальных отношений» [9, р. 247], – это несколько упрощенное определение внешнего. Как пишет философ М. Крутов, согласно Ж. Симондону, «живое есть не индивидуированное, а индивидуирующее сущее, ... Индивидуация должна пониматься исходя из предшествующего ей до-индивидуального поля – некоего хаотического состояния, возникающего на каждом этапе становления и заключающего в себе пучок возможностей для последующей индивидуации» [5, с. 248]. Конечно, позиция Ж. Симондона несколько радикальна: до-индивидуальное поле, с точки зрения философа, конституируется техническим объектом, что неприемлемо для трансверсально-антропологического исследования, рассматривающего техническое как одну из возможных составляющих конфигурации внешнего.

**Выводы.** Интуиции Ж. Симондона могут быть взяты за основу при разработке стратегий трансверсально-антропологических исследований техники/медиа. Здесь открывается возможность помыслить преобразование раскладок внешнего, определяющих внутреннее человеческое, которое производится новыми медиатехнологиями. Трансверсальная антропология обращается к исследованию трансформаций и смещений границ человеческого и, таким образом, открывает новую постановку исследовательской проблемы философской антропологии медиа, переосмысливая важное для многих медиаисследователей, от Маклюэна до Флюссера, различие человек/медиа. Появление новых медиатехнологий антропологически теперь может быть исследовано вне модусов отчуждения человеческого или же, наоборот, инструментального технооптимизма. С позиций трансверсальной антропологии новые для той или иной эпохи медиа – это, прежде всего, возможность для удивительного экспериментирования, открывающая новые режимы организации человеческого, мыслимого вне эссенциальности и автономизации.

#### Литература

1. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Дж. Агамбен ; пер. с итал. И. Левина, М. Велижев. – М. : Европа, 2011. – 256 с.
2. Делез Ж. Фуко / Ж. Делез ; пер. с фр. Е. Семиной. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – С. 20–159.
3. Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры / Ф. Дескола ; пер. с фр. О. Смолицкой, Д. Рындина. – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – 584 с.

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

5. Симондон Ж. О способе существования технических объектов / Ж. Симондон ; пер. с фр. М. Куртов // Транслит. – 2011. – № 9. – С. 94–105.

6. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; пер. с фр. В. Визгина, Н. Автономовой. – СПб. : A-cad, 1994. – 405 с.

7. Фуко М. Мысль извне / М. Фуко ; пер. с фр. Д. Коротков, И. Коротков // Международный журнал исследований культуры. – 2012. – № 3 (8). – С. 89–98.

8. Sewell W.H. Le citoyen / la citoyenne: activity, passivity, and the revolutionary concept of citizenship / W.H. Sewell // The French Revolution and the Creation of modern political culture. – Oxford: Oxford university press, 1988. – Vol. II. – P. 105–125.

9. Simondon G. Du modé d'existence des objets techniques / G. Simondon. – Paris : Aubier, 1989. – 336 p.

#### Аннотация

**Петренко Д. В. Трансверсальная антропология в контексте философии техники/медиа.** – Статья.

Статья посвящена рассмотрению философско-антропологических концепций техники/медиа. Реконструкция антропологических стратегий, артикулирующих понимание человека, открывает разработку новых теоретических моделей связи человеческого и технического, которая позволяет преодолеть автономистские антропологии техники/медиа.

Автономистская философская антропология техники/медиа не представляет в полной мере все возможные линии концептуализации отношений человека и техники, человека и медиа. Трансверсальная антропология исходит из необходимости трансформаций диспозитивов, которые распределяют экономии человеческого/животного, естественного/искусственного, природного/культурного, человеческого/технического. Данные исследовательские стратегии требуют пересмотра конфигурации связки человек/техника/медиа, некритически используемой в теоретических исследованиях гуманитарных и социальных наук, которые обращаются к изучению тем «человек и техника», «человек и медиа».

**Ключевые слова:** трансверсальная антропология, техника, медиа, человеческое, техническое.

#### Анотація

**Петренко Д. В. Трансверсальна антропология в контексті філософії техніки/медиа.** – Стаття.

Стаття присвячена розгляду філософсько-антропологічних концепцій техніки/медиа. Реконструкція антропологічних стратегій, які артикулюють розуміння людини, відкриває розробку нових теоретичних моделей зв'язки людського й технічного, що дає змогу подолати автономістські антропології техніки/медиа.

Автономістська філософська антропология техніки/медиа не репрезентує повною мірою всі можливі лінії концептуалізацій відносин людини й техніки, людини та медиа. Трансверсальна антропология виходить із необхідності трансформаций диспозитивів, що розподіляють економію людського/тваринного, природного/штучного, людського/технічного. Означені дослідницькі стратегії вимагають перегляду конфігурацій зв'язки людина/техніка/медиа, що некритично використовується в теоретичних дослідженнях гуманітарних і соціальних наук, які звертаються до вивчення тем «людина й техніка», «людина й медиа».

**Ключові слова:** трансверсальна антропология, техніка, медиа, людське, технічне.

### Summary

***Petrenko D. V. Transversal anthropology in the context of the philosophy of technology/media.* – Article.**

The article deals with the examination of philosophical reflections as to the interrelation of a man and technology/media. The purpose of article is to research the anthropological aspects of various directions in philosophy of technology/media. The presented research will also help to designate the origins of the articulation of “autonomous human/technical/media” in the modern philosophical and scientific conceptions.

The examination of transversal anthropology allows allocating of various strategies for understanding the subject “a man and technology/media”. These strategies of philosophical anthropology of technology do not present integrally all possible directions of conceptualization of the interrelation of a man and technology/media. Yet, the given schemes have drawn the basic configurations of dispositives, which distribute the economy of the natural/artificial, inherent/cultural, human/technical.

*Key words:* transversal anthropology, technology, media, human, animal, technical.

УДК 124.5 165.42

В. Л. Петрушенко

доктор філософських наук, професор,  
завідувач кафедри філософії

Національного університету «Львівська політехніка»

## ЦІННОСТІ ЯК КОНРОВЕРЗА ТЕНДЕНЦІЇ РУХУ ДО ПОСТЛЮДСЬКОСТІ

Стан сучасного суспільства, особливо його духовної складової, часто характеризується словами «криза», «смерть», «присмерки» тощо. Ці терміни стосуються як суспільства загалом, так і окремих його елементів: ідеться про кінець історії, антропологічну кризу, кризу духовності тощо. Напевне, нас має більше за все турбувати питання про антропологічну кризу, яка в контексті ідей постмодернізму набула вираження в концепції *постлюдськості*. Постлюдськість, постлюдина, смерть суб'єкта, криза особистості – усі ці словосполучення включаються в названу концепцію і провіщують поступове розмивання та зникнення тих змісту й сенсу, які ми з часів класичної культури й до сьогодні пов'язуємо з людиною: розумна істота, здатна до виявів свободи, творчості, перетворення дійсності, до проникнення у приховані суттєві властивості світу, до саморегуляції, самоконтролю та гнучкої адаптації, знову-таки на основі перетворення дійсності в напрямі пристосування її до власних властивостей і потреб. Людина, на відміну від інших живих істот, здатна діяти не стільки шляхом реакцій на зовнішні подразники, скільки керуватись внутрішніми інтелектуальними утвореннями (принципами, переконаннями, ідеалами тощо), але при тому вона сприймає дійсність не лише в *суб'єктивних формах*, а й здатна до так званої *об'єктивної*, тобто до формування всередині таких форм деяких змістів, що підносяться над суб'єктивним та об'єктивним, утворюючи деяку вищу інстанцію, із позиції якої людина здатна оцінювати й дійсність, і себе саму ніби відсторонено (щось на зразок «всевидаючого ока», «третього світу» К. Поппера або «продуктивних тавтологій» М. Мамардашвілі). Так, ось *концепція постлюдськості позбавляє людину всіх означених властивостей*, точніше всіляко висуває на перший план тенденції до їх деградації, розвіювання та зникнення [8]. Наскільки такі тенденції дійсно наявні в сучасному житті людини? Думаємо, що ми маємо поставитись до них серйозно, оскільки їхні ознаки ми відчутно помічаємо навколо себе: наприклад, рідкісним явищем у наш час є кінофільми, присвячений сумлінним трудівникам або фахівцям певної галузі; навпаки, поширеними є фільми про шахраїв, злочинців, мафіозі; реалістичні фільми суттєво відсунуті на маргіналії різними фільмами під назвами «фентезі», «блок-бастер» тощо. «Висоту» кіномистецтва на сьогодні визначають дуже просто: це є сума збору від прокату. Приклади можна примножувати.

Що постає основними чинниками розвитку цієї тенденції? Тут, на нашу думку, на першому плані перебуває таке:

– відчутне, якщо не сказати катастрофічне, *прискорення динаміки життя*: сучасна людина не має можливості ні пригальмувати потік процесів життя, ні зупинитись для того, щоб замислитись над собою, над життям, над своєю екзистенційною ситуацією; більше того, їй немає коли здивитись у навколишній світ, заглибитись у належне пізнання та розуміння явищ, що її оточують; звідси впливає посилене відчуття відчуження від усього світу, відчуття випадковості своєї присутності у світі; відповідно, суттєво підриваються такі важливі людські почуття, як почуття власної гідності, самодостатності, важливості й вагомості кожного кроку життя;

– *нарощування загальної динаміки життя* в наш час супроводжується дуже суперечливим і неоднозначним

явищем *глобалізації*; остання призводить, з одного боку, до мультикультурності, перемішування різних суспільних норм, традицій, звичаїв і, отже, до втрати аутентичного соціально-культурного ґрунту; з іншого – глобалізація сприяє поширенню єдиних міжнаціональних корпоративних стандартів на більшу частину населення Землі [4, с. 17–18]; це та сама втрата ґрунту, аутентичних засад життя, надійних, перевірених поколіннями форм життєдіяльності;

– швидке *поширення інформаційних технологій*, як відомо, одним зі своїх наслідків має утвердження суспільства тотального контролю: чи то під приводом загроз тероризму, чи то через переконання в необхідності запобігання економічним і політичним злочинам, але в більшості розвинених країн сьогодні можна відслідковувати майже кожний крок тієї чи іншої людини; людина мимоволі починає відчувати свою безпорадність, неможливість захистити свою індивідуальність;

– до зазначеного додається ще й так само майже тотальне *панування знаково-символічних форм* у всіх сферах та аспектах життя сучасної людини; нині людина більшою мірою живе в середовищі таких форм, ніж у природно-космічному світі [1, с. 204–205]; усім відомо, що ніяк не позначена річ постає для сучасної людини невідомою й підозрілою, але достатньо лише її позначити, як вона майже автоматично стає засвоєною в певному контексті та на певному рівні; ясно, що такий стан речей сприяє поширенню різноманітних і витончених засобів маніпуляції людиною й людською свідомістю;

– очевидне *перетворення людини всього лише на агента*, а то й об'єкта в деяких важливих сферах життя: медицина, туризм, освіта, мода, участь у дійствах масової культури тощо; за винятком деяких надзвичайних ситуацій, у цих сферах людина розчиняється в масі собі подібних і не тільки втрачає свою індивідуальність, а й перетворюється на носія певної функції;

– посилюється *залежність людини від джерел інформації та способів комунікації*; навіть якщо не згадувати нові види психічних відхилень, пов'язаних із мобільним зв'язком, численні види транспортних сполучень, то все одно можна помітити людську безпорадність у ситуаціях обриву або порушення звичних тепер форм наведення контактів;

– *панування візуалізації*, яка дає людині змогу роздивлятися у деталях події, катастрофи, трагічні випадки людського життя, призводить до того, що людина сприймає реальні явища й події як театралізовані, ігрові, несправжні. Відповідно, й сама себе людина починає сприймати в таких характеристиках, утрачаючи серйозність ставлення до того, що справді відбувається з нею та навколо неї.

Усі зазначені реальні чинники сучасного життя «працюють» в одному напрямі – у напрямі *розширення людської самоті*, втрати людиною своєї автентичності, цілісності й, так би мовити, онтологічної узasadненості всього, що з нею відбувається. Справді, реальний стан справ і реальні тенденції сучасного суспільного життя роблять реальним те, що в постмодернізмі позначається як перетворення людини на постлюдину. Попри те, що твори представників постмодернізму часто мають характер епатажу та спрямовані на шокування громадської дум-



ки, означена в них тенденція появи постлюдина повинна сприйматись серйозно. Ясно, що виявлення й належне осмислення цієї тенденції вимагає від сучасної гуманістики певних дій і певних ідей, а від громадянського суспільства – пошуку засобів протистояння такій тенденції. На нашу думку, одним із важливих аспектів виконання цього завдання може бути аналіз людських цінностей під дещо новим ракурсом їхнього бачення.

Схоже на те, що проблема природи та різновидів цінностей є останнім часом як одна з найбільш обговорюваних і актуальних, і про це свідчать певні публікації історичного й концептуального планів (В. Шохін, Г. Йоас). Більше того, після кількох дискусійних сплесків наприкінці ХХ ст. здавалося, що ця проблема набула дещо архівного характеру, проте до неї звертаються знову й знову, і вона, як і будь-яка дійсно філософська проблема, набуває нових ракурсів, виявлень та окреслень.

Незважаючи на тривалу історичну традицію щодо вивчення цінностей, питання про природу цінностей знову і знову опиняється в центрі уваги авторитетних дослідників. Відзначимо, що при вирішенні цього питання не можна залишити поза увагою наявні класифікації, стратифікації та ієрархізації цінностей, оскільки підставами для класифікаційних розмежувань слугують уявлення про те, що для самих цінностей є суттєвим чи атрибутивним. В. Шохін у своєму дослідженні до найбільш поширених класифікацій цінностей зараховує їх розмежування на: (а) внутрішні та зовнішні; (б) суб'єктивні й об'єктивні; (в) допоміжні та інтегративні; (г) відносні й абсолютні [11, с. 66]. Цей перелік є далеко не повним, зокрема в ньому не фігурують цінності апріорні та апостеріорні, сакральні й мирські, вищі духовні цінності й цінності задоволення тощо. Урешті, інколи ціннісні різновиди виводять із основних людських почуттів, а інколи – з основних сфер людської життєдіяльності. Проте в цьому моменті нам важливо відзначити, що в різноманітних і численних класифікаціях проглядається проблематичність онтологічного статусу цінностей: чи притаманна цінність речам, явищам дійсності самим по собі, чи цією властивістю їх наділяє людина? Крайні позиції в цьому питанні виражали, з одного боку, М. Шелер [10], який відстоював і розвивав так звану «матеріальну» теорію цінностей, з іншого – В. Шелдон, Т. Ліпс, Дж. Дьюї, які наполягали на тому, що ціннісні характеристики привносять у світ лише людське ставлення до певних явищ. Щоправда, В. Шелдон уважав, що об'єктам усе ж притаманна ціннісна тенденція. Це антиномічне тлумачення цінностей постає доволі важливим, оскільки прямо виводить нас на питання: що (або хто) є джерелом цінностей? Інша антиномія продовжує першу: цінності формуються в процесах соціалізації (інкультурації) та набуття життєвого досвіду чи вони постають своєрідним регулятивом у таких процесах, передуючи їм (тобто цінності апостеріорні чи апріорні?). Здавалося б, остання альтернатива неможлива, оскільки поза суспільною організацією людина не набуває людських якостей [4, с. 12–14, 87–100], тому не може мати й наперед наданих їй ціннісних орієнтирів. Проте апріорне не тотожне вродженому, його можна (і доцільно) розуміти як таку якість людської душевної організації, яка надана людині як здатність, що пробуджується, активізується та врегульовується саме в процесах соціалізації й інкультурації. Але в таких процесах апріорне від самих перших своїх виявів є як те, що активно діє та зумовлює вибір і вибір. Приблизно в такому дусі подає цінності М. Гартман у своїй фундаментальній праці «Етика». Відправним пунктом для міркувань М. Гартмана щодо природи цінностей послугувала філософія І. Канта, у якій уперше чітко та ясно (хоча загалом не вперше; варто лише згадати сентенції Л. Сенеки на рахунок того, що «в тілі ми є рабами природи, проте дух самої собі господар» [9, с. 63–64]) профігу-

рувало розмежування двох світів: світу сущого (того, що є) і світу свободи (того, як належить бути). Звідси випливає важливе для М. Гартмана розрізнення онтології й етики: у світі онтології (у різних сферах вияву буття) панують закони, що діють примусово та імперативно, а у світі етики мають місце вибір і свобода [3, с. 132]. М. Гартман виводить із такого філософсько-метафізичного засновку дуже важливі й логічно виправдані міркування: людина тою мірою, якою вона є не просто об'єктом природи, існує й діє як вільний суб'єкт, тобто сама та вільно визначається [3, с. 131, 228]. Відповідно, їй за самим її статусом притаманні властивості робити такого роду визначення й вибір. М. Гартман доволі категорично та наполегливо проводить думку про те, що ця властивість, поза якою не може й бути мови про людину й людський статус буття, і є цінності або ціннісні орієнтації [3, с. 130–132, 216]. Відповідно, за самою своєю природою цінності постають явищем апріорним: вони органічно вписані в саме людське ество й передують будь-якому вибору і будь-яким змістовим (матеріальним) наповненням такого роду вибору [3, с. 179]. У найзагальнішому плані апріорні цінності постають як початкова здатність людини розрізняти добро та зло, обирати між прийнятним і неприйнятним, реалізовувати свої психологічні схильності, прагнути задоволення і уникати страждань (незадоволення). У низці пасажів М. Гартман демонструє й доводить недоліки та прорахунки наявних і поширених концепцій природи цінностей, у тому числі передусім виявляючи, що в конкретних варіантах обрання якихось речей чи обставин як прийнятних, цінних людина вже задалегідь, ще до взаємодії із такими речами й обставинами, має бути наділеною, так би мовити, інструментами для розрізнення та вибору. Оскільки лише тоді властивості речей можуть оцінюватись із позиції прийнятного чи неприйнятного, коли людина володіє здатністю саме так на них зреагувати. Звідси випливають такі важливі наслідки цієї концепції природи цінностей, як трактування етики як переважно сфери цінностей [3, с. 132], як максимальне ототожнення особистості зі здатністю до ціннісних взаємин зі світом, як визначення матеріального змісту цінностей і їхніх конкретних різновидів і виявів як похідних від початкової апріорної здібності, а тому й історично мінливих і відносних [3, с. 196].

Два моменти можна додати до гартманівської концепції. Перший: про апріорну здібність людини розрізняти добро та зло як про найвищу духовну здібність людини і як про її онтологічний атрибут («синерезис») писав ще, наприклад, Дж. Бонавентура [2, с. 55]. Друге: М. Гартман пише про те, що цінності самі по собі є явищем апріорним, що ціннісна орієнтація та вибірковість постають органічними властивостями людини, а тому самі по собі цінності є вільними від будь-якого змісту й конкретики [3, с. 182]. На нашу думку, при такому тлумаченні від цінностей залишається тільки порожня форма, вірніше – тільки певним чином спрямований акт, може, навіть стимул для здійснення якогось акту. Чому ми такого роду форму чи акт називаємо цінністю, залишається не зрозумілим. Цей акт можна було б витлумачити і як вияв волі й, значить, свободи чи сваволі, його можна також було б подавати й у контексті ідей екзистенціалізму як засвідчення факту людської закинутості в світ, неспеціалізованості тощо. У принципі, це так і є: усі означені характеристики людини пов'язані з тим, що вона виходить за межі світу сущого і вступає у світ належного, у світ, де є вибір і можливий акт свободи. Яким же має бути той акт, що, будучи реалізованим людиною, породить цінність? Згідно із М. Гартманом, це є вибір між добром і злом. Проте наявні класифікації цінностей засвідчують їхній вихід за межі такої дихотомії. Про це свідчить розрізнення між цінністю і значущістю, розведення цінностей і норм. Попри те, що цінність і в наш час дуже часто подають як виявлення

значущості чогось для людини, М. Гартман переконливо доводить неправомірність такого бачення; він пише про те, що значущими для нас є руйнівні та трагічні явища й процеси, проте вони не є цінностями. Коли ми можемо визначити оптимальний стан якоїсь речі або процесу, то ми розглядаємо його як норму, яка сама собою не є цінністю. Наприклад, існують норми забруднення повітря, проте самі відсотки такого забруднення не є цінністю. Норми існують і для параметрів роботи певних механізмів, що також зовсім не стосується цінностей. Тому, на нашу думку, *існує реальна потреба в тому, щоб звузити точність і коректність використання поняття цінності*, відділивши його від деяких споріднених явищ, таких як привабливість, приємність, значущість, норма. Відмінність проглядається навіть в устаєних уживаннях слів; наприклад, ми відчуваємо певні нюанси змісту, коли кажемо «цінити» («цінувати») та «оцінювати», «приємний» і «прийнятний». Одні слова стосуються цінностей, а інші потрапляють під їхній ідейний вплив.

У загальному плані, опрацьовуючи поняття цінностей, ми, як нам видається, маємо враховувати досвід Аристотеля в опрацюванні поняття буття: поняття буття не можна ототожнити із жодним реальним явищем або сущим, проте поза ним неможливо й визначити статус останніх. Звідси, як свідчать спеціальні дослідження [5, с. 30–39, 65–79], Аристотель розрізняв *поняття буття як такого* – і це була універсальна інтелектуальна форма, що фіксувала статус реальних речей; і *конкретне буття* або суще, яке вже передбачало використання родових, видових та індивідуальних ознак. На останнє можна вказувати, а на перше – ні. Щось подібне, тільки з більшою онтологічною й епістемологічною конкретикою пропонує нам і Н. Гартман, коли вихідну сутність цінностей подає як невизначену та апріорну, а визначені, змістовно наповнені цінності постають уже чимось конкретним і емпіричним.

Отже, М. Гартман точно й вдало окреслює ту онтологічну сферу, де містяться цінності, – це *сфера належного*, сфера вибору, сфера ще *незавершеного та неусталеного буття* або, як він її позначає, сфера, що перебуває «по той бік буття й небуття». Проте, указавши цю сферу та наголосивши на апріорному характері цінностей, М. Гартман далі стверджує, що тут працює «ціннісна структура»; у результаті цінності опиняються певною мірою поза людиною, по суті справи, вони окреслюються як *ідеальне буття*. М. Гартман правильно стверджує, що цінності можуть усвідомлюватись і не усвідомлюватись, також усвідомлюватись частково чи перекручено, проте все це не скасовує цінностей і не впливає на них. І це знову свідчить про те, що цінності він розуміє як щось онтологічне, анонімне й автономне щодо людини. Таке міркування філософ підкріплює тим, що будь-яке змістове наповнення цінностей зробить неможливим адекватну ціннісну оцінку будь-чого, оскільки воно вже буде «забруднене» певним змістом. Натомість у людини є *ціннісне почуття*, яке є первинним щодо наступних оцінних актів і міркувань. Саме таке почуття «веде» людину в її ситуативних ставленнях до різноманітних явищ, речей і подій [3, с. 131].

На нашу думку, цінності неможливо відірвати від людини; щодо цього моменту ми схильні погодитись із міркуваннями Г. Йоаса про те, що «цінності виникають у процесі формування самості й у досвіді самотрансцендування» [4, с. 9]. Г. Йоас ставить питання про прагнення наблизитись «до того ядра людського досвіду, у якому виникають цінності» [4, с. 21]. Його цікаві дослідження цінностей, як нам видається, дещо обтяжені раціоналізмом позитивістського плану, що, урешті, призводить до визнання ним соціальних процесів основним чинником утворення цінностей, хоча дослідник не уникає й зверненню до іманентного особистісного досвіду. З іншого боку, це не значить, що цінності створює сама людина і що вони

є явищем суто суб'єктивним (таке враження інколи складається при читанні дослідження Г. Йоаса щодо досвіду самості). Реальна людська ситуація є такою, що *людина у своєму людському статусі буття наділена низкою реальних властивостей, здібностей і можливостей*. Саме з ними вона влаштовується у світі, і певні суттєві аспекти її входження у взаємини зі світом *об'єктивно, поза людськими бажаннями* породжують моменти сходження та розходження між тим і тим, тобто між людиною й станом та властивостями світу. Звідси випливає, наприклад, той факт, що при узгодженні своїх суб'єктивних бажань і прагнень з певним чином осмисленим власним людським статусом людина останній підсилює, збагачує, а при протидії таким властивостям має шанси залишитись «недо-людиною», втратити щось зі свого статусу, спотворити його. Якщо ж ми врахуємо варіативність і людських індивідуальних властивостей та обдарувань, а також і варіативність обставин світу щодо людини, ми зможемо збагнути, як саме цінності можуть бути водночас і без порушень вимог логіки *явищем «суб'єктивно – об'єктивним»*. Звідси випливає важливий висновок: до цінностей у власному смислі слова можна зарахувати лише те, що *відбиває онтологічний статус людини, впливає на її життєвий вибір* (із урахуванням вказаної вище варіативності), що певним чином вписується в її життєву долю або суттєво впливає на останню. На нашу думку, лише таке розуміння цінностей дає нам шанс багато чого зрозуміти в цьому явищі. З одного боку, нам має бути зрозуміло, що поза цінностями немає людини, також має бути зрозумілим і те, що штучно створити систему цінностей неможливо. Що цінності можна пізнавати, проте їх можна пізнавати лише частково або ж неадекватно, що цінності – це дійсна сфера належного, вибору і свободи, оскільки мозаїка взаємних сходжень – розходжень, узгоджень і протистоянь між людиною і світом є мінливою, рухливою, проте такою, що не може бути остаточно підданою раціоналізації. Звідси випливає роль почуттів та емоцій у ціннісних орієнтаціях і схильностях людини; зрештою, цінності визначають і окреслюють той особливий «топос» людини, що постає її місцем у світі, її онтологічним статусом.

Якщо цінності коріняться в людському буттєвому «топосі», то тоді перед нами доволі необхідним і виправданим завданням є якось позначити це й у їхній класифікації. В. Шохін у цитованій монографії відзначав спроби деяких мислителів виділити цінності, пов'язані із *гідністю людини* [11, с. 183]; Т. Ліпс пропонував розрізняти цінності задоволення та цінності особистості [11, с. 57], а англієць Дж. Лейдр ставив поруч із поняттям цінностей поняття гідності, пов'язуючи їх з іманентними властивостями людського характеру [11, с. 48]. Як нам видається, розвинутий у низці публікацій [6; 7] зв'язок цінностей із самим буттєвим «топосом» людини вимагає розрізнення цінностей людської гідності (*дигнітативних цінностей*) і цінностей соціального плану, що стосуються речей і явищ світу (*валютаивних цінностей*). Якщо валютаивні цінності утворюються в суспільстві, у соціально-культурному середовищі та прищеплюються людині, то дигнітативні цінності є формою усвідомлення таких атрибутивних рис людини, поза якими ми не уявляємо собі людину й людську особистість. Ідеться про честь, свободу, гордість, доброту, самоповагу тощо. Це розрізнення видається нам надзвичайно важливим, оскільки воно однозначно засвідчує *нередукованість людини до систем соціальних стосунків, указуючи нам на необхідність убачати в людині її всекосмічні корені*, її органічну єдність із загальними структурами буття.

Ми вважаємо, що на основі ретельнішої проробки питання про природу цінностей ми можемо зробити ще один крок в окресленні статусів різних наук: якщо неоквантійці баденської школи продемонстрували виправданість

розрізнення наук про природу та наук про культуру (соціально-культурні процеси), то тепер ми маємо підстави розрізняти науки про соціально-культурні процеси й науки про людину (соціально-культурні та антропологічно-гуманітарні науки).

Із аналізу природи й різновидів цінностей, на нашу думку, доволі прозорим є висновок про те, що дигнітативні цінності можуть виконати роль свого роду «острова незалежності» в людському естві, здатного протистояти всім руйнівним соціальним тенденціям, що діють у напрямі перетворення людини на постлюдину. Дію таких цінностей на соціальні процеси можна прослідкувати на низці історичних прикладів, коли, урешті, соціальні зміни відбувались саме тоді, коли утискалися людська гідність, право людини на самовизначення та самореалізацію. Людині є що протиставити сучасним соціальним тенденціям, проте, на жаль, дигнітативні цінності поки що не є предметом культивування і збереження.

#### Література

1. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. Д. Кралечкин. – М.: Академический проект, 2007. – 335 с.
2. Бонавентура. Путеводитель души к Богу / Бонавентура; пер. с лат., вступ ст. и коммент. В.Л. Задворного. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1993. – 189 с.
3. Гартман Н. Этика / Н. Гартман; пер. с нем. А.Б. Глаголева под ред. Ю.С. Медведева и Д.В. Складнева; вступ. ст. Ю.В. Перов, В.Ю. Перов. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 708 с.
4. Йоас Х. Возникновение ценностей / Х. Йоас; пер. с нем. К.Г. Тимофеевой. – СПб.: Алетейя, 2013. – 312 с.
5. Лошаков Р.А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии / Р.А. Лошаков. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; Изд-во Русской христианской гум. академии, 2007. – 233 с.
6. Петрушенко В.Л. Природа цінностей: критичний аналіз концепції М. Гартмана в екзистенційно-антропологічному окресленні / В.Л. Петрушенко // Філософські пошуки. – Вип. I (3) : Етика, естетика, цінності: Актуальні проблеми. – Львів: Ліга-Прес, 2015. – 204 с. – С. 13–27.
7. Петрушенко В.Л. Цінності і знання: складності взаємин / В.Л. Петрушенко // Знання. Освіта. Освіченість: збірник матеріалів II Міжнародної науково-практичної конференції, м. Вінниця, 2–3 жовтня 2014 р. – Вінниця: ВНТУ, 2014. – 170 с.
8. Постчеловеческая персонология. Постчеловечность // Проектный философский словарь: Новые термины и понятия / под ред. Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна. – СПб.: Алетейя, 2003. – 512 с. – С. 310–318.
9. Сенека Л.А. О благодетелях / Л.А. Сенека // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий / вступ. ст., сост., подгот. текста В.В. Сапова. – М.: Республика, 1995. – 463 с. – С. 13–166.
10. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / М. Шелер // Избранные произведения / пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филипова; под ред. А.В. Денежкина. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с. – С. 259–338.
11. Шохин В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль: [монография] / В.К. Шохин. – М.: Изд-во РУДН, 2006. – 457 с.

#### Анотація

**Петрушенко В. Л. Цінності як контроверза сучасним тенденціям до постлюдськості.** – Стаття.

У статті аналізується коло питань, пов'язаних із осмисленням природи та різновидів цінностей. На основі авторського підходу пропонується розрізняти валютативні й дигнітативні цінності – цінності соціального плану та цінності людської гідності. Валютативні цінності закріплюють соціально вироблене ставлення до різних явищ дійсності, а дигнітативні – фіксують екзистенційно-антропологічні характеристики людини. Саме останні цінності, на думку автора, можуть розглядатись як контроверза та опозиція сучасним тенденціям до перетворення людини на постлюдину – на людину, позбавлену суб'єктивних і персоналістичних рис, на людину як об'єкт маніпуляцій з боку соціальних технологій і сучасних процесів глобалізації й інформатизації суспільства.

*Ключові слова:* цінності, різновиди цінностей, постлюдина, глобалізація.

#### Аннотация

**Петрушенко В. Л. Ценности как контроверза современным тенденциям к постчеловечеству.** – Статья.

В статье анализируется круг вопросов, связанных с осмыслением природы и разновидностей ценностей. На основе авторского подхода предлагается проводить различие между ценностями валютативными и дигнитативными – ценностями социального плана и ценностями человеческого достоинства. Валютативные ценности закрепляют социально выработанные отношения человека к различным явлениям действительности, а дигнитативные – фиксируют экзистенциально-антропологические характеристики человека. Именно последние ценности, по мнению автора, могут рассматриваться как контроверза и оппозиция современным тенденциям к превращению человека в постчеловека – человека, лишённого субъективных и персональных характеристик, человека как объекта манипуляций со стороны социальных технологий и современных процессов глобализации и информатизации общества.

*Ключевые слова:* ценности, разновидности ценностей, постчеловек, глобализация.

#### Summary

**Petrushenko V. L. Values as controversy of tendency for post-humans.** – Article.

The article analyses the circle of question connected with comprehending of nature and types of values. On the basis of this review is given the author's version of new division of values into the valutative and dignitative ones: related more to the social sphere and – to man's dignity. Valutative values fix of conduction's of man to the difference phenomena of reality, dignitative values fix existential and anthropological characteristics of man. Just the last kind of values, according to the idea of author, can be observed as controversy and opposition to contemporary tendencies of conversion of human being into a post-human one – it means a man without subjective and personal characteristics, a man as object of manipulation by social technologies, also of modern processes of globalisation and informatisation of society.

*Key words:* values, types of values, post-human, globalisation.

УДК 364.4-055.057+305

Л. А. Пірог

кандидат соціологічних наук, доцент,  
доцент кафедри соціальної роботи

Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара

## ГЕНДЕРНІ ОСОБЛИВОСТІ СОЦІАЛЬНОГО ЗАХИСТУ НАСЕЛЕННЯ

**Постановка проблеми.** Із часів набуття незалежності Україна впровадила основні елементи нормативно-правової бази для розвитку гендерно-чутливої культури, сприяючи гендерній рівності й протидіючи дискримінації за ознакою статі. Проте реально українське суспільство продовжує залишатися гендерно нерівним, де більшість власності, влади та загального впливу належить чоловікам. Актуальність аналізу цієї ситуації зумовлюється не тільки тим, що така ситуація є несправедливою за визначенням. Вона має негативні наслідки для економічного розвитку. Обмеження для жінок можливостей займатися певними професіями зменшує ефективність використання людського потенціалу і сприяє посиленню розшарування населення за рівнем доходу.

Гендерна рівність не зводиться й не може зводитися до уподібнення жінки до чоловіка. Вона передбачає рівність жінок і чоловіків у можливостях і правах, визначає соціальні можливості обох статей в освіті, професійній діяльності, доступі до влади, сімейній ролі, репродуктивній поведінці.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Особливістю формування державної гендерної політики в Україні є те, що вона будується на основі міжнародних нормативно-правових актів, ратифікованих Україною, та регулюється національними нормативно-правовими актами щодо рівності між жінками й чоловіками, зокрема Конвенцією ООН «Про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок». Уже створено й вітчизняне законодавство, а саме: Закон України «Про забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків» [8], Державна програма з утвердження гендерної рівності в українському суспільстві на період до 2016 року [4].

На сьогодні гендерні аспекти політики досліджують такі науковці, як Т. Мельник, Н. Грицяк, О. Кулачек, С. Павличко, І. Патлах. Гендерні дослідження проблем зайнятості й безробіття відображено у працях таких вітчизняних науковців, як О. Грішнова, Е. Лібанова, О. Макарова, В. Стащенко, О. Піжук, Г. Мамонова та ін. А також проблемою соціального захисту й соціальної захищеності займаються такі науковці, як С. Бандура, Н. Болотіна, М. Кравченко, Е. Лібанова, М. Туленков, М. Руженський.

**Метою статті** є визначення гендерних аспектів соціального захисту населення України, для чого необхідно розтлумачити поняття «гендер» і визначити його роль у соціальній політиці, а також проаналізувати компоненти соціальної захищеності населення.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Ідея та цінність гендерної рівності втілюється передусім на державному рівні. Політика держави, спрямована на забезпечення рівних прав і можливостей жінок і чоловіків, визначається як гендерна політика. Такий напрям політики є новим для України, але він уже має свою історію становлення. Збалансована гендерна політика є одним із механізмів гармонізації гендерних взаємин і здатна послабити конфліктність між соціо-демографічними групами населення, чоловіками й жінками, вирівняти статусні позиції статей у суспільстві, зміцнити інститут сім'ї, зробити гендерні стереотипи більш нейтральними.

Поняття «гендер» належить до соціальних відмінностей і відносин між чоловіками й жінками, які є набутими, здатними змінюватися з часом і можуть значно різ-

нитися в різних суспільствах і культурах. Ці відмінності й відносини є соціально зумовленими та засвоюються в процесі соціалізації. Вони визначають те, що вважається доречним і належним для представників кожної статі. Крім того, вони залежать від конкретних умов і можуть змінюватися.

Отже, поняття «гендер» відрізняється від поняття «стать», оскільки воно стосується фізичних відмінностей між чоловіками й жінками, соціально формованих відносин і ролей чоловіків і жінок, наборів переконань і звичок, що змінюються, щодо представників обох статей (або іншої статі), які не тільки властиві окремим особам, а і є неодмінним атрибутом соціальних інститутів і знакових систем [2]. Практичне застосування принципів гендерної рівності є характерною рисою сталого розвитку суспільства. У гендерній рівності не йдеться про питання жінок. Мова йде про рівну участь чоловіків та жінок у покращенні умов як їхнього власного життя, так і життя громади.

Хоча останнім часам було досягнуто значного прогресу у сфері гендерної рівності, проте все ще дуже багато залишається зробити. Метою гендерної рівності є підтримання досягнення рівності між жінками та чоловіками задля забезпечення стабільного розвитку суспільства, подолання будь-яких виявів дискримінації.

Процес глобалізації лише посилює зростаючу неоднозначність умов життя чоловіка й жінки. Так, виділяючи основні завдання гендерного підходу до соціальної політики, Е. Ярська-Смирнова зазначає, що гендерна критика соціальної політики спрямована на виявлення тих механізмів соціального забезпечення, політики зайнятості, охорони здоров'я, які впливають на погіршення становища жінок, посилюють або відтворюють гендерну нерівність [12]. Головний акцент гендерного аналізу соціальної політики робиться на тому, що існує нерівність у розподілі економічних ресурсів між чоловіками й жінками через гендерний поділ праці, який підтримується за допомогою конструювання відповідних соціальних чоловічих і жіночих ролей.

Гендерні аспекти соціальної політики акцентують увагу на відмінності в соціальному становищі жінок і чоловіків при плануванні та прийнятті політичних рішень із соціальних питань. Політичні рішення, оформлені й реалізовані у вигляді соціальних програм, чинного законодавства та всієї державної політики, по-різному впливають на соціальне життя жінок і чоловіків. Так, для подолання наявної структурної нерівності в становищі окремих груп жінок і чоловіків необхідне суспільне усвідомлення й обговорення гендерної нерівності в публічній сфері. Цей етап є, на нашу думку, первинним у соціальному механізмі реалізації й просуванні політики гендерної рівності.

Гендерний підхід до соціальної політики передбачає розгляд чоловічої та жіночої когорти не ізольовано одна від однієї, а в динаміці їхніх взаємодій, із урахуванням сформованого в суспільстві соціального середовища, з його загальноприйнятими нормами поведінки, культурними традиціями, економічними й політичними особливостями. Згідно із зазначеним підходом має переглядатися і зміст таких понять, як «соціальний захист», «соціальні гарантії», «соціальна допомога» – їх варто трактувати як поняття, що мають політичні, соціально-економічні та со-

ціокультурні дії. Тоді гендерний підхід дасть змогу визначити ситуацію не з погляду офіційної версії реальності, а з позиції критичного осмислення, відкриває інверсійність соціальної політики стосовно чоловічої й жіночої когорти, що, у свою чергу, надає можливість зробити деконструювання створеної ієрархії статей [3]. Отже, гендерний підхід є як «діагностичний інструментарій для подолання неефективного розподілу ресурсів» між чоловіками й жінками.

Україна ратифікувала низку відповідних міжнародних угод, що частково відображено в національних і регіональних програмах із гендерної рівності [8]. Проте, усупереч прогресу в законодавчій сфері, жінки все ще залишаються вразливими, зазнаючи різноманітних форм дискримінації та гендерної нерівності через брак національного досвіду щодо впровадження законодавства в цій сфері й розроблення гендерної чутливої політики.

Україна приєдналася до Декларації Тисячоліття ООН і взяла на себе зобов'язання досягти Цілей розвитку тисячоліття, де поряд із подоланням бідності, наданням якісної освіти, зменшенням дитячої смертності стоїть і завдання забезпечення гендерної рівності [16]. Оскільки соціальна політика є найбільш важливою діяльністю держави для становлення демократичного, європейського суспільства та забезпечення всебічного розвитку й добробуту кожної людини, а тому й впровадження гендерної рівності є провідним механізмом у забезпеченні стабільного розвитку суспільства та подоланні будь-яких виявів дискримінації в розподілі економічних, соціальних і політичних ресурсів між жінками та чоловіками.

Соціальна стабільність у суспільстві – необхідна умова сталого розвитку. Економічне зростання значною мірою залежить від стратегії й тактики державного регулювання, від визначення пріоритетів і напрямів соціальної політики, адекватних ринковим відносинам, спрямованих на забезпечення соціального захисту та безпеки населення. Від ефективності соціальної політики, дія якої спрямована на захист індивідуума в суспільстві від різноманітних форм соціальних і економічних ризиків, залежить ставлення громадян до впроваджуваних реформ.

У свою чергу, система соціального захисту населення – це відкрита, розгалужена, багаторівнева й багатофункціональна система, дія якої спрямована на підтримання індивідуально-суспільної рівноваги, активізацію соціально-економічного потенціалу, запобігання негативним наслідкам трансформаційних процесів, мінімізацію соціальних ризиків у суспільстві шляхом законодавчого, економічного, організаційного, управлінського забезпечення, яке базується на двосторонньому зв'язку із соціумом, окремими соціальними верствами населення [14].

Така система передбачає наявність постійного моніторингу з метою вивчення соціальних проблем суспільства, специфіки потреб різних верств населення, рівня їхньої задоволеності цільовими соціальними програмами, тобто вимір ступеня соціальної захищеності населення. Отже, соціальна захищеність населення – це суб'єктивна складова системи соціального захисту населення, яка характеризує громадську думку з приводу адекватності соціально-захисної політики реальним потребам, інтересам та очікуванням населення.

Соціальна захищеність населення – це результат дії складових системи соціального захисту населення як економічної, соціальної, політичної, організаційної та правової підсистем суспільних відносин. Вони тісно між собою взаємопов'язані, і тільки їхня взаємодія постає у вигляді інтегрованого утворення – соціальної захищеності населення [10].

Соціальна захищеність ученими нашої країни, країн Європи та інших трактується як цінність, тобто специфічний параметр суспільного устрою, у тому числі системи

соціально-трудових відносин. Оскільки Україна перебуває нині на етапі переходу від одного суспільного ладу до нового, то, відповідно, і система цінностей трансформуватиметься: ті, що свідчили про всебічну залежність людини від держави, поступаються місцем цінностям рівноправних суб'єктів суспільного життя. Це стосується й соціальної захищеності як загальнолюдської цінності.

У свою чергу, метою соціальної захищеності є полегшення життя членів суспільства у випадках, коли вони не змогли передбачити, уникнути чи підготуватися до лиха. Соціальна захищеність характеризується параметрами системи соціального захисту, соціальної безпеки, розвиненістю й дієвістю системи соціальних гарантій, ступенем забезпечення соціальних прав людини, реалізацією принципу соціальної справедливості [5].

Різні категорії мають різні потреби та різні результати. Адресність заходів щодо соціального захисту стає важливою, коли визнається різниця між різними категоріями обмежень, із якими стикаються жінки. Ці категорії включають обмеження, які випливають із біологічних чинників, і ті, з якими стикаються й чоловіки, і жінки, але які посилюються у випадку жінок. Соціальний захист має бути чутливим до такого розходження, а адресність соціального захисту повинна мати гендерний аспект у формуванні цілей, їх впровадженні та впливу.

Упровадження гендерного підходу в програмах соціального захисту включає інтеграцію гендерних питань в аналіз, формулювання й моніторинг політики, програм і проектів з метою гарантування зменшення нерівності між жінками та чоловіками. Обговорення впливу різних видів втручання соціального захисту засвідчує, що жінки з більшою ймовірністю виключаються з них, оскільки вони недостатньо представлені в роботі офіційного сектора. Гендерна нерівність робить жінок у більшості груп суспільства біднішими. Жінки стикаються з більшими перешкодами, ніж чоловіки, на ринках праці, отримують меншу заробітну плату за рівну працю, жінки домінують у неофіційній економіці та мають менший доступ до кредитів, освіти й інших виробничих ресурсів. Таке уявлення про гендерні ролі насамперед розповсюджене через гендерні стереотипи щодо норм поведінки й поділу праці, особливо в сільській місцевості.

Поряд із цим щодо достатності доходу населення щорічно підвищується базовий державний соціальний стандарт у сфері доходів населення, це демонструє ефективність державних зусиль, направлених на соціально-економічний розвиток країни. На основі стандарту визначалися та зростали мінімальна заробітна плата й мінімальна пенсія за віком, розміри державної соціальної допомоги та інші види соціальних виплат.

Важливими й необхідними умовами відтворення людського капіталу є якісне медичне обслуговування, що забезпечує збереження та поліпшення здоров'я людини, якісна освіта, яка формує її інтелектуальний і творчий потенціал. Здоров'я людини – одна з найвищих цінностей суспільства, що становить основу економічного та духовного розвитку держави. Загалом по Україні не мають можливості отримати належне медичне обслуговування 56% респондентів [13]. На формування й відтворення людського капіталу, який на сучасному етапі є найважливішим чинником економічного, науково-технічного та соціального прогресу, впливає рівень доступності для людини основних матеріальних і соціальних благ, задоволення її матеріальних, соціальних і духовних потреб. Покращення здоров'я нації, сприяння доступу до якісної освіти й знань – неодмінні складові підвищення добробуту громадян.

Право на медичну допомогу, охорону здоров'я є базовим у системі соціальних прав. Здоров'я населення загалом, його жіночої й чоловічої частин, кожної людини як

члена суспільства має визначальне значення для існування та розвитку держави. Але й держава не може не бачити й не аналізувати гендерний зріз стану здоров'я населення, змісту охорони здоров'я та, відповідно, кількості і якості медичної допомоги. Держава не може не аналізувати причин і не вживати заходів щодо долання близько 10–12-річної різниці в життєвому віці жінки й чоловіка, не вживати заходів, аналізуючи особливості перебігу різноманітних хвороб у чоловіків і жінок, їхню дітородну спроможність тощо [1].

ООН розглядає здоровий спосіб життя як важливу складову гендерного індексу людського розвитку. Такий індекс має стати для України визначальним критерієм під час оцінювання здорового способу життя українського народу, усіх регіонів та областей країни. Це, у свою чергу, вимагає внесення змін гендерного змісту в ті нормативно-правові акти, які регулюють медичні відносини. У медичних закладах має бути введено певні курси із гендерного підходу до стану здоров'я особистості, формування здорового способу життя, уникнення й подолання багатьох видів захворювань. У сфері медичної практики виникає багато правових питань і є нагальна потреба підготовки юристів з урахуванням її потреб у сфері охорони здоров'я та медичної допомоги, а також соціально статевих особливостей населення [6].

Загалом високий освітній рівень населення України, який демонструють дані державних статистичних спостережень у галузі освіти, на думку населення, не означає відсутності проблем в освітній сфері [11]. Сучасний етап оновлення української системи освіти пов'язаний із розвитком новітніх тенденцій щодо впровадження гендерних підходів у процес навчання та виховання студентської молоді. На сьогодні діяльність вітчизняних ВНЗ позначається не лише необхідністю розширення гендерної складової змісту освіти, а й потребою у створенні гендерних центрів для студентської молоді, у проведенні на базі таких центрів наукових досліджень гендерної проблеми, у впровадженні їхніх результатів у педагогічну практику [15].

Протягом життя кожна людина знаходиться перед небезпекою настання обставин, які можуть безпосередньо вплинути на стан її здоров'я (отримання ушкоджень або хвороба), призвести до втрати роботи, а відповідно, і заробітку – основного джерела засобів до існування, або втрати коштів для існування. Самостійно побороти ці обставини в більшості випадків особа не може, оскільки вони визначаються об'єктивними соціально-економічними умовами, які тісно пов'язані із трудовою діяльністю й майже не залежать від її волі. Пом'якшення цих ризиків потребує зовнішньої підтримки.

