

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Национальний університет
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»



АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 7

Одеса
2015

У цьому 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 цьому 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» 13.10.2015 р. (протокол № 3)

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 16+36

Е. П. Ананьева

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

ФЕНОМЕН НАУЧНОГО ЗНАНИЯ В СИСТЕМЕ ГЛОБАЛИЗОВАННОГО СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА

Трансформація общества приводит к увеличению влияния не только социально-культурных процессов, но и научного знания. Сегодня уровень развития и использования современных технологий определяется степенью интеллектуализации общества, его способностью производить, усваивать и применять новую информацию. В данных условиях всеобщее научное знание, обеспечивающее систематическое многоаспектное взаимодействие личности и общества, становится одним из наиболее значимых социальных институтов. Многократно возрастают функции научного знания в социальном структурировании общества, в процессах социализации личности, гуманистической направленности социальных процессов. К знанию предъявляются принципиально новые требования, которые связаны с необходимостью изучения социокультурного пространства в направлении открытости, толерантности, культуры.

Теория и практика знаниевой парадигмы в современных условиях представлена тремя базовыми концепциями: традиционалистской идеологией, рационалистической моделью получения знаний, феноменологической моделью образования. Каждая из указанных моделей формулирует собственный подход к решению проблем, связанных с феноменом научного знания. Традиционалистская концепция опирается на теоретические положения Э. Шартье, Ж. Мажо, Л. Каро, Ж. Капель, Г. Кэвеллти и др. В основе рационалистической концепции лежат теории П. Блума, Р. Тайлера, Р. Генье, Б. Скенера и др. В трактовке феноменологической концепции смысл научного знания опирается на работы классиков феноменолого-герменевтической философии, таких как Э. Гуссерль, В. Дильтей, М. Шелер, К. Ясперс, М. Хайдеггер, А. Шюц, Х.-Г. Гадамер и др., в которых феноменологический метод составляет основу анализа культурно-исторического смысла знания, его места, роли и предназначения в современном обществе. В Украине поиски социально-философской концепции научного знания имеют богатую историю. На западноукраинских землях, входивших в состав Австро-Венгерской империи, этим занимались В. Барвинский, О. Барвинский, Г. Врецьона, И. Бартошевский, О. Дзерович, Д. Дорожинский, М. Конрад, И. Назарко, С. Сирополко, И. Слепий, И. Франко, М. Хавлюк, А. Шептицкий, И. Ющин и др. На Восточной Украине, которая находилась в составе Российской империи, известны Х. Алчевска, О. Андриевский, П. Блонский, Б. Гринченко, М. Драгоманов, М. Корф, И. Огиенко, С. Русова, И. Стещенко, К. Ушинский, Я. Чепига-Зеленкевич, П. Юркевич и др. Весомый вклад в разработку проблем современного понимания научного знания сделали педагоги А. Макаренко, Г. Ващенко, В. Сухомлинский. В настоящее время теоретические аспекты феномена научного знания разрабатывают украинские ученые: Е. Боринштейн, И. Зяюн, В. Малахов, В. Онищенко, И. Сеница, С. Шендрик, В. Чернокозова, И. Чернокозов, Я. Якубсон и др. При этом включение Украины в Болонский процесс помогает сосредоточить внимание на проблемах укрепления позиций украинской системы научного знания в Европе и мире.

Применительно к феномену научного знания очевидно требование соответствия с запросами сегодняшнего

дня действующих социокультурных концепций и подходов. Несмотря на ярко выраженную социальную значимость, мировое социокультурное пространство пока не в состоянии удовлетворить спрос на объем и качество научного знания. Налицо возможность разрыва между социальными потребностями в овладении знанием и возможностями их удовлетворения. Научное знание в глобальном масштабе имеет тенденцию становиться консервативным механизмом, не способным эффективно содействовать решению глобальных проблем человечества. Возникает требующий освещения вопрос о формировании модели социокультурной системы, в которой могло быть разрешено противоречие между обществом и научным знанием.

Целью статьи является анализ феномена научного знания в условиях глобализации, формулирование основных методологических принципов, на которых могут и должны базироваться основы современных концепций научного знания, и выведение парадигмы научного знания на уровень самостоятельной структурной составляющей системы глобализованного социокультурного пространства.

Сущность понятия «знание» остается ключевым для любого периода истории человечества. Данное понятие всегда указывало на механизм и одновременно среду, которые «ответственны» за становление, возвращение личности, развитие человека и человечества в их единении. Концепция научного знания в конечном итоге отражает достигнутый уровень развития общества, им определяется и изменяется. В то же время в истории человеческой мысли наблюдается поразительное многообразие подходов к определению целей научного знания и концепций овладения знанием. При этом перед научным знанием в Украине стоит сложная задача: не упустить открывающиеся в процессе интеграции возможности и в то же время сохранить традиции отечественной культуры, образования и науки, их преимущества.

В контексте изучения трансформации украинской системы научного знания в условиях глобализационных изменений можно выявить ряд противоречий, причины которых кроются в институционализации европейской и украинской образовательных систем. Данные противоречия обостряются объективным, комплексным и универсальным глобализационным процессом. С одной стороны, глобализация ведет к развитию институционализации транснациональных форм социальных практик, выдвигающих на первый план универсализацию социальных параметров личности человека, а с другой – социальные отношения обретают глобальную протяженность, можно наблюдать растущую потребность в локальной автономии и региональной культурной идентичности. Глобализационные системные процессы ведут к появлению ранее не существовавших популяций (расово-этнических, культурно-цивилизационных и т. п.), к изменению стратификационной структуры человечества в зависимости от его отношения к общему глобализационному процессу, стилю жизни на планетарном уровне и вызываемых перемен в структуре и функциях знаниеобразовательной парадигмы и социокультурного пространства в целом [1]. Комплекс противоречий глобализирующегося мира, отраженный в современном

социокультурном просторі, достатньо повно сформульовані в Докладі Міжнародної комісії по освіті для ХХІ століття «Освіта: приховані скарби», представлені ЮНЕСКО. К таким протиріччям автори доповіді відносять наступні:

- протиріччя між глобальними та локальними проблемами: людина повинна постійно ставитися громадянином світу без втрати власних коренів і при активній участі в житті свого народу та громади;
- протиріччя між універсальним та індивідуальним: в умовах глобалізації культури існує небезпека втрати унікального характеру кожної людини, її призначення вибирати свою долю і здійснювати всі наявні у неї можливості;
- протиріччя між традиціями та сучасними тенденціями: адаптація без заперечення власних коренів, діалектична зв'язь незалежності со свободою та розвитком інших;
- протиріччя між довготривалими та короткотривалими завданнями;
- протиріччя між необхідністю конкуренції та прагненням до рівності можливостей;
- протиріччя між невідомим розвитком знань та обмеженими можливостями їх засвоєння людиною;
- протиріччя між духовним та матеріальним світом [2, с. 58–59].