Гендерно чутливим є загальнообов'язкове державне соціальне страхування. Ця чутливість міститься у змісті страхових випадків і виплатах по них. Проблема, що потребує гендерного підходу, – це врахування статі застрахованого з метою забезпечення цілеспрямованості обов'язкового страхування [1]. Через цю форму державного соціального страхування застрахованим особам мають надаватися такі види соціального забезпечення, як пенсії за віком, у разі інвалідності, в разі втрати годувальника, медична допомога, забезпечення лікарськими засобами та виробами медичного призначення, забезпечення оздоровчими заходами, соціальні допомоги в разі тимчасової непрацездатності при народженні дитини, допомога по безробіттю, на поховання тощо.

Зазначені виплати й послуги фінансуються зі спеціально створених соціальних страхових фондів відповідно до виду соціального страхування – Пенсійного фонду, Фонду загальнообов'язкового державного соціального страхування України на випадок безробіття, Фонду соціального страхування від нещасних випадків та деяких

інших. Якщо формування засобів відбувається за рівними тарифами, незалежно від статі працюючого, то гендерні проблеми закладені у змісті страхових випадів [1]. Це насамперед стосується головного виду страхування – пенсійного, а також страхових програм за хворобою та медичним обслуговуванням тощо.

Розвиток продуктивних сил визначається різними чинниками й включає як зростання та якісну модернізацію засобів виробництва, так і збагачення виробничого досвіду й трудових навичок працівників, трудову активність, підвищення рівня кваліфікації і професіоналізму. Так, феномен наявності «чоловічих» і «жіночих» професій свідчить про наявність гендерної складової професійних стереотипів.

Поняття «чоловіча» професія включає в себе такі категорії: професіоналізм, труднощі, наявність вищої освіти – й оцінюється більш значимо, порівняно із «жіночою». У свою чергу, поняття «жіноча» професія включає в себе такі категорії: другорядна, біологічно властива, що не вимагає вищої освіти. При порівнянні зі статистикою, яка свідчить про реальний розподіл працівників у різних галузях зайнятості, явно проглядається тенденція заниження респондентами частки чоловіків, зайнятих у некваліфікованих і низькостатусних галузях, а також заниження частки жінок, які працюють у технічних галузях. Існують значущі стереотипи в суспільстві, зміст яких наділяє чоловіків умінням швидко приймати рішення й керувати людьми. Причому відмінність між віковими групами, чоловіків і жінок не обов'язкова, що може свідчити про однорідне й стабільне відтворення подібних стереотипів із покоління в покоління.

Чоловікам приписується більша кількість позитивних і нейтральних (ні жіночих, ні чоловічих) професійних якостей. Чоловіків частіше розглядають як компетентних працівників, тоді як у стереотип «ідеальної жінки» не входить категорія «працівник». Треба також зазначити, що чоловікам загалом приписується більше здібностей, які слугують базою професійної діяльності, ніж жінкам. Від чоловіків більше, ніж від жінок, очікується досягнення успіху, водночас жінки менше, ніж чоловіки, схильні оцінювати успіх як значущу цінність. Жінки схильні оцінювати себе як нездатних швидко приймати рішення, які не вміють діяти в умовах конкуренції та не здатні досягти успіху [7].

У кожної людини існують свої соціальні цінності й суб'єктивна оцінка стану соціальної справедливості. Як свідчить статистика досліджень, найважливішими соціальними цінностями для людей є дотримання їхніх прав, виконання законів і особиста незалежність [9]. У гендерному аспекті проблема справедливості полягає в тому, які права мають чоловіки й жінки в сучасному суспільстві.

Одним із принципів регуляції та гармонізації гендерних відносин на макрорівні є соціальна справедливість – найбільша гуманістична цінність, загальна моральна оцінка суспільних відносин, що розуміється як міра рівності в розподілі матеріальних і духовних благ у суспільстві, статусів і влади. Справедливість, спрямована на формування гуманних стосунків у суспільстві, розвиток культури (у тому числі гендерної), є ефективною мірою регулювання суспільних відносин, налагодження гармонійних умов життя людей, де кожен член суспільства зможе реалізувати свій внутрішній потенціал.

**Висновки.** Одним із напрямів державної політики в Україні стала гендерна політика, що визначає утвердження партнерства статей у визначенні й утіленні політичних цілей і завдань та методів їх досягання в діяльності політичних структур – держави, політичних партій, громадсько-політичних об'єднань. Отже, соціальна політика – це процес гармонізації умов життя з інтересами та по-

требами різних соціальних груп. Вона повинна брати до уваги відмінності й різноманітність потреб, стратегій поведінки чоловіків і жінок, своєчасно реагувати на зміни в гендерній ідентичності.

Можемо констатувати, що на макрорівні гендерний підхід до соціального захисту залежить від розроблення дієвого інструментарію реалізації державної політики у сфері гендерних відносин і дотримання принципу соціальної справедливості, що передбачає рівний доступ до суспільних ресурсів, створення однакових умов для самореалізації особистості. А гендерний аспект соціальної захищеності допомагає виявити потреби різних категорій населення в забезпеченні медичної допомоги та охорони здоров'я, освітньому рівні, захисті від соціальних ризиків, рівні доходів, дотриманні прав людини. Задоволення потреб населення й забезпечення оптимальних умов життя є основним завданням державного захисту, ефективність реалізації якого є показником якості життя суспільства в країні загалом.

### Література

1. Болотіна Н.Б. Соціальне законодавство України. Гендерна експертиза / Н.Б. Болотіна. – К. : Логос, 2001. – 82 с.
2. Глосарій основних гендерних понять : додаток до звіту Всеукраїнського об'єднання організацій роботодавців «Конфедерація роботодавців України» з партисипативного гендерного аудиту, заснованого на принципі активної участі. – К. : Довіра, 2007. – 11 с.
3. Деріга В.В. Соціальна і гуманітарна політика : [навч. посіб.] / В.В. Деріга. – Миколаїв : Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2012. – 178 с.
4. Державна програма забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків на період до 2016 року [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/717-2013-%D0%BF>.
5. Кривоконь Н.І. Проблеми соціальної роботи та соціальної політики в Україні : [навч. посіб.] / Н.І. Кривоконь. – Чернігів : ЧДТУ, 2012. – 320 с.
6. Мельник Т.М. Гендерна експертиза українського законодавства (концептуальні засади) / Т.М. Мельник. – К. : Логос, 2007. – 120 с.
7. Навольський Д.В. Гендерные аспекты профессиональных стереотипов / Д.В. Навольский // Выбор профессии : тезисы Науч.-практ. конф. «Ананьевские чтения». – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2002. – 300 с.
8. Про забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків : Закон України від 08.09.2005 р. № 2866-IV [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.president.gov.ua/documents/3308.html>.
9. Публікація документів Державної служби статистики України // Соціально-економічна захищеність населення України, за матеріалами вибіркового обстеження [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ukrstat.org/uk/operativ/operativ2006/sz/dop/zahust.htm>.
10. Руженський М.М. Соціальна захищеність населення в умовах формування ринкової моделі економіки України : [монографія] / М.М. Руженський. – К. : ІПК ДСЗУ, 2013. – 318 с.
11. Світайло Н. Гендерний портрет українського суспільства. Аналітичне дослідження / Н. Світайло, В. Павленко, А. Костенко. – Суми : Вид-во СумДУ, 2009. – 81 с.
12. Социальная политика и социальная работа: гендерный подход : [учеб. пособ.] / [О. Бойко, Н. Ловцова, П. Романова и др.] – Саратов : Саратов. гос. техн. ун-т, 2003. – 224 с.
13. Соціальний захист населення / Державний комітет статистики України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ukrstat.gov.ua>.
14. Туленков М.В. Політика соціального захисту : [монографія] / М.В. Туленков, Ю.Ж. Шайгородський. – К. : Центр соціальних комунікацій, 2011. – 184 с.
15. Харченко С. Організація науково-дослідної діяльності центру гендерної освіти / С. Харченко // Гендерна парадигма освітнього простору / за заг. ред. Т.О. Дороніної. – Кривий Ріг : ВЦ КГП ДВНЗ «КНУ», 2015. – Вип. 1. – С. 141–143.
16. Цілі розвитку тисячоліття : Декларація Тисячоліття ООН [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.unaids.org.ua/uk/un\\_support/strategies/MDGs](http://www.unaids.org.ua/uk/un_support/strategies/MDGs).

### Анотація

**Пірог Л. А. Гендерні особливості соціального захисту населення.** – Стаття.

У статті розглядаються гендерні аспекти соціальної політики й соціального захисту населення. Представлена необхідність гендерної рівності між жінками та чоловіками з метою забезпечення стабільного розвитку суспільства. Акцентується увага на відмінності в соціальному становищі жінок і чоловіків і дотриманні принципу соціальної справедливості, що передбачає рівний доступ до суспільних ресурсів, створення рівних умов для самореалізації особистості.

*Ключові слова:* гендер, гендерна політика, соціальний захист, соціальна захищеність, гендерна рівність.

### Аннотация

**Пірог Л. А. Гендерные особенности социальной защиты населения.** – Статья.

В статье рассматриваются гендерные аспекты социальной политики и социальной защиты населения. Представлена необходимость гендерного равенства между женщинами и мужчинами с целью обеспечения стабильного развития общества. Акцентируется внимание на отличиях в социальном положении женщин и мужчин, а также на соблюдении принципа социальной справедливости, что предполагает равный доступ к общественным ресурсам, создание равных условий для самореализации личности.

*Ключевые слова:* гендер, гендерная политика, социальная защита, социальная защищенность, гендерное равенство.

### Summary

**Pirog L. A. Gender features of social welfare.** – Article.

The gender aspects of social politics and social welfare of population are examined in the article. The necessity of gender equality is presented between women and men with the purpose of providing of stable development of society. Attention is accented on differences in social position of women and men, and also observance of principle of social justice, that supposes equal access to the public resources, creation of equal terms for self-realization of personality.

*Key words:* gender, gender politics, social welfare, social security, gender equality.

УДК 141.5 316.613

**О. В. Попова**кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри психології  
Донецького національного університету**ТЕМПОРАЛЬНИЙ ВИМІР ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ МІЖЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО КОНФЛІКТУ**

Проблема соціальної ідентичності є однією з найбільш фундаментальних проблем сучасності як з огляду процесів глобальної трансформації, так і пострадянського самовизначення України. Початок ХХІ сторіччя характеризується формуванням нового типу соціальності, яка базується на складній мережі взаємодій мікроспільнот, тісно пов'язаних між собою розмаїттям інформаційних зв'язків. Ці суспільні зрушення гостро поставили питання про нові виміри людської ідентичності, пошуку свого «Я» у численних символічних світах. Глобалізаційні процеси, які залучають до загальноцивілізаційного розвитку представників різних культур, породжують «вибух ідентичностей», що є зворотнім боком загальносвіттової уніфікації. На цій підставі відбувається становлення змішаного поліфонічного суспільства. Найбільш яскравим прикладом цього є інтеграційні процеси в Європі, які ставлять проблеми становлення нової форми ідентичності – наднаціональної, що складається з гармонійного поєднання національних тожсамостей.

Проблема ідентичності набуває особливої актуальності щодо сучасних українських реалій. Революція Гідності й «гібридна війна» на Сході гостро поставили проблему формування єдиної національної ідентичності, яка базується не на етнічно-мовних, а скоріше на громадянсько-політичних пріоритетах. Українське суспільство загалом та окремо взятий пересічний українець постійно стикаються з проблемами свого самовизначення. Це самовизначення відбувається як на тлі цивілізаційного вибору між двома головними моделями розвитку: Атлантичною та Євразійською, так і на підставі постійного пошуку своєї ідентичності в різних соціальних структурах повсякденності, які в наш час швидко змінюються. Стан невизначеності перспектив українського суспільства та його окремих прошарків, коли суб'єкти перебувають ніби в різних соціальних реальностях, живуть у різних нормативно ціннісних координатах або зовсім в стані анонії, породжує кризу соціальної й особистої ідентичності. Подолання цієї кризи є наявною теоретичною та практичною проблемою.

Тема ідентичності не належить до розряду маловивчених, забутих або маргінальних в українському культурному й науковому середовищі, утім це стосується й учених із близького та далекого зарубіжжя. Проблему ідентичності відбито в роботах багатьох сучасних українських дослідників. Їй присвячені роботи українських філософів: П. Гнатенка, Р. Димерця, С. Пролєєва, В. Шкляра та багатьох інших. Вагомий внесок у дослідження теоретичних аспектів ідентичності зробили українські історики, політологи й культурологи: Я. Грицак, В. Васютинський, В. Вітковський, Г. Касьянов, Р. Кісь, Л. Нагорна, І. Михайлин, М. Рябчук, Н. Яковенко та інші. Українські соціологи і психологи О. Белінська, А. Жичкіна, С. Макєєв, Н. Победа, А. Ручка, В. Павленко, Н. Черниш, Н. Шульга у своїх дослідженнях проблеми ідентичності розглядали не тільки у вузькопрофесійному вимірі, а й удалися до філософських рефлексій щодо цього соціального феномена. Нового осмислення ця проблема набуває в межах гуманітарного дискурсу ХХ сторіччя. Вона залишає вузьке поле філософських інтерпретацій і з'являється в зовсім новому вигляді в психоаналізі, соціологічних і культурологічних дослідженнях. У концепціях З. Фрейда,

К.Г. Юнга, А. Фрейд, А. Адлера, К. Хорні, Г.С. Саллівана, Е. Фромма й особливо Е. Еріксона проблема ідентичності посідає центральне місце. Великий внесок у розробку цієї проблеми зробили учні та послідовники Е. Еріксона – Дж. Марсія й А. Ватерман. Концепт ідентичності розглядається також у таких напрямках, як психологія свідомості (В. Джеймс), біхевіоризм (Д. Доллард, Н. Міллер, О. Маурер) і когнітивно орієнтована психологія мікроспільнот (Г. Брейквел, Х. Теджфел і Д. Тернер).

Сучасний індивід є членом більше ніж однієї інтерпретативної спільноти, тому процес конструювання власної ідентичності складається з прийняття й відторгнення елементів ідентичності різних груп, реальних або уявних співтовариств, до яких прагне приєднатися індивід. Ідентичність людини не може бути стабільною і єдиною: вона змінюється з віком, набуттям особистого досвіду, на індивіда впливає також номінальна належність групі. Індивід може бути членом визначеної культурної спільноти, що базується на певній мові, культурі, цінностях, поведінковому кодї, однак може належати іншим соціальним спільнотам – професійним, релігійним тощо. Яка з цих форм співвіднесення є домінуючою, яку роль відіграє кожна з них у знаходженні самості – ці питання вимагають окремого розгляду. Отже, необхідним є проведення типології ідентичностей.

Разом із тим будь-яка соціальна ідентичність особистості є її самототожністю у вимірах минулого, теперішнього та можливого майбутнього. Саме ці темпоральні параметри взяті як підстави типології ідентичності американським антропологом Дж. Де-Восом [2]. Почуття соціальної ідентичності, уважає він, може бути виражене через висловлювання своєї лояльності до більшої за кількістю групи. У складному суспільстві те, чому людина найбільш віддана, визначається залежно від того, чи орієнтована вона на минуле, сьогодення або майбутнє.

Якщо людина орієнтована на сьогодення, то передусім виявляє лояльність стосовно своєї країни. Почуття патріотизму може мати більшу емоційну силу, що штовхає людину на самопожертву в ім'я Батьківщини. У цьому випадку виживання нації визнається більше важливим, ніж виживання особистості. За цією емоційною силою, здатною згуртувати громадян, може стояти (хоча це не обов'язково) яке-небудь уявлення про спільність походження.

Акцентується участь у житті суспільства в конкретний момент. Французьке або американське громадянство – це асимільовані правові поняття, що визначають життєво важливу й постійну національну ідентичність. Італійці або німці не ставляться так до свого громадянства (можливо, тому, що Італія та Німеччина не мали традицій добровільної імміграції або асиміляції людей, народжених в інших країнах) [2, с. 245].

Менш поширена й іноді конфліктна форма соціальної належності, орієнтованої на сьогодення, – це ідентичність, виражена через участь у якійсь професійній групі. Сучасне заняття й колишня етнічна ідентичність можуть, крім того, являти собою кастову лояльність. Люди, не вдоволені своїм минулим або сьогоденням, можуть вибрати орієнтацію на майбутнє, ідентифікуючись із «спільною справою» (революційним рухом). Цей рух може бути безпосередньо пов'язаний із релігійною або



соціально-політичною ідеологією. Люди, чие соціальне Я сприймає сучасне суспільство як експлуатуюче, несправедливе або аморальне, можуть сконструювати почуття ідентичності, що втягує їх у політичний конфлікт зі своїм суспільством. Серед людей або груп можуть поширюватися заворушення, основані на релігійних або політичних уявленнях. Іноді етнічна меншість може використовувати рух, орієнтований на майбутнє, як засіб протесту, але в таких випадках варто ретельно розглянути фактичну мотивацію учасників [2, с. 247].

На відміну від видів соціальної ідентичності, орієнтованих на сьогодення або майбутнє, етнічність орієнтована на особливу спадщину минулого. В одних державах вона може відповідати громадянству, в інших – не мати з ним жодного зв'язку. Вона може частково збігатися з ідентичністю, орієнтованою на майбутнє, якщо обидві розглядаються як такі, що підтримують одна одну. Але етнічність – це насамперед почуття належності до певного роду, почуття спільності походження, релігії або мови. Це первинне почуття може бути або не бути пов'язаним із політичними чи географічними об'єднаннями, а також утягувати або не втягувати людину в конфлікт із суспільством.

Однак історія етнічних меншостей і організацій являє собою низку конфліктів і компромісів, що виникають унаслідок примусового тиску, який політично домінуюча група здійснює щодо своїх підлеглих для досягнення або підтримання їхньої лояльності. Деякі представники підпорядкованих груп у відповідь прагнуть змінити закріплені за ними або приписані їм ідентифікації з низькими статусними позиціями на ідентифікації, більше близькі їм за духом і орієнтовані на минуле або майбутнє. Тиск, що спонукає до змін, уносить нестабільність у стратифіковані суспільства, які часто відповідають на це заходами стримування, іноді спрямованими на асиміляцію груп, скоріше викликаючи їх зникнення, ніж надаючи їм більшої автономії [2, с. 247–248].

Ця типологія може бути прийнята як базова, хоча вона не позбавлена певних недоліків, пов'язаних насамперед з американськими реаліями, що стали для неї основою. Ці схеми не враховують особливостей соціальних структур інших суспільств і не можуть претендувати на універсальний характер.

Отже, на підставі вищенаведеної схеми можна побудувати темпоральну типологію ідентичності, основою якої будуть соціальні структури, отожднення з якими є підставою ідентифікаційного конструкта індивіда, що орієнтує його в координатах сьогодення, на основі певним чином інтерпретованого минулого та такого, що проектує своє майбутнє. При цьому необхідно враховувати типологію колективних ідентичностей англійського вченого Е. Сміта, яка набула майже класичного статусу [4].

Меморіальна ідентичність пов'язує людину з її минулим. Вихідною формою цієї ідентичності є родова пам'ять, яка відбивається в міфах і тотемічних ритуалах. На думку Е. Сміта, першим типом колективної ідентичності є фактор роду й статі; ці категорії є якщо й не незмінними, то загальнопоширеними та переконливими. Класифікації за родовою належністю і статтю стають основою інших відмінностей. Як найбільш універсальні вони є зв'язувальною ланкою між іншими видами ідентичностей. Проте, попри розвиток фемінізму в деяких країнах, родова ідентичність, що охоплює всю землю, неминуче видається слабшою за інші види колективної ідентичності й сприймається в сучасному світі як щось певне та звичайне [4].

Другий різновид меморіальної ідентичності пов'язаний із категоріями простору або території. Перевага цього виду колективної ідентичності полягає в тому, що місцева й регіональна ідентичності мають більшу силу

суспільного згуртування. Е. Сміт, проте, застерігає від надмірної переоцінки регіоналізму [4, с. 13].

Найпотужнішими шарами ідентифікацій є традиційно-релігійна та етнічна належності, які також ґрунтуються на зверненні до минулого. Вони спираються на об'єднання різних елементів культури – цінностей, символів, міфів, традицій, які нерідко кодифіковані в обрядах і ритуалах.

Е. Сміт справедливо підкреслює той тісний зв'язок, який існує між традиційно-релігійною та етнічною ідентичностями. Співвідношення між конфесійною та етнічною належністю в різні історичні періоди змінювалося. Так, для давніх племен були характерні спільні релігійні уявлення й культові дії. У наступний період кожне державно-політичне утворення та відповідний йому етнос мали своїх національних богів, свою систему вірувань і обрядів. Світові релігії прагнуть переступити етнічні межі, але все ж межі багатьох релігійних спільнот збігаються з межами етнічних груп. Як приклад Е. Сміт наводить вірменів, євреїв та інші етнічні групи. Він відстоює думку про те, що нерідко буває, коли те, що народжується як релігійна спільнота, може згодом переформуватися в етнічну. Наприклад, така етнорелігійна спільнота, як друзи [4, с. 16].

Переплетення релігійних і етнічних ідентичностей ми бачимо на прикладі сучасних католиків і протестантів у Північній Ірландії, поляків, сербів, хорватів, маронітів у Лівані, сингальців, персів-шиїтів, які, як відзначає Е. Сміт, належать до тих численних етнічних спільнот, ідентичність яких спирається на релігійні критерії диференціації. Упродовж більшої частини людської історії сфери-близнюки релігійної й етнічної ідентичності були якщо не тотожні, то дуже близькі [4, с. 16].

Необхідно чітко розмежовувати етнічну та національну ідентичності. У політичній лексичі, а зараз і в науковій літературі поняття етнічної й національної ідентичності вживають як синонімічні, і це не можна вважати великою помилкою, тому що поняття «етнос»/«етнічність» є базовими для етнічної класифікації, а поняття «нація» визначається частіше за все як державна форма етнічної спільноти людей (на Заході як спільнота, що спирається на громадянство). Не занурюючись у подальше обговорення цієї теми, якій присвячена безліч робіт, лише відзначимо, що етнічна ідентичність насамперед співвідносить людину з її минулим, тоді як національна, особливо пов'язана з державною належністю, є для більшості людей основою актуальної ідентичності, орієнтованої на сьогодення.

Презентативна ідентичність (орієнтована на сьогодення) складається насамперед із співвіднесення індивіда (або його лояльності, за Дж. Де-Восом) із певною державною й соціально-професійною групою.

У процесі формування національної держави склалися нові додаткові та розширені підстави консолідації, адекватні ускладненим соціальним зв'язкам, що зумовлюють свідомість і емоційне переживання соціально-політичної й культурної єдності всіх громадян цієї держави, незалежно від їхньої етнічної, станової й іншої належності. Складна ієрархічна структура нової культурно-історичної форми соціальної ідентичності складається з нашарувань і синтезу традиційних і сучасних ідентифікаційних компонентів. Національна ідентичність (звичайно, якщо не зводити поняття нації лише до державної основи, а мати на увазі і її поліетнічну сутність) покликана, на думку Е. Гобсбаума, багато в чому розв'язати «гостру проблему лояльності громадянина стосовно держави та чинного ладу і його ідентифікації з ними» [6, с. 23], зберігає у своїй структурі й «парадигму споріднення», й етнокультурні підстави соціальної консолідації, переломлюючи їх, однак, через призму уніфікованої громадянської ідентичності.

У тоталітарному суспільстві соціальна ідентичність була передусім державною ідентичністю. У радянському суспільстві це було відображено в безапеляційній вимозі прийняття офіційної ідеології та системи цінностей «радянської людини», у беззастережному визнанні й демонструванні державно схвалюваних вірувань, суджень, оцінок, у ритуалізованих діях усенародного ентузіазму, у множинності офіційних знаків визнання індивідуального успіху саме з боку держави та її бюрократичних структур (почесні звання, нагороди, дні свят представників певних професій) і, нарешті, в ідеології – осуду «ворогів народу» й інакомислячих, тобто тих, хто відкидає свою ідентичність із тоталітарно-державною системою або становить небезпеку для правлячої еліти й тільки тому одержує клеймо чужого елемента в суспільстві.

Іншим типом презентативної ідентичності є належність до статусної позиції – соціально-професійної спільноти (сюди частково належать і професійні «статус-ролі», як їх називав Т. Парсонс). Належність до певного статусу в сучасних (тобто не-цехових, що не передбачають членства в будь-якій корпорації) умовах означає володіння певним ексклюзивним ресурсом – знанням, владою, привілеями або пільгами. Сучасна картина статусної деградації (розпад соціальної ієрархії та механізмів її формування, деградація професіоналізму на різних рівнях тощо) оголює внутрішній механізм статусної ієрархічної інтеграції суспільства.

Е. Сміт стверджує, що клас не може бути основою стабільної колективної ідентичності, тому що соціальний клас обмежений емоційною силою й культурною глибиною. Економічні фактори згодом швидко змінюються, тому претензії утримати різні економічні групи в межах спільності із класовою основою будуть невизначені. Економічний егоїстичний інтерес не є основою стабільної колективної ідентичності. Однак у суспільстві існує не один клас, а більше. Їх інтереси не збігаються. Тому класова ідентичність відображає інтереси не всіх прошарків суспільства, а інтереси лише тієї його частини, що об'єднана в певний клас [4, с. 15].

Однією з поширених форм презентативної ідентичності є також культурна ідентичність. Як переконливо доводять сучасні дослідження, вона аж ніяк не тотожна ні етнічній, ні національно-громадянській ідентичностям. «Культура, – стверджує американський соціолог С. Бенхабіб, – стала загальноживимим синонімом ідентичності, її характерною і визначальною ознакою» [1, с. 1]. Культурна ідентичність ґрунтується на ототожненні індивіда із цінностями й моделями, які властиві певній соціальній спільноті. Цей тип ідентичності може мати як етнічні, так і релігійні або регіональні відтінки. Однак культурна ідентичність, походячи з аграрного суспільства, у сучасному світі стала однією з основних форм соціальної диференціації. Прагнення до збереження своїх культурних особливостей ставить цей тип ідентичності на межу між презентативністю й утопічним проектом.

Проективна ідентичність характеризується спрямованістю в майбутнє. Належність до політичної або іншої специфічно-орієнтованої асоціації (у тому числі до нетрадиційної – тобто ненаслідуваної – релігійної конфесії), що самостійно обирається людиною, має принципово інше соціальне значення. По-перше, у таких структурах ідентифікація означає співучасть у цілеспрямованих системах дій, підпорядкування відповідним особистим або інституціоналізованим авторитетам, що сприймається як акт свідомого вибору. По-друге, специфічні системи дій за природою своєю є не універсально-значимими, а партикуляристськими: вони інтегрують лише «своїх» і протиставляють їх «чужим». Звідси – утилітарні етичні системи («моральне те, що корисно своїм») і нездоланий дух войовничого сектанства (партійно-політичного,

релігійного або, припустімо, естетичного тощо), спрямованого скоріше на розкол суспільства, ніж на його інтеграцію.

Якщо меморіальна ідентичність у звичайних умовах (крім ситуацій різних обмежень і переслідувань) не вимагає психологічного напруження й особистісного зусилля, то проективна часто тільки за допомогою такого зусилля й досягається.

До однієї із сучасних форм проективної ідентичності можна зарахувати цивілізаційну ідентичність. Термін «цивілізаційна ідентичність» уведений у науковий обіг С. Гантінгтоном – автором роботи «Зіткнення цивілізацій?», опублікованої у 1993 році, яка викликала чимало суперечок і дискусій у науковому середовищі. Він визначає цивілізацію як «... найвищу культурну спільність і найбільш широкий рівень культурної ідентифікації та виокремлює людину від інших біологічних видів. Вона визначається як загальними об'єктивними елементами, такими як мова, історія, релігія, звичаї, соціальні інститути, так і суб'єктивною самоідентифікацією людей» [5, с. 51]. С. Гантінгтон вагається між об'єктивістськими розмежуваннями цивілізації та суб'єктивними ідентифікаціями. С. Бенхабіб відзначає й суто логічні суперечності в концепції американського політолога. Вона пише: «Схоже, ми маємо твердження типу: конфлікт ідентичностей викликаний цивілізаційними відмінностями. Але це тавтологія, оскільки ідентичності, у свою чергу, визначаються цивілізаціями й культурами, до яких належить людина. Концепція культурно-цивілізаційної ідентичності є одночасно й поясненням, і тим, за допомогою чого вона пояснюється» [1, с. 224].

Ця самосуперечливість стає зрозумілою, якщо визнати, що цивілізаційна ідентичність має родові ознаки політичної ідентичності. Актуалізація цивілізаційних відмінностей є досить симптоматичною прикметою нашого часу, вона властива як ісламським фундаменталістам, так і російським євразійцям, і деяким західним політикам. Приклад сучасної України, політична ідентифікація в якій багато в чому залежить від геополітичних пріоритетів, є найбільш яскравим підтвердженням проективного характеру так званої цивілізаційної ідентичності.

М. Рябчук наголошує: «Гібридна війна, яку Росія розв'язала проти України, виопуклила не лише ціннісний, але й ідентичнісний аспект цього конфлікту. Адже і «Русский мир» для одних, і «Європа» для других є водночас і системою цінностей, і об'єктом самоідентифікації, актуальною чи бажаною. Росіяни роблять акцент на мовній, етнічній, конфесійній спорідненості, аби ідентифікуватися з українцями («майже один народ», як повторює Путін) і відмежуватися від ціннісно ворожого їм Заходу; українці ж роблять акцент на свободі та демократії, аби ототожнитися з європейцями і відмежуватися від авторитарної Росії» [3].

Неоголошена російсько-українська війна каталізувала зростання радше презентативно-проективної ідентичності, ніж меморіальної. Абсолютна більшість російськомовних українців і відносно більшість етнічних росіян, що були перед тим амбівалентними у своїй лояльності до Москви та Києва, зробили в умовах війни проукраїнський вибір, спираючись насамперед на цивілізаційні чи громадянські, а не на етнічні чи мовно-культурні пріоритети.

Отже, Україна має унікальний шанс конструювання власної постмодерної ідентичності, яка спирається не стільки на меморіальну міфологію, скільки на суспільний проект, орієнтований на майбутнє. Але треба зазначити, що це питання ще потребує подальшого розроблення, самостійного соціально-філософського аналізу сучасних тенденцій, які в складних умовах сучасного суспільного буття, ще не викристалізувалися повним чином.

**Література**

1. Бенхабіб С. Притязання культури. Равенство и разнообразие в глобальную эру / С. Бенхабіб ; пер. с англ. ; под. ред. В.И. Иноземцева. – М. : Логос, 2003. – 350 с.
2. Де-Вос Дж. Этнический плюрализм: конфликт и адаптация / Дж. Де-Вос // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / под общ. ред. А.А. Велика. – М. : Смысл, 2001. – С. 229–276.
3. Рябчук М. Дві України: кінець амбівалентності? / М. Рябчук [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://krytyka.com/ua/articles/dvi-ukrayiny-kinets-ambivalentnosti#sthash.3YjaAzG0.dpuf>.
4. Сміт Е.Д. Національна ідентичність / Е.Д. Сміт ; пер. з англ. П. Таращук. – К. : Основи, 1994. – 223 с.
5. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон ; пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 [5]с.
6. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года / Э. Хобсбаум ; пер.с англ. А.А. Васильев. – СПб. : Алетейя, 1998. – 306 с.

**Анотація**

**Попова О. В. Темпоральний вимір ідентичності в умовах міжцивілізаційного конфлікту.** – Стаття.

Стаття присвячена проблемі соціальної ідентичності особистості в сучасному світі. Зазначається, що сучасна людина перебуває в ситуації множинності ідентифікацій. Зроблена спроба створення принципово нової типології ідентичності, основаної на тимчасових параметрах. Зокрема, розглядається темпоральна типологія соціальної ідентичності, що виділяє презентативну, меморіальну та проєктивну ідентичності. Перша вказує переважно на цивільно-професійну ідентифікацію, друга – на релігійно-етнічну, третя – на політико-цивілізаційну. На основі цієї типології аналізується вплив різних форм ідентифікацій на формування цивілізаційних світоглядних установок українців у міжцивілізаційному конфлікті, який набув форми «гібридної війни». Зроблено висновок про те, що на сьогодні Україна має унікальний шанс конструювання сучасної ідентичності, що спирається не на меморіальну міфологію, а на посмодерністський соціальний проєкт.

*Ключові слова:* ідентичність, соціальна ідентичність, презентативна ідентичність, меморіальна ідентичність, проєктивна ідентичність, етнос, нація, цивілізація.

**Аннотация**

**Попова Е. В. Темпоральное измерение идентичности в условиях межцивилизационного конфликта.** – Статья.

Статья посвящена проблеме социальной идентичности личности в современном мире. Указывается, что современный человек пребывает в ситуации множественности идентификаций. Предпринята попытка создания принципиально новой типологии идентичности, основанной на временных параметрах. В частности, рассматривается темпоральная типология социальной идентичности, выделяющая презентативную, мемориальную и проєктивную идентичности. Первая указывает в основном на гражданско-профессиональную идентификацию, вторая – на религиозно-этническую, третья – на политико-цивилизационную. На основе данной типологии анализируется влияние различных форм идентификаций на формирование цивилизационных мировоззренческих установок украинцев в межцивилизационном конфликте, который приобрел форму «гибридной войны». Сделан вывод о том, что на сегодняшний день Украина имеет уникальный шанс конструирования современной идентичности, опирающейся не на мемориальную мифологию, а на постмодернистский социальный проект.

*Ключевые слова:* идентичность, социальная идентичность, презентативная идентичность, мемориальная идентичность, проєктивная идентичность, этнос, нация, цивилизация.

**Summary**

**Popova E. V. Temporal dimension of identity in terms of inter-civilizational conflict.** – Article.

The article is devoted to the problem of social identity in the modern world. It indicates that modern man is in the situation of a plurality of identifications. In article attempt of creating a fundamentally new typology of identity based on the time settings. In particular, it examines the temporal typology of social identity that distinguishes the ceremonial, memorial and projective identity. First, basically, indicates civil professional identification, the second – on religious-ethnic, third – political and civilizational. Based on this typology is analyzed the influence of different forms of identity on the formation of civilizational worldview of Ukrainians in inter-civilizational conflict, which took the form of “hybrid war”. The article concludes that Ukraine has a unique chance of constructing a modern identity based not on memorial mythology, and post-modernist social project.

*Key words:* identity, social identity, ceremonial identity, memorial identity, and projective identity, ethnicity, nation, civilization.

УДК 7.011.3

К. В. Райхерт

кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії естественних факультетов  
Одеського національного університета імені І. І. Мечникова

## КРИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР КОНЦЕПЦИИ СИМВОЛИЧЕСКОЙ КРЕАТИВНОСТИ П. УИЛЛИСА

В книге шотландского теоретика медиа Дэвида Хезмондалша «Культурные индустрии» можно встретить такое понятие, как «символическая креативность». Вот как он его характеризует: символическая креативность – это «процесс, общий для всех человеческих обществ, – благодаря ему создаются символы – в основном тексты, звуки и образы» [3, с. 426]. По поводу данного понятия Д. Хезмондалш делает следующее примечание: «Я позаимствовал этот термин из работы Уиллиса («Общая культура» – К. Р.), но, в отличие от него, сосредоточил своё внимание на индустриализированной символической креативности, тогда как он занимается креативностью молодёжи как потребителей» [3, с. 18]. В самом деле, создателем понятия «символическая креативность» (по-английски в оригинале словосочетание *symbolic creativity*, которое можно перевести и как «символическое творчество», хотя из-за публикации на русском языке книги Д. Хезмондалша в русскоязычной литературе начало приживаться именно словосочетание «символическая креативность» [1; 2]) является британский социолог и культуролог Пол Уиллис. В своей книге «Общая культура» [13], опубликованной в 1990 году, он впервые употребил словосочетание «символическая креативность».

Д. Хезмондалш – не единственный исследователь, который заимствует понятие «символическая креативность» у Пола Уиллиса: использование данного понятия можно встретить в работах по культурологии [10], социологии [4; 8], лингвистике и теории дискурса [12], экономике [7; 9]. Причём использование понятия «символическая креативность» всегда сопряжено с изучением культуры. Для того чтобы уяснить, насколько понятие «символическая креативность» стало значимым в современных социальных науках, достаточно указать на то, что в хрестоматию по теории повседневной жизни Бена Хаймора «The Everyday Life Reader» была помещена компиляция из фрагментов книги «Общая культура» П. Уиллиса, посвящённых символической креативности, наряду с работами Зигмунда Фрейда, Вальтера Бенямина, Мишеля де Серто, Пьера Бурдьё и других известных исследователей.

На основании изложенного выше можно предположить, что критический обзор концепции символической креативности, предложенной П. Уиллисом, может представлять интерес для русскоязычных исследователей культуры, а также исследователей повседневности и связанных с ней практиками как для общей осведомлённости о современном состоянии дел в науках о культуре, так и для возможных более конкретных применений концепции П. Уиллиса в отечественных изысканиях в области культуры. Отсюда цель исследования – сделать критический обзор концепции символической креативности, предложенной Полом Уиллисом.

Для большего удобства в рассмотрении концепции П. Уиллиса мы воспользуемся скомпилированным текстом из хрестоматии по теории повседневной жизни Бена Хаймора «The Everyday Life Reader» – «Символическая креативность» П. Уиллиса.

Уиллис рассматривает символическую креативность как необходимую часть повседневной человеческой деятельности [14, р. 283] и увязывает её с так называемой «необходимой символической работой» (*necessary symbolic work*). Дело в том, что, согласно П. Уиллису можно говорить о двух видах человеческой необходимой работы

(*humanly necessary work*). Так как первый вид Уиллис никак не обозначает, мы назовем его «необходимой физической работой»: «Необходимую работу обычно понимают как обозначение для приложения человеческих способностей с использованием инструмента к сырью для производства товаров и услуг, удовлетворяющих физические человеческие потребности (обычно речь идёт о наёмном труде)» [14, р. 283].

Второй вид сам П. Уиллис обозначает как «символическая работа» (*symbolic work*): «Это – применение человеческих способностей к символическим ресурсам и сырью (к набору знаков и символов, например, языку, текстам, песням, фильмам, изображениям и артефактам любого вида) и с их помощью для производства смыслов (*meanings*). Это – шире, чем материальное производство, логически ему предшествует и является его условием, хотя его «необходимость» подзабыта» [14, р. 283]. Между тем, как утверждает П. Уиллис, «необходимая символическая работа (*necessary symbolic work*) необходима просто потому, что люди общаются (*communicating*), а не только производят вещи. Возможно, они общаются (*communicative*) ещё до того, как они что-то производят (*productive*). В то время когда не всё производимо, всё – коммуникательно. *Всё*. Это – наше отличие как вида. И это не просто формальные или психологические качества, которыми можно не пользоваться. Только через её (необходимой символической работы – К. Р.) осуществление коммуникация существует – и все мы можем общаться. Это – то, как мы проявляем и производим социальную и динамическую природу нашей человечности» [14, р. 283–284]. П. Уиллис полагает, что необходимая символическая работа пронизывает все сферы человеческой жизни [14, р. 284]. Более того, необходимая символическая работа является неотъемлемым условием человеческой повседневной жизни [14, р. 284].

Необходимая символическая работа – об этом П. Уиллис не говорит, но это можно вывести логически – неразрывно связана с необходимой физической работой, хотя бы потому, что любой результат, любой род или вид, любой этап или элемент, любой процесс физической работы может быть в принципе поименован, в том числе с помощью риторических тропов и неологизмов. Так, например, даже простое забивание молотком гвоздя оказывается физическим выражением символического желания забить гвоздь молотком, причём само умение забивать явно носит символический характер, потому что в общем само это умение внешне никак не выражено до тех пор, пока человек не берёт в руки молоток и гвоздь. Между тем следует помнить, что необходимая символическая работа не ограничена, так сказать, только функцией сопровождения необходимой физической работы, хотя бы потому, что у человека есть такие познавательные способности, как память и воображение, продукты (воспоминания и фантазии, например) которых ни в каких физических, внешних по отношению к человеку, объектах могут не выражаться.

По мнению П. Уиллиса, можно выделить четыре основных элемента необходимой символической работы:

- 1) язык как практика и символический ресурс;
- 2) активное тело (*the active body*) как практика и символический ресурс;
- 3) драма как практика и символический ресурс;
- 4) символическая креативность.

Каждый из указанных элементов требует своего пояснения. Первым элементом необходимой символической работы является язык: «Язык является основным инструментом, который мы используем для коммуникации. Это – наивысший способ упорядочивания (*the highest ordering*) наших чувственных впечатлений о мире и предельные основания наших ожиданий и способностей их контроля. Он делает возможным взаимодействие и единство с другими и позволяет нам оценивать наше влияние на других и их на нас. Он тем самым позволяет нам становиться на место друг друга» [14, p. 284].

Второй элемент необходимой символической работы – это активное тело: «Тело – это местонахождение соматического знания, так же как и набор знаков и символов (*a set of signs and symbols*). Оно – источник продуктивной и коммуникативной активности (*productive and communicative activity*) – означивания, символизации и чувствования (*signing, symbolizing, and feeling*)» [14, p. 284].

Третьим элементом является драма (*drama*): «Коммуникативное взаимодействие с другими не является автоматическим. Мы не вступаем в коммуникацию через провода, всверленные в наши черепа и протянутые от головы к голове. Коммуникация достигается с помощью ролей, ритуалов и действий, которые мы производим вместе с другими. Драматургические компоненты символического включают в себя разнообразие невербальных коммуникаций, так же как чувственные культурные практики и общности. Они включают в себя танец, пение, подшучивание, рассказывание в динамической окружающей обстановке через исполнение» [14, p. 284].

Для П. Уиллиса язык, активное тело и драма являются сырым материалом и инструментами [14, p. 284], и это логично, ведь язык – установленная/принятая система знаков и символов, как и драматургия – это установленная/принятая система действий в процессе коммуникации, а тело – это носитель языка и драмы и оператор коммуникации. Здесь сырой материал – это то, что ранее было названо «символическим ресурсом», а инструмент – это «практика». Однако сырого материала и инструментов не достаточно для человеческого существа; ему необходимо нечто большее – то, что объединяло бы все вышеуказанные практики и символические ресурсы, а именно: четвёртый элемент необходимой символической работы, называемый Уиллисом «символическая креативность»: «Символическая креативность больше, чем просто практика, делание или та сущность, которая лежит в основе всех практик. Она – производство новых (каким незначительным был бы этот сдвиг) смыслов, в действительности присущих чувствам, энергии, душевным волнениям и психическим движениям. Она есть основа уверенности в динамической человеческой способности, как реальной, так и потенциальной, действовать сознательно в конкретных практиках или при активном посредничестве (*mediation*) в качествах человеческого сознания и в том, как она может быть в дальнейшем развита с помощью осуществления и применения жизненных сил. Символическая креативность может быть рассмотрена как примерно эквивалентная тому, что всеохватывающе и инклюзивно понятие непосредственных искусств может в себя включать (в противоположность, конечно же, нынешней исключительности «искусства»). Символическая креативность может быть индивидуальной и/или коллективной. Она трансформирует то, что обеспечивает и помогает производить специфические формы человеческой идентичности и способности. Быть человеком – человеческое бытие – означает быть креативным в смысле переделывания мира для себя, как мы создаём и ищем своё место и идентичность» [14, p. 284].

По сути, символическая креативность – это сущность и способность человека; она делает возможной действия языка, активного тела и драмы. В случае языка символическая

креативность позволяет его использование как системы знаков и символов в конкретных ситуациях (в терминологии швейцарского лингвиста Фердинанда де Соссюра это называется «речью», то есть конкретным использованием языка как знаковой системы). Данный момент очень важен, так как позволяет увидеть, что то, что является символическими ресурсами, – это на самом деле системы знаков и символов, из которых в нужный момент выбираются и используются те или иные знаки и символы для создания или поддержания смыслов, а символическая креативность – это конкретное использование данных знаков и символов и конечный результат. Здесь возможна такая аналогия: язык, активное тело и драма – это синтаксис (свод правил, в соответствии с которыми производится группировка знаков и символов) и семантика (набор возможных значений знаков и символов), а символическая креативность – это прагматика (то, как в конкретных ситуациях тот или иной пользователь создаёт знаковые или символические ситуации по существующим правилам группировки знаков, выводя на первый план конкретное значение того или иного знака). Таким образом, символическая креативность – это прагматическая способность, способность к прагматике, сама по себе способность к деятельности.

Для П. Уиллиса важным является различие между «символической креативностью» и «искусством». П. Уиллис полагает, что «те, кто акцентирует внимание на отдалённости, возвышенности и образцовости (*quintessential*) «искусства», в действительности принимают и поощряют бессмысленно вульгарный материалистический взгляд на повседневную жизнь. Они противопоставляют свой взгляд взгляду «воображаемого» (*the imaginative*), поэтому они смотрят на повседневную жизнь как на культурную пустыню. Воображённый символический дефицит (*the imagined symbolic deficit*) повседневной жизни в таком случае, в свою очередь, восстанавливается с помощью обращения к беспричинному «воображаемому царству», к «бесполезным вещам», к «искусству для искусства», к «социальной избыточности». Однако это не только замкнуто на себе, оно ещё и бессвязно. Это всё равно, что пытаться заставить время двигаться быстрее с помощью ускорения часов. «Искусство» – всего лишь одна из сфер качественной символической деятельности, один процент тех трансцендентальных ценностей, которые сохраняет человечество. В то время когда повседневная жизнь высвобождается с помощью её символической жизни, «искусство» гротескно разбухает, пока её поры пропускают чистое воображение (*imagination*). И только от «искусства» может исходить культурная миссия в банальность (*the humdrum*), обречённая попытка спасти массы. «Искусство» производит культуру. Символическая культура начинается, но не заканчивается, в отдалённых артефактах. Воображаемое само по себе легитимно [14, p. 284]. Для П. Уиллиса важно, что воображаемое не чуждо повседневной жизни, оно не зависит от свободного «искусства» [14, p. 284]. Воображаемое является «частью «необходимости» повседневной символической и коммуникативной работы» [14, p. 284].

У П. Уиллиса осторожное – если можно так выразиться – отношение к понятию «искусства», так как «искусство» имеет дело с красотой как качеством вещей, а не с красотой как качеством жизненной символической деятельности (*living symbolic activities*) [14, p. 290]. Именно видение красоты как качества вещей делает «искусство» замкнутой автономной сферой, по всей видимости, которая формируется экспертами (искусствоведами, знатоками или критиками искусства) и требует специфического восприятия от произведений искусства, называемого «вкусом», и поэтому кажется чересчур претенциозной (отсюда та надменная элитарная миссия искусства по облагораживанию, просвещению с помощью приобщения к прекрасному и спасению масс). Такое видение «искусства» требует особой эстетики.

Начиная с XVIII столетия, понятия «искусство» и «эстетика» рассматривались в одной связке: под «искусством» понимались престижные художественные работы, в то время как под «эстетикой» – уникальное состояние восприятия этих произведений [5, p. 43; 6; 11].

По всей видимости, П. Уиллис прекрасно понимает, что если у искусства есть своя эстетика, то и у символической креативности должна быть своя. Поэтому он вводит в употребление словосочетание “grounded aesthetics” ‘обоснованная эстетика’. П. Уиллис исходит из того, что «символическая креативность» «является абстрактным понятием, обозначающим человеческую способность почти целиком. Она существует, однако, в контекстах и, в частности, в чувственных жизненных процессах (*sensuous living processes*). Для того чтобы идентифицировать обособленную динамику символической деятельности и трансформацию в конкретно названные ситуации мы предлагаем термин «обоснованная эстетика» [14, p. 289–290]. Далее П. Уиллис объясняет, что обоснованная эстетика – это «креативный (=творческий, *creative*) элемент в процессе, посредством которого смыслы (*meanings*) приписываются символам и практикам и в которых символы и практики выбираются, перебираются, выдвигаются на первый план и перегруппировываются, для того чтобы резонировать в дальнейшем с принятыми обособленными смыслами. Такая динамика эмоциональна, так же как и познавательна (*cognitive*). Эстетика существует столько, сколько существует основание для них и их работы. Обоснованная эстетика – это дрожжи общей культуры» [14, p. 290]. Обоснованная эстетика нужна П. Уиллису для того, чтобы подчеркнуть, что символическая креативность относится к тому, что он сам называет «общая культура» (*common culture*), тогда как искусство, связанное с «традиционной» эстетикой, относится к тому, что П. Уиллис называет «необщей культурой» (*uncommon culture*) [14, p. 290]. Обоснованная эстетика – это конкретное восприятие в конкретных ситуациях реализации символической креативности. В отличие от искусства, символическая креативность не требует заранее заданной эстетики, то есть заранее сформированного восприятия: «традиционная» эстетика загодя формирует восприятие произведения искусства, собственно, благодаря этому нечто и воспринимается как произведение искусства, в тогда как символическая креативность этого не требует; обоснованная эстетика носит ситуативный характер.