Всі ключові поняття феномена модернізації наукового знання імманентно містять в собі фактор новизни, що цілком природно для епохи глобальних перетворень. В зв'язі з цим звернемо увагу на термін «інновація», яким виражається феномен новизни в процесі модернізації знання парадигми і, ширше, в процесі глобалізації [3, с. 58]. Дослідниця А. Валицька конкретизує своє бачення суттєвого наповнення нової парадигми наукового знання, котра, по її думці, є закономірним результатом розвитку освітньої системи: знизу, всередині системи, зростає гуманістична парадигма освіти, котра реалізується в моделях культуротворчого типу [4, с. 15–16]. Даний інноваційний по суті погляд на проблему модернізації наукового знання містить в собі всі риси ліберально-демократичної естетики: гуманізація, моральна свобода людини, загальнолюдські цінності. Разом з тим в орієнтації на перспективу глобального мультикультурного суспільства утверджується, що пріоритетною повинна стати культурообразуюча модель, оскільки вона ґрунтується на національних особливостях наукового знання в кожній країні та перспективна для світового суспільства в цілому. Виходячи з цього, конкретизація нової гуманістичної парадигми наукового знання полягає в тому, що знанієво-орієнтований підхід повинен поступити місцем підходу культурологічному, особисто-орієнтованому, націленому на звільнення творчої енергії кожного людини. Таким підходом, в сутності, є частиною глобального процесу. На зміну рецептивно-отражальному способу мислення людини приходять інший – конструктивно-діяльний. Саме він в більшій мірі відповідає установкам гуманістичного мислення. Особисто-орієнтований підхід цілком погоджується звільнення творчої енергії кожного людини. Однак особистість – це індивідуальні риси людини в їх відношенні до суспільства. Отже, акцентуація підходу тільки на творчій енергії кожного насправді є утвердженням не особистості, а індивідуального початку в новій парадигмі володіння знанням. Підсилення творчівсько-креативної складової в природному рецептивно-отра-

жальному процесі володіння знанням дійсно може сприяти становленню особистості, котрою передбачено жити в «безпрецедентних» соціально-історичних умовах глобалізму. А в цілому заявлена інноваційна особисто-орієнтована парадигма наукового знання насправді є індивідуально-орієнтованим підходом в трансформаційному процесі, призначеним удосконалити фрагментований соціум глобалізованого мультикультурного простору.

В цілому соціально-філософська думка в постсвітовому просторі методологічно виходить з загальноприйнятого в нинішній час в філософському суспільстві постулату про зміну парадигми наукового знання, котрою, як свідчить досвід, користується сьогодні в якості аксіоматичного імператива на всіх рівнях мультикультурного простору. Тим не менше, незважаючи на велику кількість пропозицій нових методологій знання на рівні її раціонального осмислення, можна констатувати, що дані варіанти не є до кінця досліджуваними, оскільки не претендують на статус і роль соціально-філософської підтримки мультикультурного простору. Хоча саме новітні концепції наукового знання, об'єднані з досягненнями соціогуманітарних досліджень, можуть грати роль методологічної основи для побудови нової соціокультурної світоглядної функції, спроможної функціонувати в новій відкритій, нелінійній картині світу. При цьому очевидно, що дані концепції наукового знання з необхідністю повинні бути гуманістичними. Системи володіння знанням в глобалізованому мультикультурному просторі відносять до мультикультурних, причому мультикультурними в широкому сенсі: передбачаючими не тільки власне культурні, але й національні, расові, релігійні, освітні, вікові, гендерні та ін. відмінності. Відповідно, свідомість людини, зростаючої в освітній середовищі, передбачається толерантною до різних відмінностей. К тому ж саме наукове знання вимагає більш високих рівнів, т. є. систематичного включення в діяльність нових знань, націленості на набуття нових навичок в відповідності з технологічними та організаційними змінами. В таких умовах мультикультурне просторі отримує неперехідні зміни, в результаті чого людина отримує здатність змінювати навички, звертаючись до нових інформаційних джерел. Таким чином, концептуальні зміни в науковому знанні необхідні, вони повинні бути складовою частиною розвиваючої соціокультурної системи, котра, в протилежному випадку, обречена на стагнацію та розпад. Питання в тому, на яких світоглядних основах базується концепція знання, і які форми та механізми реалізації даних основ приймаються [5].

Очевидно, що життєспроможнощі концепції наукового знання повинні не тільки базуватися на національних традиціях і лежачих в їх основі світоглядних позиціях, але й відповідати на виклики часу. З цих позицій представляється можливим сформулювати основні методологічні принципи, на котрих можуть і повинні базуватися основи сучасних концепцій наукового знання. На наш погляд, необхідно доповнити розроблені соціально-філософські наукові принципи наукового знання положеннями, продиктованими новітніми змінами в сучасному глобалізованому мультикультурному просторі.

1. Принцип самоцінності наукового знання.

Наукове знання формує, в першу чергу, особистість як

такую, во-вторых, полноценного члена социума. Данные две составляющие должны стать факторами мотивации к овладению знанием для современного общества. Сегодня в Украине в основу социальных реформ кладется, на наш взгляд, малообоснованный и неэффективный принцип – рыночно-прагматистский, или утилитаристский. Данный принцип не способен выполнить даже свою прямую функцию – поставки специалистов тем сферам экономики, где они требуются. Самое важное – данный подход открыто понижает статус знания как такового, к тому же он не выполняет важнейшую функцию формирования целостной личности гражданина одного из крупнейших государств Европы, каким является Украина.

2. Принцип фундаментальности научного знания.

Он подразумевает развитие на новом уровне давно апробированных подходов и методик овладения знанием. В связи с этим, во-первых, необходимо дополнить базовые образовательные курсы дискуссионными вопросами современной науки. Во-вторых, более определенно вписывать получаемые знания в социально-культурный, политико-экономический контекст. В-третьих, усилить синтетическую компоненту в овладении знанием. Опора на принцип фундаментальности научного знания с учетом коррекций будет соответствовать и общемировым тенденциям социокультурного развития, где интегративные процессы играют все большую роль.

3. Принцип универсальности научного знания.

Данный принцип берет свое начало в образовательных программах, изложенных ренессансными гуманистами, с традициями обязательного изучения древнегреческого и латыни. «Гуманистическое образование» и сегодня в состоянии предложить несколько существенных, субстанциональных положений, которые могут быть востребованы социокультурной парадигмой. Идея универсального научного знания способствовала разностороннему развитию личности. Ренессансная культура не была культурой специфической, а ренессансный гуманист не был ученым узкой специализации, он стремился к универсальной полноте. Цель овладения знанием виделась в приобретении разнообразных сведений, формирующих свободный ум, высокую нравственность, помогающих в повседневных жизненных вопросах. И сегодня в процессе возникновения междисциплинарных наук, требующих зачастую обширных познаний во многих смежных областях, идеалом становится ученый-универсал. Принцип универсальности научного знания имеет мощное креативное ядро – предполагает формирование мыслящего, знающего интеллигента с широким кругозором и устойчивой системой ценностей (моральными убеждениями), а также с активной гражданской позицией.

4. Принцип мультикультурализма в научном знании.

Современное мультикультурное общество – результат регулируемого обмена различиями. Глобальное мультикультурное социальное пространство – такая форма жизнедеятельности, которая выводит личность и общество в широкий мир этнической и мировой культуры, намного расширяет возможности личностного саморазвития, самореализации и самоопределения. Это интегрирующая идея, вокруг которой возможно выстроить стратегию научного знания.

На сегодняшний день возникает социальная потребность в организации целенаправленной работы по формированию мультикультурной личности, сочетающей в себе системные знания в области этнокультуры, гармоничное национальное самосознание, ориентацию на духовные ценности, толерантность и способность к межэтническому диалогу. Это своеобразный социальный заказ

эпохи, настоятельно требующий освоения подрастающим поколением общечеловеческих ценностей, приобщения к культуре других народов, сохранения многовековых традиций, создания необходимых условий для их дальнейшего развития. Такой заказ времени требует перехода от традиционных систем научного знания к созданию инновационных мультикультурных научных и образовательных пространств, т. е. такое состояние социокультурной действительности, которое направлено на изменение формы бытия научного знания в пространстве и времени.

5. Принцип толерантности в научном знании.

Становлению мультикультурного сознания способствует воспитание толерантного мировоззрения, в основе которого лежат объективированные смыслы, а мультикультурное сознание, в свою очередь, способствует становлению толерантной личности, т. е. формирует личностные смыслы. Нынешнее научное знание, основанное на позициях повеления и запрещения, формирует (в открытой или скрытой форме) интолерантное сознание. Если интолерантное сознание, воспитуемое в традиционных «неразрешительных» подходах, линейно, однозначно, нетерпимо к чужому сознанию, то толерантное сознание означает уважение, доброту, любовь, альтруизм. В последние годы философские и социальные исследования во всем мире и в Украине в частности фиксируют тенденцию понижения качества личности человека, особенно его нравственной устойчивости, способности к выживаемости, культурного обустройства собственной жизни. Поэтому воспитание толерантности следует рассматривать в качестве неотложной, важнейшей задачи, если хотим сохранить страну, общество, человека и «человеческое в человеке».

Таким образом, в эпоху глобализации развитию современных концепций социокультурного пространства (и научного знания как части данного пространства) отводится особая роль. Это связано с тем, что, во-первых, научное знание осталось ведущим элементом общественной гуманистической практики; во-вторых, научное знание несет в себе потенциал развития – результат внутреннего устройства, а не внешнего влияния; в-третьих, научное знание активно функционирует в социокультурном пространстве современности. Институт научного знания во всем многообразии его организационных форм является одной из структурных составляющих социокультурного пространства, чем занимает особое место в дальнейших исследованиях основ духовной жизни современного мира в целом.

Литература

1. Гезалов оглы А.А. Трансформация общества в эпоху глобализации: социально-философский анализ / А.А. оглы Гезалов ; Рос. акад. наук, Нац. акад. наук Азербайджана, Ин-т философии, социологии и права. – М. : Канон+, 2009. – 286 с.
2. Дюпуи И.А. Международные интеграционные процессы в образовании / И.А. Дюпуи. – СПб. : 2003. – С. 58–59.
3. Большой толковый социологический словарь (Collins) / пер. с англ. – М., 1999. – Т. 2 : П–Я. – 1999. – С. 58.
4. Валицкая А.П. Философские основания современной парадигмы образования / А.П. Валицкая // Педагогика. – 1997. – № 3. – С. 15–16.
5. Шакурова М.В. Социокультурное пространство как условие становления социокультурной идентичности личности / М.В. Шакурова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL:<http://www.e-culture.ru/Articles/2007/Shakurova.pdf>.

Анотація

Ананьева Е. П. Феномен научного знания в системе глобализованного социокультурного пространства. – Статья.

В статье рассматриваются сущность и особенности феномена научного знания в системе социокультурного пространства современности. Актуальность проблемы связана с обострением трансформационных общественных процессов, что приводит к увеличению влияния научного знания. Подчеркивается, что развитие современных технологий определяется степенью интеллектуализации общества, его способностью производить и применять новую информацию. К знанию предъявляются принципиально новые требования в направлении открытости, толерантности, культуры. При этом научное знание имеет тенденцию становиться консервативным механизмом. Возникает вопрос о формировании модели социокультурной системы, в которой могло быть разрешено противоречие между обществом и научным знанием. Целью статьи является анализ феномена научного знания в условиях глобализации, формулирование основных методологических принципов современных концепций научного знания, представление парадигмы научного знания в качестве структурной составляющей глобализованного социокультурного пространства.

Ключевые слова: глобализация, глобализованное социокультурное пространство, инновация, концепции научного знания, методология знаний, научное знание.

Анотація

Ананьева О. П. Феномен наукового знання в системі глобалізованого соціокультурного простору. – Стаття.

У статті розглядаються сутність і особливості феномена наукового знання в системі соціокультурного простору сучасності. Актуальність проблеми пов'язана із загостренням трансформаційних суспільних процесів, що призводить до збільшення впливу наукового знання. Підкреслюється, що розвиток сучасних технологій визначається рівнем інтелектуалізації суспільства, його здатністю виробляти й застосовувати нову інформацію. До

знання сьогодні висуваються принципово нові вимоги в напрямі відкритості, толерантності, культури. При цьому наукове знання має тенденцію ставати консервативним механізмом. Виникає питання про формування моделі соціокультурної системи, у якій могло бути вирішено суперечності між суспільством і науковим знанням. Метою статті є аналіз феномена наукового знання в умовах глобалізації, формулювання основних методологічних принципів сучасних концепцій наукового знання, подання парадигми наукового знання як структурної складової сучасного глобалізованого соціокультурного простору.

Ключові слова: глобалізація, глобалізований соціокультурний простір, інновація, концепції наукового знання, методологія знань, наукове знання.

Summary

Ananeva E. P. The phenomenon of scientific knowledge in the system of globalized sociocultural space. – Article.

The article examines the nature and characteristics of the phenomenon of scientific knowledge in the global cultural space. The urgency of the problems is associated with the exacerbation of social transformation processes, which leads to an increase in the influence of scientific knowledge. It is emphasized that the development of modern technology is determined by the degree of intellectualization of society and its ability to produce and use new information. To the knowledge are compulsory a fundamentally new requirements which are imposed in the direction of openness, tolerance and culture. At the same time scientific knowledge tends to become conservative mechanism. There is a question about the formation of the model of socio-cultural system, which could have allowed the contradiction between society and scientific knowledge. The aim of the article is to analyze the phenomenon of scientific knowledge in the context of globalization, the formulation of the main methodological principles of modern concepts of scientific knowledge, representation paradigm of scientific knowledge as a structural component of globalized social and cultural space.

Key words: globalization, globalized sociocultural space, innovation, concept of scientific knowledge, methodology of knowledge, scientific knowledge.

УДК 11.32:283/289

Н. П. Бевзюк*кандидат исторических наук, доцент,
доцент кафедры философии и основ общегуманитарных знаний
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова***ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ ПОЗИТИВНОЙ МЕТАФИЗИКИ**

Основная проблема посвящена обоснованию гносеологического единства философии и теологии как предметности онтологического существования философии и теологии. Данное обоснование связано с трансцендентным в религиозном опыте – религиозной верой. Вера как непосредственная данность трансцендентного есть неотъемлемое условие религиозного опыта, его проявление «достоверности» в онтологии существования верующей личности.

Цель исследования – осмыслить феноменологическую основу философии и теологии в контексте позитивной метафизики; эпистемологическое осмысление субъективных и объективных трансцендентных оснований достоверности познания в целом и достоверности религиозного познания как частный случай эпистемологической объективации религиозной веры.

Предмет исследования имеет свою историю и накопил достаточно большой объем материала. Подобной проблемой занимались многочисленные исследователи: И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, Ф.В.Й. Шеллинг, М. Хайдеггер, К. Барт.

Философия как феноменологическо-дискурсивный метод познания имеет смысл и право на существование только тогда, когда она мыслится как путь к мудрости или осуществляет идеал Мудрости, системно формулируя онтогносеологическую проблему, при этом выражая и принимая идеал мудрости как системное умное умозрение, непосредственно приходя к пониманию философии как возможному средству достижения данного идеала. Начиная свое развитие в понятийной системе классического философского идеализма Платона и закончив в XIX веке немецким классическим идеализмом, метафизическое познание Сущего в научном представлении как цельность и совершенство Бытия осмысливало философию как любовь к мудрости, определяя носителя мудрости и философию как возможное состояние, стремящееся к совершенству в действительном превращении человека в Мудреца при условии, что данный человек действительно есть философ. Конечно, «философия, несомненно, должна быть либо поиском достижимой истины, либо торжественной игрой слов на выгоду тем, кому платят за эту игру в наших университетах, при этом, однако, бесполезной для других» [1, с. 7]. Платон строил свои концепции на том, что Мудрость недостижима. Вследствие этого получается, что идеал мудрости недостижим никогда и нигде. Но коль скоро данный идеал по определению не может быть осуществлен человеком во времени, то претворение его в жизнь или его реализация возможно кем-то другим, отличным от человека, сущим и вне времени существом. Такое сущее в философии и теологии определено именем «Бог». Если мы в состоянии предположить на основе и в контексте всей традиции философии и теологии, что человеку не дано стать Мудрецом, то в таком случае само существование философии абсурдно и приоритет полностью отдается теологии.