Раз речь зашла о культуре, то необходимо прояснить, что П. Уиллис понимает под понятием «культура». Согласно ученому, культура «обозначает материально-символические образцы (*materially symbolic patterns*) и связанные с ними практики человеческого смысла (*human meaning*), производимого в контексте, который не может быть сведён к отображению чего-то ещё (*a reflex of something else*) – индивидуальной психологии, «дискурсов» или экономики» [15, p. 145]. Вот эти «материально-символические образцы» позволяют предположить, что культура, в сущности, – это сочетание необходимой физической и символической работы, включающей в себя символические ресурсы и практики (язык, активное тело, драма) и символическую креативность. Собственно, это и есть общая культура, то есть культура в самом широком смысле этого слова. Искусство же имеет дело с необщей культурой, то есть с культурой в узком смысле слова: фактически «культура» здесь оказывается синонимом «искусства».

Предварительно резюмируя изложенное выше, можно утверждать, что, согласно П. Уиллису, в общем и целом символическая креативность – это способность человека производить и использовать знаки/символы и значения/смыслы вообще, а необходимая символическая работа – это естественная потребность и необходимость человека производить и использовать знаки/символы и значения/смыслы.

П. Уиллис не ограничивается только раскрытием содержания понятий, которые он сам же и вводит. Он также пытается показать, что конкретно необходимая символическая работа и символическая креативность производят. Он выделяет три главных продукта необходимой символической работы и символической креативности: «Первое и наиболее значимое, это – то, что они (необходимая символическая работа и символическая креативность – *K. P*) производят и воспроизводят индивидуальные идентичности – кто и что «Я» такое и кем и чем «Я» могу стать» [14, p. 285]. Это оказывается возможным именно благодаря тому, что человек проделывает потрясающую символическую работу с помощью символической креативности в процессе соотнесения «Я» с «Другим» и отличия «Я» от «Другого» [14, p. 285].

Второй продукт – «символическая работа и креативность помещают идентичности в огромное целое. Идентичности не стоят особняком над историей или вне истории. Они соотнесены во времени, в пространстве и вещах. Это – символическая работа и креативность, которые реализуют структурированный коллективизм индивидов так же, как их различия, которые реализуют материальность контекста так же, как символизм самих себя» [14, p. 285]. Этим огромным целым могут выступать раса, класс, гендер, возраст и так далее, в общем социальные группы, сообщества и общество в целом.

И, наконец, «третье, и последнее, – символическая работа и особенно креативность разрабатывают и утверждают наши активные чувства наших собственных жизненных возможностей, своих способностей, того, как они могут быть применены в культурном мире. Это – то, что делает деятельность и идентичность преходящим и чисто человеческим. Это – динамическая и, поэтому, скрепляющая часть идентичности. Это, на минуточку, ожидание возможности применения своих способностей в мире, чтобы изменить его. Это – человеческая уверенность в будущем, в том, что общности могут формироваться, несмотря на разногласия, а образцы поведения (*patterns*) – несмотря на отсутствие закономерностей. Это – то, что делает возможным вынесение суждений о том, кто друг, а кто – враг; когда говорить, а когда – молчать; когда идти, а когда – стоять. Однако это также связано с формированием (и способствует этому) в целом стилей мышления, которые сулят обретение смысла жизни лично для тебя. Это также культурный смысл символических форм – языков, образов, музыки, стрижек, стилей, одежды – «труда», наиболее экономически выгодного и креативного. Чувство культурной осведомленности о своих способностях и возможностях – это то, что связывает «Я» с другими и с миром в целом» [14, p. 285].

Таким образом, важность необходимой символической работы и символической креативности заключается в том, что именно благодаря им формируются человеческая идентичность, её включенность в отношения с другими идентичностями и её поведение в моменты взаимодействия с другими идентичностями.

В качестве **выводов** мы попытаемся обрисовать в общих чертах концепцию символической креативности П. Уиллиса. Культура – это сочетание необходимой физической и символической работы повседневной человеческой деятельности. Необходимая физическая работа, по сути, – это производство материальных объектов человеческой культуры. Необходимая символическая работа – это естественная потребность и необходимость человека ка производить и использовать знаки/символы и значения/смыслы. Необходимая символическая работа – это необходимое символическое сопровождение физической работы + производство идентичностей и взаимоотношений между ними. Необходимая символическая работа в качестве своих символических ресурсов («сырья») и практик («инструментов») использует язык, активное тело и драму

(драматургію). Использование языка, активного тела и драмы оказывается возможным благодаря символической креативности, то есть способности человека производить и использовать знаки/символы и значения/смыслы вообще. В какой-то мере символическая креативность оказывается похожей на искусство. Только символическая креативность носит более общий и универсальный характер и участвует в производстве культуры в целом, тогда как искусство производит свою, автономную культуру, правда, которая является частью культуры вообще. Так же, как искусство, символическая креативность требует собственной эстетики – обоснованной эстетики, которая, в отличие от «традиционной» эстетики, не формирует восприятие произведения искусства, а носит ситуативный характер (обоснованная эстетика возникает в ситуациях реализации символической креативности).

В завершении мы хотим отметить, что, несмотря на хорошую продуманность, концепции символической креативности П. Уиллиса недостаёт того, что впоследствии успешно интегрировал в собственную версию концепции символической креативности Д. Хезмондалш. Мы имеем в виду понятие «создатель символов» (*symbol creator*), которое Д. Хезмондалш определяет как тот, кто вовлечён в символическую креативность [3, с. 426]. На наш взгляд, содержание понятия «создатель символов» может быть вполне адаптировано для нужд концепции П. Уиллиса, тем более, что, в отличие от Д. Хезмондалша, у которого «символическая креативность» является всего лишь лишённым претенциозности эквивалентом элитарного понятия «искусства» [3, с. 426], «символическая креативность» П. Уиллиса носит более универсальный культурный характер.

#### Литература

1. Боровинская Д.Н. Экономические и культурные основания креативности / Д.Н. Боровинская // Вестник Томского государственного университета. – 2014. – № 388. – С. 47–53.
2. Пархоменко И.И. Экономика культуры как предметная область исследований практической культурологии / И.И. Пархоменко // Гілея: науковий вісник. – 2015. – № 95. – С. 205–209.
3. Хезмондалш Д. Культурные индустрии / Д. Хезмондалш ; пер. с англ. И. Кушнарёвой. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 456 с.
4. Bennett A. Researching Youth Culture and Popular Music: a Methodological Critique / A. Bennett // The British Journal of Sociology. – Vol. 53. – 2002. – № 3. – P. 451–466.
5. Brown S. The Arts are more than Aesthetics: Neuroaesthetics as Narrow Aesthetics / S. Brown, E. Dissanayake // Neuroaesthetics: Foundations and Frontiers in Aesthetics / ed. M. Skov, O. Vartanian. – Austin : Baywood Publishing Company, 2009. – P. 43–57.
6. Davies S. The philosophy of art / S. Davies. – Malden, MA : Blackwell, 2006. – 252 p.
7. Elliot R. Symbolic Meaning and Postmodern Consumer Culture / R. Elliot // Rethinking Marketing: Towards Critical Marketing Accountings / ed. D. Brownlie, M. Saren, R. Wensley, R. Whittington. – London : SAGE Publications LTD, 1999. – P. 112–125.
8. Glăveanu V.P. Creativity as Cultural Participation / V.P. Glăveanu // Journal for the Theory of Social Behaviour. – Vol. 41. – 2011. – № 1. – P. 48–67.
9. Hesmondhalgh D. Cultural Industries / D. Hesmondhalgh. – Thousand Oaks : SAGE Publications Ltd., 2012. – 480 p.
10. Jackson P. Towards a Cultural Politics of Consumption / P. Jackson // Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change / ed. J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, L. Tickner. – London, New York : Routledge, 1993. – P. 207–228.
11. Shiner L. The invention of art: A cultural history / L. Shiner. – Chicago : University of Chicago Press, 2001. – 352 p.
12. Thurlow C. Determined Creativity: Language Play, Vernacular Practice and New Media Discourse / C. Thurlow // Discourse and Creativity / ed. R. Jones. – London, New York : Routledge, 2014. – P. 169–190.
13. Willis P. Common Culture: Symbolic Work at Play in the Everyday Cultures of the Young / P. Willis. – Boulder : Westview Press, 1990. – 165 p.
14. Willis P. Symbolic Creativity / P. Willis // The Everyday Life Reader / ed. B. Highmore. – London, New York : Routledge, 2002. – P. 282–292.
15. Willis P. Twenty-Five Years on: Old Books, New Times / P. Willis // Learning to Labor in New Times / ed. N. Dolby, G. Dimitriadis, P. Willis. – New York, London : Routledge Falmer, 2004. – P. 144–168.

#### Аннотация

**Райхерт К. В. Критический обзор концепции символической креативности П. Уиллиса.** – Статья.

Согласно П. Уиллису, культура – это сочетание необходимой физической и символической работы повседневной человеческой деятельности. Необходимая физическая работа, по сути, – это производство материальных объектов человеческой культуры. Необходимая символическая работа – это естественная потребность и необходимость человека производить и использовать знаки и символы и значения и смыслы. Необходимая символическая работа – это необходимое символическое сопровождение физической работы + производство идентичностей и взаимоотношений между ними. Необходимая символическая работа в качестве своих символических ресурсов («сырья») и практик («инструментов») использует язык, активное тело и драму (драматургию). Использование языка, активного тела и драмы оказывается возможным благодаря символической креативности, то есть способности человека производить и использовать знаки и символы и значения и смыслы вообще. Символическая креативность требует собственной эстетики – обоснованной эстетики, которая возникает в ситуациях реализации символической креативности.

*Ключевые слова:* символическая креативность, искусство, эстетика, культура.

#### Анотація

**Райхерт К. В. Критичний огляд концепції символічної креативності П. Віліса.** – Стаття.

Згідно з П. Вілісом, культура – це поєднання необхідної фізичної та символічної роботи повсякденної людської діяльності. Необхідна фізична робота, по суті, – це виробництво матеріальних об'єктів людської культури. Необхідна символічна робота – це природна потреба й необхідність людини виробляти та використовувати знаки й символи та значення і смисли. Необхідна символічна робота – це необхідний символічний супровід необхідної фізичної роботи + виробництво ідентичностей і взаємних відносин між ними. Необхідна символічна робота як свої символічні ресурси («сировина») та практики («інструменти») використовує мову, активне тіло і драму (драматургію). Використання мови, активного тіла і драми уможливується завдяки символічній креативності, тобто здатності людини виробляти й використовувати знаки, символи, значення та смисли загалом. Символічна креативність потребує особистої естетики – обґрунтованої естетики, яка виникає в ситуаціях реалізації символічної креативності.

*Ключові слова:* символічна креативність, мистецтво, естетика, культура.

### Summary

**Rayher K. W. The review of the P. Willis' conception of symbolic creativity. – Article.**

The aim of the paper is to survey critically the Paul Willis' conception of symbolic creativity. According to P. Willis culture is a combination of necessary physical and symbolic works of everyday humanly activity. In the main, necessary physical work is a production of material things of human culture. Necessary symbolic work is a natural need and necessity of human beings to product and use

signs, symbols and meanings. Necessary symbolic work is a necessary follow-through for necessary physical work + production of identities and relations between identities. As its own symbolic resources ("raw") and practices ("tools"), necessary symbolic work uses language, active body and drama (dramaturgy). The usage of language, active body and drama is possible because of symbolic creativity. Symbolic creativity expects of special aesthetics – grounded aesthetics, which is arisen in the situations of the realization of symbolic creativity.

*Key words:* symbolic creativity, art, aesthetics, culture.



УДК 130.2

**Б. В. Сковронський**  
старший викладач кафедри дизайну і реклами  
Інституту філософської освіти і науки  
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

### ОРНАМЕНТ ЯК СЕМАНТИКО-КОМУНІКАТИВНИЙ ФЕНОМЕН

Комунікація, за визначенням Г. Почепцова, є процесом перекодування інформації різних типів. Таке перекодування полягає у трансформації змісту, що відбувається як перетворення вербальної інформації у візуальну, кінетичну, звукову тощо, але може відбуватися і як трансформація плану змісту у план виразності, а також як трансформація самого змісту, наприклад, із сюжетної форми в безсюжетну [6]. У цьому стосунку мистецтво є складною семантико-комунікативною системою, у якій наявні всі описані вище типи трансформації змісту. Так, зображувальні мистецтва (живопис, графіка, література) трансформують реальну річ у зображення шляхом перетворення змісту цієї речі на її вид, а незображувальні (архітектура, орнамент, нефігуративний живопис, музика) – реальний простір і масу або час і звук у різного роду ритми та інтонації. При цьому всі описані типи трансформації відбуваються в межах дискурсу одного типу – зображувального (сюжетного) або незображувального (несюжетного).

Із цих позицій заслуговує на увагу інший випадок трансформації: коли зображувальний дискурс використовує як «знаряддя» для трансформації візуальний зміст, дискурс іншого типу – незображувальний. Таким, зокрема, є випадок, коли зображувальний сюжет інтерпретується як орнамент, тобто коли зміст речі, даної в зображенні, презентується у вигляді певних типів ритмічного повторення. Орнамент у цій ситуації занурюється в непритаманне йому зображувальне середовище й починає виконувати комунікативну функцію як семантико-комунікативний феномен. Цей випадок набуває особливої актуальності в контексті дослідження сучасних арт-феноменів (таких як кліп-культура, реклама, «діджейська» музика, боді-арт), реальністю яких є постійний рух, що відбувається як зміна сцен, видовищ і мізансцен, подій, звуків та інтонацій, рухів, фарб, ліній і плям тощо, що характеризує сучасний арт-простір як тотальну орнаментальність, як нескінченне повторення, що може набувати різних форм.

З огляду на зазначене метою статті є з'ясувати функціональне значення орнаменту як засобу візуальної комунікації. Завданням, зумовленим цією метою, є виявити можливості трансформації змісту, які надають засоби виразності орнаменту: ритм, симетрія й інші типи повторення.

Значення різноманітних типів повторюваності при здійсненні комунікації, зокрема значення ритму як комунікативного феномена, описано в роботах таких учених, як Р. Якобсон, Ч. Пірс, Ч. Морріс, М. Бахтін, В. Шкловський, Р. Барт, У. Еко, Ю. Лотман, К. Ясперс, К. Апель, Ж. Дельоз, Дж. Ділі, серед вітчизняних досліджень останніх років у роботах Г. Почепцова, Ю. Легенького. Проте комунікативне значення орнаменту в контексті описаної вище ситуації є малодослідженим.

Ритм, як правило, пов'язують із регулярним повторенням. Таким є розуміння ритму, притаманне, наприклад, теорії архітектури. Повторенню при цьому відводиться роль ключового чинника, необхідного для виникнення ритму й у мистецтві. Так, триразове повторення елемента вважається достатнім, для того щоб сформувалася ритмічність. Похідним від повторення, але не менш важливим чинником є симетрія, оскільки

вона утворює «рапорт» – те поєднання елементів, яке власне і становить основу регулярності. Побудова ритмів, основаних на симетричних комбінаціях різноманітних елементів, є основним (або одним із основних) засобом виразності таких видів мистецтва, як архітектура й орнамент, які вважаються незображувальними, саме з тієї причини, що сама абстрактна комбінаторика форм презентується в цих мистецтвах як образність. Проте в зображувальних мистецтвах теж можливе застосування ритму як основного виразного засобу з метою стилізації, коли сам презентований зображенням вигляд інтерпретується як певний ритм.

Чудовий приклад такої інтерпретації можна побачити в рельєфних зображеннях так званого «звіриного» стилю, довершеними взірцями якого є золоті прикраси, знайдені у скіфських похованнях (див. додатки 1–4). Неважко побачити, що стилізація цих зображень, побудована на основі елементів, що повторюються. Точніше, самі засоби зображення доведені до такого лаконізму, що зводяться до повторення кількох типів поєднання ліній і кількох типів вигинів, якими утворено зовнішні контури фігури. Проте ритміка цих повторів не зовсім уписується у стандартне визначення ритму, наведене вище. Зокрема, це стосується регулярності повторень елементів, яка далеко не всюди витримуюється, а також симетрії, яка є неповною або взагалі відсутня. У зв'язку з цим виникає питання: як саме кваліфікувати подібний тип ритму, чи можна взагалі вважати ритмом повторення елементів, яке не є регулярним, чи, можливо, тут має місце певна прихована регулярність?

На поставлені питання можна відповісти так. По-перше, параметри ритмічного повторення необхідно поділити на постійні або константні й змінні або модифікаційні. Так, згідно з В. Козловим [3], ритмічний лад визначається співвідношенням трьох показників: розміром елементів, відстанню між елементами, поворотом елемента. Залежно від того, який показник є константним, а який модифікується, композиція буде більш чи менш динамічною, більш чи менш напруженою, більш чи менш регулярною. Наприклад, елементи композиції та їхнє положення можуть мати змінні значення лише за одним із указаних показників, інші два матимуть постійні значення (мал. 1); або, навпаки, модифікуватися будуть значення всіх трьох показників (мал. 4), тобто жоден із них не буде константним. Залежно від того, скільки показників матимуть перемінні значення (розмір, відстань чи поворот), повторення елементів композиції ставатиме більш нерегулярним:

Отже, найбільш нерегулярною є остання композиція, у якій усі три показники стають змінними. На перший погляд ця композиція справляє враження повної відсутності будь-якої регулярності. Але, тим не менше, регулярність є й полягає вона в самій наявності повторення елемента, форма якого лише по-різному модифікується при кожному повторенні.

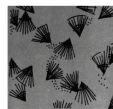
По-друге, ритм не обов'язково повинен складатися із дискретних елементів, які відділяються один від одного, його елементи можуть утворювати континуум, «перетікаючи» один в одного. Зокрема, ритмом такого типу є каліграфічна в'язь і скорописи різного типу, елементи яких можуть справляти враження суцільного



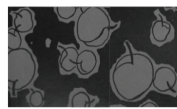
Мал. 1



Мал. 2



Мал. 3



Мал. 4

ритмічного «поток», навіть не повною мірою регулярно повторюючись: достатньо наявності фіксованого набору елементів.

Так, за словами І. Іттена, ритм може виявлятися при невпорядкованому, безперервно триваючому русі, який вільно протікає. І. Іттен стверджує, що в основі ритму лежить динаміка, яка виникає в результаті переживання плавного руху. «Відмічаючи, що відчуття ритму може виникати не лише в результаті механічного повторення, а й безперервного руху, – пише І. Іттен, – я диктував фразу. Я просив написати цю фразу, але вдвічі швидше, потім утричі й, нарешті, настільки швидше, наскільки можливо. Студенти із подивом помічали, що процес письма вже не контролюється мисленням, у них виходили букви дивної форми, у них відбивався рух самого написання, і він вищою мірою був пов'язаний із ритмічністю» [2, с. 102]. Останні слова є надзвичайно важливими, оскільки свідчать про те, що сама ритмічна форма може ставати відбитком руху, тобто виступати як його інверсія, а лінія, яка утворює цю форму, фіксуватиме в собі інвертовану динаміку. «Якщо відразу за подібним скорописом почати настільки ж швидко безперервно зображувати прості форми, – продовжує далі І. Іттен, – у їхніх обрисах виявляться та сама індивідуальна ритміка почерку. Форма виявляється спорідненою зі шрифтом. Подібне спостереження допомогло глибше зрозуміти природу ритмічного образу» [2, с. 102]. Отже, мова йде вже не про дискретний ритм, який може утворювати певне динамічне співвідношення елементів, а про безпосереднє відтворення самої динаміки. «Навіть дві різні лінії можуть бути поєднані спільним ритмом, якщо вони утворені одним безперервним рухом», – стверджує І. Іттен [2, с. 102]. Динаміка такого руху фіксується лінією, яка, отже, перетворюється на свого роду застиглий рух.

Варто зазначити, що подібний підхід не є суто інтуїтивним. Так, фрактальна геометрія аналогічно інтерпретує берегову лінію як інверсію ритмів припливу й результат ритмічної дії морських хвиль. Ритм берегової лінії, що утворюється при цьому, позбавлений чіткої регулярності: ритмічність такої лінії формується у процесі фіксації динаміки силового впливу води на прибережну смугу суші. Результатом такого впливу стає безперервне чергування вигинів і вигинів (т. зв. «масштабно-інваріантних фігур» [5, с. 358]), модифікація яких полягає в повторенні в різних масштабах і з різною інтенсивністю, відповідно до наростання та спадання тиску води. Проте така лінія залишається ритмічною завдяки наявності повторення двох показників – вигину й вигину, тобто саме повторення є параметром, який залишається константним.

Якщо подібно розглянути зображення «звірино» стилю, то можна зазначити, що лінія їхніх зовнішніх контурів утворює саме континуальний ритм, описаний вище. Навряд чи можна сказати, що в цьому ритмі повністю відсутнє повторення. Скоріше вони є нерегулярними: нерегулярність полягає в різноманітті вигинів лінії, котрі повторюються, як було вказано вище, щоразу із певною модифікацією. Константним при цьому залишається саме повторення. Можна побачити, що існують певні інваріанти вигинів, переламів ліній, завдяки яким контури цих зображень справляють враження ритмічності. Разом із тим саме нерегулярність повто-

рення є тим чинником, який не дає змоги перетворитися стилізованим зображенням на чистий орнамент: у їхній структурі підтримується певний паритет ритмічності й зображувальності.

Ритмічність і зображувальність у цьому випадку функціонують як дві мови, що, згідно з Ю. Лотманом, опинившись у спільному просторі (тексті, яким у цьому випадку є рельєфне зображення), але не перекладаючись одна на одну, створюють семантичне напруження, необхідне для утворення художнього образу. Подібну ситуацію можна побачити й на рівні лише самої ритміки. Цю ситуацію (неоднозначності або неможливості перекладу) утворюють, з одного боку, ритм регулярний і дискретний, а з іншого – ритм, охарактеризований вище як континуальний і нерегулярний. У зображеннях можна побачити наявність обох зазначених типів. Перший тип ритму задає темп, тоді як другий здійснює його модифікацію, перетворюючи регулярність у вільну гру. За Ю. Лотманом, у результаті зіставлення завідомо незіставних елементів виникає ситуація, у якій вони заміщуються третім: цим третім стає семантичний троп, що дає змогу «виразити такий зміст, передавати таку інформацію, яка іншим способом передана бути не може» [4, с. 54]. Не вдаючись занадто глибоко в теорію тропів, можна сказати, що в будь-якому випадку троп – це вже образ. Якщо задатися питанням, що являє собою образ у нашому випадку, то передусім необхідно замислитися, у чому полягає в цьому випадку той зміст, який «неможливо виразити іншим способом», і чим зумовлюється неможливість вираження іншими засобами. З одного боку, перед нами досить реалістичне зображення, тобто іконічний знак, з іншого – плетиво ритмів. У першому випадку зміст вичерпується достовірним виглядом тварини, у другому – попри всю красу і граціозність ритміки, її зміст можна пояснити лише декоративними функціями (саме таким є пряме призначення цих рельєфів – це ювелірні прикраси). Отже, і зображення, і ритміка, узяті по окремоті, не потребують ніякого третього елемента, який їх пояснював би, оскільки їхній зміст очевидний і зрозумілий. Проте якщо це так, тоді з якою метою невідомим майстрам знадобилося поєднувати зображення із ритмікою?

Відповідь можна побачити в тому, що при такому поєднанні виникає принципово нова ситуація, відмінна від обох складових, які її утворюють. Відбувається оновлення сприйняття, а тим самим і змісту. Зображення перестає бути лише іконічним знаком – видом тварини, а ритміка перестає бути простою декорацією, розвагою. Перше вводиться в незвичний для іконічного знака ритмічний контекст аналогічно, як і остання вводиться в контекст зображення й починає виконувати репрезентативну функцію, зокрема стає способом, за допомогою якого здійснюється презентація змісту – вигляду, презентованого зображенням.

Якщо використовувати термінологію американської школи семіотики, то знак, узятий щодо означуваного, це, за словами Дж. Ділі, «грубий факт на рівні двосутності» або «динамічна взаємодія», в основі якої знаходиться причинно-наслідковий зв'язок. Таким є, наприклад, зв'язок «дим-вогонь» або «блискавка-грим», що може здійснюватися й незалежно від свідомості. Аналогічним буде й випадок зображення, узятого щодо презентованого ним вигляду, за принципом дзеркального відображення (тобто достовірного копіювання побаченого або, у всякому випадку, прагнення до такого), граничним випадком якого є фотографія – автоматична фіксація побаченого, коли має місце лише зв'язок зображення та зображуваного. Такий стан речей триває до тих пір, поки у двоїсте відношення причини й наслідку як третій компонент не включається свідомість, що нама-

гається пояснити для себе це явище, а отже, зрозуміти його, тобто інтерпретувати. Свідомість, згідно зі Дж. Ділі, здійснює інтерпретацію за посередництвом певної ідеї, яка надає тому чи іншому фактові певний вигляд. Такий вигляд стає інтерпретантом – «сигніфікативним результатом» інтерпретації. Інтерпретант є ключовим поняттям в американській школі семіотики, оскільки саме він об'єктивує знак для свідомості: завдяки інтерпретанту, «двоїста», «динамічна взаємодія» між речами перетворюється на знакову дію, тобто відбувається усвідомлення того факту, що знак не просто вказує на деякий інший об'єкт, а сам є об'єктом, здатним впливати на свідомість. Знак стає самостійною реальністю, пов'язаною із дійсністю, яку він позначає, але відмінною від неї [1, с. 58–81].

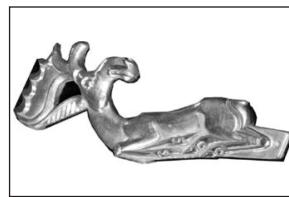
Це твердження є надзвичайно важливим для нашого міркування. Ідею в нашому випадку можна охарактеризувати як бачення, оскільки візуальний образ – це не просто зображення і презентований ним вигляд, а зображення й вигляд, інтерпретовані, а отже, побачені певним чином. Якщо це так, то способом цього бачення є сама презентація як певна ідея, у якій бачення реалізується. Виникає тріадична взаємодія за схемою «зображення-презентація-зображуване», де зображення – це виразні засоби, презентація – спосіб їх організації, а зображуване – це вигляд, який відтворюється. В останньому й полягає ситуація, описана Ю. Лотманом, у якій зіставлення двох завідомо незіставних елементів в одному середовищі заміщується третім елементом, у результаті чого виникає новий зміст, який не виводиться ні з першого, ні з другого. Таке заміщення відбувається шляхом висування презентації на перший план, коли важливим стає не зображення й те, що в ньому зображено, а те як саме це зображено. При цьому схема «зображення-презентація-зображений вигляд» зберігається, але змінюється ціннісний акцент: середній чинник стає ключовим, саме це й викликає оновлення сприйняття, про яке йшлося вище. У випадку рельєфів «звіриного» стилю, що розглядаються в статті, це означає, що рельєф із зображенням уже не сприймається лише як вигляд тварини, але й не сприймається лише як декоративна орнаментальна прикраса. У ньому вбачається щось принципово нове, новий зміст, відмінний як від першого, так і від останнього.

Виходячи з цих міркувань, можна сказати, що зміст, про який іде мова, зумовлюється саме презентацією, а точніше, її способом, тобто ідеєю, що покладається в її основу. Ідея презентації полягає в цьому випадку в наділенні ритміки зображувальними функціями та разом із тим у використанні декоративних можливостей орнаменту як виразних засобів зображення. Таке перенесення якостей і викликає ефект семантичного тропа, про який говорить Ю. Лотман. При цьому, по суті, відбувається перехід на якісно вищий рівень, коли зображення вже не підпорядковується безпосередньо ні документально-репрезентативним, ні декоративним функціям (хоча й не перестає їх виконувати), а набуває значення самостійного й самодостатнього об'єкта, здатного викликати «незацікавлене задоволення», згідно з І. Кантом. Зміст семантичного тропа не вичерпується ні зображеним виглядом як таким, ні ритмікою як такою, а полягає у способі їх зіставлення. Останній і стає предметом «незацікавленого задоволення». Саме це й означає «виразити такий зміст, передати таку інформацію, яка іншим способом передана бути не може». Презентація – це не що інше як спосіб передавання змісту, але разом із тим це й спосіб його оформлення, а тому зміст не може бути виражений іншим способом, оскільки це вже буде інший зміст, хоча означуване може залишатися незмінним.

Отже, функціональне значення орнаменту як засобу візуальної комунікації можна вважати встановленим: воно полягає в реалізації бачення, на основі якого здійснюється презентація. Орнамент стає інтерпретантом побаченого, а його засоби – ритм і повторення – стають способами презентації зображуваного, за допомогою яких бачення реалізується. У нашому випадку, як це з'ясується зі здійсненого вище аналізу, бачення є ритмічним. Це означає, що зображення та зображуваний у ньому вигляд інтерпретуються як ритм, зокрема приймають образ певного ритму, про що йшлося вище. Але ритм, у свою чергу, теж є лише засобом вираження. Об'єктом вираження є рух, динаміка якого відтворюється у формі рельєфу: у його контурах, у пластиці ліній, зрештою, у самому положенні зображеної фігури (оскільки воно зумовлюється напрямком руху по горизонталі).

Рельєфи «звіриного» стилю, як це можна побачити, ніяким чином не обмежуються ззовні: рельєф вільно розташовується у просторі, хоча й має певну доміную (в усіх наведених у статті рельєфах це переважно горизонталь). Динаміка руху цих фігур зумовлюється ритмікою, покладеною в основу пластики самого рельєфу, зокрема співвідношенням двох типів ритму, що були визначені вище як регулярний дискретний і нерегулярний континуальний. Отже, ритмічним стає сам спосіб зображення. Останнє при цьому наповнюється ритмом ніби зсередини, тобто на ритм перетворюється саме зображення, воно ніби вібрує у грі блисків і світлотіньових перепадів, у вигинах контурів, які переходять одні в одних. Усе це створює образ динаміки, який відображає рух, але в інвертованому вигляді, оскільки сам рух не зображується, його необхідно, згідно з В. Фаворським, «утілити у форму» через переживання її динаміки [7]. Проте ця динаміка не задається ззовні, з навколишнього простору, навпаки, форма створює власний простір, у якому вона вільно рухається, керуючись лише напрямком. Звичайно, мова йде про метафору – образ руху, який потрібно відтворити в уяві, але поштовхом до цього уявлення є переживання динаміки самої форми, побаченої як ритм. В останньому й полягає ритмічне бачення невідомих скіфських майстрів, котрі створили ці рельєфи, адже лише фантазія кочівників, для яких постійний рух у необмеженому просторі є повсякденною реальністю, могла зробити цей рух предметом зображення.

#### Додатки



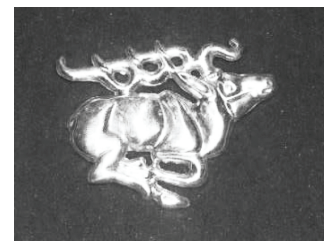
1



2



3



4

Ілюстрації 1–4 є матеріалами виставки «Воїн у золотій одежі. Скарби сакських курганів», що проходила в Музеї українського народного декоративного мистецтва (м. Київ) з 2 по 15 лютого 2007 р.

**Література**

1. Ділі Дж. Основи семіотики / Дж. Ділі ; перекл. з англ. та наук. ред. А. Карась. – Львів : Арсенал, 2000. – 232 с.
2. Иттен И. Искусство формы / И. Иттен. – М. : Издатель Д. Аронов, 2001. – 136 с.
3. Козлов В.Н. Основы художественного оформления текстильных изделий / В.Н. Козлов. – М. : Легкая и пищевая промышленность, 1981. – 250 с.
4. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история / Ю.М. Лотман. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 464 с.
5. Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы / Б. Мандельброт. – М. : Институт компьютерных исследований, 2002. – 656 с.
6. Почепцов Г.Г. Теория коммуникации / Г.Г. Почепцов. – К. : Ваклер ; М. : Рефл-бук, 2001. – 656 с.
7. Фаворский В.А. Теория композиции / В.А. Фаворский // Фаворский В.А. Литературно-теоретическое наследие / В.А. Фаворский. – М. : Советский художник, 1998. – С. 71–195.

**Анотація**

**Сковронський Б. В. Орнамент як семантико-комунікативний феномен.** – Стаття.

У статті висвітлюється значення орнаменту як засобу візуальної комунікації. Досліджується ситуація, у якій орнамент, виконуючи функцію засобу виразності в зображенні, презентує вигляд зображеного предмета за допомогою певних орнаментальних засобів. Отже, орнамент є посередником при трансформації змісту реальної речі (яка зображується) на образний зміст зображення. Ситуація досліджується на матеріалі скіфських рельєфних прикрас «звіриноного» стилю, які являють собою випадок «двоного» зображення. Це зображення, з одного боку, є іконічним знаком, а з іншого – являє собою орнамент, оснований на регулярному або відкритому й нерегулярному або прихованому повторенні. З'ясовано, що орнамент виконує інтерпретативну функцію, тобто є інтерпретантом іконічного знака, а його засоби – ритм і повторення – стають способами презентації зображуваного.

*Ключові слова:* зміст, трансформація, повторення, інтерпретант, знак.

**Аннотация**

**Сковронский Б. В. Орнамент как семантико-коммуникативный феномен.** – Статья.

В статье освещается значение орнамента как средства визуальной коммуникации. Исследуется ситуация, в которой орнамент, выполняя функцию средства выразительности в изображении, представляет вид изображенного предмета с помощью определенных орнаментальных средств. Таким образом, орнамент выступает в качестве посредника при трансформации содержания реальной вещи в образное содержание изображения. Ситуация исследуется на материале скифских рельефных украшений «звериного» стиля, что представляют собой случай «двоного» изображения, которое, с одной стороны, является иконическим знаком, а с другой – представляет собой орнамент, основанный на повторении с открытым и скрытым типами регулярности. Выяснено, что орнамент выполняет интерпретативную функцию, то есть является интерпретантом иконического знака, а его средства – ритм и повторение – становятся способами презентации изображаемого.

*Ключевые слова:* содержание, трансформация, повторение, интерпретант, знак.

**Summary**

**Skovronskij B. V. Ornament as semantic-communicative phenomenon.** – Article.

The article highlights the significance of the ornament as a means of the visual communication. Carried out a study of the situation in which ornament, performs the function of expressive means in the image that presents a view of the subject depicted through certain ornamental means. Thus, the ornament serves as an intermediary in the semantic transformation of the actual content of the real thing on the figurative content of the image. The situation analyzed on the material of the Scythian relief decorations “animal” style, which represent a case of “dual” image, which is an iconic mark, and, along with it, is the pattern-based recurrence with overt and covert types of regularity. During the research, it appears that the ornament performs interpretive function, that is, functions as interpretant of the iconic sign, and his means – rhythm and recurrence, acts as the ways of the presentation of the subject.

*Key words:* semantic, transformation, recurrence, interpretant, sign.

УДК 316.1

**А. А. Согорін**  
кандидат соціологічних наук,  
докторант кафедри соціології та соціальної роботи  
Класичного приватного університету

### МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІОЛОГІЇ РЕКЛАМИ

**Постановка проблеми.** Методами можна назвати особливі процедури, які використовуються для збирання, оброблення та аналізу даних. Уживання різноманітних методологічних прийомів і підходів визначається природними межами їхньої ефективної «працездатності». Мета методології – описати й проаналізувати наукові методи, показати їхню обмеженість і ресурси, роз'яснити їхні прогностичні можливості, пов'язуючи їх потенціал із суміжними науками галузями знання [1, с. 300].

Важливість методології дослідження соціології реклами визначається тим, що саме методи є основою науковості його результатів.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Тема методології соціології реклами доволі рідко стає об'єктом наукових досліджень. Як правило, ці питання розглядаються в матеріалах, які можна поділити на дві групи: монографії та підручники із соціології рекламної діяльності (Є. Красова, О. Савельєва, С. Антонов), публікації із загальної методології соціологічних досліджень (Є. Тихонова, С. Бистрянцев, Н. Посохова, В. Ядов).

Аналіз останніх публікацій дає змогу зробити висновок, що методологія соціології реклами фактично не є об'єктом сучасних соціологічних досліджень, цьому питанню приділяється опосередкована увага при розробленні більш загальних питань соціології реклами. Загалом соціологія реклами є відносно новим напрямом досліджень у соціологічній науці, і, відповідно, розроблення проблеми її методологічного забезпечення є перспективним та актуальним.

**Метою статті** є розгляд основних методологічних категорій, концепцій, теорій, методів і підходів, які є важливими в процесі соціологічного вивчення реклами як соціального явища. Характеризуються такі методологічні особливості соціології реклами, як вивчення цінностей у рекламній діяльності, окремих видів реклами, проведення практичних соціологічних досліджень.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** На сьогодні вироблено такі основні критерії науковості: доказовість (раціональність), несуперечливість, можливість емпіричної (дослідної, практичної) перевірки, відтворюваність емпіричного матеріалу, загальна значимість, системність.

Методологічні побудови процесу дослідження покликані вибудувати виконання цього завдання найбільш ефективно згідно з цілями результативності й критеріями науковості.

Говорячи про найбільш загальний методологічний рівень – рівень філософського узагальнення, можна виділити чотири аспекти аналізу та дії, характерні для різних етапів теоретичного і практичного дослідження рекламної діяльності: соціологічна онтологія, соціологічна гносеологія, соціологічна аксіологія, соціологічна аксіоматика.

Дослідження соціології реклами ґрунтується на таких теоретичних концепціях:

- теорія масових комунікацій, що визначає масову комунікацію як передавання повідомлень від однієї сторони до іншої за допомогою засобів масової дії (Н. Вінер, Д. Мак-Кейл, Р. Мертон, П. Лазарсфельд);

- соціологічні концепції, що стосуються інтегративної парадигми соціології: теорії соціокультурних систем П. Сорокіна, теорії структуризації Е. Гідденса, теорії колонізації життєвого світу Ю. Хабермаса, теорії полів і капіталів П. Бурдьє. Виявлено, що теорія П. Бурдьє дає

методологічні підстави для інтерпретації реклами як соціальної технології;

- теорії споживання, що розглядають споживання як соціальний і психологічний феномен і як галузь формування соціальних норм, цінностей, стереотипів, культур і субкультур;

- теорії маркетингу та менеджменту (у частині вивчення специфіки поведінки сучасних споживачів): Р. Блекуелл, Р. Вудраф, Дж. Говард, Д. Гривал, К. Монро, Дж. Шеррі, Дж. Шет;

- теорія соціально-етичного маркетингу Ф. Котлера;

- класичні й сучасні теорії рекламних технологій, публік рілейшнз і промоушн, розроблені такими дослідниками, як В. Аренс, Дж. Барбер, К. Бове, Дж. Бурк, П. Голдмен, С. Гудмен, Г. Картер, М. Маклюен, С. Томкінс.

Варто зазначити, що концепт «соціальна комунікація», за допомогою якого розкривається своєрідність соціальних відносин і політичного життя суспільства, має реальні суперечності, а деякі його параметри все ще залишаються недостатньо вивченими. Це зумовлено тим, що методи та підходи, які використовувались у ході історичного розвитку масової комунікації, були, як правило, орієнтовані на описання або універсальних, або дотичних до комунікації аспектів. Реклама, у зв'язку з цим, має розглядатись не як універсальний, а як унікальний тип комунікаційного процесу, якому притаманні власні джерела інформаційних контактів, особлива організація соціальних взаємовідносин, специфічне функціональне навантаження в суспільстві, своя морфологія, багаторазовий стиль спілкування мікросоціальних груп та інші характеристики. Лише такий підхід дає змогу визначити онтологічні підвалини комунікативних процесів у цій сфері [2, с. 73].

Вивчення соціології реклами можливо проводити базуючись на таких методологічних підходах: соціально-філософський, когнітивний, комунікаційний, соціокультурний підходи; комплекс методологічно значимих положень про регулювання поведінки за допомогою соціальної установки й ціннісних орієнтацій у межах соціологічного підходу тощо.

Розглянемо окремі методологічні підходи більш докладно.

Соціологічні підходи до дослідження комплексу реклами надають можливість акцентувати увагу на різних його компонентах і зв'язках. Як ілюстрації можна навести приклади результативності різних підходів і шкіль у дослідженні окремих аспектів соціології реклами. Соціологічний підхід до вивчення реклами передбачає аналіз формування соціально-типових якостей особистості відносно реклами як соціального інституту. Комплекс цих якостей може ілюструвати соціально-типові якості соціальних груп, які є переважно орієнтирами для соціальних формувань, тобто об'єднань людей, котрі створюють конкретні наявні в рекламі структури. Соціологічні підходи до вивчення поведінки споживачів акумулюють ідеї П. Бурдьє і Ж. Бодрійяра про символічне споживання й культурну ідентифікацію.

Символічний інтеракціонізм розглядає рекламу як знакову комунікацію між рекламодавцем і цільовою аудиторією. Рекламний продукт зображується як знак і стилізований міф.

Біхевіоризм виявився ефективною методологічною підставою для маніпулювання масовою свідомістю, що основа на механізми позитивного підкріплення.

Інституційний підхід застосовується для аналізу соціально закріплених форм здійснення рекламної діяльності. Його предметом можуть бути законодавство та підзаконні акти, звичаї ділового спілкування в рекламі, організаційно оформлені підрозділи й агентства, громадська думка та інші суспільні інститути як об'єкти й суб'єкти рекламування.

Ситуаційний підхід аналізує розвиток системних зв'язків і особливостей внутрішнього та зовнішнього іміджу організації відповідно до вимог мінливих обставин соціально-середовища.

Фрейдистський підхід активно вивчає використання підсвідомості й інстинктів при проектуванні рекламного продукту. Сексуальні та інші несвідомі потреби відображаються у формах упаковок, їхньому кольорі, запаху, рекламних сюжетах. Увага до несвідомого, здатності людини сприймати й засвоювати інформацію через несфокусовані периферійні зони почуттів лежить в основі використання нейролінгвістичного програмування в рекламі.

Соціально-психологічний підхід підкреслює регулятивну функцію реклами, що базується на особистісно-орієнтованому принципі, в основі якого – урахування індивідуальних психологічних особливостей кожного об'єкта рекламного впливу.

У соціальній психології поняття «комунікація» включено в поняття «спілкування», яке є способом «цементування індивідів» (Г. Андреева). Реклама розглядається як «масове спілкування», що характеризується опосередкованою взаємодією та володіє складною структурою, яка складається із комунікації, перцепції, інтеракції.

Згідно з Н. Луманом, основною функцією комунікації є досягнення соціальної спільності при збереженні індивідуальності кожного з її елементів. Ю. Хабермас зазначає, що найважливішим аспектом соціальної практики є сфера комунікативної дії, яка орієнтована на взаєморозуміння й оснований на цьому взаємодію.

У межах комунікаційного підходу реклама є видом комунікації, що впливає на життєвий простір людини в системі суспільних відносин шляхом формування потреб, поведінкових стереотипів (Є. Боев, Г. Почепцов та ін.) [3, с. 31].

Соціокультурний підхід розглядає рекламу як важливий компонент масової комунікації та масової культури, що визначає стандарти поведінки і впливає на мораль суспільства (Б. Борисов, О. Феофанов та ін.). Реклама є явищем двобічного характеру: сприяє стабільності суспільства, спираючись на наявні цінності, норми, моделі поведінки, водночас формує нові цінності, сприяє їх трансформації. Реклама як частина масової культури несе в собі інформацію про рівень і спрямованість індивідуальних потреб членів соціуму й відображає соціокультурні процеси, які відбуваються всередині соціального «організму».

Соціокультурний підхід до рекламного впливу повинен не розглядати, а сприймати людину як особистість, і обов'язково як особистість, здатну до саморозвитку й самонавчання, особистість як складову суспільної системи, яка не здатна існувати поза нею.

У соціально-філософському підході трактування реклами як «інформації» дає змогу розглядати її у вигляді відносин двох об'єктів, що перебувають у інформаційній взаємодії в системі суспільних зв'язків. Отже, у межах соціально-філософського підходу реклама визначається як інформаційна взаємодія в системі суспільних зв'язків, що має на меті регулювати відносини між владою, бізнесом і різними верствами суспільства для вирішення суперечностей між ними.

Відповідно до системного підходу, будь-яке явище виникає й існує в межах деякої (досить великої) системи явищ. При цьому важливо, що зв'язки між явищами, які належать до цієї системи, є не епізодичні й випадкові взаємодії, а є істотні умови виникнення, існування й розвитку кожного з них, а разом із тим і системи загалом. Системний підхід передбачає також розроблення єдиної системи наукових понять, що розкривають інтегральні та диференційні ознаки досліджуваних об'єктів. Наприклад, поняття «імідж» можна застосувати до політичних лідерів і комерційних компаній, а про соціальний престиж і високу соціальну оцінку піклуються окремі люди, великі фірми й навіть держави на рівні міжнародної політики [4, с. 31].

Системний підхід передбачає вивчення реклами та її рекурсивних підсистем як цілісних організмів, дає методологічні підстави як для розгляду місця реклами в соціумі, так і в його економічних, політичних і соціальних підсистемах, прямого й непрямого взаємовпливу на локальні об'єкти і процеси.

Важлива частина методології дослідження – методи наукового аналізу. У загальних межах зазначених підходів для реалізації поставленої мети й завдань дослідження застосовувались такі методи: системного аналізу, компаративний, інституційний, контент-аналізу, статистичний, біографічний і генетичний, комунікативний аналіз, описовий метод, структурно-функціональний аналіз, феноменологічний і структурно-функціональний аналіз.

Реклама, формуючи соціальні цінності й норми, сприяє взаємодії людей один з одним і соціальною дійсністю. Дослідження аксеологічного боку рекламної діяльності має певні методологічні особливості. На думку М. Гаскрової, цінності визначаються через відкритість людини світу, через комунікацію. Цінність не може бути пізнана сама по собі в об'єктивістському сенсі, а також як щось статичне – вона пізнається через спілкування, спрямованість на іншого.

Важлива особливість інтеграційного підходу у вивченні цінностей у тому, що дослідження цього напрямку прагнуть до цілісного вивчення об'єкта – надають можливість усебічно досліджувати проблему, синтезувати знання, отримані в полі різних вузьких гуманітарних дисциплін. Спрямованість на міждисциплінарні дослідження є характерною сучасної науки, оскільки саме на стику наук часто народжуються нестандартні ідеї та рішення. Наприклад, накопичені психологами результати досліджень розширюють поле пізнання цінностей. Психологія підходить до дослідження більш «особистісно», зберігаючи індивіда у фокусі уваги й тим часто глибше вивчаючи свідомість людини [5, с. 140].

У сучасній соціології при проведенні маркетингових і рекламних досліджень, вивченні конкурентного середовища, а також під час оцінювання ефективності рекламних компаній, як правило, використовуються прикладні соціологічні дослідження: опитування, інтерв'ю, експерименти, фокус-групи, змістовий і контент-аналіз рекламних документів. Крім того, під час оцінювання рекламних продуктів застосовуються спеціальні тести, що фіксують рівень аттрактивності, запам'ятовування, впливу, стійкості й інших особливостей впливу на різні соціальні категорії.