Предполагая бытие «Бога» в качестве теоретической основы философских систем в учении о «Сущем» и «Истине», мы получаем следующее. С одной стороны, Истина как трансцендентное раскрывает то, что она есть, т. е. саму себя. С другой стороны, она неизменно остается тождественной себе самой, т. е. как трансцендентное. Истина раскрывает бытие, которое пребывает в тождестве с самой

собой, т. е. как Трансцендентное, как сущностное проявление Бога. Но человек, который так и остается философом, не являясь трансцендентной и сущностной основой Бога, непрестанно меняется, т. е. «мышление, – пишет С.П. Лебедев, – по-своему компенсирует непосредственную неданность абсолютного его опосредованной данностью и ищет его в проявлениях» [6, с. 23]. Мир включает в себя изменяющегося человека, непрестанно меняясь при этом сам. В человеке мир отражается и содержит в себе истину в той мере, в которой раскрывается другое, отличное от человека бытие. При этом «сущность мышления состоит в том, чтобы во многом увидеть единое, свети все многообразие непосредственно воспринимаемого к непосредственно не воспринимаемому единству, т. е. показать многообразное в качестве продукта активности чего-то одного» [6, с. 23–24]. Истина способна отражаться в человеческой речи, лишь как трансцендентальное и опосредованное свидетельство Бога. Она есть единственное совершенное, удовлетворенное и сознающее себя и свою совершенную удовлетворенность сущего Бытия. Получается, что любой шаг в философии совершается на самом деле не в сфере антропологии, а в сфере теологии. В таком случае мудрость для человека будет не совершенное само-осознание себя, но совершенное познание Бога. А все остальное, вне Бытия Бога, ничтожно. А «ничтожное может иметь только то значение, вес и влияние, – пишет К. Барт, – которое могут причитаться ему как неизбежному Божьему отрицанию и отвержению... Поскольку Бог осуществляет свое собственное и позитивное дело, это его негативное дело становится беспредметным, а значит, ненужным, может прекращаться и упраздняться» [2, с. 296.]

Данная оппозиция философии и теологии, т. е. мудрости и религии, выражена с точки зрения субъекта; согласно ей, философ надеется достичь мудрости, которая для него есть актуализация самосознания в ходе непрерывной диалектики самообразования, где каждый последующий шаг обусловлен и определен только всей совокупностью предшествующих ходов. Для верующего субъекта мудрость, к которой он стремиться, есть богопознание. Осуществить данное желание он может посредством скачка, с помощью того, что называется «обращением», которое частично зависит от чего-то внешнего самому обращенному, от того, что к нему его приводит. Это определяется либо как «откровение», либо как «благодать». Существовая как опосредованная данность «конечное как таковое, поскольку оно является в качестве такого определенного частного внутри трансцендентального горизонта, не может представить Бога так, чтобы сама ее данность уже вела к явлению самого Бога вне известной возможности опосредования, заложенной в нашем трансцендентальном опыте» [7, с. 115]. Такое противостояние приобретает следующий вид. Знание, к которому должен прийти философ, раскрывается как абсолютное или полное только в том случае, если оно раскроется как замкнутый в своем логическом обосновании и реальной предметности круг. Это значит, что по мере познания познающий возвращается к изначальной точке своего пути и может начать иной логический путь и иное системное логическое суждение с определенным следствием. Знание, к которому приходит верующий, будет абсолютным и полным, исчерпывающим и никакого

логического суждения от себя не требует. Можно также сказать, что знание или система знаний, которые получает верующий субъект, замыкаются в логический круг с помощью одной сингулярной точки, имя которой – Бог. Бог есть единичное сущее, поскольку по своей сущности Он отличен от Мира и от человека, будучи абсолютным и всеобщим. Знание становится всецелым, только если включает в себя совершенное божественное знание. Таким образом, то, что остается от абсолютного знания человеку и Миру, оказывается знанием частичным, не имеющим логической завершенности, т. е. не имеет форму круга. Переходя от знания к эмпирической реальности, данное знание мудреца раскрывает не что иное, как экзистенциальное пребывание Человека-в-Мире. Данная реальность и делает полное и кругообразное знание истинным и как сущностное отражение Истины будет всемирным и однородным, т. е. лишенное внутренних противоречий. Философ может прийти к абсолютному знанию только в том случае, если действительность завершит свое существование, т. е. наступит конец истории. Для верующего человека всеобщей и однородной реальностью, которая обеспечивала бы истинность его всецелого знания, будет не реальность со всеми ее атрибутами, а Бог, которого считают вездесущим и равным себе в любой миг существования действительности. Верующий может прийти к своему абсолютному знанию в любой миг истории, в любых реальных обстоятельствах. Достаточно того, что Бог открылся человеку или в человеке посредством человека.

Результатом данной ситуации стало иное осмысление отношений, определяемых как экзистенциальные. Можно усомниться, что высшая ценность человека заключена в самосознании. В таком случае происходит отрицание философии вообще, в том числе и как способа социального бытия личности. Такая формулировка в конечном итоге лишает смысла всяческую речь, какой бы она ни была. Такая последовательная и принципиальная формулировка обрекает человека на абсолютное молчание. Мир, выстроенный вокруг моего собственного Я, предлагает себя для истолкования мне, существу, наивно в нем живущему. Мир становится частью моего мышления, моего бытийного переживания представленного мне Бытия. Рациональное осмысление предмета мыслительной деятельности как «исходный пункт есть лишь необходимо сущее, – пишет Ф.В.Й. Шеллинг, – необходимо сущая сущность, ибо этим было бы уже слишком много сказано; именно при этом необходимо сущее должно думать только о существовании» [10, с. 211]. С данной точки зрения, всё соотносится с моей актуальной бытийно-исторической ситуацией, с моими прагматическими интересами, принадлежащими данной ситуации, «здесь и сейчас», в которой «Я» оказываюсь сейчас и в таком единственно возможном качестве. Место, в котором субъект пребывает, значимо для него не как географическое понятие, а как его личный дом. Предметы моего повседневного пользования имеют значение для меня именно как мои орудия и инструменты, а люди, с которыми я состою в тех или иных отношениях, представлены для меня как родные, как друзья или чужие, есть часть онтологического бытия моего личного присутствия. Язык – не только субстрат философских или грамматических рассуждений, а средство выражения личных намерений или понимания намерений других и т. п. Лишь через соотнесение со мной данная связь с другими обретает свой специфический смысл, который я обозначаю словом «Мы». По отношению к нам, центром которых я являюсь, другие выступают как «Ты», а в соотнесении с Тобой, который взаимно соотносит себя со мной, третьи стороны выступают как «Они». Мой социальный мир упорядочивается вокруг меня как центра и разделяется на партнеров, современников, предшественников и преемников, благодаря чему различные субъектные установки по

отношению к другим учреждают данные многообразные отношения. Все это делается в различных степенях близости и анонимности. Помимо этого, жизненный мир упорядочен на области разной релевантности соответственно состоянию моих интересов. Каждая из областей имеет свой специфический центр плотности и наполненности, а также открытые, но поддающиеся истолкованию горизонты.

В данной связи в поле внимания попадают категории интенциональной знаковости. Эта последняя относится к группировке моих онтологических сред в соответствии с 1) тем, что актуально находится в пределах моей физической досягаемости, видимости и слышимости или некогда там было и при желании могло бы быть возвращено в пределы актуальной досягаемости; 2) тем, что доступно или было доступным для других и, таким образом, потенциально могло бы стать доступным для меня, если бы я был не здесь, а там; 3) открытыми горизонтами того, что может быть мыслимо как достижимое в свободной фантазии. Первичный опыт мышления – это нечто неясное, смутное, из которого можно волевым актом внимания вычленишь ту или иную определенную мысль. Данный конечный результат мышления Декарт принимает за первичную очевидность, в то время как первичной очевидностью является не сама по себе определенная мысль, а некое смутное предчувствие мысли, ее ожидание. Иными словами, рациональное познание не может быть критерием истины, так как мыслительный опыт является результатом работы сознания, а не первичной очевидностью. Это значит, что мыслительный опыт может быть разным в зависимости от характера данной работы, вычлениющей мысли из предчувствия. Точно также и эмпирическое познание не может быть критерием истины, так как эмпирический опыт вторичен, являясь результатом работы сознания по прояснению первичных неясных чувственных впечатлений. Это означает, что чувственный опыт может быть по-разному сформирован в зависимости от способов прояснения или проявления первичных элементов опыта как неясного предчувствия комплекса ощущений. Для первичного опыта основанием является вовсе не эмпирический или умопостигаемый опыт, а его предчувствие, из которого впоследствии вычленивается эмпирическое или умопостигаемое содержание путем проекции на него заданных определенностей, ошибочно принимаемых в европейской философской традиции за первичные очевидности. Поскольку данное предчувствие является не результирующим фактом эмпирического опыта или опыта мышления, но условием возможности их, его следует называть трансцендентальным предчувствием.

Парадигмальный предрассудок европейской философской традиции выражается в обязательном наделении очевидности характером определенности, в действительности же первичная очевидность еще не определена; это движение от смутного к определенному. «Стало быть, познание – это не действие, производимое некоторым сущим, которое еще не «имеет» никакого мира и свободно от какого бы то ни было отношения к своему миру: познание – это всегда определенный способ бытия вот-бытия, фундированный в его уже-бытии-при мире» [9, с. 168]. Всякое познание направлено на объективное содержание, которое составляет очевидность объективной данности, интерпретируемой либо как объективность чувственно постигаемого, либо как объективность умственно постигаемого, либо как объективность трансцендентальных принципов. При этом предполагается, что познавательные способности обладают также и способностью к субъективному синтезу, порождающему содержание, не соответствующее какой-либо объективной реальности. В данной способности воспроизводить нечто, что в данный момент объективно отсутствует, европейская философская традиция усматривает сущность воображения. Таким образом,

«основной недостаток теории познания состоит именно в том, что она не усматривает то, что в ней подразумевается под познанием, в его изначальном феноменальном содержании – в качестве способа бытия вот-бытия, способа бытия его бытия-в, – тогда как лишь на почве этого фундаментального усмотрения вырастают все соответствующие вопросы» [9, с. 168].

К этому следует добавить, что все, имеющее смысл для познающего субъекта, наделено смыслом и для Другого или Других, с которыми «Я» как познающий разделяю этот мой жизненный мир как партнер, современник, предок или потомок. Этот жизненный мир предлагает себя для истолкования и им тоже. Я знаю об их перспективах релевантности и их горизонтах знакомости или чуждости; но на самом деле я знаю еще и то, что некоторыми сегментами своей осмысленной жизни я принадлежу к данности этого жизненного мира Других и Иных принадлежащих к моему жизненному пространству и миру. Все это дает мне, наивному человеческому существу, многогранную ориентацию. Я полагаю осмысленным ожидать, что Другие дадут им осмысленное истолкование, и моя схема полагания ориентирована на схему интерпретации Других. Все это для меня в моей наивной жизни так же самоочевидно, как и то, что этот мир действительно существует и действительно таков, каким я его переживаю. Если не принимать во внимание обман, который впоследствии, по мере развертывания потока опыта, оказывается просто кажущимся, логической неопределенностью, то у наивного человека нет мотива определять конкретность трансцендентального вопроса о реальности этого мира или реальности второго «Я», т. е. в необходимости совершать прыжок в редуцированную сферу. Напротив, он полагает этот мир в общем тезисе как значимый и для него достоверный, вместе со всем, что он в нем находит, со всеми природными объектами, живыми существами (особенно людьми) и всевозможного рода значащими продуктами (орудиями труда, символами, языковыми системами, произведениями искусства и т. д.). Следовательно, наивно живущий человек автоматически имеет, так сказать, под рукой некие смысловые комплексы, которые для него достоверны. Из всего, что он унаследовал и усвоил, из многообразных традиций, привычек и собственных прежних конституирований смысла, могущих сохраняться в его памяти, он формирует запас переживаний своего жизненного мира как некий закрытый смысловой комплекс. «Продвижение от знания о самом себе (о душе) к познанию мира и через него к познанию первосущности столь естественно, что кажется подобным логическому продвижению разума от посылок к заключению» [4, с. 299]. Данный комплекс обычно является для него непроблематичным и остается под его контролем таким образом, что его сиюминутный интерес отбирает из этого запаса опыта то, что сообразно требованиям ситуации. Переживание жизненного мира имеет свой особый стиль подтверждения. Данный стиль складывается в процессе гармонизации всех единичных переживаний. Не в последнюю очередь он со-конституируется перспективами релевантности и горизонтами интереса, которые должны быть эксплицированы.

С утверждением христианского миропонимания происходит преодоление античного интеллектуализма: воля рассматривается теперь не как эпифеномен ума, но как самостоятельное начало – сущность человека. Воля первична по отношению к любым смысловым определенностям, которые могут быть конституированы на ее опыте, но саму ее не раскрывают. Когда христианский мистический и религиозный опыт перешел границу возможности философского описания, возникла традиция христианской мистики, описывающая постижение Высшего не в пред-заданных определенных формах, а в символах, указывающих на неопределенный опыт трансцендентального

предчувствия. Для христианского теолога актуальным стал вопрос следующего характера: «Является ли главной причиной порожденного знания объект, присутствующий в себе самом или присутствующий в виде, или же – душа или что-нибудь от души?» [5, с. 325]. Если присутствие объекта или субъекта (души) – это наполнение моментов феноменального потока новым содержанием, то отсутствие – это опустошение их. Но опустошить можно только лишь уже наполненное, поэтому отсутствие предполагает присутствие. Признаками отсутствия являются несамодостаточность момента феноменального мира, приводящего к отчуждению его от целостности переживания жизни. «То, что мы представили и охарактеризовали здесь как бытие-в вот-бытия, составляет онтологический базис того, что было известно Августину, а затем, прежде всего, Паскалю. То, что собственно познает, они называли не познанием, но любовью и ненавистью. Всякое познание представляет собой лишь усвоение и способ исполнения того, что уже открыто посредством других, первичных форм деятельности. Скорее, познание обладает только возможностью сокрытия того, что изначальное открыто в непознавательной деятельности» [9, с. 172].

Христианская философия, предпринимая попытки осмыслить мистический опыт, сталкивается с принципиальным гносеологическим препятствием. Из самого мистического опыта не следует его необходимость: он может быть уникальным и неповторимым; философия же не может удовлетвориться простым описанием опыта; она стремится обосновать его в соответствии со смысловой необходимостью, «так как объект познания реально один и тот же, производит и познание и воление, и это происходит в той мере, в какой [этот объект] отражается в чувственном образе, озаренном действующим разумом, который соучаствует [в этом процессе] не в качестве производящей причины, а как бы формально по отношению к умопостижаемому» [4, с. 33]. Но как раз возможности такого смыслового понимания оказались очень ограниченными. Можно перечислить основные из них, которые встречаются в истории философии:

- определить возможные пределы рационального познания;
- рационально обосновать методологию постижения того, что рационально непостижимо;
- определить степень доверия первичному опыту трансцендентального предчувствия, удостоверяющего первичные философские интуиции, на которых уже, в соответствии со смысловыми определенностями, выстраивается система философского знания;
- раскрыть и обосновать историчность и диалогичность смысловых определенностей;
- раскрыть альтернативность путей рационализации, показывающих вторичность любых смысловых определенностей;
- обосновать проблему смысловых определений и их критический анализ, указывая на лежащий в их основе первичный опыт трансцендентального предчувствия.