Для досягнення практичної мети в наукових роботах, досягнення дослідницьких завдань мають використовуватись методи соціологічного дослідження, зокрема опитування (анкетування, інтерв'ю), соціальний моніторинг, експертне опитування, аналіз документів, методи функціонального, факторного (багатофакторного), контекстуального, латентно-структурного аналізу, а також метод вторинного аналізу результатів соціологічних досліджень. Для вивчення латентних функцій реклами можливе використання кількісних і якісних методів дослідження.

Окремі види реклами мають свою специфіку, тож потребують відповідних методологічних підходів.

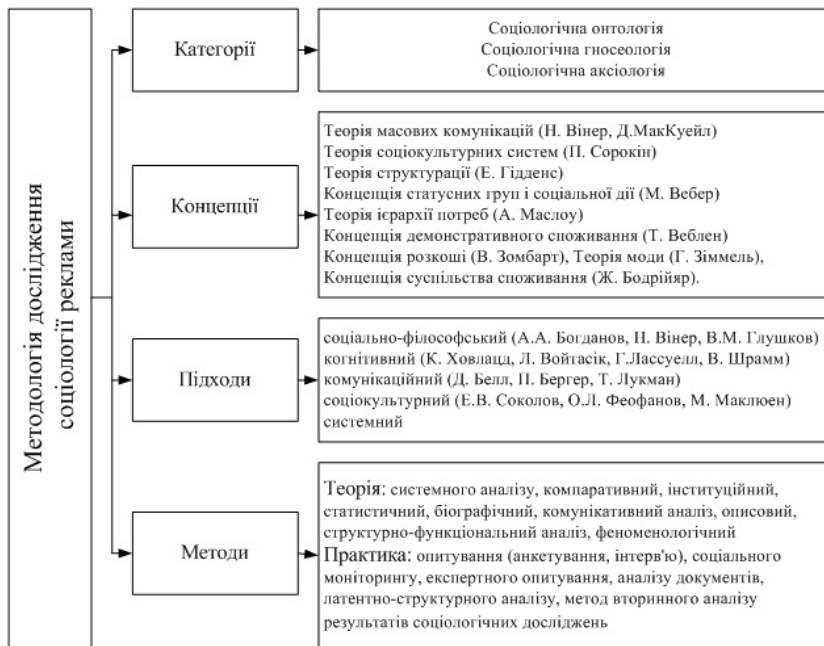


Рис. 1. Методологія дослідження соціології реклами

Зокрема, політична реклама може ефективно функціонувати в умовах наявності вільної та рівноправної політичної конкуренції на основі однакового доступу до засобів масової комунікації, незаангажованості держави в політичному процесі, конструктивності взаємин влади й опозиції. Аналіз специфіки політичної рекламної діяльності й рекламного продукту має проводитись на прикладі перехідних суспільств, а також виокремлення конкретних наслідків дії реклами в умовах демократичних перетворень в Україні. У цьому контексті застосування порівняльно-історичного та інституціонального методів у межах стратегії структурно-функціонального підходу забезпечує комплексне обґрунтування впливу реклами як специфічного чинника демократичних перетворень на рівні соціально-політичної ідентичності [6, с. 26].

Важливими для вивчення соціальної реклами є визначення цілей, напрямів і її характеристика, подані в роботах таких авторів, як А. Беляніна, І. Давидкіна, М. Дороніна, А. Зигалова, Р. Ібатулліна, Н. Кліменко, А. Ковалева, Р. Крупнова, І. Маркіна, У. Потапова, І. Сінковська.

Із позицій соціально-психологічного підходу соціальна реклама є різновидом масового спілкування – визначається як інформаційно-комунікативний процес зі своїми комунікативними, перцептивними й інтерактивними особливостями, спрямований на регуляцію поведінки.

У контексті комунікаційного підходу соціальна реклама визначається як форма соціальної комунікації, у якій різні інформаційні канали сприяють передаванню культурно-духовного досвіду у вигляді соціально схвалюваних моделей поведінки, формують поведінкові установки індивідів, їхні життєві цінності для оптимізації соціальної взаємодії.

Основні положення методології дослідження соціології реклами можна представити у вигляді схеми (рис. 1).

**Висновки.** Отже, із викладеного вище можна зробити такі висновки:

1. У методологічному плані вивчення соціології реклами має будуватись згідно із провідними тенденціями сучасної науки, пов'язаними із поглибленням міждисциплінарного та комплексного підходів. Міждисциплінарний підхід дає змогу визначити специфіку філософського, психологічного, соціологічного аналізу реклами.

2. Реклама як соціальний феномен є об'єктом вивчення різних наук. Це диктує необхідність використання в

науково-дослідній роботі комплексного методологічного підходу, який передбачає системність, історизм, порівняльний аналіз.

3. Для обґрунтування теоретико-методологічної бази дослідницьких робіт варто використовувати наукові концепції й ідеї зарубіжних і вітчизняних соціологів щодо функціонування соціального інституту реклами та його впливу на життєдіяльність суспільства в поєднанні із сукупністю методів філософського, соціально-психологічного, загальнонаукового пізнання.

### Література

1. Быстрянец С.Б. Фундаментальная роль методологии в социологии и других общественных науках / С.Б. Быстрянец // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2009. – Вып. 117. – С. 296–304.
2. Лященко А.В. Социально-культурный вплив реклами на формування та зміну ціннісних орієнтацій / А.В. Лященко // Вісник Дніпропетровського університету. Серія «Соціальні комунікації. Літературознавство». – Вип. 10. – Дніпропетровськ: Вид-во ДНУ, 2008. – С. 71–76.
3. Синьковская И.Г. Феномен социальной рекламы и его социологический анализ / И.Г. Синьковская // Вестник КрасГУ. – 2006. – № 3/2. – С. 30–34.
4. Лебедев-Любимов А.Н. Психология рекламы / А.Н. Лебедев-Любимов. – СПб.: Питер, 2003. – 368 с.
5. Гаськова М.И. Некоторые соображения относительно методологических аспектов в исследовании ценностей в социологии / М.И. Гаськова // Вестник Томского государственного университета. – 2015. – № 1. – С. 137–144.
6. Демченко М.В. Реклама як чинник формування мотивації поведінки споживачів / М.В. Демченко // Діалог: Медіа – студії: збірник наукових праць / відп. ред. О.В. Александров. – Одеса: Астропринт, 2010. – Вип. 11. – С. 25–35.

### Анотація

**Согорін А. А. Методологія дослідження соціології реклами.** – Стаття.

Методи є основою науковості результатів дослідження соціології реклами. Соціологія реклами є відносно новим напрямом досліджень у соціологічній науці, тому розроблення проблеми її методологічного забезпечення є перспективним і актуальним. У статті подано характеристику основних методологічних категорій, концепцій, теорій, методів і підходів, які є важливими в процесі соціологічного вивчення реклами як соціального явища. Характеризуються такі методологічні особливості соціології реклами, як вивчення цінностей у рекламній діяльності, окремих видів реклами (політичної, соціальної). Зазначається, що досягнення дослідницьких завдань у сфері практичної соціології реклами має здійснюватись із використанням таких методів соціологічного дослідження, як опитування (анкетування, інтерв'ю), соціальний моніторинг, експертне опитування, аналіз документів, метод вторинного аналізу результатів соціологічних досліджень.

**Ключові слова:** методологія, соціологія реклами, метод наукового пізнання, теоретична концепція, методологічна категорія.

## Аннотация

**Согорин А. А. Методология исследования социологии рекламы. – Статья.**

Методы являются основой научности результатов исследования социологии рекламы. Социология рекламы является относительно новым направлением исследований в социологической науке, и разработка проблемы ее методологического обеспечения является перспективной и актуальной. В статье осуществляется характеристика основных методологических категорий, концепций, теорий, методов и подходов, которые важны в процессе социологического изучения рекламы как социального явления. Характеризуются такие методологические особенности социологии рекламы, как изучение ценностей в рекламной деятельности, отдельных видов рекламы (политической, социальной). Отмечается, что достижение исследовательских задач в сфере практической социологии рекламы должно осуществляться с использованием таких методов социологического исследования, как опрос (анкетирование, интервью), социальный мониторинг, экспертный опрос, анализ документов, метод вторичного анализа результатов социологических исследований.

*Ключевые слова:* методология, социология рекламы, метод научного познания, теоретическая концепция, методологическая категория.

## Summary

**Sogorin A. A. The methodology basis of sociology advertising research. – Article.**

The article determines the fundamental place of methodology in sociological research of advertising as a social activity. Article describes methodology as a part of research in which the main functions of science are realised – descriptions, explanations and predictions. The article describes the methodological characteristics of the main categories, concepts, theories, methods and approaches that are important in the sociological study of advertising as a social phenomenon. Such methodological features of the sociology of advertising are characterized: the study of values in advertising, certain types of advertising (political, social). It is noted that the achievement of research tasks in the field of practice sociology of advertising should be carried out using techniques such as a survey of sociological studies (questionnaires, interviews), social monitoring, expert survey, document analysis, method of secondary analysis of the results of sociological research.

*Key words:* methodology, methodology of sociological research, sociology of advertising, theoretical concept, methodological category.



УДК 930.1 + 115

А. В. Ткаченко  
аспірант кафедри філософії естественних факультетов  
філософського факультета  
Одеського національного університета імені І. І. Мечникова

### ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ КРИЗИСА ИДЕИ «ЛИНЕЙНОСТИ» ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ ДЛЯ ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМЫ «РАЗРЫВОВ» ИСТОРИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ

**Постановка проблемы.** Современная историческая мысль (данный термин подходит нам наилучшим образом, поскольку мы подразумеваем здесь не только историческую науку, но и методологию истории, философию истории как некий комплекс взглядов на исторический процесс) переживает затяжной кризис, который начался еще в первой половине XX в. в связи с пересмотром идей прогресса и «линейности» исторического процесса. С тех пор был разработан огромный массив концепций исторического процесса, понимания исторического сознания, исторического времени.

Под «разрывами» исторического времени мы подразумеваем описания ощущения нарушения континуальности исторического процесса. Подобные ощущения возникали в различные эпохи: это и милленаристские переживания Средних веков, и осознанный «разрыв» истории во времена Реформации, Французской революции XVIII в. и др. Ощущение «разрыва» часто является результатом социального или политического кризиса, который и порождает новые образы прошлого. Примеров описания таких «разрывов» существует огромное количество, начиная с раннего христианства. При этом методологически исследование такого феномена стало возможным только в XX в., что связано с затянувшимся кризисом «линейности» и переосмыслением исторического сознания как такового. В статье предлагается проследить те изменения в концепции «линейности», которые заложили основу последующего переосмысления, давшего нам возможность говорить о «разрывах».

**Определение цели и задач исследования.** Статья представляет собой часть проекта исследования «разрывов» исторического времени, задачей которого является концептуализация самого понятия «разрыв». В работе предлагается осмысление роли критики идеи линейности и Прогресса в теории истории XX в. для постановки проблемы «разрывов». Поэтому **целью статьи** является выяснение направленности изменений восприятия истории, спровоцированных критикой идеи линейности исторического времени. Данное исследование включает три блока: 1) христианское понимание истории; 2) идея прогресса в творческом и философском наследии Просвещения; 3) критика и переосмысление «линейности» в XIX в. во всем их многообразии и разнородности. В качестве **задач исследования** (которые соответствуют данным блокам) нами определено следующее: 1) проследить становление и развитие христианской телеологической модели «линейной» истории; 2) сопоставить с ней просвещенческую идею о всеобщем прогрессе, выделив отличия; 3) показать основные критические и переосмысляющие идею прогресса концепции в XIX в. **Объектом работы** выступают исторические концепции, содержащие идею «линейной» истории, либо критикующие такое видение. **Предметом исследования** становится специфика теоретического влияния кризиса идеи линейности на формирование проблемы «разрыва» исторического времени.

При исследовании данной проблемы стоит прояснить **методологию**. Для исследования раннехристианских и просвещенческих текстов мы пользуемся герменевтическим методом, поскольку в ряде случаев тексты требуют пояснения и интерпретации. В некоторых случаях это

касается и авторов XIX в. Для прослеживания эволюции идеи «линейности» и ее критики мы пользуемся компаративистским методом.

**Анализ публикаций на тему.** Тема идеи «линейности» и прогресса в литературе представлена достаточно широко с самых разных позиций. В связи с этим, мы имели возможность тщательно подбирать литературу как таковую, что может быть спутником в исследовании исторического сознания и исторического времени в нужном нам ключе. При исследовании христианского понимания исторического процесса стоит отметить работы таких исследователей, как Михаил Барга, Жан Даниэлю, Кшиштоф Помян, Георгий Флоровский, Петр Бицилли и др. Когда же речь идет о прогрессе, то здесь важными являются труды Райнгарта Козеллека, Йорна Рюзена, Франсуа Артога, Бенедетто Кроче, Вальтера Беньямина, Карла Поппера, Эрнста Трельча. Среди российских и украинских исследователей нужно отметить Владимира Ермоленко, Михаила Ямпольского, Андрея Сухова, Бориса Могильницкого, Александра Паньковского, Ирину Савельеву, Андрея Полетаева и многих других.

**Изложение основного материала исследования.** Идея «линейности» исторического процесса ассоциируется, в первую очередь, с христианской философией истории (особенно в том виде, в каком ее предложил Аврелий Августин), которая использовала и расширила иудейскую схему истории: от Сотворения мира к Страшному Суду [6], выработав представление о времени, которое имеет начало и конец [1, с. 645–646]. Августин, будучи одним из самых значимых богословов в раннем христианстве [4, с. 78], собрал иудейские и христианские представления об истории воедино и привел их в соответствие со Священным Писанием. Более ранние представления о «линейности» исторического времени мы находим у Иринея Лионского, который говорит о движении человечества от Ветхого Завета к Новому [6]; у Григория Нисского, для которого человек «близится к совершенству» [6]; у Оригена «линейность» частично состоит во множественности миров и циклов, которые, однако, имеют свою цель и свой конец [6]. У Августина история понимается как борьба двух царств: града Божьего и града земного. Они строятся на различной направленности любви: «... *град земной основан на любви к себе, град небесный – на любви к Богу...*» [1, с. 24]. Для поздней античности (которая не знала идеи всеобщей истории) это была смелая попытка свести воедино светскую и церковную историю.

Христианская теология истории, по сравнению с иудейской картиной исторического процесса, поменяла ценностные ориентиры для его участников. Если для иудея пришествие Мессии – это вершина истории и в то же время возвращение к временам царствования царей Давида и Соломона, то для христианина пришествие Иисуса Христа – «середина времен» [20, с. 26] или «начало конца» [21, с. 26]. Об этом говорит Георгий Флоровский в своей работе «Историк и христианство»: «... *линия эта сломлена или, вернее, «изогнута» в определенной «решающей» или «переходной» точке*» [24], что указывает на пусть и «изогнутую», но все же «линейную» картину исторического процесса, целью которого является соединение «начала», «центра» и «конца» в личности Христа

[24]. В таком ключе актуализируется роль истории как таковой для человечества [23, с. 19].

Таким образом, именно христианство создает концепцию «линейного» времени в ее законченном виде, имеющую **начало, конец** и, главное, **цель** истории [6]. Более того, именно здесь впервые появляется идея телеологической направленности истории [24]. Схожее видение можно найти у Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Паламы и др. [21, с. 31]. Более того, у Августина история человечества, как считает Михаил Барг, «не что иное, как прогрессирующая победа сил, ему враждебных, жизнь разрушающих, над силами, его поддерживающими» [4, с. 79]. Нам же кажется, что не совсем верно отождествлять августиновскую телеологическую направленность (или целеустремленность) и прогресс (особенно в том смысле, в котором его понимали в эпоху Просвещения), но именно эта направленность дала почву для развития идеи прогресса [22, с. 4]. Однако при всей направленности и актуализации истории как таковой участие отдельных личностей в историческом процессе сводилось к участию в религиозной жизни (к праведности, к соблюдению заповедей, таинств и т. д.). Именно этот аспект выражался в стараниях множества еретических течений средних веков «разорвать» существующий исторический, религиозный (а церковь как раз и постулировала тождество этих двух порядков), социальный порядок.

Такое понимание исторического процесса господствовало приблизительно до конца XV в. (конечно, были и исключения, но они не имели значительного влияния). Совокупность множества факторов, которые часто сопоставляют с переходом от эпохи Средних веков к Новому времени, породила определенный кризис церковной «линейности» [23, с. 648]. Более всего отношение к историческому процессу изменилось после Реформации. Именно здесь впервые заговорили о «разрыве» между эпохами, стараясь порвать со средневековым как можно скорее. Реформация не просто изменила ряд жизненных и церковных ценностей. Она переориентировала саму историю, отказавшись от концепции «двух градов» Августина [7, с. 12]. Именно с этого момента стало возможным говорить о светской истории как об определенном учении, о роли личности в историческом процессе, что очень хорошо прослеживается уже во время Реформации (Мюнстерская коммуна) и позднее (во время Нидерландской и Английской революций) [23, с. 648]. Кроме того, XV–XVI вв. ознаменовали развитие научного знания, что также существенно повлияло на восприятие исторического процесса.

Христианскую идею направленности в светском ключе и на фоне упомянутых трансформаций в восприятии истории переосмыслил Френсис Бэкон, поделив историческое развитие общества на три фазы: античность, зрелость и старость. Именно в период своей старости мир, по мнению Ф. Бэкона, и находится [4, с. 302]. В этот период происходит переосмысление всего человеческого опыта и создание серьезных научных систем. При этом современный ему век он соотносил с грядущей эрой прогресса, отступая от этой цикличности [4, с. 303].

В эпоху Просвещения (а точнее в XVIII в.) идея «линейности» подверглась существенному пересмотру и развитию. К ней добавилась идея о том, что исторический процесс не только имеет начало и конец, но и само человеческое общество на своем пути неизменно развивается и улучшается. Такое видение истории хорошо прослеживается в целом корпусе работ эпохи Просвещения, среди них «Новые размышления об истории» Вольтера, лекция Анна Робера Жюста Тюрго «Последовательные успехи человеческого разума» и его же работа «Рассуждения о все-

общей истории», «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» Жана Антуана Кондорсе и др.

Российско-американский историк и культуролог Михаил Ямпольский свел историософское видение эпохи Просвещения (особенно в сравнении с предыдущими эпохами) к картине англо-американского художника Бенджамина Уэста «Смерть генерала Вольфа» (1771), поскольку на ней Б. Уэст «одет своего героя в униформу своего времени и оправдал это решение верностью исторической правде» [25, с. 124]. Согласно определенным канонам изображения «героического», Б. Уэст должен был изобразить генерала в античных одеяниях, с лавровым венком. И это не просто художественный канон, а определенный модус исторического сознания. Об этом пишет Райнгард Козеллек в своей работе «Прошлое будущее», показывая, что для Альбрехта Альтдорфера, написавшего картину «Битва Александра» (изобразив на ней битву при Иссе, в которой Александр Македонский разгромил войско Дария III), «настоящее и прошлое оказались обрамленными единым историческим горизонтом» [9, с. 24], т. к. он изобразил войска греко-македонян и персов в современном ему обмундировании (имея ввиду, вместо греко-македонян, австрийскую армию императора Максимилиана I, а вместо персов – турков-османов) [9, с. 23]. Этой переориентацией от смешения эпох на стремление к осовремениванию и исторической достоверности В. Ермоленко, как бы подводя итоги Просвещения, показывает смену закона «старое – хорошо, новое – плохо» на «старое – это плохо, новое – это хорошо» [7, с. 11–12], поскольку он определяет отношение к истории как таковой. «Этот закон, – пишет В. Ермоленко, – означал становление новой эпохи. Эпохи, которую мы называем современной...» [7, с. 12] и которая подразумевает веру в прогресс человечества (или даже является ее результатом), ориентированность на будущее, которое зависит от действий индивида.

В какой-то мере Просвещение актуализирует потерянную в веках христианскую «напряженную» направленность в виде нового типа, основанного на «вере в прогресс» и перехватывает «изначальную устремленность в будущее» [12], однако само будущее и идея прогресса «дальше отдалялись от ожиданий конца света» [2]. При этом, по мнению Михаила Барга, «полностью отсутствовало понятие развития, ставшее фундаментальным для исторической мысли» [4, с. 329]. Такую ориентацию на будущее показал Р. Козеллек в другой своей работе «Временные пласты. Про семантику исторического времени» на материале первой «временной» утопии или же утопии будущего [10 с. 156]. Речь идет об утопии Луи Себастьяна Мерсье «Год 2440», в которой он не описывает свое «открытие» какого-либо утопического пространства, а конструирует будущее таким, каким он его видит [10, с. 153]. Более того, таким «прыжком в будущее» воспринимается и сама революция, которая «призвана приблизить райское конечное состояние». Здесь, в отличие от христианской концепции «веков», будущее более не ретроспективно и «вырывается из нынешнего времени, что отсылает к открытому будущему» [10, с. 352]. Просвещение по-своему ненавидит будущее, желая «скорейшего преодоления прошлого, чтобы дать дорогу новому будущему» [9, с. 68].

Под влиянием взглядов Вольтера, Тюрго, Кондорсе и других просветителей, случилась Великая французская революция, которая была воспринята неким прогрессивным скачком. Франсуа Артог символически определил 1789 г. как начало «нового режима историчности», в котором «решающей становится категория будущего: из будущего направлен свет, который делает понятным настоящее, но также и прошлое» [3]. Для XVIII и XIX вв. Великая французская революция была тем же событием,

что и для XX в. Вторая мировая война, вызвав огромный всплеск рефлексий, переосмыслений и новых концепций, в т. ч. и для философии истории. Особенно важными для современников явились трансформации, которые происходили после революции: Республика, Якобинская диктатура, Триумvirат, Империя, а затем Реставрация Бурбонов. Р. Козеллек для определения данного периода вводит понятие *sattelzeit* (переломное время), в котором он находит границу современного мира [9, с. 182], момент, в котором рождается новое переживание исторического времени. Фактически, Просвещение создало такой «тип исторического мышления, который ... влечет за собой обесценивание не только прошлого, но и настоящего» [12]. Очень хорошо это показал Вальтер Беньямин в IX тезисе «О понятии истории», говоря об Ангеле Истории<sup>1</sup>, которого «ветер неудержимо несет в будущее, к которому он обращен спиной... То, что мы называем прогрессом, и есть этот шквал» [5, с. 44]. Йорн Рюзен видит здесь процесс возникновения идеи истории, а сам прогресс является «концептуализацией единства прошлого, настоящего и будущего» [18].

При этом традиционный принцип *historia est magistra vitae*<sup>2</sup>, который господствовал с античности до XIX в., несмотря на то что он располагает будущее «не впереди, а «зади»» [12], сохраняется в среде интеллектуалов. К тому же он становится более размытым и менее значимым в интеллектуальных построениях, но оставался значимым в повседневной жизни (Р. Козеллек приводит в пример случай, описанный Фридрихом фон Раумером в 1811 г.) [9, с. 44]. Постепенно вырабатывается мнение о том, что в истории учителем выступает не конкретный исторический пример, а само историческое знание, ведущее к высшему «состоянию образцовности, которое опосредовано должно повлиять на будущее» [9, с. 73]. Своёобразно восприняв данный принцип, уже в самом Просвещении высказывались и альтернативные идеи прогресса мысли. Так, к примеру, Жан-Жак Руссо использует идею «золотого века» и предлагает вернуться к «естественному состоянию», а театр, науку, архитектуру и другие атрибуты современного ему общества считает «ложью и отступлением» от естественного состояния [16, с. 65]. Ярким выразителем такого «контрпросвещения» явился Франсуа Рене де Шатобриан, который в своей книге «Путешествия в Америку» отправляет главного героя из «просвещенной Франции в дику Америку», где «видит такой же оазис свободы, не извращенный философами-развратителями, каким когда-то была Скифия» [12]. Ж.-Ж. Руссо своими принципами популяризировал идею о «добром дикаре», которая стала крайне значимой для романтиков XIX в. [19, с. 303]. Однако здесь важно отметить, что Ж.-Ж. Руссо, отказываясь от идей Просвещения, мыслит в тех же категориях. В его отказе от прогресса нет ни классической античной цикличности, ни христианской направленности. По своей сути, концепция Ж.-Ж. Руссо представляет собой «прогресс наоборот» [16, с. 73], т. к. на вершину прогресса ставит не просвещенческие идеи развития наук, искусства, а достижение «естественного», архаического состояния [8, с. 40]. При этом роль в данном процессе принадлежит исключительно личности [19, с. 303].

Развивая идеи Канта и Фихте, свое видение прогресса в человеческой истории изложил Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Для него опосредованным двигателем является «хитрый» абсолютный дух [19, с. 305]. История развивается в соответствии с его целью, хотя в ней он не принимает активного участия. Суть истории в противоречиях между национальными духами, кото-

рые являются воплощениями абсолютного, а когда они разрешатся, наступит конец истории, Царство Свободы [19, с. 305]. Это говорит о том, что Гегелевская концепция скорее «провиденциалистская», чем прогрессистская [19, с. 306]. Пожалуй, самым ярким образом переосмыслил гегелевскую модель Карл Маркс в своей теории общественно-экономических формаций на основе четырехчастной модели Гегеля, заменяя, однако, идею прогресса на «рост производительных сил общества» [19, с. 307]. При этом К. Маркс вместе с телеологией откровенно порывает и с концептом конца истории, поскольку коммунистическая формация будет *ad infinitum* (вечной) [19], что, впрочем, не означает полный отказ от линейности, а скорее означает попытку **индетерминации** человеческой истории. Эту линию понимания истории от Канта до Маркса Карл Поппер назвал **историцизмом** (в некоторых случаях он возводит историцизм как определенное видение истории к воззрениям, которые были еще ранее телеологических), критикуя его и отрицая всякий детерминизм в истории [15]. В своем эссе «Нищета историцизма» он критикует идею прогресса на основании того, что историцисты с пафосом перефразируют проблемы, которые существовали еще в Древнем мире. Именно «историцизм, – пишет Поппер, – поставил проблему изменения, хотя на самом деле это одна из самых старых проблем спекулятивной метафизики» [15]. Бенедетто Кроче, комментируя Гегеля, выдвигает концепцию «абсолютного историцизма», отказываясь от идеи направленного и «линейного» движения от начала до конца истории [11, с. 34]. История движется по замкнутому кругу, в котором невозможно найти ни начало, ни конец [11, с. 36].

Важным результатом эпохи Просвещения стал рост естественнонаучного знания [4, с. 306]. Прогрессистская картина мира в XIX в. ярко проявлялась в двух разновидностях эволюционизма – «социологическом» и «биологическом» [19, с. 302]. Первая связана, в первую очередь, с таким направлением в философии, как позитивизм. Связь позитивизма с Просвещением прослеживается напрямую через Огюста Канта к Сен-Симону, а от него к д'Аламберу [8, с. 48]. В эволюционном контексте О. Кант вводит модель трех стадий развития теоретической мысли (которые соотнесены со стадиями развития общества): 1) теологическую (состояние вымысла); 2) метафизическую (состояние абстракции); 3) научную [8, с. 46]. Однако идея прогресса у позитивистов по сути эволюционистская, мыслимая в рамках «теории позитивной теории человеческой природы» [15]. «Биологический» же эволюционизм связан был с концепцией социал-дарвинизма, утверждавшей, что в человеческом обществе выживает «самый приспособляемый». Эти идеи были развиты в концепции эволюционизма Герберта Спенсера [19, с. 302]. Так или иначе, но эволюционный прогрессизм, в отличие от просвещенческого, отбирает у человека роль **творца** истории в пользу природы и естественной необходимости. Параллельно с позитивистским прогрессом идея «линейности» прорабатывается в рамках концепции **историзма**, которую развил Леопольд фон Ранке. Она предполагает отказ от поиска всяческих закономерностей и описание «истории как она есть» [20, с. 69]. Однако в итоге все же одну закономерность он в действительности вывел – последовательность и целостность, неделимость [17, с. 41], что и стало обоснованием собственно модели «линейного» исторического процесса, отказываясь при этом как от идеи «прогресса», так и от идеи телеологии [20, с. 76]. Таким образом, он закладывает принципы исторической науки, кото-

<sup>1</sup> «Angelus Novus» – картина Пауля Клее, которую В. Беньямин приобрел в 1921 г.

<sup>2</sup> Знаменитое изречение Цицерона, что в переводе означает: «История – учитель жизни».

рые существуют до сегодняшнего дня. К концу XIX – в начале XX вв. в Германской империи сформировалась значительная школа историзма. Фридрих Мейнеке говорит об «органическом» развитии в истории, каждый из элементов которой принципиально необходим и важен [20, с. 73], внедряя таким образом в историзм идею развития. Данная категория не была известна Просвещению, и именно она стала основой для различных модернистских «концепций структурных изменений» [18]. В итоге и историцизм, и историзм одинаково были подвержены «провиденциализму». По мнению Вальтера Беньямина, для XIX в. характерен образ истории как «потока, непрерывности, развития», что было центральным для романтиков, для Гегеля, а особенно для эволюционистов [7, с. 61]. Сам В. Беньямин, отвергает как прогресс, который обычно наполняют «пустое и гомогенное время»<sup>3</sup> [5, с. 46], так и историзм, сделавший из истории музей древностей<sup>4</sup> [5, с. 49].

Уже после провала Великой французской революции просвещенческие идеи повсеместно подвергались критике. Наибольший удар «линейности» нанесли представители течения, которое Фридрих Шлегель назвал «Буря и натиск». На это направление в значительной мере повлиял Ж.-Ж. Руссо с идеей о «естественном человеке» [14, с. 135]. Так, для романтизма образ «добраго дикаря» является наиболее близким. По-своему звучит пересмотр идеи прогресса Иммануилом Кантом, а также рецепция его идей Иоганном Фихте. Для И. Канта «цель прогресса не в будущем, а в настоящем, ибо в настоящем совершается история» [19, с. 301]. В особенности актуальной было фихтеанское «Я (Ichheit)» как «действие, трансформирующее мир в соответствии со своими представлениями» [19, с. 136]. Иоганн Готфрид Гердер, отказываясь одновременно и от идеи «всемирной истории», и от «линейности», рассматривал их как самостоятельную единицу. Каждое общество проходит тот же путь, что проходит человек, – от молодости к старости. Это «представление о потенциально бесконечной вериальности культур» [14, с. 134], как писал Исая Берлин, решительно порывает с просвещенческим пафосом в отношении истории и делает шаг в сторону научности. Если движение и есть, то это «лишь вынужденное развитие, извне побуждаемое и направляемое» [8, с. 45]. В данном смысле он как бы возвращается к раннехристианскому пониманию предопределения и «воспитательной» направленности. Вслед за Ж.-Ж. Руссо романтики искали воплощение человеческой свободы в «дикости», в деревенской, в народной культуре [23, с. 377]. Именно в связи с этим возрос интерес к средневековому народному сознанию, которое порождало самые разные формы видения исторического процесса, что и отразилось в творчестве романтиков (ярким примером служит новелла Вашингтона Ирвинга «Рип ван Винкль»).

Во второй половине XIX в. критике идей прогресса и направленности истории уделялось огромное влияние, особенно в среде не-классической философии [23, с. 389]. Так, Фридрих Ницше, развивая идеи Артура Шопенгауэра [23, с. 391], сводит исторический процесс к «воле к власти», а за множеством исторических событий и идеологий кроется «рессентимент» – состояние подавляемой ненависти и неспособности прямо ответить на угрозу [13, с. 24]. Среди философов-иррационалистов конца XIX – начала XX вв. наиболее значимой была критика классической периодизации истории Освальдом Шпенглером [23, с. 400]. Наследуя Дж. Вико, он видит историю как совокупность историй независимых друг от друга куль-

тур, каждая из которых повторяет жизнь отдельного человека: рождение, детство, юность, молодость, старость [19, с. 306]. Для О. Шпенглера цивилизация – это крайняя точка развития культуры, во время которой приходит ее «закат» [13, с. 132]. В данном случае О. Шпенглер полностью порывает с прогрессом, акцентируя внимание на цикличности исторического времени применимо к каждой отдельной культуре. Арнольд Тойнби предложил похожую модель, только теперь в центре внимания оказались цивилизации, которые также проходят фазы развития и разрушения [13 с. 169].

Таким образом, хорошо видна и своеобразная эволюция от идеи направленности истории к идее прогресса и ее отторжение в интеллектуальной среде. Само понимание исторического процесса как «линейного», зародившись еще в иудаизме, оформилось и концептуализировалось уже в раннем христианстве, пронизывая впоследствии все средневековье и часть Нового времени. Особенно она актуализировалась в эпоху Просвещения. Вольтер, Анн Робер Жак Тюрго, Николая де Кондорсе обосновали и превознесли идею прогресса человеческого разума, культуры и истории от низших форм (архаических) к высшим. При этом индивид получил роль актера, а подчас и конкретного творца истории (в данном ключе реакцией на просвещенческие мотивы звучит фраза Раскольникова «Тварь ли я дрожащая или право имею?» из романа Федора Михайловича Достоевского «Преступление и наказание»). Суть Просвещения не просто в постулировании некоего абстрактного прогресса. Оно перевернуло отношение к прошлому, поставив его на второе место после будущего.

Однако, говоря об определенном кризисе «линейности» и прогресса, его очень тяжело датировать, т. к. он невообразимым образом то возникал, то затухал вместе с самой идеей прогресса. Так, уже в самом Просвещении Жан-Жак Руссо критиковал прогресс, не выходя при этом за рамки прогрессивистской риторики. Ссылаясь на него, в начале XIX в. критиковали идею прогресса романтики. В частности, Иоганн Гердер старался отказаться от выделения какой-либо исторической эпохи и ее значения, от какой-либо направленности. В то же время для Иммануила Канта прогресс остается, но суть его не в заоблачном будущем, а в настоящем.

Своеобразным компромиссом в данном дискурсе стало видение всемирной истории Гегелем, который оставляет определенный прогресс в истории, но полностью отбирает роль творца у человека, отдавая ее абсолютному духу. Такой «провиденциализм» характерен был и для раннего историзма Леопольда фон Ранке. Остался он, по-своему переосмысленный, у Карла Маркса в виде сменя общественно-экономических формаций. Кроме того, своеобразное видение «пассивного» прогресса выстраивается в позитивизме, в особенности у Герберта Спенсера. Такой эволюционистский прогресс не только лишает человека возможности творить историю, но и лишает саму историю любой случайности.

По-настоящему кризисным для идеи прогресса стала вторая половина XIX в. Философы-иррационалисты критиковали прогресс как средоточие исключительно разума. Так, Освальд Шпенглер выдвигает свою концепцию циклического развития культур, Арнольд Тойнби – цивилизаций. Именно здесь по-настоящему становится виден кризис идей «линейности» и прогресса, который наиболее полно проявился в «антропологическом повороте в историографии», что наступил после Первой мировой войны, которая окончательно разбила мечты интеллектуалов о всеобщем прогрессе.

<sup>3</sup> Особенно ярко это видно в XII и XIII тезисах «О понятии истории».

<sup>4</sup> Там же, только в XVII тезисе.

**Литература**

1. Августин Аврелий. О Граде Божием / Аврелий Августин. – М. : АСТ, 2000. – 1296 с.
2. Артог Ф. Порядок времени, режимы историчности / Ф. Артог [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/ar3-pr.html>.
3. Артог Ф. Времена мира, история, историческое письмо / Ф. Артог [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2007/83/ar3.html>.
4. Барг М. Эпохи и идеи: Становление историзма / М. Барг. – М. : Мысль, 1987. – 348 с.
5. Беньямін В. Вибране / В. Беньямін ; пер. з нім. Ю. Рибачук, Н. Лозинська. – Львів : Літопис, 2002. – 214 с.
6. Даниэлю Ж. Христианское понимание истории / Ж. Даниэлю [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.katolik.ru/istoriya/item/1516-hristianskoeponimanie-is.html>.
7. Єрмоленко В. Оповідач і філософ: Вальтер Беньямін та його час / В. Єрмоленко. – К. : Критика, 2011. – 280 с.
8. Журавлев Л. Позитивизм и проблема исторических законов / Л. Журавлев. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1980. – 312 с.
9. Козеллек Р. Минуле Майбутнє. Про семантику історичного часу / Р. Козеллек ; пер. з нім. – К. : Дух і літера, 2005. – 380 с.
10. Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії / Р. Козеллек ; пер. з нім. – К. : Дух і літера, 2006. – 436 с.
11. Кроче Б. Теория и история историографии / Б. Кроче ; пер. с ит. И.М. Заславской. – М. : Языки русской культуры, 1998. – 192 с.
12. Мильчина В. Франсуа Артог. Типы исторического мышления: презентизм и формы восприятия времени истории / В. Мильчина [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://magazines.russ.ru/oz/2004/5/2004\\_5\\_18.html](http://magazines.russ.ru/oz/2004/5/2004_5_18.html).
13. Могильницкий Б. История исторической мысли XX века : [курс лекций] / Б. Могильницкий. – Вып. I : Кризис историзма. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. – 206 с.
14. Паньковский А. Проблема свободы в философии Исаи Берлина: плюрализм ценностей и приемлемое общество / А. Паньковский [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/pankovskij.pdf>.
15. Поппер К. Нищета историзма / К. Поппер [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Article/Popp\\_Nilst.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Popp_Nilst.php).
16. Роланд-Гольст Г. Жан-Жак Руссо. Его жизнь и сочинения / Г. Роланд-Гольст [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://istmat.info/files/uploads/30129/rousseau\\_roland-holst\\_1923.pdf](http://istmat.info/files/uploads/30129/rousseau_roland-holst_1923.pdf).
17. Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення / Й. Рюзен ; пер. с нем. В. Кам'янець. – Львів : Літопис, 2010. – 358 с.
18. Рюзен Й. Утрачивая последовательность истории (некоторые аспекты исторической науки на перекрестке модернизма, постмодернизма и дискуссии о памяти) / Й. Рюзен [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://abuss.narod.ru/Biblio/ruzen.htm>.
19. Савельева И.М. История и время. В поисках утраченного / И.М. Савельева, А.В. Полетаев. – М. : Языки русской культуры, 1997. – 800 с.
20. Савельева И.М. Типы знания о прошлом / И.М. Савельева, А.В. Полетаев // Феномен прошлого / под ред. И.М. Савельевой, А.В. Полетаева. – М. : Изд. дом ГУ ВШЭ, 2005. – С. 11–66.
21. Савельева И.М. Становление исторического метода: Ранке, Маркс, Дройзен / И.М. Савельева, А.В. Полетаев // Диалог с прошлым. – 2007. – № 18. – С. 68–96.
22. Сухов А. Прогресс и история / А. Сухов. – М. : Мысль, 1983. – 111 с.
23. Трёлъч Э. Историзм и его проблемы / Э. Трёлъч ; пер. с нем. – М. : Юрист, 1994. – 719 с.
24. Флоровский Г. Затруднения историка-христианина / Г. Флоровский // Избранные труды по богословию и философии. – СПб. : Изд-во РХГИ, 2002. – С. 671–707.
25. Ямпольский М. Пространственная история. Три текста об истории / М. Ямпольский. – СПб. : Книжные мастерские, 2013. – 344 с.

**Аннотация**

**Ткаченко А. В. Теоретико-методологическое значение кризиса идеи «линейности» исторического развития для постановки проблемы «разрывов исторического времени». – Статья.**

В статье автор прослеживает те теоретико-методологические основания, которые дают возможность ставить такую значимую для современной гуманитаристики проблему, как «разрывы» исторического времени. Следуя за эволюцией идеи «линейности», автор показывает, каким образом в исторической науке проходили изменения, которые привели к ее современному состоянию. Историческое знание от раннего христианства к эпохе Просвещения двигалось в категориях от направленности к прогрессу. Такая переориентация от прошлого к будущему, по мнению автора, заложила основы классического историзма, в рамках критики которого и возникает возможность говорить о «разрывах».

*Ключевые слова:* «линейность», направленность, прогресс, развитие.

**Анотація**

**Ткаченко О. В. Теоретико-методологічне значення кризи ідеї «лінійності» історичного розвитку для постановки проблеми «розривів» історичного часу». – Стаття.**

У статті автор досліджує ті теоретико-методологічні підстави, що дають змогу ставити таку значущу для сучасної гуманітаристики проблему, як «розриви» історичного часу. Слідуючи за еволюцією ідеї «лінійності», автор показує, як саме в історичній науці відбувалися зміни, що й привели її до сучасного стану. Історичне знання від раннього християнства до епохи Просвітництва рухалось у категоріях від спрямованості до прогресу. Така переорієнтація від минулого до майбутнього, на думку автора, заклала основи класичного історизму, у межах критики якого й з'являється можливість говорити про «розриви».

*Ключові слова:* «лінійність», спрямованість, прогрес, розвиток.

**Summary**

**Thachenko A. V. Theoretical and methodological significance of crisis of the idea of “linear” historical development for staging the problem of “discontinuity” of the historical time. – Article.**

In this article, the author traces those theoretical and methodological bases, which give us the opportunity to put a significant problem for the modern humanities as a “discontinuity” of the historical time. Following the evolution of the idea of “linear”, the author shows how the historical science were the changes that have led to its current state. Historical knowledge of the early Christian era to the Enlightenment in terms from direction moving to the progress. This reorientation of the past to the future, according to the author, laid the foundations of classical historicism, in the framework of criticism of which it becomes possible to speak about the “discontinuity”.

*Key words:* “linear”, direction, progress, development.

УДК 930.1

Н. А. Ткаченко

аспірант кафедри філософії естетичних факультетів  
філософського факультета  
Одеського національного університету імені І. І. Мечникова**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В ИСТОРИОСОФИИ В КОНТЕКСТЕ АКТУАЛИЗАЦИИ ПРОБЛЕМЫ  
АЛЬТЕРНАТИВНО-ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ**

**Постановка проблемы.** В первой половине XX в. в развитии исторической мысли наблюдается переломный момент – модернистское видение истории как единого и линейного процесса стало терять свой авторитет. Этому послужило множество причин, среди которых важную роль сыграли ужасающие события XX века. Вера в идеалы Нового времени – господство разума, правовая свобода и социальный прогресс – была подорвана. Возникла серьезная необходимость пересмотра эпистемологических основ исторического знания.

На фоне кризиса и всеобщего пессимизма в рядах историков особенно выделялась деятельность школы «Анналов», представители которой осознавали необходимость пересмотра традиционных принципов историографии и создания новой исторической науки. Их деятельность стала важным поворотом в развитии гуманитаристики XX в. Благодаря их наработкам, стало возможным говорить о том, что в традиционной модернистской истории считалось невозможным, в частности о возможности разночтений истории. В конце 1970–1980-х гг. особенно усилился интерес к данной проблеме, выразившийся в заинтересованности и общественности, и отдельных историков (М. Гейтер, А. Гуревич, Б. Могильницкий, Л. Баткин, Ю. Лотман, Н. Фергюсон, Р. Коули, К. Макси и другие) в проблеме альтернативно-исторического конструирования. В рамках альтернативной истории конструируется возможная (но несостоявшаяся) историческая реальность, которая могла бы случиться, если бы в какой-то переломный момент исторический процесс пошел бы по иному пути развития.

Несмотря на значительное количество обращений к теме альтернативной истории, это новое направление исследовано фрагментарно. На данный момент существует ряд проблем, среди которых особенно выделяется отсутствие общего теоретического фундамента, позволяющего рассматривать феномен альтернативной истории как в обыденной среде, так и в научной. В качестве одной из таких предпосылок представлена традиция школы «Анналов», представители которой (М. Блок, Л. Февр) своими взглядами на историю способствовали «антропологическому повороту» в исторической науке, обратив внимание на «человека во времени», на важность микроуровня для понимания истории в целом.

**Определение цели и задач исследования.** Статья представляет собой часть проекта исследования альтернативно-исторических построений, задачей которого является выяснение теоретико-методологических оснований возникновения феномена альтернативной истории. В работе мы раскрываем тот аспект формирования данного феномена, который был подготовлен методологическими наработками школы «Анналов». Поэтому **цель исследования** мы определяем как рассмотрение основных положений школы «Анналов» в качестве теоретической базы для возможности исследования альтернативных построений в истории. В своём исследовании мы сосредоточимся на наработках основоположников традиции «Анналов» Люсьена Февра и Марка Блока, поскольку именно в их трудах представлены и обоснованы основные принципы «новой исторической науки», создание которой было целью данного направления. В качестве

**задач исследования** нами определены следующие: описать ситуацию кризиса исторической науки в начале XX в.; рассмотреть историософские наработки Люсьена Февра и Марка Блока как ответную реакцию на данный кризис; указать на важную роль случайности в историческом процессе в контексте традиции школы «Анналов»; показать влияние взглядов представителей школы на дальнейшее развитие истории и возможность изучения нетрадиционных подходов (альтернативной истории) к историческому развитию. **Объектом статьи** выступают новые исторические концепции, содержащие интенцию признания возможности различных путей развития социума. **Предметом исследования** становится антропологический подход к изучению истории во взглядах основоположников школы «Анналов», дающий возможность изучения альтернативно-исторических построений.

При исследовании данной проблемы обратимся к нескольким **методам**. При описании кризисной ситуации, которая сложилась в историографии на рубеже XIX–XX вв., воспользуемся компаративистским методом исследования, с целью сравнения исторической парадигмы XIX в. с формирующейся исторической парадигмой XX в. Очень хорошо это сравнение прослеживается в рамках деятельности представителей школы «Анналов». При работе с текстами основоположников нового исторического течения обратимся к помощи герменевтического метода исследования, чтобы выделить и правильно интерпретировать основные идеи в работах Л. Февра и М. Блока.

**Анализ публикаций на тему.** Существует множество исследований на тему школы «Анналов» и их роли в развитии исторической науки. Среди них особенно выделяются работы А. Гуревича «Исторический синтез и школа «Анналов», Б. Могильницкого «Становление новой исторической науки», Ю. Афанасьева «Историзм против эклектики. Французская историческая школа «Анналов» в современной буржуазной историографии», Л. Репиной ««Новая историческая наука» и социальная история», В. Далина «Историки Франции XIX–XX веков», коллективная монография А. Добролюбского, С. Мохненко, Ю. Добролюбской «Школа «Анналов» – «Новая историческая наука» и др. Именно на эти работы мы опираемся в статье.

**Изложение основного материала исследования.** Девизом модернистского видения истории было знаменитое высказывание немецкого историка Леопольда фон Ранке о долге историка писать историю по принципу «как собственно это было», т. е. отображать объективную картину прошлого, опираясь на исторические факты. Считалось, что исторические факты уже в готовом виде находятся в исторических источниках, а историку необходимо лишь обнаружить их и выстроить на основе данных фактов историческую концепцию. Очень четко об этом написано в работе «Введение в изучение истории» французских мыслителей Шарля Ланглуа и Шарля Сеньобоса, в которой в самом начале говорится, что «история пишется по источникам», а историки «составляют историю», которая и есть «не что иное, как обработка документов» [5, с. 49].

Подобная схема исторического исследования (исторический источник – исторический факт – историческая концепция) подчеркивала научный статус истории и от-

сутствие принципиальной разницы между историческим и естественнонаучным познанием [7, с. 10]. Отсюда следовало, что история как наука должна подчиняться определенным законам, которые могли бы объяснить не только прошлое, но прояснить настоящее и предсказывать будущее. История виделась как направленный процесс, ярко демонстрирующий развитие человеческого общества от низших форм к высшим. Как считал французский мыслитель Франсуа Гизо, идея прогресса истории стала «основной идеей цивилизации» [2] и исторической науки в целом. Вера в существование единой «позитивной науки» не давала историкам почвы для размышлений о гносеологических и теоретических проблемах [3, с. 32].