Совокупность данных философских подходов предполагает либо анализ границ рационального знания с тем, чтобы очертить область неопределенного, либо же выражение знания, в определенных смысловых формах используя для того, чтобы отсесть ложные пути обретения опыта из трансцендентального предчувствия, как это имеет место в христианском догматическом богословии. Первичный религиозный опыт полагается здесь как нечто неопишное, а описанию подлежат лишь ошибочные пути мысли, которые преодолеваются на пути обретения данного опыта. Поэтому каждый новый догмат вводился лишь тогда, когда вставала необходимость отсесть ложную интерпретацию религиозного христианского опыта. При определении пределов рационального познания субъек-

том не ставится проблема теоретического раскрытия само-го первичного опыта как такового. Если же предметом философии является не сам первичный опыт, но методы его постижения, как теоретические, так и практические, то сами данные методы могут быть выражены вполне в определенной смысловой форме, при этом сам первичный опыт так и остается не раскрыт. Сам по себе первичный опыт неопределен и не укладывается в рамки каких-либо смысловых определенностей, тем не менее, на его основе вполне можно выстроить определенную философскую систему. В частности, отправной точкой византийской мысли была идея непостижимости сущности, которая способна выражать себя в частных энергиях. И хотя сама по себе бесконечная потенция сущности непостижима, ее частное энергичное выражение вполне можно соотносить со смысловой определенностью и на основании этого построить как систему богословия, так и систему философии. Данная традиция была продолжена русской философией. В западноевропейской философии данный подход реализовывался в философских системах, в основе которых в качестве первичной предпосылки лежала интуиция воли: философия свободы Шеллинга, философия Шопенгауэра и Ницше. В соответствии с данным подходом, философ апеллирует к первичному опыту, который все же остается нераскрыт, так как обоснованная на этом опыте теоретическая система все же представляет нечто принципиально иное, нежели сам этот первичный опыт.

Поиск исходных оснований философии не в смысловых определенностях, а в экзистенциальном опыте открыл возможность к постижению неопишемого. Он представлен С. Кьеркегором, М. Хайдеггером, философией экзистенциализма, диалогичности и герменевтики. Наиболее важным достижением здесь является идея историчности истины. М. Хайдеггер истолковывает истину не как очевидную определенность, а как разомкнутость *Dasein*. И хотя все объективированное может быть охарактеризовано как разомкнутость, изначальноейшее, открывающееся в разомкнутости не объективировано. Разомкнутость есть никогда не завершённое состояние, это активное становление, оно изначально неопределенно, динамично и исторично. Историчность истины определяется ее онтологичностью, движением от неопределенности к определенности: «Сущность истины, открывается как свобода. Свобода есть экзистентное, высвобождающее допущение бытия сущего» [8, с. 20]. Чтобы говорить об изначальноейшей неопределенности истины, М. Хайдеггер переходит от дискриптивно-феноменологического метода Гуссерля к герменевтическому и создает собственный язык, освобожденный от ассоциативной связи традиционных философских понятий, фиксирующих смысловые определенности. Мартин Хайдеггер, истолковывая жизненный мир как личностное существование, непосредственно апеллирует к первичному опыту, еще не достигшему своей определенности – к разомкнутости и историчности бытия. Однако ход мысли М. Хайдеггера движется не к прояснению данного первичного опыта через анализ и критику определенностей, а к созданию новой онтологии со своими новыми определенностями, которые в большей степени отвечали бы характеру его первичной интуиции. М. Хайдеггер не пытается перейти от определенности к тому, что за ней стоит, он движется не к первичному опыту, а от первичного опыта к новой онтологии. Процедура формирования смысла формулируется иначе, чем предельное основание рациональности, точнее, формулировка последних зависит от принятых в данной культуре процедур формирования смысла. Предельное основание рациональности, определяющие а priori, что может быть, а чего быть не может, что безусловно истинно, а что безусловно абсурдно, что имеет место всегда, а чего не бывает никогда, зависит от принятых процедур формирования смысла. А проце-

дуры полагания смысла вовсе не едины для всех культур. Если мы все и говорим об одном и том же универсуме, то различие наших выговоров – не только и не просто содержательное, но прежде всего – процедурное. Мы не просто говорим разное, наше мыслимое выговаривание устроено по-разному.

Исследование данных альтернативных оснований рациональности и понимание конкретных процедур полагания смысла, от которых они зависят, и оказывается непосредственной задачей сравнительного исследования философской и теологической традиций. В процессе процедуры полагания смысла как онтологического существования философии и теологии возникает параллель познания и веры как способа бытия в мире. В соответствии с этим, и божественное откровение принципиально не может быть переведено на язык полагаемых человеком смысловых определенностей и архетипов культуры. Но подобно тому, как божественное содержание личности Христа мотивировало формирование Его человеческого ума и человеческой воли, точно так же и неперебиваемое на язык человеческой культуры божественное откровение мотивирует возникновение конкретных культурных миров. В силу того, что ни один из культурных миров не может иметь адекватного выражения божественного откровения, данное откровение по-разному может выражаться в различных культурах, и все данные разнообразие выражения, даже взаимопротиворечащие, носят равноистинный по отношению к исходному откровению характер. Поскольку достоверность выражения христианского откровения определяется не соответствием смысловой определенности, а соответствием христианскому настроению, то взаимоисключающий характер выражений откровения еще не говорит об их ложности. Христианское настроение еще выражается в стремлении человека к полноте жизни и пониманию осмысленности и самоценности любого ее момента. В разных культурах это настроение могут выражать совершенно разные идеи или культурные феномены.

В обоих случаях содержание Знания одно и то же. Знание как экзистенциальная основа существования философа и теолога абсолютно, т. е. всеохватно. Все различия заключены в форме. Для верующего, как и для философа, именно само бытие являет себя самому себе-в и посредством Абсолютного знания в его замкнутости на самого себя. Для философа и верующего субъекта всеобщность Бытия является внешней по отношению к нему. Всеобщность Бытия и Абсолютность Знания, в котором данное Бытие есть, понимает себя при помощи Абсолютного Знания как Бытия Другого. В этом философия и религия сосуществуют как позитивные науки, «что она (они) есть результат откровения, – пишет Г.В.Ф. Гегель, – позитивная религия в том смысле, что она дана человеку извне, пришла к нему извне» [3, с. 207].

Интуиция присутствия Бога – это еще не религиозная вера и тем более не убеждение или понимание. Это особый способ переживания мира, когда он открыт весь в целом как нечто близкое, когда чувствуешь себя «повсюду дома», в самоосознании себя во всем своем переживаемом мире. Мир представляется чужим лишь до тех пор, пока не ощутишь в нем этого высшего присутствия. Когда же присутствие Бога обнаруживается, мир оживает, и нет более необходимости как-то противопоставлять его себе. Признаком присутствия Бога является самодостаточность каждого момента феноменального жизненного мира, позволяющего принять его как часть себя, как форму собственного самопроявления, а не как нечто чуждое, самоотжествить с ним. Весь мир – это собственная экзистенция человека, которая наделяется реальностью благодаря присутствию в ней Бога.

На основе данного вездусущного присутствия обнаруживаются присутствия других жизненных миров – дру-

гих людей и других животных. Их присутствия вписываются в единую реальность вездесущного присутствия, составляя единый реальный мир как область взаимообщения и взаимодействия. Присутствие наполняет феномены переживаемого мира новым содержанием, обогащает их новой жизненной наполненностью, благодаря чему они становятся просветами, то есть областями, прозрачными для видения другого жизненного мира. Из данного первичного настроения вездесущного присутствия возникает понимание факта существования Бога, и тогда интуиция присутствия переходит в религиозную веру.

Таким образом, богопознание следует понимать не как направленность на некую смысловую определенность в понятийном осмыслении Бога, а как направленность на феноменологическое настроение, мотивирующее и определяющее возникновение многообразных типов смысловых определенностей, позволяющих создать понятийно-позитивный дискурс бытийности Бога. Христианское богословие нацелено не на познание заданных смысловых определенностей, а на познание лежащих в откровении интенционального движения к данным смысловым определенностям, посредством которых становится возможным восходить к трансцендентальному умозрению воплощенного в них метафизического сверхрационального откровения.

Трансцендентально-феноменологическая установка познающего «Я» в своем субъектном выражении в качестве своего интенционального дискурса по необходимости должно встретиться с логосом «Ты» Бога. В этом сосредоточена антропологическая основа религиозного опыта. В таком случае религиозная реальность становится реальным трансцендентальным фактом, насильно не навязанной позитивной трансцендентностью, которая и может стать объектом веры. Опыт проявляет себя как системная интеграция субъекта в онтосе Бытия, представленного как трансцендентально-чувственный мир.

Литература

1. Армстронг А. Истоки христианского богословия / А. Армстронг ; пер. с англ. В.А. Самойлова. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2003. – 256 с.
2. Барт К. Церковная догматика / К. Барт ; пер. с нем. В. Витковский. – М. : Институт св. ап. Андрея, 2011. – Т. 2. – 2011. – 712 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия религии : в 2 т. / Г.В.Ф. Гегель ; пер. с нем. П.П. Гайдено. – М. : Мысль, 1977. – Т. 2. – 1977. – 573 с.
4. Дунс Скот. О полной причине, порождающей действительное познание / Скот Дунс ; пер. с лат. Г.Г. Майоров // Дунс Скот. Избранное / Скот Дунс. – М. : Издательство францисканцев, 2001. – С. 324–336.
5. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. / И. Кант. – М. : Чоро, 1994. – Т. 3. – 1994. – 741 с.
6. Лебедев С.П. Идеализм. История и логика генезиса / С.П. Лебедев. – СПб. : Издательство С.-Петербургского университета, 2008. – 829 с.
7. Райнер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / К. Райнер ; пер. с нем. В. Витковский. – М. : Институт св. ап. Андрея, 2006. – 662 с.
8. Хайдеггер М. О сущности истины / М. Хайдеггер ; пер. с нем. З.И. Зайцевой // Хайдеггер. М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 8–27.
9. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер ; пер. с нем. Е.В. Борисова. – Томск : Водолей, 1998. – 384 с.
10. Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения : в 2 т. / Ф.В.Г. Шеллинг ; пер. с нем. А.Л. Пестова. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 1. – 2000. – 699 с.

Аннотация

Бевзюк Н. П. Философия и теология в контексте позитивной метафизики. – Статья.

Статья посвящена гносеологическому взаимоотношению философии и теологии в контексте позитивной (данной извне) метафизике. Обоснование гносеологического единства философии и теологии есть проблема предметности онтологического существования философии и теологии. Философ может прийти к абсолютному знанию только в том случае, если действительность завершит свое существование, то есть наступит конец истории. Для верующего человека всеобщей и однородной реальностью, которая обеспечивала бы истинность его всецелого знания, будет не реальность со всеми ее атрибутами, а Бог, которого считают вездесущим и равным себе в любой миг существования действительности. Верующий может прийти к своему абсолютному знанию в любой миг истории, в любых реальных обстоятельствах. Автор, используя первоисточники, показывает связь философии и теологии в раскрытии единого гносеологического принципа познания сущего.

Ключевые слова: философия, теология, метафизика, гносеология, экзистенциальный.

Анотація

Бевзюк Н. П. Філософія і теологія в контексті позитивної метафізики. – Стаття.

Стаття присвячена гносеологічному взаємовідношенню філософії й теології в контексті позитивної (яка виступає ззовні) метафізики. Обґрунтування гносеологічної єдності філософії й теології є проблемою предметності онтологічного існування філософії й теології. Філософ може прийти до абсолютного знання тільки в тому разі, якщо дійсність завершить своє існування, тобто настане кінець історії. Для віруючої людини загальною та однорідною реальністю, яка забезпечувала б правдивість її загального знання, буде не реальність зі всіма її атрибутами, а Бог, якого вважають всеосяжним і рівним собі в будь-яку мить існування дійсності. Віруючий може прийти до свого абсолютного знання в будь-яку мить історії, у будь-яких реальних обставинах. Автор, використовуючи першоджерела, показує зв'язок філософії й теології в розкритті єдиного гносеологічного принципу пізнання сущого.

Ключові слова: філософія, теологія, метафізика, гносеологія, екзистенціальний.

Summary

Bevzyuk N. P. Philosophy and theology in the context of positive metaphysics. – Article.

The article is dedicated to the gnosological relationship between philosophy and theology in the context of positive (given from the outside) metaphysics. The grounding of the gnosological unity of philosophy and theology is the problem of the ontological existence of philosophy and theology. Philosophy comes to know reality only if it completes its existence. For the believer, the universal and homogeneous reality, which would provide the truth of his knowledge of totality, is God, who is considered omnipresent and his equal in every moment of the existence of reality. The believer can come to an absolute knowledge in any moment of history, in any real circumstances. The author shows the connection between philosophy and theology in revealing the single gnosological principle of learning the existing.

Key words: Philosophy, theology, metaphysics, gnosology, existential.

УДК 165.572.08

Л. Н. Богатая
доктор философских наук,
профессор кафедры культурологии философского факультета
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

МНОГОМЕРНЫЙ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ: РАЗВИТИЕ МЕТОДОЛОГИИ СОВРЕМЕННОЙ ГУМАНИТАРИСТИКИ

Словосочетание *многомерный терминологический анализ* является принципиально новым для тезауруса методологии современной гуманитаристики. Впервые самые общие представления о *многомерном терминологическом анализе* (далее – МТ-анализ) были изложены в статье «Поиск конституирующего ресурса», подготовленной автором для конференции «Познавательный и преобразующий потенциал психологии как науки», которая проходила в Одесском национальном университете имени И.И. Мечникова в 2015 г.

Потребность в переосмыслении традиционных возможностей терминологического анализа возникла в связи с обнаруживающейся в последнее время проблемой проявления *гуманитарной сложности*. В самом первом приближении *гуманитарную сложность* можно определить как предельную информационную насыщенность самых разнообразных дисциплинарных смещений. Многочисленные метафоры, необычные терминологические конструкты, «расцветивающие» тексты превращают их в весьма сложные объекты для изучения. При этом сам текст оказывается уже «мелкой» аналитической единицей, внимание исследователей все больше смещается в сторону рассмотрения сложных дискурсов, являющих собой самые неожиданные текстовые смещения. Именно по данной причине и возникает потребность в разработке специального методологического инструментария, позволяющего эффективно осваивать актуализирующуюся гуманитарную сложность.

Главная цель публикации состоит в прояснении основ, истоков, ключевых понятий, фундаментальных процедур МТ-анализа. Размышления о многомерном терминологическом анализе являются естественным продолжением развития тем *многомерности*, *многомерного мышления*, развиваемых автором в ряде предыдущих работ [1; 2].

Философская инсталляция нового методологического конструкта

Первоначально целесообразно зафиксировать место нового методологического конструкта по отношению к достаточно близкому, но и принципиально отличному методологическому инструментарию, имеющему уже определенную методологическую историю.

Во-первых, *многомерный терминологический анализ (МТ-анализ)* не следует смешивать с *анализом лингвистическим* по причине того, что первый является чисто философским методом и связан с исследованием **терминов** путем выявления в них различных *ипостасей* слова, которые могут быть обнаружены только в результате специальной философской рефлексии.