Но парадигма истории XIX ст. оказалась недееспособной для исторической науки начала XX в. История оказалась в кризисном положении. Как отмечает российский историк Борис Могильницкий, этот кризис проявился в двух направлениях – в методологическом ключе, когда стало понятным, что прежние теоретические наработки привели историографию к состоянию стагнации, и мировоззренческому – поскольку потрясения XX в. давали почву для переосмысления роли истории для человечества [7]. С началом Первой мировой войны рухнул привычный миропорядок, а вместе с ним вера в разумность человека и идею прогресса. Разрушился образ истории как «наставницы жизни», которая способна через познание прошлого предсказывать будущее. Стало понятным, что историческая наука не способна делать ни того, ни другого, а мысль о бесполезности и несостоятельности истории для общества привела к кризису социальной функции исторической науки. Осознание этого повлекло постановку вопроса, а нужна ли история вообще, может ли она быть полезной хоть как-то. Некоторые историки выносили приговор своей дисциплине, утверждая, что именно история несет ответственность за мировую войну.

Подобные утверждения повлекли за собой серьезный пересмотр эпистемологических основ исторического знания. Одновременно с крушением роли истории как «наставницы жизни» подорвалась вера в научность истории, ее способность давать объективное знание о прошлом. В этой связи в 20–30-е гг. XX в. среди историков все больше стали распространяться релятивистские взгляды, подчеркивающие условный характер наших знаний и отрицающие возможность получения объективно-истинного знания. Важным моментом в популяризации релятивизма среди историков стали открытия в сфере естественных наук. Теория относительности Альберта Эйнштейна и другие открытия в физике взамен устаревшей Ньютоновой механистической картины мира обосновали новую, релятивистскую картину мира, подчеркнув вероятностную, относительную природу научной истины. Если все относительно, тогда как мы можем познать прошлое и какова роль историка в создании картины этого прошлого. Проблемы обнаруживались там, где ранее господствовали уверенность и убежденность в истинности.

Некоторые исследователи (Чарльз Бирд, Карл Беккер и др.) приходили к мысли о непознаваемости прошлого, а роль историка сводилась ими до сочинителя исторической реальности, который выстраивает прошлое исходя из собственных идей и представлений своего времени. Но подобное видение оказалось бесплодным для исторической науки и противоречащим ее основам. Ситуация была двоякой: как отмечает российский исследователь Арон Гуревич, «кризис охватил часть историографии, либо застрявшей на явно устаревших принципах позитивизма XIX века, либо под влиянием гиперкритических философских течений вставшей в состояние теоретической растерянности» [3, с. 35].

Но в подобной ситуации кризиса нашлись мыслители, которые не только не признавали принципы тра-

диционной историографии, но и не поддавались общей методологической панике. Эти мыслители четко осознавали необходимость возрождения истории именно как науки и создания новой методологической базы для нее. В историю исторической мысли они вошли под названием школа «Анналов», хотя сами представители направления предпочитают говорить о себе как о представителях «Новой исторической науки» [3, с. 27].

Основоположниками нового направления в историографии стали французские историки Люсьен Февр и Марк Блок. В 1929 г. они основали журнал «Анналы экономической и социальной истории», давший название их исторической школе. На страницах журнала историки говорили о необходимости нового пути развития исторической мысли и демонстрировали те возможности исторического познания, которые до них не были реализованы. Своими взглядами на историю они совершили «антропологический поворот» в исторической науке, обратив внимание на «человека во времени», важность микроуровня для понимания истории в целом.

Люсьен Февр и Марк Блок были убеждены, что история – наука теоретическая, а не эмпирическая и что только при наличии теории возможно научное осмысление изучаемых явлений [8, с. 69]. Но выработать новую теорию необходимо при помощи обращения к другим наукам, в первую очередь, к социологии. «Постоянно устанавливать новые формы связей между близкими и дальними дисциплинами; сосредотачивать на одном и том же объекте исследования взаимные усилия различных наук – вот наиглавнейшая задача из тех, что стоят перед историей, стремящейся покончить с изолированностью и самоограничением» [8, с. 20], – утверждает Л. Февр. Основными источниками формирования теоретических основ школы «Анналов» послужила социологическая школа Эмиля Дюркгейма и теория исторического синтеза Анри Берра.

Французский исследователь Эмиль Дюркгейм считается создателем социологической школы, в рамках которой было обосновано важнейшее место социологии как самостоятельной дисциплины среди наук о человеке. Он настаивал на необходимости изучать общество рациональными методами познания. Общество же рассматривалось им как целостная система, состоящая из таких взаимосвязанных элементов, как экономические, географические факторы, а также «коллективные представления», выражающиеся в общих идеях, верованиях, моральных нормах и т. д. Оценивая значение созданной Э. Дюркгеймом социологической школы, М. Блок писал: «Наша наука многим ей обязана. Она научила нас анализировать более глубоко, ограничивать проблемы более строго, я бы даже сказал, мыслить не так упрощенно. О ней мы здесь будем говорить лишь с бесконечной благодарностью и уважением» [1, с. 14].

Большое значение для теоретических построений новой исторической науки отводится творчеству французского философа и социолога Анри Берра, который являлся автором теории исторического синтеза – попытки создания всеобъемлющей философии истории, противопоставляющейся фактографической «историзирующей истории» XIX в. [8, с. 67]. В 1900 г. А. Берр основал «Журнал исторического синтеза», который стал предшественником «Анналов». Насколько значимым был вклад данного философа-историка в формирование исторической концепции основоположников школы «Анналов» становится понятным после прочтения благодарственной речи Л. Февра в день восьмидесятилетия А. Берра: «Все мы обязаны Вам нашими замыслами и свершениями во славу науки и ее прогресса: из разожженного Вами исполненного очага мы черпали жар для наших собственных начинаний, как бы они ни именовались... Вот, что позво-

ляет мне, дорогой мой друг, обобщив в одном слове наши общие чувства, сказать Вам: «Спасибо!» [8, с. 127–129].

Также не стоит оставлять без внимания влияние марксистской социологии на становление новой исторической школы. Их интерес к марксизму был, прежде всего, связан с социологическими построениями и использованием системного подхода к изучению прошлого [6, с. 11]. Несмотря на критику творческого наследия немецкого мыслителя Карла Маркса Л. Февром и М. Блоком, оба они признавали тот факт, что в «области социального анализа не было никого сильнее его» [4, с. 189].

Основоположники школы «Анналов» также указывали на важность разработок в области социального анализа бельгийского историка Анри Пиренна. Особое влияние на формирование исторической концепции «анналистов» оказало его видение истории как универсального, всемирно-исторического процесса, в котором разные народы проходят одни и те же стадии развития. Поэтому главным методом исторического исследования он считал сравнительно-исторический, который со временем стали использовать Л. Февр и М. Блок в своих исторических построениях [6, с. 15].

Значимым для становления школы «Анналов» оказалось и влияние историко-культурной концепции нидерландского мыслителя Йохана Хейзинги. Его работа «Осень средневековья» стала основой для создания историко-культурологического направления, показывающего важность переживаний и эмоций людей прошлого в качестве предмета исторического изучения. По утверждению Л. Февра, обращение «анналистов» к коллективной психологии было связано именно с данной книгой. «Попытка реконструкции эмоциональной жизни определенной эпохи, – писал он, анализируя наследие Й. Хейзинги, – задача крайне соблазнительная и в то же время чудовищно трудная. Но что с того? Историк не имеет права отступать» [8, с. 117].

Как уже указывалось, историческая концепция школы «Анналов» складывалась в борьбе с традиционной позитивистской историографией, которую М. Блок охарактеризовал как «состарившуюся, прозябавшую в эмбриональной форме повествования, долго перегруженную вымыслами, еще дольше прикованной к событиям...» науку [1, с. 11]. Давая характеристику ситуации, в которой оказалась историческая наука первой половины XX в., Л. Февр писал о наступлении внезапного и тягостного пробуждения «в разгар кризиса, в пору сомнений» [8, с. 17], о необходимости восстановления истории. «Восстановление, но на какой основе? – вопрошает историк. – Не будем искать далеко: на прочной основе того, что принято называть человечность» [8, с. 19].

История – наука не о вещах или явлениях, как считалось ранее, это наука о человеке, о людях во времени. Ее предметом являются люди, поскольку именно они творят все социальные, экономические, политические, религиозные, правовые и другие институты общественной жизни. Социальная целостность, которую стремится познать историк, выражается именно в человеческом сознании. Да, говорит Л. Февр, история изучает факты, но эти факты напрямую связаны с человеческой жизнедеятельностью [8, с. 19]. Как отмечал М. Блок, «настоящий историк похож на сказочного людоеда. Где пахнет человечинной, там, он знает, его ждет добыча» [1, с. 17]. Но история изучает не абстрактного человека, а людей в обществе, живущих в конкретное историческое время, в конкретной социальной среде, в процессе деятельности которых и творится история [8, с. 26]. Следовательно, она является социальной наукой «в силу самой своей природы» [8, с. 25].

Но стоит заметить, что основоположники школы «Анналов» были не первыми, кто обратил внимание на

важную роль человека в истории. Например, теоретик марксизма Фридрих Энгельс говорил о том, что история есть «не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека» [6, с. 24]. Но при этом человек в марксистской социологии рассматривался как «человек экономический», подобно тому, как и в других философско-исторических концепциях рассматривался «человек политический», «человек религиозный» и т. д. Но выделение и рассмотрение какой-то одной сферы человеческой деятельности не могло дать полного представления ни о человеке, ни об исторической действительности. Заслуга основоположников школы «Анналов» в том, что они первыми заговорили о важности изучения человека во всех его проявлениях как существа многомерного [6, с. 24]. «Человека невозможно разять на части – он погибнет» [8, с. 26], – утверждал Л. Февр. Историк может изучать с особым интересом какую-то конкретную деятельность человека, но при этом ему нельзя забывать, что «любой из этих видов затрагивает целиком всего человека – в рамках общества, созданных им самим» [8, с. 26–27].

Видение человека как многомерного существа требовало выработки новой методологии, поскольку его изучение возможно было лишь в рамках глобальной истории, которая охватывала бы все аспекты человеческой деятельности. В качестве основы такой методологии создателями «Анналов» рассматривался междисциплинарный подход как главный принцип изучения исторической действительности. Разработкой данного подхода больше всего занимался Люсьен Февр, усматривавший в союзе с другими дисциплинами о человеке обязательное условие обновления исторической науки. Особую роль он отводил связи с психологией, что хорошо прослеживается в его программных работах «Историк и психология» (1939), «Чувствительность и история» (1941). «Психология, т. е. наука, изучающая ментальные функции, – писал он, – непременно должна вступить в тесную связь с социологией, наукой, изучающей функции социальные, и что не менее необходимым является ее постоянные соотношения с рядом трудно определяемых дисциплин, чья совокупность традиционно именуется Историей» [8, с. 97]. Сотрудничество истории и психологии должно привести к созданию исторической психологии, поскольку только так можно побороть психологический анахронизм, которым страдают многие историки. Важность такого сотрудничества хорошо видна в работах М. Блока, где он при исследовании исторического источника обращается к психологии свидетельства. Учитывая психологические особенности автора источника, историк может установить истинность или ложность свидетельства, понять, умышленно или случайно автором допускается ошибка при описании какого-либо события. Так как свидетельства – это зафиксированные воспоминания, то существует опасность, что к ошибкам восприятия добавляется ошибка памяти, поскольку «мы хорошо видим и слышим лишь то, что для нас важно» [1, с. 58]. Но даже ошибочные суждения имеют свою ценность, т. к. продикуваны той социальной средой, в которой находился автор. Их анализ дает возможность лучше понять общественное сознание того или иного исторического периода.

Помимо психологии, основоположники нового исторического направления говорили также о необходимости совместной работы с лингвистикой, казуистикой, художественной иконографией, художественной литературой, поясняя важность каждой из этих дисциплин [1, с. 70, с. 105; 8, с. 109–125]. Только благодаря междисциплинарному подходу, по мнению основателей «Анналов», история может переступить границы частной гуманитарной дисциплины и стать важнейшей наукой о человеке в обществе.



Еще одним важным моментом в прописывании методологического аппарата «новой истории» стало утверждение, что задача истории не судить прошлое, а понять его. Больше всего на противопоставлении понятий «судить» и «понять» настаивал М. Блок, указывая на опасность оценочных суждений в исторической науке. Он был убежден, что не существует абсолютной системы ценностей, с позиций которой нам следует оценивать прошлое. Очень часто в истории, вместо серьезного объяснения событий прошлого, подается оценка его деятелей, что мешает объективному восприятию и пониманию данного события. «Господа робеспьеристы, антиробеспьеристы, мы просим пощады: скажите нам, Бога ради, попросту, каким был Робеспьер?!» [1, с. 78], – восклицает в «Апологии истории» М. Блок. Привычка судить затмевает привычку объяснять, а, вместо стремления к научной истине, появляется субъективизм, который подрывает научную значимость истории. Но тогда возникает проблема иного порядка – если история должна не судить, а понимать, как тогда быть историку? Может ли он полностью оставаться равнодушным и бесстрастным исследователем? М. Блок подчеркивает, что «не надо думать, что хороший историк лишен страстей – у него есть, по крайней мере, эта страсть» [1, с. 79], но вот в какой мере он будет позволять себе в порыве этой страсти давать какие-либо оценочные суждения – другой вопрос. Прежде чем оценить деятельность человека прошлого, мы должны понять, что им руководило, мог ли он поступить иначе. А для этого исследователю необходимо отрешиться от собственного «я» и занять место другого человека, осуществить «встречу людей в веках» [1, с. 80]. Дилемма «судить или понимать» занимает в исторической концепции «Анналов» место важнейшей проблемы, которая определяла предназначение «новой истории». Только при условии, что «история откажется от замашек карающего архангела» [1, с. 79], считали основоположники нового течения, получится излечиться от данного недуга.

Также весьма значимое место в построении «новой исторической науки» занимает идея «история для жизни». Некоторые исследователи, например Б. Могильницкий, начинают изложение исторической концепции школы «Анналов» именно с нее. Но, на наш взгляд, без прояснения предмета «новой истории» и подчеркивания гуманистического вектора ее развития сложно говорить о важности взаимосвязи настоящего и прошлого в концепции представителей школы «Анналов». Идея «история для жизни» обнаруживается в формулах М. Блока «Понять настоящее с помощью прошлого» [1, с. 26] и «Понять прошлое с помощью настоящего» [1, с. 28]. На страницах своего главного труда «Апология истории» Блок пишет о том, что «незнание прошлого неизбежно приводит к непониманию настоящего» [1, с. 28], поскольку понимание невозможно без определенной шкалы сравнения, роль которой берет на себя опыт прошлого. Но при исследовании прошлого также не стоит абстрагироваться от настоящего, потому что интерес и обеспокоенность историка какой-либо проблемой, то, что побуждает его исследовать данную проблему, продиктовано временем, в котором он живет. Того же, кто пренебрегает опытом настоящего, кому не интересна современность, М. Блок называет «антикварным орудием» [1, с. 29], но не историком. Та же мысль просматривается в высказываниях Л. Февра. Обращаясь к молодым историкам, он призывает их повернуться спиной к прошлому и жить полной жизнью, «работать в согласии с ритмом своего времени» [8, с. 38], быть в центре событий, чтобы понимать прошлое, и изучать прошлое, с целью понять настоящее. Благодаря этой тесной взаимосвязи двух временных пластов, снимался вопрос, прошлое или настоящее является предметом изучения истории [6, с. 22]. Эта позиция была

очень четко выражена М. Блоком: «Есть только одна наука о людях во времени, наука, в которой надо непременно связывать изучение мертвых с изучением живых» [1, с. 30], и эта наука – «новая история», о создании которой так пеклись основоположники школы «Анналов».

В своих работах М. Блок и Л. Февр также затрагивают вопрос о месте случайности и вероятности в историческом процессе, что является важным моментом для нашего исследования. Ставя вопрос о вероятности какого-либо события, историк, по мнению М. Блока, оказывается в двояком положении: с одной стороны, «гадать можно только о будущем» [1, с. 69], поскольку прошлое уже нам дано, в нем нет места возможному, но с другой – использование «понятия вероятности в историческом исследовании не имеет в себе ничего противоречивого» [1, с. 69]. Когда историк задается подобным вопросом, он мысленно переносится в прошлое, с целью оценить все возможности, существовавшие накануне свершения какого-либо события. Таким образом, вероятность все равно находится в будущем, «но поскольку линия настоящего тут мысленно отодвинута назад, мы получим будущее в прошедшем, состоящее из части того, что для нас теперь является прошлым» [1, с. 69]. Подобные эксперименты М. Блок называет «метафизической игрой», «разговорным приемом», который позволяет четко показать роль случайности в историческом процессе. Но именно проблема вероятности является одной из сложнейших проблем исторической критики, что даже «самые детальные вычисления не помогают их решить» [1, с. 70].

**Выводы.** Деятельность основателей школы «Анналов» стала революционным открытием исторической науки XX в. Они обосновали в своих исследованиях основные принципы построения «новой истории», на основе которых продолжили свою работу представители последующих поколений школы «Анналов» – Ф. Бродель, Ж. Дюби, Р. Мандру, Э. Ле Руа Ладюри, М. Ферро, Ж. Ле Гофф, П. Нора и другие. По словам Ф. Броделя, Марк Блок и Люсьен Февр «открыли новые измерения исторической профессии» [3, с. 31], разработав новую историческую парадигму, которая остается актуальной и в наше время.

Переориентация векторов изучения прошлого на проблему человека в веках, проблему его многомерности и важности целостного рассмотрения, связи жизни и истории, ее междисциплинарный характер и другие методологические нововведения – все эти идеи по обновлению исторической науки послужили мощным толчком для развития гуманитаристики XX в. Постановка новых вопросов, порывание с традиционной историографией XIX в. позволило иначе взглянуть на те идеи, которые ранее сводились до уровня фантазирования. Речь идет об идеи альтернативно-исторического конструирования прошлой реальности, когда мы можем показать, как бы развивалась история в иных обстоятельствах и при ином выборе. Признание того, что человек может принимать решения и влиять на историю является серьезным основанием возможности исследования альтернативно-исторических построений. Если на ход истории влияет выбор каждого человека, значит, исторический процесс не строго детерминирован, и в нем есть место случайностям. Допущение возможности существования истории в сослагательном наклонении является признанием важности выбора каждого из нас, ответственности человека перед будущим мира. В академической среде об идеи альтернативности в историческом процессе заговорили в 70–80-е гг. XX в. В этом контексте наработки основателей школы «Анналов» можно рассматривать в качестве предпосылки, одной из теоретических основ, на фоне которой возможно изучение альтернативной истории.

### Литература

1. Блок М. Апология истории или ремесло историка / М. Блок ; пер. с фр. Е.М. Лысенко. – М. : Наука, 1986. – 174 с.
2. Гизо Ф. История цивилизации в Европе / Ф. Гизо [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://az.lib.ru/g/gizo\\_f/text\\_1828\\_histoire\\_de\\_la\\_civilisation\\_en\\_europe.shtml](http://az.lib.ru/g/gizo_f/text_1828_histoire_de_la_civilisation_en_europe.shtml).
3. Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов» / А.Я. Гуревич. – М. : Индрик, 1993. – 328 с.
4. Далин В.М. Историки Франции XIX–XX веков / В.М. Далин. – М. : Наука, 1981. – 327 с.
5. Ланглуа Ш.-В. Введение в изучение истории / Ш.-В. Ланглуа, Ш. Сеньобос ; пер. с фр. А. Серебряковой. – М. : ГПИИВ России, 2004. – 305 с.
6. Могильницкий Б.Г. История исторической мысли XX века : [курс лекций] / Б.Г. Могильницкий. – Вып. II : Становление «новой исторической науки». – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2003. – 178 с.
7. Могильницкий Б.Г. История исторической мысли XX века : [курс лекций] / Б.Г. Могильницкий. – Вып. I : Кризис историзма. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. – 206 с.
8. Февр Л. Бой за историю / Л. Февр ; под ред. А.Я. Гуревича. – М. : Наука, 1991. – 632 с.

### Аннотация

**Ткаченко Н. А. Антропологический поворот в историософии в контексте актуализации проблемы альтернативно-исторического развития.** – Статья.

А статье автор рассматривает основные положения французской исторической школы «Анналов» в качестве теоретического базиса для возможности исследования альтернативных построений в истории. Исследователь фокусирует внимание на работах Люсьена Февра и Марка Блока, поскольку именно в их трудах представлены и обоснованы основные принципы «новой исторической науки». По мнению автора, своими взглядами на историю представители данного направления способствовали «антропологическому повороту» в историософии. Признание важности человека в историческом процессе, его способности влиять на ход истории рассматривается как серьезное основание возможности исследования альтернативно-исторических построений.

*Ключевые слова:* историческая парадигма XIX в., пози-

тивистская историография, кризис истории, школа «Анналов», «антропологический поворот», альтернативно-исторические построения.

### Анотація

**Ткаченко Н. О. Антропологічний поворот в історіософії в контексті актуалізації проблеми альтернативно-історичного розвитку.** – Стаття.

У статті автор розглядає основні положення французької історичної школи «Анналів» як теоретичного базису для можливості дослідження альтернативних побудов в історії. Дослідник фокусує увагу на напрацюваннях Люсьєна Фєвра та Марка Блока, оскільки саме в їхніх працях представлено й обґрунтовано основні принципи «нової історичної науки». На думку автора, своїми поглядами на історію представники цього напрямку сприяли «антропологічному повороту» в історіософії. Визнання важливості людини в історичному процесі, її здатності впливати на хід історії розглядається як серйозна підстава для можливості дослідження альтернативно-історичних побудов.

*Ключові слова:* історична парадигма XIX ст., позитивістська історіографія, криза історії, школа «Анналів», «антропологічний поворот», альтернативно-історичні побудови.

### Summary

**Tkachenko N. O. The anthropological turn in philosophy of history in the context of actualization of alternative-historical development.** – Article.

The author considers the main provisions of the French historical school “Annals” as a theoretical basis for the possibility of research the alternative constructions in history. The researcher focuses on the works by Lucien Febvre and Marc Bloch, because there are presented and substantiated the basic principles of the “new science of history”. According to the author, the views on the history of representatives of this trend contributed to the “anthropological turn” in the philosophy of history. Recognition of the importance of man in the historical process, its ability to influence the course of history is seen as a good reason to study the possibility of alternative-historical constructions.

*Key words:* historical paradigm of the nineteenth century, positivist historiography, crisis of the history, school “Annals”, “anthropological turn”, alternative-historical constructions.

УДК 13/24

Г. Г. Фесенко

*кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри історії і культурології  
Харківського національного університету міського господарства імені О. М. Бекетова***ОБРАЗ МІСТА У ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНІЙ ТРАДИЦІЇ**

У культурній урбаністиці місто розглядається як своєрідний спосіб організації простору, з якого починається культура (місце перебування людини, окультурений простір, «простір із людським обличчям» тощо). У культурфілософії акцентується увага на тому, що культура має бути метафізично орієнтованою (Й. Хейзінга [20, с. 40]), «відкритою нескінченному» (П. Тілліх [17, с. 243]). Звідси й філософський інтерес до метафізичної природи міста, його унікальної тілесно-душевно-духовної організації. Саме тому актуальним є той дослідницький фокус, у якому описується не лише «тіло» міста, а й відчувається жива «душа» та присутність Духу.

У цьому сенсі особливого значення набувають філософсько-релігійні пошуки «культурних кодів» міст. На нашу думку, сама спроба відмовитися від теологічного контексту, пошуку прихованих від спостереження сутностей призводить до «подрібнення» теми, відходу від фундаментальних проблем.

Актуальність філософсько-релігійного осмислення міста зумовлена також проблемами вітчизняної культурної ситуації із широким діапазоном індивідуальних типів культури «міської особистості», яка активно не виявляє почуття відповідальності за те, що відбувається в її місті. Нагального вирішення потребують питання осмислення культурного простору міста через духовні параметри значимого для людини ціннісно-смыслового світу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій засвідчив, що питання урбаністики в релігійно-філософській думці представлено поодинокими роботами, серед яких і роботи видатного богослова сучасності Х. Кокса [11]. Його ідеї спонукають до використання більш широкого контексту в теологічному осмисленні урбаністичних процесів. Зокрема, це ідея визначати останні півстоліття християнської історії як «епоху духу» (коли християни все більш ігнорують догми й приймають духовність, водночас із цим знаходять точки дотику з іншими релігіями). Також важливою для дослідження стала теза Х. Кокса з «Мирського граду» про присутність Бога однаковою мірою як у релігійному, так і світському житті, тому не варто обмежувати простір «присутності» Бога церковним простором. Такий підхід відкритий для теологічної концептуалізації різноманітних вимірів сучасного міста.

Утім спеціальних філософсько-релігійних робіт з урбанізму існує небагато, частіше релігійний образ міста розглядається в контексті літературознавства (М. Ахметова [2], Л. Бондар [6], А. Дубровська [9], В. Топоров [18], О. Фрейденберг [19]), мистецтвознавства (О. Вікуліна [8], Т. Швець [21]). При цьому потрібно зазначити, що концептуальною платформою для цього філософсько-релігійного осмислення міста стали роботи філософів Срібного віку про «два гради» (М. Бердяєва [3], С. Булгакова [7]), «філософії життя» Г. Зімеля [10]), а також основоположника нової метафізичної теорії Ж. Бодрійєра [4; 5].

Підсумовуючи огляд проаналізованих нами публікацій, зазначимо, що поза увагою дослідників залишилися суттєві аспекти філософсько-релігійного підходу в розумінні міської культури. Зокрема, дослідники, пильно вдивляючись у міські ареали, мають звертатися до есхатологічної ідеї, що пов'язується зі станом вищого духовного напруження та знаменує внутрішній рух до досконалості. Адже в сучасному світі есхатологічні інтенції виявляються як на рівні масової свідомості, так і у сфері теоретичній

(проблема кінця філософії, кінця історії та серії смертей – Бога, людини, автора, що сумується у смерті суб'єкта, а також проблеми, визначені «пост»: постмодерн, постсучасність, постхристиянський, постсекулярний).

Метою статті є філософський аналіз онтологічного виявлення ідеального в місті. Для її досягнення пропонується розв'язати такі завдання: по-перше, висвітлити релігійний контекст образу міста; по-друге, дослідити особливості феномена міста як певного онтологічного простору у світлі теологічної концепції.

У філософських образах міста особливе місце посідають ідеї «турботи про душу». Якщо у грецькій філософії концепція душі й відповідні практики турботи про себе ґрунтувалися на розумінні душі суб'єкта, який пізнає світ істини через поєднання етичних і політичних дискурсів [15, с. 132], то у християнському богослов'ї практика турботи про душу звернена до Бога через сповідь [1], осмислення «внутрішнього життя душі». Самоусвідомлення людини як метафізичної істоти, яка втратила Бога, породжує пошуки нової форми-копії Бога, якою і стає Місто. Місто постає формою спасіння «людини, яка заблукала».

Місто починається із Храму Небесного, «нерукотворного», який «у три дні твориться». Для ідеї міста необхідна, з одного боку, ідея про Град Небесний, Град Духовний, з іншого – Град Земний, Град душевний. Град Небесний – це рай (загублений рай), звідки людину вигнано. Два Гради – це сутність двох тіл (согрома), у яких перебувають душа людська й Дух Божественний. На зустрічі двох Градів починається будівництво Міста, а в'їзд в нього є метафорою в'їзду у Брамму Бога, ворота раю (це «зустріч із Богом») [19].

Метафізична ідея про місто є, по суті, ідеєю «збирання» простору навколо центру, що мислився як центр світу (точка світу; місце, де народжується світ і через причетність до якого світ відроджується). Із появою міста людина вступила в новий спосіб існування, який не міг не здаватися парадоксальним: виживання й, більше того, перспектива шляху до максимального блага, до набуття нового раю, заміною якого в «не-райських» умовах і було місто, відтепер супроводжувалися незахищеністю, «богозалишеністю» й, нарешті, стражданням. Утім людина в місті знайшла й найбільш адекватну форму існування для себе, хоча й пов'язану з величезним ризиком. Місто охороняє, рятує, забезпечує все, що знаходиться всередині нього (за В. Топоровим, це рід, плем'я, народ, діва, котра має стати матір'ю роду). Діва-мати охороняє, рятує й забезпечує місто («щоб досягти блага, діва повинна стати не блудницею, а, подібно матері-місту, столиці, – божественному лону Матері-Землі, – місцем, де просять про благодать і де її отримують [18, с. 121]). Єрусалим презентував для віруючих модули Божественної присутності.

Культур-теологічні інтерпретації міст пропонуються як українськими, так і зарубіжними мислителями. Так, С. Кримський визначає Київ як «гавань духу на березі величезного степового океану азійських просторів» [12, с. 64]. Святість простору розумного буття на кордоні із зовнішньої стихією символізує центральний храм міста, присвячений Софії, мудрості Божої. Ч. Мілош, описуючи життя Вільно, окреслював його духовний простір через причетність містан до організованих костелом форм суспільного буття, які, у свою чергу, були своєрідними точками всього західноєвропейського християнського

світу (навчання в католицькій церкві – історія Церкви – історія Європи) [14, с. 95].

Збудоване Місто стає символічним тілом людини, перебираючи як позитивні, так і негативні риси. Міський простір може стати як «культурним сховищем», так і панциром-склепом, могилою. Як писав Блаженний Августин, «для душі тіло людське є пута і гробниця» [1, с. 314]. Понад сторіччя, починаючи від Ф. Ніцше, видатні західноєвропейські мислителі закликають усвідомити катастрофічність шляхів розвитку міської цивілізації, не втомлюючись «оголювати» трагізм духовної ситуації. У філософських есхатологічних прогнозах відбивається картина світу, де сучасність бачиться як період, що передчує кінець світу; як своєрідний рубіж, коли старий світ гине в результаті катастрофи, але водночас відбувається його оновлення, народження нової епохи.

В есхатологічних ідеях, зокрема російській філософії Срібного віку, міститься ідея пошуку граду Божого, граду прийдешнього, очікування зішествия на землю Небесного Єрусалима, у сподіванні на всезагальний порятунок і всезагальне благо. «Небесний Єрусалим створений Богом у той самий час, що й Рай, тобто in aeternum. А місто Єрусалим було не більше ніж приблизною копією небесної моделі. Цей Град вступає в боротьбу із Градом земним, гріховним, диявольським, який, урешті-решт, перемагає. Місто-фортеця здається на милість переможцю, його грабують і гвалтують» [16].

Есхатологічне розуміння християнства в російській культурі, на переконання М. Бердяєва, протилежне історичному, тому, яке втілюється в культурі європейській. «Християнська цивілізація Заходу будувалася поза есхатологічної перспективи», – стверджує філософ [3, с. 122]. На «вторинність» есхатології в європейській культурі звертає увагу Ж. Ле Гофф, бо більшою мірою охоплена ідеєю «благоустрою». Для російської ж культури, уважає М. Бердяєв, світо-улаштування не є характерним.

Загальновідомими є ідеї новоевропейської філософії про те, що наслідками «міського благоустрою» стала тенденція до певної духовної спустошеності. Так, Г. Зіммель відмічав: «Якщо ми звернемо увагу хоча б на культуру, що втілювалася за сто останніх років, у предметах і в пізнанні, в інститутах і комфорті, і порівняємо її з культурними успіхами, зробленими в той самий проміжок часу індивідами, хоча б тільки вищого порядку, відмінність між зростанням того й іншого виявиться жахливою; у деяких пунктах можна буде відзначити навіть регрес культури в індивідів – у духовному стосунку» [10, с. 11].

Критикуючи урбанізм, європейські філософи наголошують, що місто є штучним простором, відчуженим від людини, і навіть спрямованим проти неї, люди, «закриваючись» у містах, морально слабшають (О. Шпенглер). У більшому фокусі уваги опиняються різні культурні/духовні/екзистенційні форми просторовості, які взаємонакладаються. Так, за спостереженнями Ч. Мілоша, у Вільно «майже кожна людина була іншою ... одна жила у XX ст., друга – XIX, третя – XIV ст.» [14, с. 85]. Багато хто шукав способу «відгородитися від «часу глумливої потворності», зміцнював фортечні мури довкола свого самотництва – не визнавав занадто багато критеріїв вартості, поширених у його епоху» [14, с. 201]. Ж. Бодрійяр зазначає, що через ізоляцію людини в соціальному просторі сучасна культура стає культурою смерті, а міста виконують функцію кладовищ [5, с. 234], бо домінуючою тенденцією у спасінні від індивідуального страху смерті й самотності стає накопичення та матеріальне виробництво. Історія європейського індивідуалізму приходиться до парадоксальної межі: коли людина існує й не існує водночас.

С. Булгаков називає цивілізаційний шлях розвитку «градом людинобожеським» (у збірнику «Два гради»): «У такому світі відсутній трансцендентний вимір, усе

стає іманентним. Любов, яка поєднує все живе в єдиний вузол лише по горизонталі без виходу у вертикаль, не є по-справжньому міцною. Любов, яка не відкриває в людині образу Божого, не вкорінена в духовному вимірі буття, за певних умов із легкістю може опинитися зверненою на себе» [7]. Актуалізована ідея про те, що Сократа отруїли, Христа розп'яли саме тому, що Адам вкусив заборонений плід і втратив рай і в нього вселилася «людина бажання». Постають питання: як повернути людину до втраченої нею глибини власної душі? Бо тільки на цій глибині й долається трагізм людського існування.

Гостре усвідомлення своєї самотності, хронічне відчуття відчуженості стає причиною для катастрофічного зсуву у світосприйнятті й переоцінці цінностей. Зокрема, мова йде про місто та дім, які кожен на своєму рівні є символами світобудови. Місто як простір духовного самопроекування людини, творчості, метафізичної місії змінюється культурою із загальнодоступними radoщами «фантомного буття», що продукує «втечу від себе і світу». Так, сучасна індустрія масової культури, відповідаючи на запити публіки, усе більше експлуатує медійні функції мистецтва та створює образи міських топосів, у яких живуть. Зокрема, латвійська дослідниця міських топосів звертає увагу на семантику реклами нового житла як «найбільш безпечне місце після супермаркету», «більш безпечне, ніж власне тіло» («квартира навіть заміняє тіло, якому ми більше не можемо довіряти як не здатному забезпечити те, чого ми хочемо») [8, с. 330]. Такі культурні дії виражають прагнення перетворити мертву матерію в живе тіло: «Реклама нас запевняє, що в утробі мало місця, після смерті – ще менше, єдине, що нам залишається, – це наші апартаменти» [8, с. 331].

Із релігійно-філософського погляду, якщо людина забуває, що місто – це Град Божий, то в цьому випадку вона ніби розпинає себе на власному символі, сама себе закопує у власне жахливе творіння. Рим, символ Міста, давно названий Вавилонською блудницею. «Людина, ідучи до раю, «городить» свої утопії та вавилонські вежі», – зазначає С. Смирнов [16]. У результаті в неї вдаються лише монстри, міста-чудовиська (наприклад, у символістці це «місто-вампір», «спрут», місце безумства, жаху, бездушності, пороку). Так, російська дослідниця М. Ахметова звертає увагу на негативний образ Москви, поширений серед російської православної спільноти: «... оскільки Москва традиційно осмислювалася як другий Єрусалим, есхатологічні пророцтва передрікають їй долю Єрусалиму й у негативному аспекті як місця воцаріння антихриста» [2]. В. Винниченко називає Париж «Сучасним Вавилоном» [9, с. 140]. Місто ніби перетворюється на антропоморфну істоту, яка пригнічує людей, ніби велетенським спрутом огортає їх туманом, знищує жагу до життя, доводячи навіть до самогубства. Життя обертається химерою, позбавленою смислу. Ознаками урбанізації стають самотність, ізоляція в чужому місті, нудьга, жах, втома, порожнеча, ненависть [4].

Мегаполіс часто пов'язується з апокаліптичними образами, образами «катастрофи особистості у великому місті» [21, с. 19]. Нівелювання моральних засад суспільства, втрата цінності в людині – ознаки деантропологізації, Апокаліпсису. Для Ж. Бодрійяра Нью-Йорк – «ідеальний епіцентр кінця світу», «міська пустеля, яка породжує ненависть», до цього додається ще й «інтелектуальна пустеля». До невивести домішується відчуття нагальної необхідності прискорити хід речей, щоб покінчити із системою, звільнити дорогу для чогось іншого, для якоїсь події, що настає ззовні; ми хочемо, щоб прийшов Інший» [4]. У цьому сенсі привертає увагу розуміння Апокаліпсису С. Булгаковим. Філософ наголошує, що апокаліптичний характер земної історії містить водночас і шлях до апокаліпсису – загального преображення.

Такі філософсько-релігійні роздуми утворюють світоглядну платформу для ідей про те, що мегаполіси за умови розвитку процесів «життєтворчості» здатні забезпечити людині «дім душі». Зокрема, Х. Кокс наводить історичні приклади перетворення міст, що були територією бойових дій, на «громади, де плакають, а не топчуть життя». Видатний богослов називає їх «космологічні міста» (творилися мусульманами, буддистами, індусами). Християнська теологічна відповідь на сучасні виклики урбанізації, на нашу думку, міститься в концепції нового етапу творчого сходження людини до Царства Божого як до повноти буття на шляхах духовно-матеріальної єдності, соборності, теургії. Так, М. Бердяєв відмічає: «Бог чекає від нас, щоб ми не чекали, а відкривали світ ... через творчість, що осягає вершини духу (теургію)». Теургія долає трагедію творчості, спрямовуючи творчу енергію на нове життя, і є «боголюдською» творчістю [3].

Творчість як будівництво «нерукотворного Храму» своєї душі актуалізує питання про сумісність життя і смерті, живого з неживим як про «найбільший парадокс дійсності й вічну загадку». У М. Бердяєва «кінець не тільки відсунутий на невизначений час у майбутнє, а й близький кожній миті життя. Есхатологія є всередині процесу життя» [3, с. 413]. Звідси ідея про подолання пасивного розуміння Апокаліпсису як очікування кінця світу й суду. «Людина активно створює пекло і рай. Рай і пекло є духовним життям людини, і вони розкриваються в глибині духу. Тільки слабкість свідомості, враженої гріхом, викидає рай і пекло назовні, переносить їх у об'єктивний порядок, подібний порядку природи» [3, с. 413].

У цьому сенсі містяни, огороджуючи себе від будь-якої нечисті, «розширюють життя в собі та за його індивідуальними межами, оживляючи природу, перетворюючи матерію у своє тіло, відриваючи її від скам'янілого скелета *natura naturata* й зігріваючи її своїм вогнем» [7, с. 125]. «Активне» розуміння М. Бердяєвим Апокаліпсису – це заклик до творчої активності людини, до героїчних зусиль і подвигу. Оскільки кожен момент може стати есхатологічним, містянин заради «відриву» від небуття здатен іти на площу, на страту (як приклад, Джорджано Бруно). У такому контексті український Євромайдан постає потужним, не тільки суспільно-політичним, а й духовним простором, де любов подолала ненависть, життя перемогло смерть, світло витіснило темряву. Також важливо, що Майдан демонстрував міжконфесійне зближення, піднесення свідомості, розвиток нового типу солідарності. Майдан уже став місцем зміни – свідомості, шкали цінностей і життєвої орієнтації. За богословом УГКЦ Б. Гудзяком, «у майбутньому паломництві України і українців до своєї гідності Майдан залишатиметься історичним прецедентом і символом. На Майдані багато людей пережили божественне, преобразилися і вийшли у тривале паломництво до віднайдення своєї Богом даної гідності» [13].

Отже, місто, виявляючись через ідею соборності людини (збирання її в цілісність як аналог Храму Небесного), має й за сучасності залишатися «формою життєтворення». При цьому богослови підкреслюють, що містотворення має відбуватися не в перспективі блага і щастя минулого життя, а в перспективі неминучої смерті й перемоги над нею, у перспективі воскресіння та вічного життя. Есхатологічні координати міста як метаідеї окреслюють форми духовно-практичної життєдіяльності людини.

Із такого погляду додаткової цінності набуває категорія «присутності», що зазвичай асоціюється з увлеченням про «місце» як топос. «Присутність» виражає відкритість світу й «выводить людину в метафізичний рівень, заповнюючи її буття» [7, с. 87]. Важливим стає сам «ефект присутності» в місті, оскільки він передбачає співпричетність до цілого.

Завдяки такому баченню міста як «місця, де виробляється людське в людині», окреслюються нові перспективи осмислення: «право на місто» як «право на спасіння». Так, у теології культури Х. Кокса зазначається, що людям віри не варто бігти із безбожного сучасного світу. Перебування людини в місті має відповідну топологічну структурованість, що виявляється через її належність до того чи іншого часопростору. Утім це не означає неможливість «переходу» з одного простору в інший. Перехід суб'єкта з одного простору в інший можливий, у тому числі завдяки відповідним духовним практикам, світоглядним трансформаціям, а значить, через певні зміни в собі. Ці зміни можуть бути як поверховими, ситуаційними, так і глибинними, що торкаються психологічних і культурних характеристик особистості, й індивід може пережити життєву драму, ситуацію взаємного відторгнення особистості й соціального середовища. Саме тому парадигма розвитку мегаполісу неминуче пов'язана, на нашу думку, зі зміною установок – від споживацького ставлення до зовнішнього середовища до перетворення внутрішнього світу цінностей. Мова передусім йде про необхідні культурно-духовні трансформації, перетворення мешканців міста із простих споживачів послуг культури на активних суб'єктів, «просторово зацікавлених» у життєствердженні міста.

Проведений філософський аналіз теологічного контексту міста засвідчив таке:

– по-перше, філософсько-релігійний образ міста мислиться як форма еманції Бога, як утілення божественної ідеї в усьому різноманітті «життєвого матеріалу». Для теологічного розуміння міста властиве особливе бачення світу й людини – через співвіднесення смислу феноменального світу з первинним номенальним буттям. Теологічно-культурний характер феномена міста визначається як особлива тілесність (у т. ч. виявлена в камені), так і «ідеальна рамка», що віддзеркалюється у свідомості містян (у т. ч. релігійній);

– по-друге, есхатологічність християнської концепції Градів дає змогу виявляти особливі смисли культури міста, зокрема право на місто як право на спасіння. Теологічні образи міста визначаються в діапазоні: від небуття до активної діяльності суб'єкта, який змінює себе і світ, що оточує його. Через есхатологічні координати міста можлива типологія міст: 1) у яких відсутня есхатологічна компонента; 2) існує в латентному стані; 3) у яких есхатологічна ідея актуалізована; при цьому може домінувати різний емоційний заряд і смисловий зміст: страх, агресія або жертвовність (через загибель до оновлення). Така перспектива детально нами не проаналізована, а лише окреслена як можливий напрям подальших досліджень.

Філософсько-релігійне відтворення образу міста, на нашу думку, потребує подальшого поглибленого осмислення «присутності» людини в контексті культурної теології. Перспективи подальших розвідок можуть бути пов'язані із розробкою вітчизняними філософами культур – теософських образів («ідеальної рамки») міст, адже буття міст безпосередньо залежить від світоглядного конструювання життєвих просторів. Включення до культурної урбаністики теологічної проблеми надасть містам можливість формувати життєтворчі ідеї та відповідні культур-антропологічні координати міського буття.

#### Література

1. Августин Аврелій. Сповідь / Августин Аврелій; пер. з латин. Ю. Мушака. – Львів: Свічадо, 2008. – 356 с.
2. Ахметова М.В. Город в современных эсхатологических предсказаниях / М.В. Ахметова // Традиционная культура. – 2003. – № 2. – С. 74–80. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/ahmetova3.htm>.

3. Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики / Н.А. Бердяев ; сост. и вступ. сл. В.Н. Калужного. – М. : ООО «Издательство АСТ»; Харьков : Фолио, 2003. – 701 с.
4. Бодрийяр Ж. Город и ненависть / Ж. Бодрийяр // Логос. – 1997. – № 9. – С. 107–116.
5. Бодрийяр Ж. Символический образ и смерть / Ж. Бодрийяр ; перекл. Л. Кононович. – Львів : Кальварія, 2004. – 376 с.
6. Бондар Л.О. Презентація моделі апокаліптичного урбанізму в п'єсах Ярослава Верещака / Л.О. Бондар // Акт. пробл. слов'ян. філол. : міжвуз. зб. наук. ст. / відп. ред. В.А. Зарва. – Бердянськ, 2010. – Вип. XXIII. – Ч. 1. – С. 261–270.
7. Булгаков С.Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов / С.Н. Булгаков ; ст. и коммент. В.В. Сапова. – М. : Астрель, 2008 – 783 с.
8. Викулина Е. Городское пугало: тело в латвийской уличной рекламе / Е. Викулина // P.S. Ландшафты: оптики городских исследований : сб. науч. трудов / отв. ред. Н. Милерус, Б. Коуп. – Вильнюс : ЕГУ, 2008. – С. 309–334.
9. Дубровська А.С. Париж як текст в інтерпретації В. Винниченка-романіста – від міфологічного до модерного / А.С. Дубровська // Акт. пробл. слов'ян. філол. : міжвуз. зб. наук. ст. / відп. ред. В.А. Зарва. – Бердянськ, 2009. – Вип. XXII. – С. 137–148.
10. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь / Г. Зиммель // Логос. – 2002. – № 3 (34). – С. 1–12.
11. Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Х. Кокс ; перев. с англ. О. Боровой и К. Гуровской ; под общ. ред. и с прим. О. Боровой. – М. : Восточная литература РАН, 1995. – 263 с.
12. Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. – К. : Парапан, 2003. – 240 с.
13. Лавриш Ю. Позиція Церкви щодо останніх подій. Інтерв'ю з Владикою Борисом (Гудзяком) / Ю. Лавриш // День. – 2014. – № 9. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.day.kiev.ua/uk/article/cuspilstvo/roziciya-cerkvi-shchodo-ostannih-podiy>.
14. Мілош Ч. Родина Європа / Ч. Мілош ; перекл. з пол. Л. Стефановської, Ю. Іздрик. – К. : Дух і літера, 2007. – 384 с.
15. Романов И. «Забота о душе» в исторической перспективе / И. Романов // Вторая навигация / сост. М.А. Блюменкранц. – М. : Весть-Вимо, 2001. – С. 124–154.
16. Смирнов С.А. Антропология города или о судьбах философии урбанизма в России / С.А. Смирнов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.antropolog.ru/doc/persons/smironov/smironovgorod>.
17. Тиллих П. Избранное. Теология культуры / П. Тиллих – М. : Юрист, 1995 – 495 с.
18. Топоров В.Н. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте / В.Н. Топоров // Исследования по структуре текста. – М. : Наука, 1987. – С. 121–132.
19. Фрейденберг О.М. Въезд в Иерусалим на осле (из евангельской мифологии) / О.М. Фрейденберг // Фрейденберг О.М. Миф и литература древности / О.М. Фрейденберг. – М. : Восточная литература РАН, 1998. – С. 623–625.
20. Хейзинга Й. Homo ludens. Статьи по истории культуры / Й. Хейзинга ; сост., перев. Д.В. Сильвестров. – М. : Прогресс-Традиция, 1997. – 416 с.
21. Швец Т.П. Катастрофа как тема и образ в истории изобразительного искусства (на материале живописи и графики немецкого экспрессионизма) : автореф. дис. ... канд. искусств. : спец. 17.00.09 «Теория и история искусства» / Т.П. Швец. – СПб, 2012. – 23 с.

## Анотація

**Фесенко Г. Г. Образ міста у філософсько-релігійній традиції.** – Стаття.

У статті подано огляд культур-теологічних інтерпретацій міст, а також зазначається, що для теологічного розуміння міста властиве особливе бачення світу й людини – через співвіднесення смислу феноменального світу із первинним ноуменальним буттям. Аналізується феномен міста у філософсько-релігійній перспективі через есхатологічну експлікацію. Самоусвідомлення людини як метафізичної істоти, яка втратила Бога, породжує пошуки нової форми-копії Бога, якою і стає Місто. Місто постає формою спасіння «людини, яка заблукала». Досліджено особливості тео-культурної присутності людини в урбанізованому просторі. Розглядається концепція нового етапу творчого сходження людини до Царства Божого як до повноти буття на шляхах духовно-матеріальної єдності, соборності, теургії. Окреслюються нові перспективи осмислення – «право на місто» як «право на спасіння».

*Ключові слова:* теологія культури, Град Божий, урбаністика, топос, есхатологія.

## Аннотация

**Фесенко Г. Г. Образ города в философско-религиозной традиции.** – Статья.

В статье приводится обзор культур-теологических интерпретаций городов, также указывается, что для теологического понимания города свойственно особое видение мира и человека – через соотношение смысла феноменального мира из первичным ноуменальным бытием. Анализируется феномен города в философско-религиозной перспективе через эсхатологическую экспликацию. Самосознание человека как метафизического существа, потерявшего Бога, порождает поиски новой формы-копии Бога, которой и становится Город. Город становится формой спасения «человека заблудшего». Исследованы особенности тео-культурного присутствия человека в урбанизированном пространстве. Рассматривается концепция нового этапа творческого восхождения человека к Царству Божьему как к полноте бытия на пути духовно-материального единства, соборности, теургий. Намечаются новые перспективы осмысления – «право на город» как «право на спасение».

*Ключевые слова:* теология культуры, Град Божий, урбанистика, топос, эсхатология.

## Summary

**Fesenko G. G. The image of city in philosophy-religion tradition.** – Article.

The article provides an overview of cultural-theological interpretations of cities, and notes that the city is inherent theological understanding particular vision of the world and man – through correlation meaning phenomenal world with primary noumenal existence. The phenomenon of city is analyzed at this article in philosophy-religion perspective through the eschatological explication. The self-consciousness of man as a metaphysical being who has lost God creates search for a new form, a copy of God, which becomes city. The city becomes a form of salvation “human erring”. There were investigated the features of the theo-cultural human presence in an urban area. There were considered the concept of a new phase of creative ascent of man the Kingdom of God as the fullness of life to the spiritual-material unity, catholicity, theurgy. The new prospects for understanding are outlined – the “right to the city” as “the right to salvation”.

*Key words:* theology of culture, city of God, topos, eschatology.

УДК 140.8 (091) (477) 60

**О. Ю. Чурсінова**  
кандидат філософських наук,  
старший викладач кафедри філософії  
Національного університету «Львівська політехніка»

### ТЕХНІКА Й ТЕХНІЧНИЙ ПРОГРЕС У КОНЦЕПЦІЯХ СУЧАСНИХ УКРАЇНСЬКИХ ФІЛОСОФІВ

**Постановка проблеми.** Одним із головних джерел розвитку сучасної філософії техніки в Україні є західноєвропейська традиція, яка склалася на основі праць видатних мислителів ХХ ст. – М. Гайдеггера, К. Ясперса та інших. Цей напрям передбачає осмислення проблеми техніки як продукту людської цивілізації в усесвітньо-історичному масштабі.

**Актуальність теми статті** зумовлена тим, що на тлі активно прогресуючих у західних країнах філософії техніки та технікознавства у вітчизняній філософській думці поки що відсутні дослідження того, як саме й у яких окресленнях осмислювалась техніка й технічна діяльність в історії української філософії.

**Мета статті** – провести історико-філософське дослідження розуміння техніки в сучасних західних концепціях філософії техніки, на цій основі показати взаємозв'язок розвитку української філософії з європейською філософією в напрямі дослідження проблем, створених розвитком техніки, технології, науково-технічним поступом.

Оскільки авторка, реалізуючи мету, звертається до праць європейських філософів ХХ ст., багато з яких намагалися з'ясувати причини та наслідки науково-технічних революцій, їхній вплив на життя й мислення людей західного світу й людства загалом, й оцінювання українськими філософами розвитку філософії техніки в зарубіжних джерелах, то окреслення досліджуваної проблеми й огляд джерел подається під час розгортання її змістової частини.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Істотний вплив на українських філософів має концепція техніки М. Гайдеггера, який обґрунтував її сутність із позицій фундаментальної онтології. Німецький мислитель убачав у техніці спосіб заглиблення в буття, форму виявлення істини. Він керувався у своєму історичному аналізі не статичним уявленням про якусь «єдину» техніку, що змінюється лише в напрямі вдосконалення, а виявив низку радикально змінних парадигм, у яких віддзеркалено глибокий сенс змін, що відбувалися, насамперед у характері зв'язку людини із буттям [11, с. 387]. Техніка як засіб діяльності виявляється і як предметно-матеріалізований спосіб буття сутнісних сил людини, суть техніки міститься у сфері суб'єктивного, у внутрішньому світі людини.

Розглядаючи питання щодо причин створюваних технікою загроз, шляхів подолання неприйнятних для людини перспектив розвитку техніки й технології, український дослідник В. Мельник звернувся до праць М. Гайдеггера, у яких проаналізовано феномен техніки. Обґрунтовується, що німецький філософ уважав хибною позицію нейтральності, індиферентності техніки стосовно людини, її цілей, моральних цінностей [7, с. 110]. В. Мельник наголошує, що М. Гайдеггер на основі етимологічного аналізу грецького терміна «техне» вбачає в техніці не стільки засіб розв'язання утилітарних проблем, скільки становлення вищих можливостей буття засобами людини. Згідно з М. Гайдеггером, у техніці поєднується й пізнавальний, і перетворювальний моменти. В. Мельник укажує, що М. Гайдеггер не намагається славити чи ганьбити техніку, а прагне виявити її сутність, яку за ознаками виникнення, метою, природою зараховує до сфери суб'єктивного. «Якщо продовжувати думку М. Гайдеггера, – зазначає

український філософ, – про те, що мова – це мова буття, як хмари – хмари небес, то техніка – це техніка людства, людської діяльності» [7, с. 110].

А. Дахній уважає інтерпретацію техніки, яку запропонував М. Гайдеггер, найбільш своєрідною в межах екзистенціалізму [3]. Український філософ відзначає органічність тлумачення феномена техніки М. Гайдеггером, яка випливає з онтологічного характеру його філософії загалом. Техніка, згідно з М. Гайдеггером, – це універсальний процес, пов'язаний із «виявленням» прихованих можливостей буття через людину. Не відкидаючи інструментально-антропологічного розуміння техніки, яке оцінює загалом як правильне, але неповне й неглибоке, німецький філософ прагне до з'ясування сутнісних характеристик техніки. Сутність техніки, зазначає А. Дахній, філософ відшукує кризь призму античної традиції, філософ виводить із потаємності в непотаємність, як і твір мистецтва. У цьому сенсі техніка передє науці, а не навпаки.

А. Дахній розглядає позицію М. Гайдеггера щодо сучасної техніки, його концепцію «по-ставу». Згідно з цією концепцією, суще стає для нас важливим лише тоді, коли може забезпечити можливість його утилітарного використання для видобуваючо-промислових цілей. У нашу епоху домінує «поставляюча» установка людської свідомості. Вона не є остаточною, однак небезпечна для людини, оскільки якщо люди сприймуть владу «по-ставу» як остаточно, то є загроза «прогавити» інші способи, яким буття «відкриває» суще для нашої сутності [4, с. 13]. Отже, німецький філософ укажує на небезпеку прийняття технічне занадто серйозно й надати йому домінуючого значення. Із цього випливає можливість і необхідність подолати владу техніки й не втратити свого людського ества, істини свого буття. Ми вважаємо, що А. Дахній слушно звернув увагу на гайдеггерівську інтерпретацію техніки як «по-ставу» й ті загрози, які з цього випливають.

Однак ставитись серйозно до техніки потрібно в тому сенсі, щоби вчасно усвідомити ту межу, за якою техніка перетворюється на господаря людей. На жаль, ознаки такого становища в наш час відчутні більше, ніж будь-коли. Гайдеггерівські застереження людям не ставитися до техніки серйозно, не надавати їй домінуючі в житті – це вже констатація залежності людини від технічних пристроїв і заклик не дозволити їм запанувати над людськістю тотально й невідворотно.

Видатний німецький філософ і психіатр, один із творців екзистенціалізму Карл Ясперс відводить у своїх працях багато місця проблемам техніки. Загальна гуманістична орієнтація на розум, ствердження принципової можливості управляти технічними засобами виступають у К. Ясперса на тлі трагізму загальної картини світу і глибоко песимістичних оцінок сучасних процесів. Загалом філософія К. Ясперса свідчить, що критика екзистенціалізмом духовної ситуації сучасного західного суспільства та соціокультурна діагностика значно вагомійші за те, що написали представники цієї філософії власне про техніку [12, с. 13].

Концепція техніки К. Ясперса привернула увагу українських дослідників. В. Мельник відзначає, що К. Ясперс, яскравий представник гуманістичного напрямку у філософії, особливо глибоко відчував небезпеки, що містяться в науково-технічному розвитку людства, досить виразно окреслив ці загрози й указав можливості уникнути негативного для людей розвитку техносфери. За К. Ясперсом, відзначає український філософ, особливо загрозливим з боку техніки є те, що саме суспільство перетворюється на машину, своєрідний технічний механізм. Техніка знецінює людське, виступає проти людини. Люди втрачають свою основу, позбавляються свого істинного буття, стають оболонками, масками без змісту. Минуле забувається, знищується, переривається нитка історії. Технізується сфера інтелектуальної діяльності, творчий пошук формалізується та знелюднюється. Такий розвиток історичного процесу викликає в К. Ясперса небезпідставну тривогу, породжує песимізм. Водночас К. Ясперс не закликає відмовитись від «послуг» техніки. На його думку, потрібно лише скоректувати науково-технічний прогрес, відступити, відкривши горизонти «нетехнічним» надбанням людської культури. Він припускає можливість існування в самій техніці як в автономній системі зі своїми іманентними законами внутрішніх меж розвитку, що «захистить» і світ людини, і світ природи від краху. Однак це не робить К. Ясперса, на переконання В. Мельника, оптимістом. Адже якщо й допустити можливість такого розвитку техніки, то навіть за умови вилучення негативних змін в одному елементі (тобто в техніці) система «природа – техніка» загалом і далі змінюватиметься, і невідомо, чи в сприятливому для людини напрямі [7, с. 158–159]. Отже, техніка в інтерпретації німецького філософа постає не внутрішнім, а зовнішнім чинником людської діяльності [7, с. 160]. До такого висновку доходить український дослідник.

На думку А. Дахнія, філософсько-історична інтерпретація техніки К. Ясперса далека від визнання її як події, яка уможливила б бачення нашої епохи як «осового часу». Причина полягає в тому, що в таких умовах духовний розвиток людства є однобічним, збідненим, хоча досягнення у сфері техніки відзначаються небаченою інтенсивністю й розмахом. Філософсько-історична позиція К. Ясперса зводиться, урешті-решт, до інструментально-антропологічного визначення техніки як людської діяльності й засобу, використання якого повністю залежить від волі самої людини. Філософсько-історичне тлумачення техніки в К. Ясперса, отже, зберігає надію на перемогу розуму людини над механізмом. Український філософ визначає позицію К. Ясперса як серединну, компромісну, далеку від сциєнтистських і антисциєнтистських установок, від технократизму й технофобії. А. Дахній також звертає увагу на те, як К. Ясперс визначає роль науки в технічному поступі. Науку німецький філософ інтерпретує як попередницю техніки. Здійснений К. Ясперсом прискіпливий аналіз генезису науки засвідчує, що вона могла виникнути тільки на базі юдейсько-християнської традиції з її прагненням істини за будь-яку ціну. При цьому розуміння необхідності невинного й усеосяжного пізнання сущого, яке є творінням Бога, є одним із головних імпульсів виникнення сучасної науки. А. Дахній указує також на недоліки аналізу техніки (виконаного, зокрема, К. Ясперсом) у контексті історичної ретроспективи. Такому дослідженню, попри наукову об'єктивність, неупередженість, властиві й деяка розпливчастість, невизначеність, недостатня цілісність в осягненні природи техніки [4, с. 11–12].

У працях українських філософів розглянуто не лише окремі концепції представників західної філософії, що стосуються техніки, технології, науково-технічного

поступу, а й визначено передумови, осмислено процес становлення відносно нової філософської дисципліни – філософії техніки, створеної в межах західноєвропейського філософського дискурсу.

В. Петрушенко здійснює гносеологічний аналіз наявних концепцій техніки й технології. У межах широкого (філософського) підходу В. Петрушенко розглядає найбільш показові концепції техніки. Усі вони належать до західного філософського дискурсу. Це концепції А. Бергсона, Ф. Дессауєра, М. Гайдеггера, Ж. Еллюля. У підсумку цього аналізу український дослідник сформулював три позиції щодо основних напрямів філософії техніки в західному інтелектуальному полі. Насамперед, на думку В. Петрушенка, автори розглянутих концепцій наполягають на вкоріненості техніки в самий фундамент людського існування, що є виявом особливостей людської взаємодії зі світом. По-друге, відштовхуючись від думки більшості західних філософів, техніка пов'язана з істотними особливостями людського пізнання, із людськими намаганнями підпорядкувати природу або раціонально регламентувати її. Третій висновок полягає в тому, що техніка постає як спосіб організації людських дій; вона пов'язана з прагненням людей за допомогою скінченного оволодіти нескінченним, за допомогою раціонального – позараціональним, за допомогою функціонального та доцільного – самодостатнім, за допомогою ефективно нароцшуваного – довільним, за допомогою регламентованого – спонтанним [8, с. 403].

У роботі Е. Семенюка і В. Мельника «Філософія сучасної науки і техніки» відзначено, що загалом філософія техніки є дитям ХХ ст. Показано, що в західній думці під філософією техніки розуміють, по-перше, вивчення техніки як такої та її створення, дослідження інженерно-технічного мислення, технічної творчості, мови техніки, взаємозв'язків науки й техніки; по-друге, поступове заглиблення у критичний аналіз специфічного ставлення людини до світу (природного та соціального), яке уособлює необхідність його перетворення, ініціацію змін у світі [10, с. 138–140].

У цій праці зауважено, що другий аспект має тенденцію домінувати в західному філософському дискурсі. У міру розвитку техніки та її можливостей перетворювати світ критика її соціальної ролі стає глибшою й гострішою. Дедалі частіше визнається, що в культурі поступово перемагає її технічна складова. Цю тенденцію яскраво висловив, на думку авторів книги, М. Бердяєв, який уважав, що панування машин, техніки в найширшому значенні терміна означає перехід від органічного до організованого самою людиною, і вона платить за це розривом генетичних зв'язків із матінково-природою, організм людини стає незахищеним від її власних винаходів [1, с. 151–152]. Автори формулюють цю колізію як одну з головних проблем ставлення людини до світу (природного та соціального).

У західному філософському дискурсі дедалі більше усвідомлюється небезпека поглиблення суперечності між природним і штучним, між природними законами буття і створеною людиною техносферою. Ця ситуація по-новому поставила питання співвідношення науково-технічного й соціокультурного прогресу людства, гуманізації шляхів і засобів розвитку науки й техніки.

Однак автори роблять зі свого дослідження шляху західної філософії техніки висновок, який є реалістичним і водночас не песимістичним. Вони вважають, що, попри всі можливі негативні моменти розвитку науки й техніки, людина за своєю суттю ніколи не зможе відмовитися від цих видів діяльності, інакше вона перестала б бути людиною. І цей факт постійно стимулює дослідження процесів і механізмів пізнання світу, найрізноманітніших чинників наукової та інженерно-технічної



творчості, різних сторін соціальної ролі науки, техніки, практичного використання їхніх результатів [10].

У західному філософському дискурсі популярними є різноманітні варіанти технократичних теорій і проєктів. Їх проаналізовано в низці праць українських філософів [6; 9 тощо].

У роботі Р. Мартинова «Технократичні проєкти ХХ ст.: трансформації та альтернативи» подано аналіз концепції засновника сучасного технократизму, економіста й соціолога Т. Веблена, який прагнув обґрунтувати проєкт суспільства, керованого інженерами і технічними фахівцями. Ці люди, на його думку, є стрижнем виробництва й катализатором суспільного руху. Концентруючи в собі технічну раціональність, вони органічно зацікавлені у функціонуванні машинного виробництва та матеріальному добробуті суспільства. Стратегічною лінією розвитку суспільства Т. Веблен вважає технічну організацію й індустріальний менеджмент, щоб забезпечити такий поступ, інженери й технічні фахівці повинні здійснити революцію та встановити технократію [2, с. 99].

На початку століття технократична доктрина затверджується, набуває подальшого розвитку й поширення на соціально-політичну сферу. На новому етапі науково-технічного поступу в 1960-х роках ідею технократії як соціальної реальності найбільш виразно формулює Дж. Гелбрейт, який є автором концепції «нове індустріальне суспільство». Він акцентує безпрецедентне зростання влади ієрархічної організації людей зі спеціальними знаннями – «техноструктури», на цій підставі констатує зрощування виробничої технократії й державної бюрократії, а також стійкість цього синтезу за будь-якого політичного режиму [6]. Р. Мартинов відзначає, що Дж. Гелбрейт не є класичним представником технократії. Він розумів цінність гуманітарної культури, побачив небезпеки впливу техноструктури, що зростає, ще до інформаційної революції і пропонував шляхи безболісної конвергенції культур [6].

На рівні сучасних концепцій інформаційно-комп'ютерного суспільства визначається генетичний та органічний зв'язок комп'ютера з базовими технократичними інтенціями.

У сучасній філософській думці йдеться про інтегральну демократію, що прийнята, хоча й не поглинута соціальною технологією, основою на науці. Х. Ленк переконаний, що «системна технократія» дедалі більш явно реалізується в «інформаційній системно-технологічній епосі з її загрозами, але й шансами на гуманізацію» [5, с. 32].

У другій половині ХХ ст. в межах постмодернізму сформувався концепції, які критично оцінюють технократизм і загалом позитивізм і намагаються подати альтернативні шляхи розвитку суспільства [109].

У концепціях постмодерністів звернуто увагу на гіпертрофію нового та цікавого в інформаційному просторі, відзначено, що це потребує дедалі більше новин, сенсацій, і, врешті, за логікою новин утворюється те, чого немає в реальності. Так, відомий французький філософ Ж. Дельоз висловив думку про можливість комп'ютера. Це електронний нашійник, яким непомітно пов'язуються західні спільноти. Комп'ютерні технології, на думку іншого французького постмодерніста Ж. Дерріди, по-новому інструментують реальність.

Постмодерністи констатують наступ нової ідеології – «технофундаменталізму», прогностують настання докорінно іншого літочислення, коли буття постане як міфічне, прозоре й миттєве, усе відбуватиметься актуально, у теперішньому часі.

На підставі аналізу технократичних теорій і їх постмодерністської критики Р. Мартинов доходить висновку, що світ збереже послідовність і плюралістичність

духовних та соціальних форм, якщо прийме нове планетарне мислення, системне, свідоме й відповідальне. У такому разі люди прийдуть до нового, значно вищого рівня наукової раціональності й технократичності, без чого неможливо розв'язати жодну проблему сучасності [6].

**Висновки.** Аналіз сучасних концепцій західноєвропейських мислителів виявляє розмаїття й суперечливість їхніх трактувань техніки. За умов науково-технічного прогресу технічний розвиток сприймається як щось фатальне і таке, що примусово детермінує життя людей, оскільки значна частина населення залишається в невіданні щодо організаційних і технічних основ цих усеосяжних нововведень. Постійно виникають проблеми соціально-правових відносин щодо впровадження та використання інформаційно-комунікативних мереж.

Проблеми технічного поступу сучасні західні філософи розглядають системно, у складному й розмаїтому контексті, із позицій антропології, валеології, екології, етики, соціології, права, теології тощо. На новітній стадії свого розвитку техніка скерована не тільки на полегшення фізичної й інтелектуальної праці, а й претендує вже на виконання – у масштабі всього суспільства – культурних, комунікативних і багатьох інших споконвічно людських функцій. Чимало положень праць західноєвропейської філософії техніки послугували підґрунтям розвитку вітчизняної філософії техніки, що у своїх сутнісних проблемних спрямуваннях та положеннях орієнтувалась на аналітику й інтерпретацію західних концепцій.

#### Література

1. Бердяев Н.А. Человек и машина / Н.А. Бердяев // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 143–163.
2. Веблен Т. Теория праздного класса / Т. Веблен ; пер. с англ. – М. : Прогресс, 1984. – 366 с.
3. Дахній А.Й. Проблема співвідношення людини і техніки в екзистенціальній духовній традиції : дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / А.Й. Дахній. – Львів, 1996. – 142 с.
4. Дахній А.Й. Проблема співвідношення людини і техніки в екзистенціальній духовній традиції: автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / А.Й. Дахній. – Львів, 1996. – 24 с.
5. Ленк Х. Ответственные ли ученые за безопасность технических систем? / Х. Ленк // Философские науки. – 2011. – № 8. – С. 28–38.
6. Мартинов Р.С. Технократичні проєкти ХХ ст.: трансформації та альтернативи / Р.С. Мартинов [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_67/Martynov.pdf](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_67/Martynov.pdf).
7. Мельник В.П. Філософські проблеми технікознавства (гносеологічні та предметно-перетворювальні аспекти) / В.П. Мельник. – Львів : Світ, 1994. – 176 с.
8. Петрушенко В.Л. Філософія науки і техніки / В.Л. Петрушенко // Петрушенко В.Л. Філософія : [навч. посіб.] / В.Л. Петрушенко. – К. ; Львів, 2002, 2011. – С. 401–428.
9. Попов В. Технократичні орієнтації ХХ сторіччя / В. Попов // Філософська думка. – 2006. – № 2. – С. 35–50.
10. Семенюк Е.П. Філософія сучасної науки і техніки / Е.П. Семенюк, В.П. Мельник. – Львів : Світ, 2006. – 152 с.
11. Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Новая технократическая волна на Западе / пер. с нем. В.В. Библихина. – М. : Прогресс, 1986. – С. 45–66.
12. Ясперс К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – 2-е изд. – М. : Республика, 1994. – С. 287–418.
13. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; пер. с нем. – М. : Политиздат, 1991. – С. 28–286.

## Анотація

**Чурсінова О. Ю. Техніка й технічний прогрес у концепціях сучасних українських філософів.** – Стаття.

У статті систематизовано основні напрями дослідження концепцій науки й техніки західноєвропейських філософів у сучасному українському філософському дискурсі; виділено та проаналізовано основні ідеї західноєвропейської філософії техніки, на цій основі показано взаємозв'язок розвитку української філософії з європейською філософією в напрямі дослідження проблем, створених розвитком техніки, технології, науково-технічним поступом. Сучасні концепції західноєвропейських мислителів виявляють розмаїття й суперечливість їхніх трактувань техніки. Проблеми технічного поступу сучасні західні філософи розглядають системно, у складному й розмаїтому контексті, із позицій антропології, валеології, екології, етики, соціології, права, теології тощо. Ці ідеї послугували підґрунтям розвитку вітчизняної філософії техніки, що у своїх сутнісних проблемних спрямуваннях і положеннях орієнтувалась на аналітику й інтерпретацію західних концепцій.

*Ключові слова:* техніка, філософія техніки, наука, науково-технічний прогрес.

## Аннотация

**Чурсинова О. Ю. Техника и технический прогресс в концепциях современных украинских философов.** – Статья.

В статье систематизированы основные направления исследования концепций науки и техники западноевропейских философов в современном украинском философском дискурсе; выделены и проанализированы основные идеи западноевропейской философии техники, на этом основании показана взаимосвязь развития украинской философии с европейской философией в направлении исследования проблем, созданных развитием техники, тех-

нологии, научно-техническим прогрессом. Современные концепции западноевропейских мыслителей проявляют разнообразие и противоречивость их трактовок техники. Проблемы технического прогресса современные западные философы рассматривают системно, в сложном и разнообразном контексте, с позиций антропологии, валеологии, экологии, этики, социологии, права, теологии и тому подобное. Данные идеи послужили основой развития отечественной философии техники, которая в своих существенных проблемных направлениях и положениях ориентировалась на аналитику и интерпретацию западных концепций.

*Ключевые слова:* техника, философия техники, наука, научно-технический прогресс.

## Summary

**Chursinova O. Yu. Technique and technical progress in the concepts of modern Ukrainian philosophers.** – Article.

In the article main directions of research of concepts of science and technique in Western philosophers teachings in the modern Ukrainian philosophical discourse are systematized; the basic ideas of Western philosophy of philosophy of technique are selected and analyzed and on this basis the relationship of Ukrainian philosophy of European philosophy toward the study of the problems created by the development of technology, scientific and technological progress is displayed. Modern concepts of Western thinkers reveal the diversity and contradictory of their interpretations of technology. Problems of technical progress modern Western philosophers consider systematically, in a complex and diverse context, from the standpoint of anthropology, valeologii, ecology, ethics, sociology, law, theology etc. These ideas formed the basis of the national philosophy of technique that the in their essential problem direction and positions focused on analytics and interpretation of Western concepts.

*Key words:* technique, philosophy of technique, science, scientific and technological progress.

УДК 130.2 62

**Г. А. Шевченко**  
кандидат філософських наук, доцент,  
професор кафедри соціології, філософії та права  
Одеської національної академії харчових технологій

### СОЦІОТЕХНІЧНЕ ПРОЕКТУВАННЯ Й ПЕРСПЕКТИВИ ІНЖЕНЕРІЇ

Вплив людини на навколишній світ (природу й соціальне середовище) здійснюється відповідно до її потреб, інтересів, ідеалів. Сутність і характер цього впливу значною мірою детермінований здатністю до вільного цілепокладання, що базується на ціннісно-моральній орієнтації людини, розумінні нею своїх можливостей, цілей, завдань і відповідальності за перетворювальну діяльність.

У цьому процесі соціотехнічна діяльність відіграє провідну роль, так як із технічного боку має на меті створення сприятливих умов для праці та побуту людей, а з організаційною – безпосередньо спрямована на зміну соціальних відносин і морально-психологічного клімату у виробничому об'єднанні. У своїй діяльності людина базується на певних моделях мислення й ціннісного сприйняття світу, засвоєних у процесі виховання та навчання.

Ці гносеологічні й соціально-психологічні установки (парадигми) детермінують вибір пріоритетів і переваг у процесі соціотехнічної діяльності. Філософське осмислення цих сутнісних моментів діяльності людини виявляє іманентний зміст соціотехнічної діяльності, її природу та специфіку. За своїм умістом і змістом поняття «парадигма» (з грец. – приклад, зразок) досить мінливе в часі. В античній і середньовічній традиції термін уживався для характеристики взаємин реального й духовного світу. У німецькій класичній ідеалістичній філософії вивчення парадигм відбувалося на основі аналізу принципів внутрішньої та зовнішньої єдності різних формоутворень. У філософію науки поняття парадигми було введено позитивістом Г. Бергманом, який характеризував її як нормативність методології.

Проте значного поширення цей термін набув завдяки дослідженням сутності парадигми Т. Куном, котрий указував, що під парадигмами він має на увазі «визнані усіма науковцями досягнення, які протягом певного часу дають науковому співтовариству модель постановки проблем та їх рішення» [1]. Іншими словами, парадигми, будучи базисом наукових традицій, являють собою еталон наукового мислення, виконують як пізнавальну, так і нормативну функцію в розв'язанні світоглядних і практичних завдань людини. Становлячи вищий рівень організації наукового знання, парадигми як джерела методів, методик і методології, прийняті в цьому соціумі, наділяють дослідників й основними пізнавальними принципами діяльності, і формами реалізації цих принципів.

Парадигми культури є соціально-психологічними установками, еталоном ціннісних орієнтацій технології, соціотехнічної діяльності загалом. Парадигми культури формують готовність суб'єкта технічного розвитку та виробництва до усвідомленого вибору типу діяльності й неприйняття іншого. Ілюстрацією до цього може слугувати гігантоманія і зневага до зручностей людини в російській технічній культурі (цар-дзвін, цар-гармата, перші радянські трактори без кабін із металевими сидіннями для водіїв, КАМАЗи, які зо комфортабельністю не йдуть ні в яке порівняння з їхніми закордонними аналогами). Домінантна парадигма культури європейської технологічної цивілізації й на сьогодні іманентно детермінує якісний характер загальнонаукових, спеціалізованих і локальних парадигм культури, у тому числі й парадигм соціотехнічної діяльності. Соціотехнічна діяльність, яка

ставить на службу людині потужні сили природи, немичуче перетворюється на джерело підвищеної небезпеки, що виходить від технічних об'єктів, керованих людьми (автомобілів, верстатів, енергетичних систем тощо). Виникає технологічна парадигма культури, відповідна ступеню цієї небезпеки, культури, що передбачає певний рівень осмислення, розуміння, запобігання небажаним наслідкам необережного, безвідповідального використання сучасних технологій. Інакше «чорнобилі» з усе більш жахливою руйнівною силою будуть вибухати, поки не знищать людство. Однією з непорушних умов запобігання асоціальним наслідкам технічного прогресу є формування в культурі парадигми самоцінності людського життя й загалом усього живого. І технологія засобів масового знищення (ядерної, водневої зброї) підводить до цієї парадигми, руйнуючи в потенційного агресора надію на перемогу і власне виживання навіть у разі «успішного» результату в знищенні супротивника. Адже така «перемога» може означати ліквідацію умов для життя на Землі.

Сучасна соціотехнічна діяльність породжує технології, які є універсальним засобом заощадження людських зусиль, робочого часу, що витрачається на задоволення наявних потреб, які створюють резерв вільного часу, у межах якого діяльність людей уже не підпорядковується примусовому трудовому ритму й може регулюватися переважно внутрішніми мотивами особистості. Виникає проблема використання вільного часу, який в умовах низької культури населення може обернутися лихом: інтелектуальною й моральною деградацією людини, не здатної керувати розумно самою собою. Проте технологія підпорядковує собі весь повсякденний уклад культури, духовне життя суспільства. Панування радіоелектронних засобів інформації, «екранізація» праці, комп'ютеризація навчання й дозвілля нівелює культурні особливості націй і регіонів, формує в молоді парадигми пасивного споживання у сфері культури, замість самодіяльності.

У процесі формування нової парадигми соціотехнічної діяльності в такому контексті не може не враховуватися такий чинник: сучасне людство усвідомило свою смертність, яка може бути детермінована технічними й моральними причинами. У ході широкомасштабної соціотехнічної діяльності, детермінованої «торнадним» потоком нових технологій, людина чітко усвідомила дві об'єктивні істини: 1) індивід і людство загалом являє собою частину єдиного організму – біосфери; 2) природа є не тільки й не тільки невичерпною коморою і майстернею для людини, а єдино можливим і наявним середовищем проживання людського роду, уже досить деформованим останнім.

Сучасний світ перебуває у стані глибокої кризи, зумовленої передусім духовним станом людства, що характеризується багатьма філософами й соціологами як бездушне та бездумне. Така духовна ситуація багато в чому детермінована всебічним і масовим проникненням техніки, технічного способу вирішення проблем у всі сфери матеріального й духовного виробництва суспільства, людства загалом. У пошуках шляхів виходу із цієї ситуації видатний український учений В. Кремень відводить освіті важливу роль: «... саме освіта здатна поновити «зв'язок часів», вказати шляхи виходу з духовної кризи людства. Адже саме освіта відповідальна за трансляцію культурної спадщини людства» [2].

Чому, розмірковуючи над перспективами розвитку техніки, ми все частіше стикаємося з опором їй, із ворожістю і страхом людей за своє майбутнє? Адже, перетворюючи навколишній світ за допомогою техніки й технічної діяльності, людина полегшує своє життя, вивільняє час для «високих» видів діяльності, пов'язаних із її творчістю й духовністю. Людина боїться не техніки. Людина боїться своєї сутності, яка виявляється тим яскравіше та рельєфніше, чим вона відчуває себе більш незалежною від природи й навколишнього світу. Небезпека полягає не тільки в тому, що людина може застосовувати створену техніку двоюко – у конструктивних і деструктивних цілях. Справжня небезпека лежить глибше: у довгій синусоїді опрідметнення й розпрідметнення технічних рішень, техніки у прогресії змінюється сутність самої людини – вона починає мислити рецептурно-конкретно, абстрагуючись від «зайвих» емоцій і почуттів. На практиці таке мислення реалізується у ставленні до себе й навколишніх людей зі споживчою настановою: наскільки ця людина потрібна мені для досягнення цілей (наскільки цей механізм незамінний, ефективний у моїй службовій або сімейній «машині»)? Небезпека такого мислення лежить не тільки в етичній площині, а в можливості зміни характеру й сутності людської культури, у все наростаючій імовірності «випадення» певних емоцій з асортименту нині ще наявних. При зникненні емоцій така втрата вже значно збільшиться на рівні почуттів. І ця ланцюгова реакція перетворення людини в машину вже не зможе бути зупинена.

У запобіганні такому розгортанню сценарію людського буття чільна роль відводиться інженерії. Проблема інженерного мислення та інженерної діяльності є сукупністю «міжблокових» завдань філософії техніки, бо не може бути зарахована в чистому вигляді ні до соціальних, ні до антропологічних проблем: інженер поєднує в собі якості індивіда, тобто представника людського роду як біологічного виду, з іншого боку, інженер як особистість має досить специфічний набір рольових функцій у суспільстві. Саме він безпосередньо контактує з технікою, і в його діяльності неминує виникати додаткові, специфічні для цього виду діяльності психологічні, моральні, соціальні проблеми. Являючи собою важливий аспект людської діяльності й культури, техніка у своїй основі є результатом раціонального конструювання та раціональної діяльності. Тому принципово техніка піддається розумінню й управлінню, існує можливість довготривалого оцінювання наслідків застосування конкретного технічного проекту.

У високотехнологізованих суспільствах робляться спроби виявлення та ліквідації негативного впливу впроваджуваних проектів на соціальні процеси, створюються правові механізми, що регулюють ці питання. Ці розробки отримали назву «оцінювання техніки» або соціально-гуманітарної експертизи технічних проектів. Представники комісії Союзу німецьких інженерів, котрі займаються розробкою основ оцінювання техніки, визначили як центральні такі галузі технічної діяльності, як здатність функціонування, економічність, добробут, здоров'я, безпека, якість навколишнього середовища, якість суспільства, розвиток особистості. Це ілюстрація сучасної парадигми оцінювання технічної діяльності: техніка не є ціннісно-нейтральною й повинна задовольняти низку ціннісних вимог. У директивах Союзу німецьких інженерів оцінювання техніки визначається як «планомірний, систематичний, організований захід, який аналізує стан техніки і можливості її розвитку; оцінює безпосередні та опосередковані технічні, господарські, у плані здоров'я, екологічні, гуманні, соціальні та інші наслідки цієї техніки і можливі альтернативи» [3], тобто є міждисциплінарною проблемою, яка потребує підготовки фахів-

ців широкого профілю, котрі володіють не тільки науково-технічними, а й соціально-гуманітарними знаннями.

При дослідженні проблем експертизи та оцінювання техніки неминує виникати питання про професійну належність тієї групи людей, чия думка матиме вирішальне значення, тих учених і практиків, які зуміють усвідомити, інтегрувати весь потік аксіологічної інформації та вимог, що надійде від представників різних наук із приводу застосування цієї технічної інновації. Очевидно, що вирішальна роль тут відводиться інженерам. Але в умовах індустріального суспільства вся система підготовки інженерів передбачає формування такого фахівця, який зуміє надати додатковий імпульс індустріалізації суспільства. Прихильники концепції «індустріального розуму» вважають, що в умовах індустріального суспільства формується розумовий, механічний тип діяльності – як професійної, так і соціальної – інженера, у якого преважує бездушність і бездумність у моральному й загальнолюдському аспектах.

Проте існує більш оптимістичний і, на нашу думку, більш продуктивний підхід до розуміння перспектив інженерії: інженер є членом свого суспільства, і в його цінностях і нормах відображаються цінності й норми цього суспільства, його пороки й недосконалість. І загальнолюдські етичні норми в межах інженерної діяльності мають додаткову специфіку. Ця «додатковість» являє собою особливу відповідалність перед суспільством за гуманістичне розв'язання амбівалентності техніки в кожному конкретному випадку створення та застосування технічного пристрою. Сучасний інженер, користуючись технічними знаннями, навичками й засобами, перетворюючи світ на основі наукового світогляду, повинен бути передусім високоморальним громадянином, людиною з добре розвиненим не тільки розумом, а й душею, совістю. А тому слова видатного інженера П. Енгельмейера про те, що інженер мусить усередині «власного середовища підвищити розумовий розвиток і перейнятися на підставі історичних та соціологічних даних всією важливістю своєї професії у сучасній державі» [4], видаються нам основною парадигмою сучасного інженерного мислення, діяльності й освіти.

Спроби підвищення ефективності в досягненні творчого рівня оволодіння знаннями майбутніми інженерами робляться вітчизняними та зарубіжними педагогами вже досить давно. Розвиток пізнавальних здібностей студентів забезпечує досягнення трьох основних рівнів оволодіння знаннями майбутніми інженерами: здатності ідентифікувати й відтворювати адекватний цілям дослідження блок інформації; здатності самостійно вирішити завдання, яке є типовим щодо інформації, отриманої у процесі навчання; здатності до творчого вирішення принципово нових для студента завдань на основі інформації, отриманої в ході навчання та в процесі самоосвіти.

Уже із XVIII століття інженерна діяльність як професія перебуває в тісній єдності із застосуванням наукових знань у технічній практиці. До початку XX століття інженерна діяльність становила складну систему різних видів діяльності (образотворчої, конструкторської, проектувальної, технологічної тощо), була детермінована й обслуговувала функціонування різноманітних сфер техніки (машинобудування, хімічної технології тощо), що значно підвищило потребу в залученні у виробництво інженерних кадрів, здатних до творчого, нестандартного підходу у вирішенні проблем, які виникають у процесі і з приводу виробництва.

Для інженерної діяльності в XXI столітті характерною є глибока диференціація за різними функціями та галузями, яка призводить до структурування її на низку взаємопов'язаних видів діяльності й таких, що забезпечують їх підвиди.

Складна організація підвидів (кооперантів) інженерної діяльності має багату історію. На перших етапах свого

розвитку інженерна діяльність, орієнтуючись переважно на застосування фізичних і математичних знань, включала в себе винахідництво, конструювання дослідного зразка й розроблення технології виготовлення нової технічної системи. Тут інженерна діяльність винахідників, конструкторів і технологів була тісно пов'язана із технічною діяльністю, що виконувалась на виробництві техніками та робітниками. Остання ставала виконавською щодо інженерної діяльності, а зв'язок між ними здійснюється за допомогою креслень, виготовлених «ученими рисувальниками» [3], як у Росії того часу називали креслярів.

Структура інженерної діяльності з плином часу ускладнювалася й на класичному етапі свого розвитку включала таке: 1) винахідницьку діяльність (створення на підставі наукових знань і технічних винаходів нових принципів дії, способів їх реалізації в конструкції технічних систем); 2) конструювання та організацію виробництва технічних систем; 3) інженерні дослідження (системи, елементами яких є проектне дослідження, наукове обґрунтування розробки, аналіз можливості використання спектра наявних наукових даних для інженерних розрахунків, характеристика ефективності розробки, аналіз необхідності проведення додаткових наукових досліджень тощо); 4) проектування (науково-технічні розрахунки на кресленні параметрів майбутньої технічної системи). Саме останній компонент класичної інженерної діяльності детермінований соціальним замовленням, під яким сучасні російські дослідники філософії техніки В. Стьопін, В. Горохов, М. Розов розуміють «потребу у створенні певних об'єктів, викликану або «розривами» в практиці їх виготовлення, або конструкцією, або потребами...», яка постійно розвивається.

Мета сучасного проектування, що виділилося у сфері інженерної діяльності й відокремилось у самостійну галузь діяльності у другій половині ХХ століття, уже не обмежується розробленням креслень конструкції, а й полягає в орієнтуванні та організації «проектування як процесу, який кладе початок змінам у штучному середовищі» [5]. Проектування як сутнісне ядро соціотехнічної діяльності в силу своєї багатомірності й різноплановості багатьма дослідниками розуміється по-різному, про що Д. Джонс пише: «Ось деякі визначення та формулювання процесу проектування: «пошук істотних компонентів будь-якої фізичної структури» (Александр); «цілеспрямована діяльність щодо вирішення завдань» (Арчер); «прийняття рішень в умовах невизначеності з тяжкими наслідками у разі помилки» (Азімов); «моделювання передбачуваних дій до їх здійснення, яке повторюється до тих пір, доки не з'явиться повна впевненість у кінцевому результаті» (Букер); «визначальний чинник для тих частин виробу, які вступають в контакт з людьми» (Фарр); «приведення виробу у відповідність з обставинкою при максимальному врахуванні всіх вимог» (Грегори); «натхненний стрибок від фактів справжнього до можливостей майбутнього» (Пейдж); «творча діяльність, яка викликає до життя щось нове і корисне, чого раніше не існувало» (Різуїк)» [5].

На початку ХХІ століття проектування розуміється як процес, що закладає онтологічні та аксіологічні принципи й засади змінам у штучному середовищі, що детермінує появу й застосування нової методології процесу, побудованої на участі різнопрофільних висококваліфікованих фахівців у колективній розробці проекту. Основні завдання соціотехнічної діяльності переміщуються зі сфери розробки артефактів у галузь прогностичного аналізу тих змін, які детермінують випуск проектованої продукції у сферах промислового виробництва і збуту, споживчого попиту й суспільстві загалом.

Відповідно до цього руху, оснований на парадигмі розуміння та організації соціотехнічної діяльності і її

продуктів у широкому контексті, відбувається розвиток принципів, форм і методів інженерної освіти. Останні все активніше включають технічні засоби навчання, моделювання, вирішення проблемних ситуацій, ділові ігри та інші методи активізації пізнавальної діяльності студентів з метою розвитку творчого рівня мислення, здатності приймати нестандартні рішення й почуття відповідальності за коротко- і довготривалі наслідки прийнятого технічного рішення. Поява й розвиток цих методів навчання відображають процеси, що мали місце в соціотехнічній діяльності: перехід від кустарних промислів із традиційним передаванням знань, умінь і навичок, у яких проектування базувалося на емпіричному методі проб і помилок, до «експериментування» на кресленнях, що являють собою «масштабні зорові моделі виробів і засоби передачі основних конструктивних даних від розробників до виробників і подальших розробників» [5].

У другій половині ХХ століття виділення зі сфери інженерної діяльності й відокремлення проектування в самостійну галузь діяльності детермінувало створення кризової ситуації традиційного інженерного мислення, «орієнтованого на додаток знань лише природничих і технічних наук і створення відносно простих механічних систем» [3], результатом чого стало формування соціотехнічної діяльності, орієнтованої на створення складних технічних систем. Тут змінюється не тільки об'єкт інженерної діяльності (замість окремого технічного пристрою, механізму, машини тощо об'єктом дослідження і проектування стає складна система «людина-машина»), а трансформується й сам характер інженерної діяльності, у якій поряд із диференціацією по галузях і видах наростають інтеграційні процеси, організацію та керівництво якими покликани забезпечити якісно нові фахівці – інженери-системотехніки.

Системотехнічна діяльність здійснюється системою груп фахівців, котрі розробляють підсистеми проекту, робота яких координується й управляється спеціальною групою фахівців-універсалів, які називалися «інженери-системотехніки». Очевидно, що в такій ситуації проектування не є виключно плодом технічних наук, так як інженерна діяльність розширила межі всіх розробок і вийшла в соціально-технічну та соціально-економічну сферу, що детермінувало відокремлення проектування в самостійну галузь діяльності й перетворення його в системне проектування. Специфічною особливістю останнього є спрямованість не тільки на розроблення машинних компонентів, а й орієнтація на проектування або вдосконалення людської реальності. Це призводить до ситуації кардинальної зміни зв'язків між інженерною діяльністю та інженерним проектуванням – останнє входило невід'ємним компонентом у традиційну інженерну діяльність. Системне проектування, навпаки, може включати (у разі створення нових машинних компонентів) інженерну діяльність, а може й не включати, так як сфера його застосування збігається з усіма галузями соціальної практики, де промислове виробництво – лише підсистема поряд зі сферами, вільними від інженерної діяльності, зокрема навчання, управління тощо.

Така ситуація детермінує необхідність формування фахівців якісно іншого рівня, які синтезують глибокі знання не тільки технічних і природничих, а й наук соціально-гуманітарного профілю, що наділяють філософським світоглядом, глибоким розумінням сутності й характеру загальнолюдських цінностей, необхідності інтеграції останніх із національними цінностями у процесі проектування й виробництва нових технологій і техніки.

Вершиною розвитку системотехнічного проектування стає формування соціотехнічного проектування, глобальним завданням якого є активне, цілеспрямоване перетворення соціально-організаційних структур. Тут фокус

проекування лежить не у сфері створення машинних компонентів, а в галузі людської діяльності, її соціальних і психологічних аспектів. Специфіка сучасного соціотехнічного проектування полягає у двох площинах, що взаємно перетинаються і взаємно детермінуються. З одного боку, соціотехнічне проектування характеризується гуманітаризацією. Як зазначають російські філософи В. Стьопін та інші, «проекування саме стає джерелом формування проектної тематики і вступає тим самим у сферу культурно-історичної діяльності», тобто об'єктом проектування є сама галузь проектної діяльності, у якій формується «особливий методичний шар, спрямований на вироблення норм і приписів для проектних процедур, та теоретичний шар, що забезпечує методистів знаннями про ці процедури» [3].

Іншими словами, саморозвиток проектної діяльності має своїм механізмом єдність і боротьбу суперечностей між можливостями справді гуманістичної проектної діяльності й системою наявних знань, на яких базується проектна діяльність. У процесі розвитку цієї системи відбувається подальший рух знань про проектування в контексті вдосконалення гуманістичної спрямованості норм цієї діяльності.

З іншого боку, соціотехнічне проектування є проектуванням без протоколів, у нього залучені різні типи діяльності, у ході яких утілюються ідеали, сформовані в культурі. Отже, у тісній взаємодії з такими культурними феноменами, як управління, прогнозування, організаційна діяльність тощо, соціотехнічне проектування, модифікуючись, трансформує культуру.

Соціотехнічне проектування має якісно інший характер, порівняно з традиційною інженерною та системотехнічною діяльністю. Останню ріднить із соціотехнічною діяльністю спрямованість на проектування систем типу «людина-машина», проте соціотехнічне проектування виходить за межі традиційної тріади «наука-інженерія-виробництво» в галузь різноманітних видів соціальної практики, тобто стає самостійною сферою сучасної культури. Соціотехнічна парадигма проектування в ХХІ столітті детермінує всі галузі інженерної діяльності й усю техносферу, що зумовлює чітке розуміння необхідності екологічного, соціального та іншого оцінювання техніки, свідомості соціальної відповідальності інженера і проектувальника.

Відомо, щовиконаннябудь-яких професійних завдань – чи то виробничі, торгові, управлінські тощо – вимагають від людини певних морально-етичних якостей, вчинків і включення її в певні моральні відносини. Це зумовлено тим, що будь-який вид спеціалізованої діяльності має свої неповторні ситуації, труднощі та суперечності, які необхідно вирішувати й долати в ході самої діяльності, що породжує в будь-якій діяльності її етико-моральну специфіку. Останнє накладає обов'язок вивчати, досліджувати цю специфіку, навчати персонал, тобто сприяти оволодінню цією професійною специфікою всіма працівниками цього виду діяльності, що означає необхідність налагодити постійно діючий навчально-педагогічний процес.

Комплексний підхід до розуміння та раціонального перетворення соціотехнічної діяльності й підготовки кадрів у напрямі істинної гуманізації цих процесів вимагає використання комплексного підходу до методів і засобів навчання майбутніх інженерів і менеджерів. Не виключаючи використання у процесі навчання тих засобів навчання, які виправдовують себе у вітчизняній практиці, засоби навчання нового покоління доповнюють наявні, надають їм нові можливості використання в навчальному процесі завдяки розширенню функцій. Засоби навчання нового покоління, об'єднані в комплекси для забезпечення різних рівнів навчальної діяльності й застосування в навчальних закладах різних рівнів, використовуючи

нові інформаційні технології навчання, забезпечують суб'єктів навчання навичками користувача новими інформаційними технологіями для використання цих знань у навчальній і майбутній професійній діяльності. Формуючи навчальне середовище для здійснення продуктивної навчальної діяльності, відповідаючи сучасним психолого-педагогічним, санітарно-гігієнічним та ергономічним вимогам, засоби навчання нового покоління завдяки своїй універсальності забезпечують посилення міжпредметних зв'язків, активізують навчально-пізнавальну діяльність об'єктів навчання й розвивають їхню самостійність.

Аналіз передового зарубіжного досвіду дає змогу сформулювати такі основні тенденції створення засобів навчання нового покоління:

1. Шляхом збільшення кількості навчальних предметів, у яких використовуються засоби навчання, розширюється сфера використання засобів навчання в навчальному процесі.

2. Здійснюється перехід від епізодичного до системно-го використання засобів навчання нового покоління.

3. Підвищується ступінь інтелектуалізації засобів навчання нового покоління з метою розширення сфери діалогізації навчального процесу.

4. Розвиваються засоби навчання на базі інформаційних технологій – тренувальні програми, інтелектуальні наставники, системи зі змішаною ініціативою діалогу, системи мультимедіа, експертні системи, системи дистанційного навчання тощо.

5. Упроваджується використання засобів навчання нового покоління в позанавчальній роботі, наближаючи навчальну діяльність до дослідницької, конструкторської та професійної (ділові ігри, моделювання ситуацій тощо).

6. Засоби навчання нового покоління активно формують навчальне середовище, відповідають вимогам навчального дизайну й ущільнюють навчальну годину шляхом розвантаження підручників і відмови від пріоритету вербального підходу до подання навчального матеріалу.

7. За рахунок багатофункціональності засоби навчання нового покоління забезпечують індивідуальну, індивідуально-групову та групову продуктивну навчальну діяльність і її альтернативність на рівні формування нового стилю мислення стосовно цілей діяльності й засвоєння знань на рівні використання [7].

#### Література

1. Кун Т. Структура наукових революцій / Т. Кун. – М., 1977. – С. 11.
2. Кремень В.Г. Національна освіта як культурне явище / В.Г. Кремень // Учитель. – 1999. – № 11–12. – С. 14.
3. Філософія науки і техніки / [В.С. Стьопін, В.Г. Горюхів, М.А. Розов]. – М., 1996. – С. 398.
4. Енгельмейер П.К. Завдання філософії техніки / П.К. Енгельмейер // Бюлетень політичного суспільства. – 1913. – № 2. – С. 113.
5. Джонс Д. Інженерне і художнє конструювання / Д. Джонс. – М., 1976. – С. 8.
6. Макаренко А.С. Твори : у 7 т. / А.С. Макаренко. – К. : 1953–1955. – Т. 1. – 1953. – С. 559.
7. Засоби навчання / [А.М. Гурт, Ю.О. Жук, В.П. Волзький]. – К., 1997. – С. 16–17.

#### Анотація

**Шевченко Г. А. Соціотехнічне проектування й перспективи інженерії.** – Стаття.

У статті із гуманістичних позицій аналізуються проблеми соціотехнічного проектування й перспективи інженерії. Соціотехнічна діяльність ставить на службу людині потужні сили природи, які неминує перетворюються на джерело підвищеної небезпеки. Виникає технологічна парадигма культури, що передбачає певний рівень

осмислення, розуміння, запобігання небажаним наслідкам необережного, безвідповідального використання сучасних технологій. Установлені теоретична і практична можливість раціонального формування парадигм соціотехнічної діяльності й відповідних їм наукових і організаційних заходів підготовки інженерних кадрів. Розуміння та раціональне перетворення соціотехнічної діяльності й підготовки кадрів у напрямі істинної гуманізації цих процесів вимагає використання комплексного підходу до методів і засобів навчання майбутніх інженерів і менеджерів. Подані основні тенденції формування методів сучасної освіти, відповідних новітньому вітчизняному та іноземному досвіду.

*Ключові слова:* гуманізм, парадигма, соціотехнічна діяльність, соціотехнічне проектування, інженерія.

#### Аннотация

**Шевченко А. А. Социотехническое проектирование и перспективы инженерии.** – Стаття.

В статье с гуманистических позиций анализируются проблемы социотехнического проектирования и перспективы инженерии. Социотехническая деятельность ставит на службу человеку мощные силы природы, которые неизбежно превращаются в источник повышенной опасности. Возникает технологическая парадигма культуры, предполагающая определенный уровень осмысления, понимания, предупреждения нежелательных последствий неосторожного, безответственного использования современных технологий. Установлена теоретическая и практическая возможность рационального формирования парадигм социотехнической деятельности и соответствующих им научных и организационных мероприятий подготовки инженерных кадров. Понимание и рациональное преобразование социотехнической

деятельности и подготовки кадров по направлению истинной гуманизации данных процессов требует использования комплексного подхода к методам и средствам обучения будущих инженеров и менеджеров. Представлены основные тенденции формирования методов современного образования, соответствующие новейшему отечественному и иностранному опыту.

*Ключевые слова:* гуманизм, парадигма, социотехническая деятельность, социотехническое проектирование, инженерия.

#### Summary

**Shevchenko A. A. Socio-technical design and engineering perspectives.** – Article.

The problems of socio-technical design and engineering perspectives are analyzing from humanistic positions. Socio-technical activities puts powerful forces of nature to the service of men, which inevitably turn into a source of increased danger. There is a technological paradigm of culture, implies a certain level of understanding, comprehension, prevention of unwanted consequences of careless, irresponsible use of modern technologies. The theoretical and practical possibility of forming a rational paradigm socio-technical activity and the corresponding scientific and organizational activities of training engineers is established. The understanding and rational transformation of socio-technical activities and training towards the true humanization of these processes using integrated approach to the methods and means of training future engineers and managers. That's why, this article presents the main trends shaping the main tendencies of forming the modern methods of education corresponding to the latest domestic and foreign experience.

*Key words:* humanism, paradigm, socio-technical activity, socio-technical design, engineering.

УДК 316.35

В. Е. Шедяков

доктор соціологічних наук, кандидат економічних наук, доцент,  
професор кафедри соціології та гуманітарних дисциплін  
Государственного университета телекоммуникаций

## СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ УРОВЕНЬ ИНФОРМАЦИОННОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

**Постановка проблемы.** Социокультурный уровень информационного взаимодействия становится одним из важнейших направлений как конкуренции между культурно-цивилизационными мирами, так и общественных подвижек. Между тем его теоретический анализ по-прежнему существенно отстаёт от исторических вызовов времени, ведущих потребностей практики.

**Анализ исследований и публикаций.** Издревле внимание деятелей и мыслителей привлекали ресурсы и методологии взаимодействия государств, обеспечения их диалога и конкуренции. Участвовали в создании научных предпосылок, условий и подходов, связанных с социокультурным уровнем информационного воздействия, в частности изучали специфику жизненных ценностей и смыслов ещё Аристотель, Платон (Аристокл), И. Кант, а также А. Агг, А. Абишева, Л. Архангельский, В. Бакиров, В. Брожик, М. Вебер, П. Вильямс, Л. Винстофлер, И. Витань, Э. Володин, Г. Выжлецов, Б. Додонов, О. Дробницкий, А. Здравомыслов, Х. Йоас, М. Каган, А. Коршунов, Э. Крик, М. Лившиц, К. Мангейм, Т. Парсонс, Е. Подольская, Л. Розин, А. Ручка, У. Томас и Ф. Знавецкий, В. Тугаринов, Р. Унглхарт, В. Франкл, Э. Фромм, Ю. Шайгородский, В. Шилов, М. Штирнер, Д. Юм, В. Ядов, Е. Якуба и др. На основе информационного взрыва радикально возрос исследовательский интерес к информационным практикам, направлениям манипулирования общественным сознанием, средствам его мифологизации, получили дальнейшее распространение взгляды Э. Аронсона и Э. Прагканиса, Дж. Арвиллы и Д. Ронфельда, Э. Бернейза, Н. Волковского, К. Гаджиева, Б. Гарта, О. Горбушина, С. Гриняева, В. Донсбаха, С. Каннингема, С. Кара-Мурзы, Х. Кепплингера, М. Кунцика, Х. Лассвела, В. Липпмана, Э. Люттвака, Э. Ноэль-Нойман, Р. Мак-Чесни, Дж. Ная, И. Панарина, В. Фаркаша, Дж. Шарпа. Известными формами научного осмысления информационного воздействия стали концепции подкожной иглы (Hypodermic needle), потребностей и удовольствий (Uses & Gratifications), установления повестки дня (Agenda Setting), избирательности восприятия, обратного воздействия на формирование повестки дня (Reverse AgendaSetting), а также мягкой силы, гибкой власти, непрямого действия и др. Внимание А. Ахизера, И. Барыгина, Н. Бердяева, В. Вазюлина, В. Васильковой, Г. Гегеля, А. Гулыги, А. Зарубина, А. Зиновьева, В. Келле, Р. Дж. Коллингвуда, А. Кравченко, Н. Моисеева, К. Поппера, Г. Риккерт, П. Романова, Ю. Соколова, А. Дж. Тойнби, С. Труфанова, И. Черниковой, В. Фофанова, И. Яковлева, Х. Уайта, О. Шпенглера, А. Этциони, К. Ясперса и др. привлекли вопросы соотношения объективных исторических процессов и диапазона возможностей субъективного влияния на них, путей реализации логики истории в жизнедеятельности людей.

**Цель статьи** – дать характеристику различиям индивидуального и социокультурного уровней информационного воздействия, уточнение путей и механизмов его реализации в контексте постсовременной информационной культуры, выделение ценностно-смысловой базы и роли мифического освоения действительности в управлении общественными процессами и стратегическом стимулировании желательных трансформаций.

**Изложение основного материала исследования.** Двумя наиболее распространенными направлениями инфор-

мационных воздействий являются индивидуальное (например, всякий бархат предполагает особые опции для разномастной элиты) и социокультурное. Фундаментальные варианты трансформации мировосприятия оперируют преимущественно социокультурным отражением, тогда как актуальные – индивидуальным. Соответственно, психологическая обработка в процессе информационного влияния может носить преимущественно «сконцентрированный» или «распылённый», «рассеянный» характер. Хорошо известным примером последнего является психологическая работа с населением страны перед началом боевых действий войск. Впрочем, отдельное событие – результат комплекса причин, и стимулирование желательных трансформаций часто действуют более надёжно, чем попытка директивного управления. Эффективное убеждение может дать больше, чем принуждение. Удачные информационные операции изменяют отношения, рождают эмоции и влияют на поведение. В свою очередь, повышение результативности информационного влияния предусматривает широкое использование психологических ресурсов трансформации неосознаваемых мотивов поведения людей. Потому, естественно, максимума при подготовке и проведении информационных влияний в таких условиях являются следующие: не строить своих планов, не получив максимум возможной достоверной информации о планах других; не придерживаться старых планов, получая новую информацию; не думать, что по интересующему вопросу тебе известно практически всё; не ожидать, что сможешь все узнать к началу действий: бездеятельность в погоне за полнотой информации – бессмысленна, хоть бездеятельность как элемент стратегии – естественна. Информационная инфраструктура может обеспечивать определённое социокультурное поле общества, формируя общественные склонности и особенности восприятия, вектор трансформаций эмоциональной, волевой и интеллектуальной атмосферы общества. Вместе с тем события нашего времени с непреклонностью свидетельствуют о том, что уже сложилось международное сообщество, специализирующееся на подрыве культурно-цивилизационных миров: суверенных государственных, традиционных устоев, ценностно-смысловых комплексов, нравственных ориентиров и идеалов – при помощи широкого арсенала средств в диапазоне от экономического давления до информационного и силового противостояния. В условиях глобального масштаба применения подобных шаблонов странам приходится заблаговременно подстраховываться, создавая инструменты самозащиты, усиливая самодостаточность и устойчивость от негативных потрясений [1-7].

Содержание постсовременных информационных технологий и стратегий победы над конкурентом – не уничтожение конкурента и его ресурсов, а их превращение в подконтрольные (что позволяет эксплуатировать, но не нести ответственности). Соответственно, на основе информационных воздействий ресурсный потенциал не ликвидируется, а становится собственным, добавляясь к своему [8-18]. В данной ситуации обладание и обмен жизненно важной информацией становится одним из ведущих факторов обеспечения безопасности и развития постсовременного социального образования (системы, бессистемной целостности). Причём информационная революция и сама



по себе рождає нові постсучасні моделі, як для внутрішнього використання, так і для зовнішніх комунікацій, існують різноманітні світи, його інформаційно-культурну культуру [19–21]. Наприклад, інформаційний бум мультипліцирував можливості іміджевого менеджменту, зв'язей з суспільністю, управління соціальною роботою. В «покушенні невидимими засобами» з виділенням особливостей поширення і інтерпретації свідчень («спеціальної пропаганди») на основі дуже давнього виду комунікацій, коли інформації присущі неопределеність (ісходний джерело і достовірність часто невідомі), несистемність (інформація має вигляд кола, де переплетені найрізноманітніші початки) і суперечливість, розвивається і риторика (від англ. *rumour* – слух, молва і грец. *logos* – вчення, вивчення). Слухи не верифікуються (неможливо достовірно встановити їх істинність/ложність), але саме тому їх неможливо ефективно опровергнути. Таким чином, багаторазово збільшені засобами масової інформації в мережевому суспільстві слухи стають потужним фактором формування свідчення.

Відповідно до класичного визначення німецького соціолога Г. Франке, маніпуляція – психічне впливання, яке здійснюється приховано. Як відомо, метою маніпулятивних дій – це забезпечення трансформації поведінки (індивідуальної і соціальної) без прямого примусу. Соскальзывание в нове устойчиве соціально-психологічне стану спрощується опосередкованою інформаційною впливання, використанням почуттів задоволення, самодоволення, гордості – «нас возвишающий обман». Використання підстроювання до ментальних характеристик і поведінки особливостям спрощує входження в резонанс з об'єктом інформаційного впливання і введення його в зручне для внутрішнього стану. Для різних шарів (активістів, еліти і ін.) можуть бути підготовлені окремі опції. Внутрішнє може ініціювати самовнушення, приводячи до переформатування глибоких структур особистості, коли людина, зберігаючи і реалізуючи здатність до пошуку, творчості, здійснюють уже не свою волю, а свій план життєдіяльності. Замість свого чужим дозволяє впливати на процес заміщення базових ціннісно-сміслових комплексів. При здійсненні трансформацій слитність, резонансування, взаємопереплетеність і опосередкованість різноякісних характеристик і підходів ускладнює різницю причинно-наслідкових зв'язей. Але і станом взаємозалежності повністю різних, але корелюючих одне з одним до повної слитності факторів і динаміки ускладнюється окреме їх сприйняття. Соціальні суб'єкти по-різному підходять до розуміння історичного процесу в силу того, що кожен з них володіє власними психологічними і фізіологічними характеристиками, аксіологічними і світоглядними установками. Подібна ситуація закономірна за своєю природою, так як в дійсності історичний досвід представляє собою не тільки близькість, поєднання людських позицій, але і їх протиставлення, зіткнення, тобто є мова йде про жорстке переплетення різних тенденцій, скрещуючихся або відштовхуючихся в розумінні людей і спосібності накопичення досвіду.

При цьому можуть діяти різноманітні варіанти обходження/погашення очолюваних критичності (як наприклад, шляхом апеляції до емоцій, міфологічному світобаченню, високим ідеалам і ін.). Соціальне спадщина, історична пам'ять фіксують походження виборочно і дискретно, перемішуючи знання з ілюзіями. Ограничення і переваги в сприйнятті як реального світу, так і віртуального дійсності створюються особливостями світобачення і суттєвими силами, стійкими

комбінаціями яких закріплюються ціннісно-смісловими комплексами [22–23]. Вивчення закономірностей і випадковостей управління, загального і окремого в прийнятті вибору на різних стратегіях, тактики і оперативного мистецтва здійснювалося здавна: часто від їх засвоєння залежало виживання. В окремих, долі протистояння культурно-цивілізаційних світів вирішувалися і в результаті стратегічних рішень. Разом з тим визначеність кроків і дій складалася під впливом загальнокультурної домінуючої. Разом з тим життєдіяльності – людської і культурно-цивілізаційних світів – визначають спрямованість, темпи, форми і черговість трансформації їх конкретних характеристик, але самі проявляють себе як сторони ціннісного сприйняття оточуючого. Ціннісні ієрархії і життєві значення неотъемлемі одне від іншого і постійно резонують. Відповідно, ціннісно-сміслові комплекси діють слитно: з однієї сторони, цінності фарбують характер і спрямованість значень, з іншої – вони наповнюють значенням те або інші дії, визначаючи спрямованість інтересу як познавального, так і конструктивного. Багатоманітність соціокультурних репрезентацій за рахунок формування ціннісно-сміслових комплексів забезпечує не ядро культурно-цивілізаційного світу і формування саморегулюючих і саморозвиваючих механізмів, укорінених в традиціях, звичаях, нормах і передаються механізмами соціальних спадщини і пам'яті, але і переваги до шляхів, етапам і черговості можливих соціально-політичних перетворень.

Об'єктивна реалізація і суб'єктивне використання ціннісно-сміслових комплексів суттєво трансформуються в умовах культури традиційної, сучасної і постсучасної. Якість же їх впливання на соціальність того або іншого культурно-цивілізаційного світу в багатьох забезпечується його домінуючими міфологемами. Відповідно, діалектика суб'єктивного і об'єктивного, цілеспрямованого і стихійного, закономірного і випадкового факторів міфотворчості стає найважливішим ланкою забезпечення продуктивності всієї соціальної цілісності [24–28]. Дослідження по психодіагностиці додатково демонструють наступне: людина не тільки використовує, «оперує» міфологічними враженнями, але живе серед них і ними. Сама держава, політична нація, організація забезпечується загальними цінностями, значеннями і міфами.

Світові практики використання соціокультурного рівня інформаційного впливання акцентують діапазон можливостей стимулювання бажаних трансформацій в індивідуальному свідченні, суспільному думанні, а також в соціальних відносинах і процесах [29–30]. Використання методологій форсайт-програмування, івент-аналіза, сценарного планування, системної динаміки ADS, SWOT (Strengths, Weakness, Opportunities, Threats), TAIDA (Tracking, Analyzing, Imaging, Deciding, Action) при цьому часто здійснюється створюваними можливостями постсучасності управління ефективного синтезу можливостей розвитку. Ефективне розкриття даного інструментарію в складаються умовах передбачає використання численних досліджень по питанням соціального управління, шляхам стимулювання бажаних змін.

Так, при наявності процедурно-технологічного відповідності, різноманітності і компетентності залучених, достаточного, мотивованого і готового до участі в соціально значимих комунікаціях експертного суспільства, гнучкого модераторства, правильного зваження оцінки складнішої ситуації і правильних прогнозів розвитку кампанії, це може стати серйозним фактором

устойчивого развития. Разрабатывая идею Ж. Дерриды о том, что нужны социально-информационные прививки, которые при точном осуществлении приводят к мутациям социальных систем, современные авторы уточняют: речь должна идти не только о негативных, но и о положительных мутациях [31]. И ныне на формирование успешных стратегий оказывают существенное воздействие наложение процессов информатизации и повышения роли Интернета (в частности социальных сетей), постмодернизации, размывания национального суверенитета глобализацией и регионализацией, сочетания интеллектуализации и стандартизации восприятия и т. п. Соответственно, сегодня при актуализации задач обеспечения информационного суверенитета и ограждения от информационных путей вмешательства во внутренние дела народа, повышении роли социально-информационных ресурсов укрепления своих конкурентных позиций и предотвращения использования информационной сферы для дестабилизации жизнедеятельности страны особенности взаимодействий именно стратегического уровня во многом определяются стратегией осуществления/восприятия информационных влияний. Достижение информационной конкурентоспособности становится ведущим фактором информационного обеспечения всей конкурентоспособности любого из культурно-цивилизационных миров в их стратегической конкуренции [32–37]. Причем, как известно, в конкуренции регионов побеждают те, которым удается защитить/навязать свои координаты, свой подход, даже коллективные фантомы и социальные видимости. От разрушения исторической субъектности и перехода к манипулируемому, объектному состоянию может уберечь лишь выход на мировые уровни эффективности и конкурентоспособности, прежде всего, за счёт развёртывания интеллектуально-творческого потенциала народа. Собственно, механизмы демократии существуют именно для того, чтобы в обществе побеждали и продвигались на общегосударственный уровень наиболее качественные лидеры, идеи, идеологии. Для этого в нынешних условиях глобализации и формирования постсовременных технологий и ресурсно-методологических баз инфообмена требуется выборочное применение технологий смещения как восприятия реальности общественным и индивидуальным сознанием, так и самой реальности в нужном направлении («позитивных мутаций») за счёт стимулирования желательных трансформаций, что, в свою очередь, предполагает возможность качественного доступа к нужной информации и защиты от негативных информационных воздействий. Получение технологий и возможностей работы с информацией сегодня рассматривается как обязательное условие достойного существования и развития любой социально-информационной системы. В то же время снятие барьеров между отечественной и мировой социально-экономическими системами, кроме очевидных преимуществ, рождает/обостряет и серьёзные проблемы выживания в высококонкурентной международной среде, которая актуализирует внимание к информационному аспекту конкурентоспособности страны. Напротив, как замыкание в автаркии, так и редуцирование до уровня строительного элемента чужой цивилизации означает реальное исчезновение с мировой карты, утрату своей субъектности. Защита же собственной модели общественного согласия и развития ориентирует на активное участие в делах всей ойкумены; попытки замыкания в себе череваты внешним оперированием по принципу «чёрного ящика». Но опасной может стать и развитие ситуации, если вступление в какие-либо международные организации, союзы и внешние альянсы воспринимается/провозглашается самоцелью, независимо от того, что от этого может получить/потерять конкретный культурно-цивилизационный мир, когда идеология выдается за реальные потребности,

настоящими же потребностями (в том числе безопасности и развития) пренебрегают.

**Выводы.** Каждая эпоха накладывает свои черты на общественные процессы и их восприятие, в том числе и предоставляя новые возможности для футуродиагностики, создавая новые угрозы и смещая акценты. У всякого времени свои герои: различающиеся конкретно-исторические условия востребуют разные черты характера. Причём ближайшие годы могут стать решающими в определении архитектоники и вектора трансформаций посткризисного мира, когда в обострившейся стратегической конкуренции культурно-цивилизационных миров определится «удельный вес» и «место» каждого из них, качество жизни людей в нём. Между тем, к числу ведущих вызовов XXI века, определяющих изменение ролей субъектов мировой экономики, относится кардинальный подъём возможностей и результатов обеспечения общественных трансформаций за счёт инструментария информационных воздействий, общественных манипуляций. Анализ особенностей социальной психологии информационного воздействия наряду с собственно силовыми решениями открывает возможность подмены глубинных интересов народов волей части их. Сегодня социокультурный уровень информационных воздействий часто оказывается наиболее эффективным направлением обеспечения своих интересов, он испытывает на излом качество не только государственности, но и самой социальной ткани страны, базовых ценностно-смысловых комплексов населения. При этом, с одной стороны, особенно уязвимы к его использованию для проведения желательных изменений форсированно трансформирующиеся государства; с другой – разлом СССР породил для финансово богатых государств искусственное разрешение своего кризиса за счёт его перелива вовне с фундаментальным изменением устоявшегося стратегического баланса. Вместе с тем меж- и внутрирегиональное взаимодействие культурно-цивилизационных миров включает элементы как диалога, так и конкуренции (строится соответственно с правилами игры с нулевым и/или ненулевым результатом). При этом динамика ситуации в различных странах убедительно подтверждает, что лишь обеспечение повышения социально-экономических показателей само по себе зачастую уже не всегда является решающим фактором обеспечения стабильности.

Следовательно, характеристика информационной конкурентоспособности макрорегиона (цивилизации) – крайне важная составляющая часть комплексной оценки информационной обеспеченности общей конкурентоспособности, её адекватности внешней (условиям существования, внешним вызовам и требованиям) и внутренней (соответствие внутренней структуры заданиям развития) ситуациям, которая базируется, в частности, на анализе информационной инфраструктуры, возможности своевременно получать и распространять необходимую информацию, умения использовать эффективные PR-технологии и специфику сетевого общества, умения применять полученные сведения для своей пользы, в общем – маневрировать совокупностью рациональных и иррациональных ресурсов информационного обеспечения своих фундаментальных и актуальных интересов. Содержание же исследований трендов социального уровня информационного фона, мер по предупреждению и пресечению опасных для общества явлений в данной сфере, осуществлению ответных действий, тем более по реализации стратегической футуродиагностики, выработке и воплощению действий на опережение гораздо сложнее. В частности, проведённое в статье уточнение специфики методологии и ресурсной базы стратегии постсовременных взаимодействий, создающее основание для дальнейшего совершенствования управленческих позиций социокультурного уровня подготовки и проведения ин-

формационного взаємодія, ще раз демонструє: ніякі популярні правила не дають абсолютної гарантії автоматизма їх діяння і ефективного результату використання в нашій текучій реальності (по вираженню З. Баумана). Напротив, успіх венчає зусилля, які стають «адаптацією» потенціально «багатих» к рекомендаціям і підходам к конкретним умовам, базуються як на правилах, так і на відхиленнях від трюизмів. Соответственно, часто вигриш – следствие именно нарушения искусственных ограничений и творческого использования конкретной специфики обстоятельств информационного противоборства. Так что критично важным становится отслеживание динамики методологии и в отступлении от всеобщего к своеобразному, особенному. Следовательно, складываются условия увеличения эффективности приемов гибкого управления в пределах стратегии использования технологий непрямыих действий и smart power («умная сила») в единстве вариантов жёсткой и мягкой власти для решения сложных многоаспектных заданий, дополнения (и частичного замещения) скомпрометировавшего себя бархата технологиями «цифровых бунтов» с присущими им диапазоном «революций гаджетов», использования альтернативных сотовых сетей, «теневого Интернета» и др. постсовременных ресурсно-методологических баз. Соответственно, стимулирование желательных трансформаций может осуществляться, например, через обеспечение: 1) формирования общей (совокупной) среды нужных изменений; 2) создания «точек конденсации перемен» (человеческих, региональных, социальных, этнонациональных, профессиональных, возрастных и тому подобное) нужных сдвигов; 3) проведения соответствующего маневра составными частями ресурсной базы; 4) формирования законодательного поля социальных изменений; 5) трансформации поля и механизмов проявления и совершенствования демократии и самодеятельности; 6) учёта и использования региональных традиций.

По нашему мнению, оптимизация дальнейшего исследования в данном направлении требует, прежде всего, углублённого анализа корреляции объективных и субъективных факторов формирования информационной культуры под воздействием специфики социокультурного капитала.

### Литература

- Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики / П. Бурдые. – М.; СПб.: Алетейя, 2005. – 576 с.
- Московичи С. Век толп / С. Московичи. – М.: Институт психологии РАН, Изд-во «КСП+», 1998. – 480 с.
- Семечкин Н.И. Психология социального влияния / Н.И. Семечкин. – СПб.: Речь, 2004. – 304 с.
- Котляров И.В. Теоретические основы социального проектирования / И.В. Котляров. – Минск: Наука и техника, 1989. – 188 с.
- Косолапов В.В. Методология социального прогнозирования / В.В. Косолапов. – К.: Вища шк., 1981. – 311 с.
- Марков М. Технология и эффективность социального управления / М. Марков. – М.: Прогресс, 1982. – 267 с.
- Шедяков В.С. Социальный уровень психологического обеспечения информационного влияния / В.С. Шедяков // Социальная психология. – 2013. – № 56. – С. 177–188.
- Кастельс М. Информационные технологии, глобализация и социальное развитие / М. Кастельс // Ойкумена. – 2004. – Вып. 2. – С. 17–32.
- Короткова М.Н. Информационные войны: новая государственная политика в области Интернета / М.Н. Короткова // ВУЗ. XXI век. – 2014. – № 1 (44). – С. 79–86.
- Хозиков В.И. Информационное оружие / В.И. Хозиков. – СПб.: Нева; М.: ОЛМА-ПРЕСС Образование, 2003. – 480 с.
- Шарп Дж. От диктатуры к демократии. Концептуальные основы освобождения / Дж. Шарп [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://maidan.org.ua/news/index.php?bn=maidanlib&key=10230059&action=view>.
- Бухарин С.Н. Методы и технологии информационных войн / С.Н. Бухарин, В.В. Цыганов. – М.: Академический проект, 2007. – 382 с.
- Панарин И.Н. Технология информационной войны / И.Н. Панарин. – М.: КСП+, 2003. – 320 с.
- Аронсон Э. Современные технологии влияния и убеждения. Эпоха пропаганды / Э. Аронсон, Э. Праткнис. – СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2008. – 543 с.
- Большаков В.В. Агрессия против разума / В.В. Большаков. – М.: Молодая гвардия, 1984. – 256 с.
- Денисов А.А. Краткий очерк основ теории управляемой конфронтации / А.А. Денисов, Е.В. Денисова // Информационные войны. – 2014. – № 1 (29). – С. 24–33.
- Хоффман Ф.Г. Гибридные угрозы: переосмысление изменяющегося характера современных конфликтов / Ф.Г. Хоффман // Геополитика. – 2013. – Вып. XXI: Война. – С. 45–62. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.geopolitica.ru/magazine/vypusk-xxi-2013-voyna#.U11jb9KzI68>.
- Оранжевая мина / [С.Г. Кара-Мурза, А.А. Александров, М.А. Мурашкин, С.А. Телегин]. – М.: Алгоритм, 2008. – 240 с.
- Информационная культура в контексте глобальных изменений / Л.А. Василенко, И.Н. Рыбакова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://spkurdyumov.narod.ru/D48VasilinkoRybakova.htm>.
- Шассар П. Философско-политические чтения / П. Шассар [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://velesova-sloboda.vho.org/philosophy/chassard-filosofsko-politicheskiye-chtenia.html>.
- Переслегин С. Новые карты будущего, или Анти-Рэнд / С. Переслегин. – М.: АСТ: АСТ-МОСКВА; СПб.: Terra Fantastica, 2009. – 701 с.
- Шедяков В.С. Борьба смыслов и противостояние стратегий: регионально-цивилизационный вимир / В.С. Шедяков // Политичний менеджмент. – 2012. – № 3. – С. 31–42.
- Шедяков В.С. Життєві цінності населення в контексті перспектив модернізації країни / В.С. Шедяков // Соціальна психологія. – 2012. – № 1–2. – С. 11–20.
- Шайгородський Ю.Ж. Ціннісна невизначеність як передумова розвитку політичної міфотворчості / Ю.Ж. Шайгородський // Вісник Одеського національного ун-ту. – 2008. – Т. 13. – Вип. 5. – С. 760–767.
- Шедяков В.С. Робота з реальністю при організації міжсистемних інформаційних потоків / В.С. Шедяков // Політичний менеджмент. – 2011. – № 4 (49). – С. 37–45.
- Шедяков В.С. Хибні соціальні величини в інформаційних обмінах постсучасності / В.С. Шедяков // Соціальна психологія. – 2011. – № 4 (48). – С. 106–114.
- Шедяков В.С. Міфічно-символьні конструкції в здійсненні інформаційних впливів на основі ресурсної бази м'якої влади / В.С. Шедяков // Гілея. – 2013. – № 72 (5). – С. 781–787.
- Шедяков В.С. Діагностика постсучасного міфу / В.С. Шедяков // Політичний менеджмент. – 2010. – № 2 (41). – С. 17–28.
- Шедяков В.С. Стимулювання бажаних трансформацій у системі соціальних технологій здійснення інформаційних впливів / В.С. Шедяков // Сучасні інформаційні технології у сфері безпеки та оборони. – 2009. – № 2(5). – С. 82–86.
- Шедяков В.С. Здійснення бажаних трансформацій соціально-інформаційних систем: постсучасні методологія та онтологія / В.С. Шедяков // Сучасні інформаційні технології у сфері безпеки та оборони. – 2013. – № 1 (16). – С. 80–87.

31. Бузгалин А.В. Мутантний капитализм как продукт полураспада мутантного социализма / А.В. Бузгалин, А.И. Колганов // Вопросы экономики. – 2000. – № 6. – С. 102–113.

32. Стратегические коммуникации. Манипуляция сознанием [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.ukr.co.at.htm>.

33. Фонд стратегической культуры [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.fondsk.ru>.

34. Шедяков В.С. Використання діапазону можливостей інформаційного простору при створенні умов переходу до нового Модерну / В.С. Шедяков // Вісник Одеського національного ун-ту. – 2011. – Т. 16. – Вип. 10 : Соціологія і політичні науки. – С. 119–129.

35. Шедяков В.С. Стратегічне управління модернізацією соціальних відносин / В.С. Шедяков // Соціальна психологія. – 2009. – № 1 (33). – С. 85–92.

36. Шедяков В.Е. Стратегия постсовременного взаимодействия: методология и ресурсная база дальнейшего совершенствования / В.Е. Шедяков // Новая парадигма. – 2014. – Вип. 119. – С. 34–52.

37. Люттвак Э.Н. СТРАТЕГИЯ. Логика войны и мира / Э.Н. Люттвак. – М. : Русский фонд содействия образованию и науке, Университет Дмитрия Пожарского, 2012. – 392 с.

#### Аннотация

**Шедяков В. Е. Социокультурный уровень информационного взаимодействия.** – Статья.

В статье исследуются особенности, возможности и роль социокультурного уровня информационного воздействия для культурно-цивилизационных миров и их взаимодействия. Уточняются направления и механизмы его эффективного осуществления в срезе формирования и развития постсовременной информационной культуры.

Информационная конкурентоспособность рассматривается как крайне важная составляющая часть комплексной оценки информационной обеспеченности общей конкурентоспособности, её адекватности внешней (условиям существования, внешним вызовам и требованиям) и внутренней (соответствие внутренней структуры заданиям развития) ситуациям, которая базируется, в частности, на анализе информационной инфраструктуры, возможности своевременно получать и распространять необходимую информацию, умения использовать эффективные PR-технологии и специфику сетевого общества, умения применять полученные сведения для своей пользы, в общем – маневрировать совокупностью рациональных и иррациональных ресурсов постсовременного информационного обеспечения своих фундаментальных и актуальных интересов.

Освещается место ценностно-смысловой базы и роли мифического освоения действительности в управлении общественными процессами и стратегическом стимулировании желательных трансформаций, в создании и проведении курса на стратегическое управление общественными процессами.

Успешная реализация текущих информационных воздействий социокультурного уровня связывается как с дальнейшим совершенствованием информационной инфраструктуры, так и с обеспечением точечных изменений на ключевых направлениях.

**Ключевые слова:** информационное взаимодействие, постсовременная информационная культура, социокультурный уровень информационного взаимодействия, стимулирование желательных трансформаций.

#### Анотація

**Шедяков В. С. Соціокультурний рівень інформаційної взаємодії.** – Стаття.

У статті досліджуються особливості, можливості й роль соціокультурного рівня інформаційного впливу для культурно-цивілізаційних світів і їхньої взаємодії. Уточнюються напрями та механізми його ефективного здійснення в зрізі формування й розвитку постсучасної інформаційної культури.

Інформаційна конкурентоспроможність розглядається як украй важлива складова комплексного оцінювання інформаційної забезпеченості загальної конкурентоспроможності, її адекватності зовнішній (умовам існування, зовнішнім викликам і вимогам) і внутрішній (відповідність внутрішній структури завданням розвитку) ситуаціям, яке базується, зокрема, на аналізі інформаційної інфраструктури, можливості своєчасно отримувати й поширювати необхідну інформацію, умінні використовувати ефективні PR-технології та специфіку мережевого суспільства, умінні застосовувати отримані відомості для своєї користі, загалом – маневрувати сукупністю раціональних і ірраціональних ресурсів постсучасного інформаційного забезпечення своїх фундаментальних і актуальних інтересів.

Висвітлюється місце ціннісно-смысловий бази та ролі міфічного освоєння дійсності в управлінні суспільними процесами і стратегічному стимулюванні бажаних трансформацій, у створенні й проведенні курсу на стратегічне управління суспільними процесами.

Успішна реалізація поточних інформаційних впливів соціокультурного рівня пов'язується як із подальшим удосконаленням інформаційної інфраструктури, так і із забезпеченням точкових змін на ключових напрямках.

**Ключові слова:** інформаційна взаємодія, постсучасна інформаційна культура, соціокультурний рівень інформаційної взаємодії, стимулювання бажаних трансформацій.

#### Summary

**Shedyakov V. E. Socio-cultural level of information interaction.** – Article.

The features, capabilities, and the role of socio-cultural level of information to influence cultural and civilizational worlds and their interaction are investigated. Direction and arrangements for its effective implementation in the slice formation and development of the postmodern information culture are clarified.

Information competitiveness is examined as an essential component of a comprehensive assessment of the overall competitiveness of information security, the adequacy of its external (living conditions, external challenges and demands) and internal (compliance with the internal structure of the development tasks) of the situation, which is based in particular on the analysis of information infrastructure capabilities timely and disseminate relevant information, the ability to use effective PR-technology and the specifics of the network society, the ability to apply this information to your benefit, in general – to manoeuvre a sum of rational and irrational resources of post-information support of its fundamental and actual interests.

Place value-semantic base and the role of the mythical understanding of reality in the management of public processes and strategic incentives for the desired transformations in the establishment and conduct of a course on strategic management of social processes is lighted.

Successful realizing of sociocultural level of current information influences is associated with both the further improvement of the information infrastructure, and ensuring point changes in key areas.

**Key words:** information interaction, postmodern information culture, socio-cultural level of information interaction, stimulation of desirable transformation.

УДК 21.15.69

**Я. В. Ювсечко**  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії і політології  
Хмельницького національного університету

## ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІ ТЕНДЕНЦІЇ ЯК БАЗОВИЙ ЧИННИК ПОШИРЕННЯ СИНТЕТИЧНИХ НЕОРЕЛІГІЙ

Сучасне нестримне поширення неорелігійних течій і значна зацікавленість ними в суспільстві, а також складність і неоднозначність процесів, що відбуваються в цій сфері, роблять необхідним надати відповіді про причини та особливості цього процесу, а також з'ясувати характер сучасної релігійності загалом, що визначає **актуальність** дослідження, оскільки воно, окрім того, покликане запропонувати новий підхід до дослідження неорелігій як результату вияву постмодерністських тенденцій у релігійстворчому процесі, як відображення соціокультурної реальності тієї епохи, у якій має місце виникнення й поширення нового релігійного утворення, і, як наслідок, охарактеризувати вплив постмодерної парадигми на релігійстворчий процес, що вказує на наукову новизну статті.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій** із цієї теми засвідчує, що питання новітніх релігій у контексті постмодерних трансформацій виокремлює у своїх працях досить незначна кількість дослідників, переважно в загальних рисах. Серед зарубіжних авторів певну увагу новітнім релігіям як наслідку вияву постмодерністських тенденцій приділяли російський учений Є. Балагушкін, датська дослідниця М. Варбург та англієць Дж. Чрайссідс. Необхідно відзначити й українських релігієзнавців: Н. Дудар, О. Горкушу, Л. Филипович і В. Єленського, котрі у своїх працях зазначають можливість такої постановки питання. Проте проблема взаємовідносин постмодернізму й релігії залишається на сьогодні ще досить слабо дослідженою, хоча вивчення цієї проблеми, виявлення позицій постмодерністської філософії стосовно релігії є вкрай важливими для адекватної характеристики духовної та культурної ситуації сучасної епохи, аналізу трансформацій у сучасному суспільстві. Аналіз взаємозв'язку постмодерністських тенденцій і процесу поширення новітньої релігійності на сьогодні відсутній у єдиному дослідженні, що дає підстави говорити про його явну необхідність, зважаючи на актуальність цієї проблеми для сучасного суспільства.

Отже, є очевидним, що проблема впливу постмодерністських тенденцій на релігію загалом надзвичайно слабо досліджена, а аналіз новітніх релігій як вияву зазначених тенденцій на сьогодні взагалі відсутній у єдиному дослідженні. Це дає ще одну підставу говорити про необхідність такого дослідження.

**Метою статті** є з'ясування спільних положень, що наявні як у догматиці та діяльності новітніх релігійних рухів, так і в засадничих принципах постмодерністського світогляду й філософії, що надасть можливість визначити синтетичні неорелігії як постмодерний феномен у релігійному процесі. Задля досягнення поставленої мети автор ставить перед собою такі **завдання**: проаналізувати причини та умови поширення неорелігій і показати їхній зв'язок із сучасною постмодерністською ситуацією, а також дослідити основні спільні риси новітніх синтетичних релігій і їхню відповідність постмодерністським принципам. **Об'єктом** дослідження є синтетичні новітні релігійні рухи, які ми розглядаємо через **предмет дослідження** – постмодерністські тенденції в релігійній сфері, що впливають на функціонування цього об'єкта.

Нині людство під впливом глобалізаційних перетворень досягло тієї стадії розвитку, в основі якої лежить повна взаємозалежність усіх людських груп, націй, куль-

тур і релігій. Релігії тепер вимушені існувати пліч-о-пліч, водночас оберігаючи власну ідентичність і шануючи ідеали й догми сусідів. Ці фактори якнайкраще сприяють поширенню з-поміж традиційних релігійних систем новітньої релігійності, природа якої завжди наповнена конкретним історичним змістом, оскільки в ній відображаються всі процеси (економічні, політичні, культурні), що постають із реалій сучасної епохи.

Ми пропонуємо розглядати постмодернізм як широке соціокультурне й світоглядне явище, оскільки в ньому наявні прагнення до переосмислення історичних форм філософії й мистецтва, подолання конфронтації в політиці та культурі, відродження потреби зрозуміти дійсність, проникнути в таємничий смисл існування людини у світі.

Загалом постмодернізм постає і як філософський напрям, і як сучасна епоха, виявом котрої є сучасна постмодерністська ситуація, і як тенденція, що впливає на безліч аспектів життя суспільства. У цьому самому ракурсі постмодернізм потрібно розглядати як сучасну світову тенденцію, яка своїми наслідками (секуляризацією та інформатизацією, кризою гуманізму й цінностей духовної культури, взаємопроникненням культур тощо) впливає й на релігійну сферу буття людини. Тобто, у свідомості людини утверджуються глобалізаційні цінності, завдяки чому твориться нова соціально-культурна реальність, для якої властиве плюралістичне співіснування релігійних систем і творення нових [6, с. 46].

Постмодерністська парадигма стала певною формою самоусвідомлення західної постіндустріальної цивілізації другої половини ХХ століття. Релігія, безперечно, також не змогла уникнути її впливу, що найперше виявилось у таких феноменах духовного життя, як неорелігії. Лідери нових релігійних рухів вчасно відчували перепади в суспільних настроях і вміло зреагували на них. Вони різко викривали недоліки цього «гріховного» світу, вдало рекламували себе як унікальних спасителів, проповідників вищої мудрості й моралі. Новітні релігії обіцяли спасіння кожному, безмежні можливості морального вдосконалення, самовираження та подолання безвихідності. Традиційні форми поклоніння абстрактному й віддаленому Богу, який обіцяє спасіння лише «колись», почали активно конкурувати із гарантіями порятунку та досягнення вищих станів людини вже тепер. Отже, особистість і її переживання постали як центр релігійного життя, посилювався й прагматичний відтінок віри. Це вже зовсім інша форма вияву ідентичності сучасного віруючого – важливо не те, що істинне, а те, що подобається.

Природа новітніх релігій складна та неоднозначна, вона завжди наповнена конкретним історичним змістом, на ній позначаються всі процеси (економічні, політичні, культурні), що відбуваються зараз у світі. Новітні релігії вдало поєднують з ідеєю надприродного філософські, правові, політичні, моральні й культуротворчі елементи. До релігійних учень долучаються наукові дані про природу, суспільство, людину з метою обґрунтування своїх положень. Особливість новітніх релігій і в тому, що вони прагнуть осмислити й інтерпретувати події сучасного суспільного життя, досягнення у сфері науки та техніки, виходячи з явищ і процесів дійсності.

Більшість дослідників акцентують увагу на тих чи інших конкретних виявах діяльності новітніх релігій, хоча,

на думку автора, усі ознаки неорухів є наслідком глобальних постмодерних процесів, до яких вони просто пристосовуються, корегуючи ті чи інші особливості свого вчення й культури, при цьому часом і самі стають каталізатором цих змін.

Неорелігії розвивають традиційну догматику історичних релігій, оскільки допускають новітні тлумачення загальноновизнаних віросповідних істин, синтезують різні релігійні традиції, прагнучи зняти міжцивілізаційне протистояння у світі. Крім того, вони трансформують сучасну свідомість людини, у результаті чого її релігійність стає плюралістичною, міжкультурною, прагматичною. У добу постмодерну виникають своєрідні релігійні варіанти, у яких здійснюється спроба «оновлення» християнської догматики відповідно до нагальних світоглядних запитів. Зокрема, це найбільше притаманно неопротестантським (харизматичним) рухам.

Найяскравішим результатом постмодерного неорелігієтворення, безсумнівно, є поява синтетичних неорелігій, у яких має місце поєднання елементів східних і західних традицій, давніх і сучасних культур, філософських, езотеричних і релігійних учень. Прикладом тому є такі релігійні новоутворення, як Віра Бахаї, Товариство ведичної культури, Церква уніфікації (об'єднання) Муна, Церква саєнтології.

Розвиток синтетичної (синкретичної) релігійності ґрунтується на основних постмодерних принципах – радикальній плюралістичності, еkleктизмі, фрагментарності, епістемологічній невпевненості, підпорядкованості технократичним процесам тощо. Успіх світоглядної парадигми неорелігійних утворень пояснюється її узгодженістю із сучасними соціокультурними тенденціями та процесами, зокрема секуляризацією, масовою культурою, глобалізацією, науково-технічним прогресом, що разом можна означити як процеси постмодерних трансформацій [7, с. 32].

Проаналізувавши віровченню догматику таких неорелігійних синкретичних утворень, як Церква об'єднання, Віра Бахаї, Велике біле братство, Церква саєнтології й Церква Останнього Заповіту, ми можемо побачити, що багато догматичних аспектів є спільними або схожими в усіх цих течіях. У душі постмодерної епохи, що не терпить абсолютних, беззаперечних істин, а шукає правду в різноманітності («радикальна плюралістичність»), і Церква Муна [8, с. 20], і Бахаї [3, с. 70] указують на необхідність досягнення єдності всього людства, базуючись на визнанні всіх релігійних пророків та на їхній спільній ролі задля цієї єдності, щоправда, кожен саме себе бачить останнім із них. Водночас ці синтетичні неорелігії (а так само це притаманно й Великому білому братству) указують на необхідності поєднання релігії із наукою, що вже зближує їх із Церквою саєнтології, для якої наукові (часто власнотворені) знання є стрижневими у віровченні [9].

Також вихідним у всіх цих постмодерних неорелігійних утвореннях є принциповий індивідуально-особистісний аспект віри. За їхнім ученням, саме від власних здатностей і зусиль людини залежить не лише індивідуальне вдосконалення й спасіння, а й часто спасіння всього світу, чим творча роль віруючого – конкретної людини – майже абсолютизується. Тут ми маємо справу із догматами, які відповідають провідним постмодерновим установкам, зокрема в усіх цих теоретичних розробках поняття Бога фактично замінюється поняттям вищого ступеня розвитку людини.

На сьогодні людина сама прагне посісти місце посередника між Божественним і земним, стати межею природного та надприродного, творцем нової реальності. І постмодерністські неорелігії завжди готові допомогти їй у цьому. Сучасна постмодерна людина почуває себе самодостатньою [5, с. 68].

Тож основними емпіричними ознаками постмодерних трансформацій у релігійній сфері можна вважати такі: амбівалентний стан релігійної свідомості віруючого, що виявляється в еkleктичному синтезі догматів різних віровчень (як власне неорелігійних, так і певних традиційних); втрата віруючим чіткої орієнтації стосовно мети свого духовного розвитку, а також соціальна індиферентність; періодична зміна віровчень і, відповідно, релігійних організацій або участь у діяльності одразу кількох рухів [2, с. 88].

Для новітнього віруючого релігійна частково втратила свою роль морального імперативу: релігійні моральні приписи постають не як норми, що обов'язкові для дотримання, а як об'єкт бажання чи небажання вірних користуватись ними. Послідовник нової релігії відчуває суб'єктивне щастя від того, що він не слідує за традиційно пропагованими концептами, а єдиним критерієм його віри є задоволення й бажання [10, с. 19]. Сотеріологія досить часто розуміється як особистісна програма остаточної самореалізації особистості.

Окрім цього, новітні постмодерні віровчення характеризуються проголошенням своєї принципової відмінності від традиційної релігійної ідеології. Вони зорієнтовані на надприродне, на містифікацію віровчення, акцентують увагу на емоційно-психологічному боці культурно-обрядової практики. Іншими словами, вони просто спираються на те єдине, що об'єднує всі релігії, – на віру в надприродне. Підкреслюючи свою сакральну природу, новітні релігії намагаються цим продемонструвати свою відмінність від традиційної релігійності, яка подається як така, що вже не здатна показати шлях до Бога.

Відповідно, нові релігійні рухи відкрито заперечують чи значно принижують сакральність традиційних релігій, хоча й, слід визнати, із повагою ставляться до їхньої діяльності, незважаючи на негативне ставлення щодо себе традиційних церков. Це виявляється в проголошенні чи безособового надприродного начала, що характерно, наприклад, для неорієнталістських чи саєнтологічних течій, чи можливої прямого містичного зв'язку з Богом (офіційна християнська церква виключає таку можливість із компетенції мирян), що характерно для деяких неохристиянських рухів і саєнтології, оскільки Рон Хаббард узагалі намагався заперечити загальнохристиянську парадигму [9, с. 43].

Постмодерністські релігії часто не передбачають доказів або вірогідності свого вчення, воно просто зачарує, стимулює уяву й навіть розважає. Собі за мету синтетичні течії ставлять повернути цілісність і гармонійність людині, чого, як вони вважають, можна досягти шляхом безпосереднього долучення до джерела істини або ж маючи у використанні дієву методологію самовдосконалення та самозростання.

Як указує Дж. Вейз, постмодерністична думка часто буває нетерпима стосовно трансцендентних духовних вірувань, увага концентрується на тому, що відбувається «тут і зараз», на осягнутому. Людей тепер мало цікавлять небеса, вони хочуть бути здоровими й багатими зараз. Оскільки постмодерна людина орієнтована на силу, вона з більшим задоволенням відвідує сильні церкви, де обіцяють вирішення всіх проблем за допомогою чудес, а заодно й політичний вплив і нескінченний успіх у всьому [4, с. 219].

Характерною рисою впливу постмодерних процесів на новітні релігії є й наявність постійної модернізації, універсалізації та синкретизації як віровчення й культурної практики, так і форм діяльності останніх. При цьому підкреслюється, що триває процес перетворення у вищу релігійну віру, яка є всезагальною (універсальною) за змістом і формою, чим і обіцяє універсальний і вищий, «кінцевий» шлях спасіння. Новітні релігії у своїй діяль-

ності щодо заохочення традиційних віруючих спираються на глобальні об'єднувальні процеси, інтернаціоналізм і розвинені багатоканальні комунікації.

Зокрема, на цьому етапі їхня діяльність характеризується такими рисами:

1) активізація міжнародної місіонерської діяльності, міжнародних контактів. Нині будь-яка релігія може поширюватися за національні межі, це дає змогу навіть невеликим новим рухам включитися в процес закордонного прозелітизму, що призводить до небаченого раніше релігійного розвитку. Одним із наслідків цієї тенденції є створення мультинаціональних релігійних організацій, що зростає;

2) збільшення використання новітніми релігійними організаціями сучасних інформаційних технологій для поширення свого віровчення, зокрема видання повчальних і проповідницьких матеріалів на сучасних аудіо- та відеоносіях і використання мережі Інтернет: створення веб-сайтів, форумів релігійних організацій, створення Інтернет-церков;

3) спорідненість палітри нових релігійних рухів. Скрізь, де є нові релігії, чи то Церква об'єднання, Саї Баба, саєнтологія чи багато інших, їхні організації дуже часто подібні в усьому світі;

4) неосинкретизм новітніх релігійних рухів: комбінація окремих елементів різних релігійних течій. Явище синкретизму притаманне суспільствам, де співіснують різноманітні релігійні традиції. Але різниця між класичними формами синкретизму та неосинкретизмом полягає в тому, що в неосинкретизмі доктрини й ритуали поєднанні штучно, часто просто на основі досяжності інформації [1, с. 94].

Взаємовплив постмодерну та релігії також зумовлює суттєві зміни в діяльності наявних уже тривалий час новітніх релігійних інституцій, серед яких виокремимо такі:

– існування у формі мережі певних одноконфесійних церков, які у своїй сукупності формують метацеркву. Відбувається розмивання церковної організації як установленої Богом сакральної інституції, оскільки триває невпинний процес дроблення та диференціації новітніх релігій;

– в організації й проведенні богослужінь допускається повна свобода, зібрання часто проводяться не в сталих, а в довільних формовиявах;

– зміст проповідей переважно присвячується безпосереднім проблемам життя конкретної особи, а не постійним зверненням із проханнями до Бога. Новітні релігії часто відсторонюються від духовного спасіння вірних і зорієнтовуються на повсякденних проблемах суспільства;

– до спільнот залучаються також і ті, хто сповідує альтернативні релігійні догми в інших релігійних спільнотах.

Отже, постмодернізм як філософський напрям і суспільно-культурне явище ґрунтується на становленні єдиної планетарної свідомості, переосмисленні історичних форм філософії й мистецтва, подоланні конфронтації в політиці та культурі. Основними принципами постмодернізму є деконструкція; радикальна плюралістичність; релятивізм; еklektизм; фрагментарність; епістемологічна невпевненість; безструктурність; безсистемність; розмитість і неконкретність будь-яких норм, понять і моральних цінностей; заохочення альтернативності.

Найвагомішим результатом постмодерних трансформацій у релігійному процесі є поява синтетичних неорелігій, у яких відбувається поєднання елементів східних і західних традицій, давніх та сучасних культур, філософських, езотеричних і релігійних учень. Поширенню й утвердженню ідей синкретичних неорелігій у суспільній свідомості як у світовому масштабі, так і в нашій країні сприяє доволі глибока їх укоріненість і співзвучність із настроями, очікуваннями й тенденціями, притаманними

сучасній постмодерній культурі, зокрема відкритістю, демократичністю, толерантністю, плюралізмом, а, з іншого боку, еklektичністю, невизначеністю, фрагментарністю і прагматичністю.

Можемо підсумувати, що спільність сучасних новітніх релігій у тому, що вони прагнуть осмислити й інтерпретувати події суспільного життя відповідно до ситуації, що склалася на цей проміжок часу. Віровченнєва догматика та діяльність синкретичних неорелігій відображає низку постмодерністичних принципів, а саме: заперечення абсолютних цінностей; недовіра до трансцендентного; перевага «динамічної зміни» перед «статичною істиною»; спрага релігійного плюралізму – бажання того, щоб представники інших культур і релігій також знайшли порятунку; приниження авторитету Бога; атмосфера терпимості й толерантності до послідовників інших віросповідань. Вона також підкреслює динамічність Бога відповідно до запитів сучасної людини, що здатен швидко змінюватися й залучати до партнерства саму людину, яка тепер зважає передусім на власні бажання та потреби, на задоволення яких і спрямоване віровчення синтетичних неорелігій, що відображає ще один постмодерний принцип їхньої діяльності – людиноцентризм.

На сьогодні, коли вже підходить до завершення ера постмодерну, стає зрозумілим, що головне для нього – це подолання старого, аналіз деформації принципів розуміння людського життя, зміна сутності, якою керувався раніше гуманізм, пошук нових моральних регуляторів і їхнє нове обґрунтування. Подальші наукові дослідження, процеси пізнання людини, пошук та осягнення її перспектив і майбутнього вже будуть пов'язані із розробленням нового духовного синтезу, що знаходиться за межами протистояння раціоналізму й ірраціоналізму. Спираючись на ці знання, людство має здобути нові, різноманітніші форми самоствердження та беззаперечний доказ цінності власного буття. І навіть сучасний період криз, хаосу, переплетення різних архетипів культури не є перешкодою для розкриття нових людських можливостей, базу яких заклала доба постмодерну й синтетичні вірування як її відображення.

### Література

1. Балагушкин Е.Г. Новые религии как социокультурный и идеологический феномен / Е.Г. Балагушкин // Общественные науки и современность. – 1996. – № 5. – С. 90–100.
2. Ваторопин А.С. Религиозный модернизм и постмодернизм / А.С. Ваторопин // СОЦИС. – 2001. – № 1. – С. 84–92.
3. Віра Багаї // Релігійна панорама / гол. ред. А. Колодний. – 2001. – № 6. – С. 68–76.
4. Вэйз Дж.Э. Времена постмодерна / Дж.Э. Вэйз. – М.: Фонд «Лютеранское наследие», 2002. – 240 с.
5. Горкуша О.В. Роль концепту Логос в загальнохристиянській парадигмі: дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / О.В. Горкуша. – К., 2004. – 226 с.
6. Дудар Н.П. Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану: дис. ... канд. соц. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Н.П. Дудар. – К., 2002. – 264 с.
7. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / И.П. Ильин. – М.: Интрада, 1998. – 225 с.
8. Мун С.М. Учебник Мира во всем мире / С.М. Мун. – М.: Б.м., б.г. – 234 с.
9. Хаббард Р.Л. Саєнтологія: основи життя / Р.Л. Хаббард. – К.: New Era, 1999. – 246 с.
10. Християнство доби постмодерну: [колективна монографія] / ред. проф. А.М. Колодний. – К.: ІФ НАНУ, 2005. – 310 с.

## Анотація

**Ювсечко Я. В. Постмодерністські тенденції як базовий чинник поширення синтетичних неорелігій. – Стаття.**

У статті синтетичні неорелігії досліджуються як продукт сучасного етапу розвитку суспільства, у якому панує постмодерністська парадигма. Проаналізовано догматику синтетичних неорелігій, форми їхньої діяльності й світогляд віруючих неорелігій. Зроблено висновок, що віровчення та культова практика синтетичних неорелігій є тотожними основним постмодерним принципам.

*Ключові слова:* постмодернізм, неорелігії, синтетичні релігії, еклектизм, глобалізація.

## Аннотация

**Ювсечко Я. В. Постмодернистские тенденции как базовый фактор распространения синтетических неорелигий. – Статья.**

В статье синтетические неорелигии исследуются как продукт современного этапа развития общества, в кото-

ром преобладает постмодернистская парадигма. Проанализирована догматика синтетических неорелигий, формы их деятельности и мировоззрение верующих неорелигий. Сделаны выводы, что вероучение и культовая практика синтетических неорелигий отвечают основным постмодернистским принципам.

*Ключевые слова:* постмодернизм, неорелигии, синтетические религии, эклектизм, глобализация.

## Summary

**Yuvsechko Ya. V. Post-modern tendencies as a basic factor in the spread of new synthetic religions. – Article.**

Article analyzes new religion movements as a product of the present stage of a society's progress, in which the postmodern paradigm dominates, on the example of synthetic religions. Author analysed the new religion's dogmatic and a world-viewing of their believers. The conclusion is that the dogmas and the activity of synthetic religions are identical to the basic post-modern's principles.

*Key words:* postmodernism, new religions, synthetic religions, eclecticism, globalization.



УДК 94(477) 398.87 2-135.3 «134/1648»

О. О. Юрченко

аспірант кафедри давньої та нової історії України  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

## ДУМИ ПРО МОРЕ: ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА ТА СПОСОБИ ПЕРЕДАВАННЯ ЧИСЛОВОЇ СИМВОЛІКИ

Осторонь від загальної маси української народної поезії й творчості, відбиваючи оригінальність і особливу музичну форму в синтезі зі змістовим наповненням, стоять народні думи. Їхня природа давно хвилювала дослідників небаченим переплетінням і синтезацією форми й змістового наповнення. Числова символіка становить один із наріжних каменів системи думання людності українських земель у добу середньовіччя та ранньомодерного часу. Часу, коли й постали творіння майстрів думового епосу.

У межах невольницького циклу ми виділяємо групу дум, які К. Грушевська зарахувала до категорії «дум про море»: дума «Про Самійла Кішку», дума «Про Олексія Поповича» та «Буря на Чорному морі». Розпочнемо свій розгляд із думи «Про Самійла Кішку», яка є одним із найбільш яскравих зразків героїчної епіки, на чому наголошував її перший дослідник Лукашевич [1, с. 36].

Щодо постаті самого Самійла Кішки, то вона викликає й сьогодні багато питань. М. Костомаров відзначав, що, згідно з літописом С. Величка, під 1575 р. кошовий отаман Самійло Кішка воював проти турок. Але інші джерела вказують на полон Самійла Кішки десь між 1619–1620 рр., а на його отаманство близько 1602 р. Як висновок автор зазначає: «Ізъ этого можно заключить, что Кішка воевалъ на морѣ и былъ взятъ турками или прежде похода въ Лифляндію, именно около 1575 года, какъ указываетъ письмо Сѣрка къ хану крымскому, а возвратился въ 1598 или 1599 г., когда на Запорожѣ начальствовалъ Семень Скалосубъ, называемый въ современномъ письмѣ асауломъ (Listy Zolkiewsk. 80. 104). Но могло быть, что событие плѣна и освобождения случилось послѣ похода въ Лифляндію, и Самійла Кішка, утративши свое старшинство надъ козаками, могъ снова его получить по выбору» [2, с. 29–30].

В. Антонович і М. Драгоманов у детальному коментарі до думи, як і попередній автор, подають дату полону близько 1575 р., а звільнення – 1599 р., уважаючи Кішку за реальну історичну постать [3, с. 220–230].

Дослідник думи В. Науменко взагалі відкинув правдивість пригод Кішки та подій думи. Він припустив, що дума була складена значно пізніше за відомі джерела про кошового й відбувається підміна реального та історичного факту, пов'язаного з іншою особою (дослідник наводить сюжет з італійської брошури про втечу руського офіцера Симоновича із турецької неволі, датовану 1643 р. Ця брошура, на думку вченого, більше близька до сюжету думи, ніж реальна постать С. Кішки [4, с. 24]).

А. Лісовський указав на історичну оригінальність і достовірність думи, яка змогла уникнути пізнішого згубного перероблення. Головною рисою думи він підкреслює саме опис історичної події, а не постать героя, тому яскравий образ – це «не яркость характеровъ, а богатство украшений, роскошь эпическихъ одеждъ, наброшенных на плечи героевъ думы» [5, с. 16].

Б. Кирдан заперечив думки Науменка й Житецького про створення думи в 40-х рр. XVII ст., апелюючи до того факту, що втеча із турецької неволі не могла бути важливішою, ніж подія національно-визвольної війни. Тому сумнівним мислиться бажання кобзарів оспівувати давно минулий сюжет, коли перед їхніми очима розгортаються грандіозні події битв під Жовтими Водами, Корсунем, Пиллявцями [6, с. 126–127]. Підсумовуючи, Б. Кирдан припустив, що дума складалась протягом XVI ст. – на поч.

XVII ст. на основі неодноразових захоплень невольниками турецьких галер [6, с. 127].

Дослідники, зрештою, дійшли висновку, що, очевидно, ми маємо справу з кількома редакціями думи. Б. Кирдан, а за ним і М. Плісецький припустили, що перша була складена наприкінці XVI ст., тоді як друга могла постати в 1642 р. [6, с. 127; 7, с. 245–257].

Щодо дослідження числової інформації, то з огляду на епічну природу нашої думи числа мають епічний характер із вираженням християнським контекстом. Так, дума починається зі слів:

*Изъ города Козлова до города Трапезона  
Гуляла галера цветкована-малевана,  
Четьрьма цветами процветанна,  
Первымъ цветомъ процвитанна –  
Синими киндяками обвиванна,  
Другимъ цветомъ процветанна –  
Турецкою червоною габою обвиванна,  
А третимъ цветомъ процветанна –  
христианскою кровью фарбована,  
Четвертымъ цветомъ процветанна –  
Невольниками осаженна* [8, с. 508].

Трійка супроводжує наших невольників у їхніх поневіряннях у турецькій неволі, ніби вказуючи на присутність Бога, який не залишить своїх дітей, посилаючи їм спасителя чи то в образі дівки-бранки, чи Олексія Поповича, чи Самійла Кішки (у цьому виявляється й символізм числа один). Це приклади символіки числа три, коли воно є засобом поглиблення змісту й уведення відповідного настрою оповіді, просякнутого християнською ідейністю.

Число три ще кілька разів постає на сторінках першого варіанту думи: «Якъ сталь Ляхъ Бутурлака пидпивати, Сталь гетману запорожскому по три чарки чарки горилки давати» [8, с. 510].

У цьому фрагменті ми можемо простежити нову сторону символічної природи числа три – воно слугує на позначення міцності й сили, адже, щоб напоїти нашого героя, треба багато міцного вина. В аналогічному смисловому ключі трійка проглядається й у сюжеті про три пари кайданів, якими закували невольників.

У другому варіанті трійка ще більше посилює загальний ефект епічності та глибини твору. Особливо це яскраво виявляється під час опису сну Алкан-паші:

*Такий мені, небожата, сон приснився,  
Бодай николи не явился:  
Видится моя галера цветкованна, малевана,  
Стала вся обидрана, на пожаре спускана;  
Видится: мои турки, янычары,  
стали вси в пень порубаны;  
А видится: мои бедни невольники,  
Которые были в неволе,  
То вис стали по воли,  
Видится мене гетьманъ Кишка,  
На три части розтявъ,  
У Чорное море пометавъ...* [8, с. 516].

Перед розповіддю сну Алкан-паша обіцяє винагороду – «могъ бы ему три грады турецкіе даровати» [8, с. 516]. М. Плісецький відзначав, що тема пророцтва сну паші підкреслює класичний епічний дух думи й указує на широку практику використання подібного сюжету в епосі інших народів [7, с. 245]. Автор монографії «Українські думи та пісні історичні» Д. Ревуцький про образ сну говорив, що

це «... одна з самих улюблених форм всесвітньої епічної народної творчості, починаючи від самих старих часів» [9, с. 105]. Для нас же показовим є введення числа три в цей сюжет, ніби незримо нагадуючи про праведність дій Кішки та віщість сну, за чим криється Божа присутність.

Другий варіант думи закінчується описом того, як козаки «паювали» турецьке добро «на три часті», першу з яких віддавали на церкви:

*На святого Межигорського Спаса,  
На Терехтемировській монастирґ,  
На святу Сечовую Покровґ давали* [8, с. 524].

Як бачимо, Святих місць для козаків теж три. Така трикратність указує на те, що червоною ниткою в усій думі проходить незрима присутність Господа в протисторіях християн із мусульманами й число три з різними смисловими варіаціями намагається це підкреслити.

*І на продовження семантичних зрізів числа три:  
Тогди турки-яничари тое зачували,*

*за три версты галеры турецкии отвертали* [8, с. 514].

Ніби сам Господь допомагає нашим козакам врятуватися, й автор поспішає підкреслити факт його допомоги і присутності.

Щодо інших чисел, то ми відзначаємо наявність синтезованого історично-фактографічного й епічного начал. Читаємо у другому варіанті:

*Маєть собе избранного люду:*

*Семьсот турковґ, яничарґ чотыреста,  
Да бедного невельника полчвартаста* [8, с. 515].

За коментарями В. Антоновича та М. Драгоманова, з огляду на те, що творцями думи могли бути лише учасники морських походів козаків, які на власному досвіді пережили полон, й опис галери даний правдивий і детальний: «Дума називаєть приблизительно обычное число пушек на большой галере, башгарде. И общее число вместимости галеры, описанное думой, (700+400) близко к действительной вместимости большой турецкой военной галеры» [3, с. 221].

На підтвердження факту творчого оброблення історичної основи думи вдамося до звичайної арифметики: у другому варіанті думи, записаному Лукашевичем, указується на момент, коли Самійло Кішка роздав 84 ключі на п'ятьох невольників при захопленні судна. Якщо помножити 84 на 5, то отримаємо цифру в 420 невольників. Тож автори перших редакцій дійсно наслідували реальний історичний факт, спираючись на власний гіркий досвід. Але вже пізніші переробки думи вказують на певну відірваність від очевидців, що тим зрозуміліша стає віддаленість згаданих подій.

Так, у пізніших версіях думи ми бачимо вже не 350 невольних козаків, а 40 (або 42), які перед нами постають не на галері спочатку, а в себе дома, «в лузі Базалузі», але потім їх схопили й забрали в полон. Тож пізніший варіант демонструє втрату думою свого історичного коріння та більше художнє оброблення.

Останнім елементом у числовій матриці думи подається фрагмент кількості років у неволі. Якщо прийняти гіпотезу М. Костомарова, М. Грушевського та інших дослідників, то реально Самійло Кішка міг перебувати в полоні близько 25 років. Тоді цифра в 30, 40 і 54 роки, які ми зустрічаємо в різних варіантах думи, мисляться нам витворами епічної традиції. Справді, дослідник Б. Кирдан акцентував свою увагу на тому моменті, що думи невольницького циклу розповідають нам про простих людей, які не наділені жодними неймовірними здібностями чи силою й урятуватися з неволі їм допомагає хитрість, самопожертва чи допомога потурчан [6, с. 180–181]. Їм не характерні риси богатирства, які ми знаходимо в думках «Про Івана Коновченка» чи «Отамана Матяша Старого», тому й відсутні тут епічні методи та прийоми посилення змісту. Однак невольницькі думи теж є витворами епіч-

ності, яка й виявилася в прийомі гіперболізації саме на прикладі років неволі. Гіперболізація в цьому контексті послугує для підкреслення витривалості та стійкості духу невольників, засобом типізації, даючи змогу «більш рельєфно виділити ті якості героїв, зображенню яких і присвячені думи цієї групи» [6, с. 180]. Так, В. Антонович і М. Драгоманов указували, що 54 складене із двох епічних чисел – 30 і 24 [3, с. 228] і відбиває згадану тенденцію.

*В одному з варіантів ми читаємо:*

*Благодарю тебе, Господи милосердный, що за  
Сорокґ літґ Господь мене привівґ  
Козака гетьмана Самійла у вічі повидати* [8, с. 524].

Це ніби вказівка на біблійну легенду Мойсеевих поневірянь по пустелі протягом 40 років, якого Господь, зрештою, привів до рідних берегів. Простежити аналогію з нашим Самійлом Кішкою неважко: він також звільнив своїх побратимів із неволі і привів їх додому через 40 років поневірянь.

Аналіз думи з погляду її числової символіки розкрив небачену глибину релігійності світосприйняття й широкого побутування різних варіацій цієї символіки – від інакомовної до етикетної. Кожен рядок думи, кожна цифра в її сюжеті створюють потужний контекст Божої провиденції та присутності.

Думу «Олексій Попович» дослідники зараховують до часу напружених відносин з османською Портою, морських козацьких походів. Про час створення думи знаходимо вказівку у В. Антоновича і М. Драгоманова: «Дума эта должна была возникнуть въ начальную эпоху удачных набеговъ козацкихъ по Чорному морю на турецкие берега, въ конце XVI в.» [3, с. 201]. На це дослідники вказали шляхом ідентифікації описаного в думі Григорія Зборовського з історичною постаттю Самуїла Зборовського, який деякий час був січовим кошовим отаманом. Цю версію висловлював також і М. Максимович. Пізніше М. Грушевським була висунута гіпотеза, що згаданий у думі кошовий є Грицьком Зборовським [10, с. 333] або Федором Полоусенком [10, с. 284].

Сюжет думи малює перед нами картину шторму на морі, який розбиває козацьке судно на три частини, унаслідок чого потопляють 350 козаків. Кошовий просить козаків сповідатись у своїх гріхах, щоб Бог змилювався над ними і припинив бурю. Далі йде сповідь писаря Олексія Поповича, гріхи якого суперечать суспільній моралі, а не несуть якогось більш суттєвого злочину. Він не просто сповідується, а просить прощення й обіцяє змінитися в разі успішного завершення пригоди. Після цього буря стихає й козаки успішно рятуються. Дума ж завершується повчанням і прославлянням отцево-матчиної молитви.

За особливостями сюжету М. Костомаров ділить варіанти думи на дві групи: перша – спасіння приходить відразу після сповіді головного грішника, за другою – після того, як була принесена жертва морю (утихомиріння моря кров'ю): «Такимъ образомъ, по этому варианту, который старее прочихъ, въ чисто християнской идее о силе покаяния предъ Богомъ примешивается идея уже чисто-языческа: умиловление человеческою кровью разъяренной морской пучины» [2, с. 28].

Накладання двох традицій витікає з того міфологічного типу мислення, який притаманний людині (згідно з теорією Еліаде, Священна історія розповідається в міфах, а людина релігійна живе в часі витоків, тобто міфічному часі [11, с. 57]). Дума про Олексія Поповича «розвиває давній легендарний мотив про поглинання морем великого грішника (пізніші варіанти – відтинання йому пальця, проливання крові в море), закомпонований у події морських козацьких походів наприкінці XVI ст. – поч. XVII ст.» [8, с. 572].

І. Франко звернув увагу на той факт, що «дуже інтенсивне світло на постановя нашої думи кидають указані

д. Сумцовим южноруські легенди про бурю на Чорнім морі і рятунок судна, занесені в XVIII віці в записки П. Могили і в книгу Галятовського «Небо нове», вони показують, що тема нашої думи – буря на морі і чудесний рятунок судна – була в ту пору популярна на Україні не тільки в кругах козацьких, але також і духовних» [12, с. 196]. Автор згадує у своєму дослідженні, що в середньовіччі побутували кілька легенд, які мали за сюжет спасіння через жертву чи покаяння, але найближчим до нашої думи «є се оповідання, записане в житті Св. Палладія, уміщені в наших Честях – Мінеях і в Прологах від дня 19 марта, а відси переняте також до вельми популярної в XVIII віці уніатської книги «Народовещание» [12, с. 197]. Далі він уточнює, що подібні сюжети викупів «пожертвуванням якоїсь людської душі» часто можна спостерігати й у казках [12, с. 197]. Як висновок І. Франко визначає найближчим джерелом думи біблійне оповідання про пророка Йону [12, с. 198].

Поділ думи на редакції К. Грушевська аргументує територіальним принципом. Річ у тому, що, аналізуючи зразки, у яких Олексій Попович втрачає палець, дослідниця помітила, що всі варіанти походять із однієї місцевості – Пирятини, й, апелюючи на вказівку в самій думі, що наш герой був саме з Пирятину, дійшла висновку: «В думі про О. Поповича маємо виразну пам'ять про зв'язок думи з певною місцевістю і очевидно сей зв'язок треба пояснювати так, що в околицях Пирятини, серед пирятинських козарів було зложено першу редакцію сеї думи з готового пісенного матеріалу» [1, с. 55]. Джерелом думи, отже, вона визначила побутування складеної раніше пісні. Появу ж нової редакції дослідниця пояснює дисонуванням моряцької моралі Поповича та жорсткої розплати з внутрішнім світом слухачів. Унаслідок цього й була створена більш м'яка редакція, яка виявилася дуже поширеною [1, с. 56].

Стосовно нашого зацікавлення, то під час аналізу груп і редакцій думи ми помітили характерну особливість: пізніші зразки мають більшу кількість числової інформації. Так, якщо для першої редакції думи (вар. А, Е, Д у К. Грушевської) налічуємо по 3 числові знаки, то далі їхня кількість зростає до 4–5. Зростання кількості чисел пов'язане із розширенням сюжету думи про гріхи Олексія Поповича. Перша редакція пропонує простий опис, який не включає числової символіки, тоді як друга має значні уточнення. Порівняймо:

*Хочь я святое письмо читаю  
И вась, простих людей, на все добре научаю,  
Я соби найбільший всехь вась грехь маю:  
Що я оть отця своего, оть паниматки  
изь города Пирятини  
Вь охотное войско виежжалъ,  
Я съ отцем и паниматкою прощєнія не принималъ,  
Я отця своего и паниматку  
стремєнами вь груди оть себя отпихалъ,  
Старшого брата зневажалъ,  
Старшую свою сустру сильно проклиналъ, –  
Що я, панове, сам не добре починалъ,  
Что кров христианскую безвинно проливалъ,  
По городу Пирятину проезжалъ, детокъ маленьких  
Добрим конемь розбивалъ:  
Отъ темь мене Господь милосердный  
на великой потребе покаралъ» [8, с. 584–585].*

Другий варіант пропонує таке:

*Одъ вась таки грѣхѣв больше маю:  
Шо як вь охотне військѣ одьѣжжавъ,  
И зь отцем и з матір'ю  
Вопрощєнія не мав,  
И старшого брата  
за брата не мав;  
и старшу сестру  
барзе зневажавъ,*

*Стремінємь у груди одпихав;  
А ще з города вибігав,  
Триста душ дѣтей маленьких  
Конемь своїм добрим розбивав,  
Кров христианську  
Безвинно проливалъ...  
А ще мимо сорока церкѣвъ пробігавъ,  
Шляпи не здіймав  
И на себе хреста не покладав,  
Г отцевської-матчиної  
Молитви не споминавъ [8, с. 601–602].*

Сюжет для обох зразків один, але другий варіант має уточнення в образі числової символіки. 300 душ дітей зараховуємо до семантичного конструкту, за яким трійка має характер гіперболізованого уточнення (300 душ ми зустрічаємо й у думі про Самійла Кішку [8, с. 561–563], і в думі про Івася Коновченка). Така формула є сталою для трійки та сімки, які вносять додаткове внутрішнє напруження в оповідь, указуючи на Божу присутність. К. Грушевська висловила, що гріхи Поповича мають характер більше порушення традицій, а не моралі, але ми беремося припустити, що це твердження буде правильним для ігнорування саме прощання з батьками та нешанобливого ставлення до родичів, а от знущання над дітьми та зневага до церкви роблять характер гріхів уже моралізаторським. З огляду на це ми й знаходимо в пізніших переробках числові вказівники, які мають загострити увагу слухача на важливих суспільних проблемах.

Як уже зазначалось, в українській фольклористиці тривалий час думу «Буря на Чорному морі» сприймали за варіант думи «Про Олексія Поповича». О. Лісовський, О. Потєбня, П. Житецький, М. Дашкевич, М. Драгоманов, О. Веселовський, Д. Ревуцький не бачили окремоті дум, розглядаючи їх одним блоком [8, с. 774]. Але К. Грушевська заперечила подібну похибку, відзначаючи, що це дві різні думи, які мають у спільному активі загальну християнську ідею про силу каяття, характерну для всіх дум раннього епічного невільницького циклу [1, с. 79]. Дослідниця наголошує, що «Буря на морі» – це апофеоз роду, тоді як дума «Про Олексія Поповича» – «моряцький твір», що відображає обставини неправильного від'їзду. В основі «Бурі...» – солідарність із родом, лояльність до нього. Таке світорозуміння не просто моральне, а й космічне, бо сила роду боронить навіть від бурі та наглої смерті. Героїв думи рятує каяття й поміч батьківської молитви [1, с. 6–7].

Дослідниця зауважила, що середовище, у якому було складена дума, було хліборобсько-козацьке із сильним родовим світоглядом. Тому всі пригоди братів постають через нешанобливе ставлення до батьків, старших людей, що є «універсальним законом, ментальною рисою українського народу і критерієм духовної цінності людини. Мотив матиного та батьківського благословення як гарант козацького щастя і навіть самого життя проходить наскрізним не лише в думках...» [13, с. 112].

Територію створення думи К. Грушевська пов'язує із Яготином, де мала скластися дума, котра могла б протистояти популярній думі про О. Поповича [1, с. 80], поширеної на Пирятинщині.

Для обох дум характерним є сюжет про розбиття морем корабля на три частини:

*Ой близь Чорного моря, на кєменю біленькому,  
Тамь соколь яснєнькій жалобнєнько квилить, проквилєя,  
На Чорное море спильна поглядає,  
Що на неби вси звизди помрачило,  
А половину мисяця в хмари уступило,  
А изь низу буйний витеп повиває,  
А по Чорному морю супротивная філя уставає,  
Судна бере козацьки, молодецьки,  
на три части розбиває [8, с. 589].*

Ми вже згадували вживання трійки в моменти важких випробувань для українців, тож цей уривок є продовженням традиції на позначення перста Божого. Щодо думи «Буря на Чорному морі», то тут через іншу ідейну направленість розкривається семантика числового ряду, але побутування поділу на три частини є типовим для дум раннього періоду як художнього прийому.

Цікавим є пасаж про двох братів. Двійка не частий гість наших текстів, але це не зменшує її символічної природи. Річ у тому, що число 2 ще з давніх-давен лежить в основі бінарного світосприйняття, що закладено в основі міфопоетичної традиції опису світу. У нашому ж випадку двійка реалізується в образі двох братів, які порушили моральні устої родової общини, і їх рятує саме молитва рідних. Для підтвердження цього та для введення гостроти в сюжетну лінію деякі варіанти містять образ третього потопаючого, який не зв'язаний із родом, не має сім'ї, і саме через своє сирітство помирає. За висловом О. Лісовського, це «дума правоучительная с сильным лирическим оттенком» [5, с. 43]. Отже, акцент смислового навантаження щодо семантики числа 3 в цьому конкретному фрагменті дещо видозмінився: трійка слугує для внесення додаткового емоційного наповнення в протиставлення родинних зв'язків і самотності й відірваності від сім'ї (подібні почуття в нас виникають при розгляді дум про «Втечу трьох братів з Азова» і «Трьох братів Самарських»).

Пряма вказівка на Божественну сутність, що витікає із ритуальних дійств, проглядається в пасажі про трикратне читання Святого Письма Олексієм Поповичем і може слугувати прямим інакомовним елементом:

*Ой Олексію Поповичу,*

*Пирятинський родичу,*

*Отамане військовий,*

*Писарю лестровий!*

*Тижь бо й по трійчі письмо святе*

*у руки береш на день, та й читаєш* [8, с. 595].

Числова структура дум переконує нас у глибокій релігійності та широкому застосуванні різних прийомів числової символіки. Спасіння від трикратного читання Святого Письма є прямою вказівкою на домінування у свідомості творців дум християнського світосприйняття, у якому трійка посідає одне з ключових місць у системі символіки.

### Література

1. Грушевська К. Українські народні думи : у 2 т. / К. Грушевська. – Київ–Харків : Пролетар, 1927. – Т. 1. – 1927.
2. Костомаров Н. История козачества в памятниках южно-русского народного песенного творчества / Н. Костомаров // Костомаров Н. Оттиск из журнала «Русская мысль» / Н. Костомаров. – СПб., 1880.
3. Антонович В. Предисловие / В. Антонович, М. Драгоманов // Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова : в 2 т. – К., 1874. – Т. 1. – 1874. – 246 с.
4. Науменко В. Происхождение думы о Самойле Кишке / В. Науменко // Киевская Старина. – 1883. – № 6. – С. 24–36.
5. Лісовский А. Опыт изучения малорусских дум / А. Лісовский. – Полтава, 1890. – 56 с.
6. Кирдан Б. Украинские народные думы (XV–XVII в.) / Б. Кирдан. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1962. – 346 с.
7. Плісецький М. Українські народні думи. Сюжети і образи / М. Плісецький. – К. : УКСП «Кобза», 1994. – 367 с.
8. Українські народні думи : у 5 т. – К. : ІМФЕ НАН України, 2009. – Т. 1 : Думи раннього козацького періоду / упоряд.: М.К. Дмитренко, Г.В. Довженок (тексти), С.Й. Грица (мелодії). – 2009. – 887 с.
9. Ревуцький Д. Українські думи та пісні історичні / Д. Ревуцький. – К. : Вид. товариства «Час», 1919. – С. 105.
10. Грушевський М. Історія України-Руси : у 12 т. / М. Грушевський. – К., 1991–1998. – Т. VII. – 1995. – С. 333.
11. Еліаде М. Священне і мирське / М. Еліаде // Еліаде М. Мефістофель і Андрогід / М. Еліаде. – К., 2001.
12. Франко І. Розбір думи про бурю на Чорному морі / І. Франко // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. / І. Франко. – К., 1976–1986. – Т. 29. – 1981.
13. Таланчук О.М. Українознавство. Усна народна творчість : [навчально-методичний посібник] / О.М. Таланчук. – К. : Либідь, 1998.

### Анотація

**Юрченко О. О. Думи про море: загальна характеристика та способи передавання числової символіки.** – Стаття.

Стаття є самостійним науковим дослідженням, присвяченим вивченню концепту числового символізму як складової світосприйняття людності українських земель у XV–XVIII століттях. Актуальність теми зумовлена необхідністю комплексного підходу до реконструкції історичного минулого, важливим елементом якого є система цінностей і народна культура.

*Ключові слова:* символіка чисел, семантичний конструкт, українські історичні думи.

### Аннотация

**Юрченко О. О. Думы о море: общая характеристика и способы передачи числовой символики.** – Статья.

Статья является самостоятельным научным исследованием, которое посвящено изучению концепта числового символизма как важной составляющей мировоззрения населения украинских земель в XV–XVIII столетиях. Актуальность темы обусловлена необходимостью комплексного подхода к реконструкции исторического прошлого, важным элементом которого есть система ценностей и народная культура.

*Ключевые слова:* символика чисел, семантический конструкт, украинские исторические думы.

### Summary

**Yurchenko O. O. Duma about the sea: general characteristics and methods of transmission of numerical symbolism.** – Article.

This article gives the attempt of reconstruction of numerical matrix in the Ukrainian historical dumas on the example of detection and interpretation of semantic constructs of numbers. Our research reflected the studies of specific semantic cross-sections for number seven and three. The method of work is to identify the system of number repetitions in different semantic contexts and selection of its major features..

Numerical matrix of duma is not limited to these concepts and modes and requires further study in a view of the breadth of its application.

*Key words:* symbolism of numbers, semantic construct, Ukrainian historical Duma.

## НАШІ АВТОРИ

**Абдрахманова М. Ж.** – аспірант кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України

**Ананьєва О. П.** – докторант кафедри філософії та соціології ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», 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

**Бенюк О. Б.** – викладач кафедри філософії Київського національного університету культури і мистецтв, кандидат філософських наук

**Богомолець О. В.** – народний депутат Верховної Ради України, доктор медичних наук, професор

**Васильєва Л. А.** – доцент кафедри політології та історії № 702 Національного аерокосмічного університету імені М. С. Жуковського «Харківський авіаційний інститут», кандидат філософських наук

**Вейсова С. М.** – викладач кафедри історії філософії та культурології Бакинського державного університету, доктор філософії з філософії

**Вергун Д. В.** – аспірант Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України

**Ганаба С. О.** – доцент кафедри філософських дисциплін Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка, доктор філософських наук

**Гончар О. О.** – асистент мистецького напрямку Українського кризового медіа-центру

**Гудима І. П.** – завідувач кафедри філософії Черкаського державного технологічного університету, кандидат філософських наук, доцент

**Гуменюк А. М.** – доцент кафедри суспільних дисциплін Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії, кандидат філософських наук

**Добжинські А. А.** – аспірант кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка

**Дорожко І. І.** – завідувач кафедри філософсько-психологічної антропології Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди, доктор філософських наук, професор

**Зейналова Г. К.** – докторант відділу теоретичних і прикладних проблем естетики Інституту філософії та права Національної академії наук Азербайджану

**Зубов В. О.** – професор кафедри філософії Запорізького національного університету, доктор філософських наук, доцент

**Іщенко О. М.** – доцент кафедри філософії гуманітарних наук Київського національного університету імені Тараса Шевченка, кандидат філософських наук, доцент

**Коваліско Н. В.** – професор кафедри історії та теорії соціології Львівського національного університету імені Івана Франка, доктор соціологічних наук, професор

**Корупятник І. В.** – аспірант кафедри філософії Криворізького педагогічного інституту ДВНЗ «Криворізький національний університет»

**Кривега Л. Д.** – завідувач кафедри філософії Запорізького національного університету, доктор філософських наук, професор

**Кульченко В. П.** – доцент кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України, кандидат філософських наук, доцент

**Луценко А. В.** – аспірант кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України

**Ляднева А. В.** – аспірант кафедри філософії гуманітарно-педагогічного факультету Національного університету біоресурсів і природокористування України, старший викладач кафедри соціальної політики Інституту соціальної роботи та управління Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

**Мамедов М. А.** – доцент кафедри бібліотекознавства Бакинського державного університету, доктор філософії з педагогіки, доцент

**Назаров М. Х.** – завідувач кафедри мистецтва, технології, цивільної оборони та фізичного виховання Бакинського інституту підвищення кваліфікації та перепідготовки педагогічних кадрів, доктор філософії з філософії, доцент

**Петленко І. В.** – аспірант Київського національного університету імені Тараса Шевченка

**Петренко Д. В.** – доцент кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, кандидат філософських наук, докторант

**Петрушенко В. Л.** – завідувач кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка», доктор філософських наук, професор

**Пірог Л. А.** – доцент кафедри соціальної роботи Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара, кандидат соціологічних наук, доцент

**Попова О. В.** – доцент кафедри психології Донецького національного університету, кандидат філософських наук, доцент

**Райхерт К. В.** – доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат філософських наук

**Сенюра О. В.** – викладач Технологічного коледжу Національного університету «Львівська політехніка», кандидат соціологічних наук

**Сковронський Б. В.** – старший викладач кафедри дизайну та реклами Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

**Согорін А. А.** – докторант кафедри соціології та соціальної роботи Класичного приватного університету, кандидат соціологічних наук

**Сухарева К. В.** – доцент кафедри бізнес-адміністрування та менеджменту зовнішньоекономічної діяльності Запорізького національного університету, кандидат філософських наук, доцент

**Ткаченко О. В.** – аспірант кафедри філософії природничих факультетів філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

**Ткаченко Н. О.** – аспірант кафедри філософії природничих факультетів філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

**Фесенко Г. Г.** – доцент кафедри історії і культурології Харківського національного університету міського господарства імені О. М. Бекетова, кандидат філософських наук, доцент

**Чурсінова О. Ю.** – старший викладач кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка», кандидат філософських наук

**Шевченко Г. А.** – професор кафедри соціології, філософії та права Одеської національної академії харчових технологій, кандидат філософських наук, доцент

**Шедяков В. Є.** – професор кафедри соціології і гуманітарних дисциплін Державного університету телекомунікацій, доктор соціологічних наук, кандидат економічних наук

**Ювсечко Я. В.** – доцент кафедри філософії і політології Хмельницького національного університету, кандидат філософських наук

**Юрченко О. О.** – аспірант кафедри давньої та нової історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка

## ЗМІСТ

<b>М. Ж. Абдрахманова</b>	
Колізії становлення української культури на зламі XIX–XX ст. ....	3
<b>Е. П. Ананьева</b>	
Ценности мультикультурно-толерантной парадигмы в развитии социокультурного пространства .....	7
<b>К. V. Bataeva</b>	
Social Visualistics in Postmodern philosophy context .....	11
<b>Т. Р. Беднарчик</b>	
Вплив «Велесової книги» на ідеологію різних течій українського рідновірства в країнах Заходу в 1960–1980 роках .....	17
<b>О. Б. Венюк</b>	
Художньо-естетична концепція школи бойчукістів.....	22
<b>О. В. Богомолец</b>	
Дім як оберіг українського народу .....	27
<b>Л. А. Васильева</b>	
Феномен публичних комунікацій в кросс-культурному пространстві.....	31
<b>С. М. Вейсова</b>	
Гендерные аспекты системы образования на постсоветском пространстве.....	35
<b>Д. В. Вергун</b>	
Соціокультурні контексти функціонування іміджу.....	38
<b>С. О. Ганаба</b>	
Антропологічні орієнтири розвитку дидактики із позицій концепції цілісної особистості .....	41
<b>О. О. Гончар</b>	
Структура літературного ринку в Україні та місце й роль літературного менеджера .....	45
<b>І. П. Гудима</b>	
Християнська доктрина чуда та проблема безпосередньої каузальності в сучасній християнській теології.....	49
<b>А. М. Гуменюк</b>	
Нелінійне мислення: сутність і потенційні можливості для освіти.....	53
<b>А. А. Добжинські</b>	
Природа зла в польській філософській думці: Ю. Тішнер, В. Гриневич, Л. Колаковські.....	57
<b>І. І. Дорожко</b>	
Правові аспекти захисту родини в сучасних викликах глобалізаційних процесів .....	63
<b>Г. К. Зейналова</b>	
Космоцентризм как предмет эстетического исследования .....	67
<b>В. О. Zubov</b>	
Кросс-культурний пастиш як феномен сучасності .....	70
<b>О. М. Іщенко</b>	
Філософія соціальної держави: від ідеї до кризи .....	74
<b>Н. В. Коваліско, О. В. Сенюра</b>	
Специфіка й механізми функціонування соціальних ліфтів у сучасному суспільстві.....	79
<b>І. В. Корупятник</b>	
Зміна парадигм розуміння свободи у класичній філософській традиції .....	83
<b>Л. Д. Кривега, Е. В. Сухарева</b>	
Ближній восток: особенности современного бытия .....	88
<b>В. П. Культенко</b>	
Політика та проблеми її естетизації .....	92
<b>А. В. Луценко</b>	
Історико-філософське осмислення проблеми тілесного відчуження людини в умовах інформаційного суспільства .....	96
<b>А. В. Ляднева</b>	
Функціональна парадигма благодійності: досвід історико-філософського аналізу.....	100

<b>М. А. Мамедов</b>	
Из истории автоматизации информационного обслуживания специалистов в Республиканской научно-технической библиотеке Азербайджана .....	104
<b>М. Х. Назаров</b>	
Проблемы века гуманизации образования .....	109
<b>І. В. Петленко</b>	
Індійська філософія ХІХ століття: західний вплив і традиція .....	112
<b>Д. В. Петренко</b>	
Трансверсальная антропология в контексте философии техники/медиа .....	116
<b>В. Л. Петрушенко</b>	
Цінності як конроверза тенденції руху до постлюдськості .....	120
<b>Л. А. Пірог</b>	
Гендерні особливості соціального захисту населення .....	124
<b>О. В. Попова</b>	
Темпоральний вимір ідентичності в умовах міжцивілізаційного конфлікту .....	128
<b>К. В. Райхерт</b>	
Критический обзор концепции символической креативности П. Уиллиса .....	132
<b>Б. В. Скворонський</b>	
Орнамент як семантико-комунікативний феномен .....	137
<b>А. А. Согорін</b>	
Методологія дослідження соціології реклами .....	141
<b>А. В. Ткаченко</b>	
Теоретико-методологическое значение кризиса идеи «линейности» исторического развития для постановки проблемы «разрывов» исторического времени .....	145
<b>Н. А. Ткаченко</b>	
Антропологический поворот в историософии в контексте актуализации проблемы альтернативно-исторического развития .....	150
<b>Г. Г. Фесенко</b>	
Образ міста у філософсько-релігійній традиції .....	155
<b>О. Ю. Чурсінова</b>	
Техніка й технічний прогрес у концепціях сучасних українських філософів .....	159
<b>Г. А. Шевченко</b>	
Соціотехнічне проектування й перспективи інженерії .....	163
<b>В. Е. Шедяков</b>	
Социокультурный уровень информационного взаимодействия .....	168
<b>Я. В. Ювсечко</b>	
Постмодерністські тенденції як базовий чинник поширення синтетичних неорелігій .....	173
<b>О. О. Юрченко</b>	
Думи про море: загальна характеристика та способи передавання числової символіки .....	177



---

**НОТАТКИ**

*Наукове видання*  
**АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ**

*Науково-практичний журнал*

**Випуск 6**

*Виходить шість разів на рік*

*Українською, російською та англійською мовами*

**Коректор – О. Скрипченко**  
**Комп'ютерна верстка – Н. Кузнецова**

Підписано до друку 25.08.2015 р. Формат 60x84/8. Обл.-вид. арк. 28,55, ум.-друк. арк. 21,62.  
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 2508-15.

**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