Во-вторых, *многомерный терминологический анализ* не является *терминизмом*, хотя, несомненно, самим фактом своего существования обязан и идеям терминологического минимализма У. Оккама, и средневековым логическим студиям, оттачивающим учение о понятии и одновременно заложившим совершенно необычные представления о *концепте*, зафиксированные в текстах П. Абеляра.

В-третьих, *многомерный терминологический анализ* не лежит в русле активно развивающейся в настоящее время аналитической философской традиции. Причина отличия состоит в том, что набор его методологических процедур не связан с традиционным логическим анализом, который начинается с разделения высказывания на *субъект* и *предикат*. МТ-анализ – плоть от плоти постнеклассической мировоззренческой установки, не предполагающей жесткого разделения *субъекта* и *объекта*.

Если же говорить об истоках и традициях, инициировавших возникновение МТ-анализа, то данные истоки кажутся удивительно различными. С одной стороны, это *русская философия языка*, проявившаяся в творчестве Г. Сквороды, П. Флоренского, А. Лосева, в их размышлениях о *слове, имени, термине, символе*. Данную золотоносную жилу русской философии языка продолжали и другие исследователи: А. Потебня, Г. Шпет, А. Белый... С другой стороны, это естественнонаучные представления о *сложности*, формировавшиеся в рамках синергетической традиции (И. Пригожин, С. Курдюмов, В. Аршинов, Е. Князева и многие другие). И, наконец, размышления о гуманитарной сложности и способах ее освоения развивались под несомненным влиянием постструктуралистской традиции, ее особого ракурса, представленного работами Ж. Делеза, Ф. Гваттари, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Лакана.

Дискурс как объект применения МТ-анализа

Главным объектом, для исследования которого может быть применен МТ-анализ, является *дискурс*, и именно поэтому возникает очевидная необходимость прояснения того, каким именно значением в данном подходе наделяется соответствующий термин.

Количество работ, которые сегодня посвящаются *дискурсу*, можно сравнить разве что с числом текстов, которые лет десять-пятнадцать назад были направлены на изучение метафоры. Едва ли отмеченное является банальным проявлением *исследовательской моды*. Скорее в очередной раз обнаруживается очень важная методологическая *модальность*, требующая для своего освоения привлечения значительного интеллектуального ресурса.

В корпусе уже наработанных разнообразных текстов о *дискурсе* можно выделить некоторые более или менее гомогенные группы.

В первую очередь, это фундаментальные пионерские разработки представлений о дискурсе, которые положили начало столь обширно сегодня представленной дискурсологии (к примеру – [11]¹).

Во вторую группу можно условно отнести монографии, статьи, посвященные исследованию складывающихся подходов, школ дискурс-анализа [8; 13; 17 и др.]. Чрезвычайно интересно сравнение подобных монографий, принадлежащих к разным национальным традициям.

К третьей группе можно отнести достаточно редкие исследования, в которых предпринимается попытка упорядочивания сложной полисемии термина дискурс [13].

Четвертая группа включает коллективные монографии, рассматривающие дискурс с весьма отличных точек

¹С учетом того, что цель работы не связана с подготовкой фундаментального обзора существующих исследований, посвященных дискурсу и дискурс-анализу, примеры текстов, которые приводятся в скобках, лишь типично представляют ту или иную группу разработок.

зрения. На первый взгляд подобные сборники какофоничны, но их несомненным преимуществом является открытость к обсуждению новых идей, нестандартных подходов. Весьма примечательными в данной связи являются коллективные сборники, подготовленные российскими философами [14; 16].

Особую группу образуют тексты, представляющие различные варианты дискурс-анализа (*коммуникативный, семиотический, когнитивный, диалогический, интегративный, каузально-генетический, научный, философский, политический...*) [7; 9; 14; 15; 19; 20 и др.].

Несомненный интерес вызывают работы, в которых предлагаются необычные подходы к пониманию дискурса, выдвигаются смелые, хотя еще недостаточно устоявшиеся во времени идеи. Подобные тексты становятся своеобразными «идейными питомниками». В качестве примера можно привести исследование современного российского философа, в котором дискурс-анализ обсуждается в контексте с «моделью предметного замыкания» [21].

Для переваривания обширной информации, связанной с изучением дискурса, создаются информационные порталы, проводятся многочисленные конференции, пишутся учебники.

Проведение даже поверхностного анализа огромного числа текстов, посвященных дискурсу, свидетельствует о том, что современная дискурсология разнообразна и многолика. И в этом многообразии видится важным фиксация особого ракурса обозрения, при котором дискурсе предстает принципиально *сложным* образованием, *сложным открытым гуманитарным объектом*, формируемым *коллективным субъектом*. Можно говорить о своеобразной категориальной связке *дискурса и гуманитарной сложности* и сам дискурс мыслить как открытое множество текстов, каждый из которых может принадлежать совершенно различной дисциплинарной области, но все эти тексты связаны общей темой, предметом анализа.

Важно подчеркнуть, что толкование дискурса в качестве сложного объекта сразу же видится не совсем точным, ибо субъект-объектная дихотомия размывается в ходе усиления сложности. Начало размывания строго субъект-объектного противостояния зафиксировано уже в рамках неклассической традиции. Что же касается постнеклассической исследовательской установки, то здесь уже субъект и объект все больше сближаются, даже смешиваются.

Гуманитарная сложность предстает продуктом деятельности *субъекта коллективного*, непрерывно изменяющегося под воздействием собственных же изменений. В данной связи и *дискурс* можно толковать как мгновенный симультанный слепок, позволяющий схватывать то, что непрерывно трансформируется в процессе деятельности коллективного субъекта. Использование метафоры «слепок» по отношению к дискурсу, требует специального прояснения.

Для данной цели могут быть полезны два аналитических конструкта: *картографирование* (этот концепт развивался Ж. Делезом) и *движение по ту сторону слов* (в данном случае следует обратиться, к примеру, к представлениям о *реальном* в творчестве Ж. Лакана).

Когда речь идет о *дискурсе* как некоем *симультанном слепке*, то имеется в виду, в первую очередь, слова, знаки различных языков, которые и представляют собой те достаточно «плотные породы», с помощью которых в дискурсе осуществляется фундаментальное схватывание, своеобразное *картографирование* исследуемого.

Одна из особенностей любой карты состоит в том, что, будучи даже самой точной, она мгновенно устаревает,

потому что реальная территория находится в состоянии непрерывных трансформаций. За знаками любых языков всегда скрывается настоящая, другая реальность, которая относится к любым словам, как реальная территория к карте². Вот тут и обнаруживается вся грубость и приближенность метафоры «слепок». Дискурс актуализирует себя знаками-словами как слепком, но при исследованиях дискурса важно стремиться заглянуть и «по ту сторону слов», попытаться увидеть то, что скрывается за данными обнаруживающимися переплетениями. Дискурс оказывается своеобразным *питомником отклонений*, в которых внимание привлекают, в первую очередь, всевозможные *прерывности, сломы, различия, переводы, границы, неточности...* Все эти отклонения обнаруживаются в результате анализа всевозможных полигибридных форм, полыхронных наложения разных вариантов опыта, сдвигов символических тезаурусов...

Метафора картографирования хороша тем, что подчеркивает не только совершенно очевидную условность карты, но и возможность *масштабирования* – фиксации реальности с разной степенью точности. В свое время М. Фуко предложил метафору *археологии*. Обе метафоры оказываются близкими: археологические изыскания осуществляются на различных уровнях погружения в породу (подобно тому, как и каждая карта имеет свой масштаб). *Терминологические слепки* дискурса также могут быть сделаны в разном масштабе. Но для того чтобы понимать возможности подобного масштабирования, необходимо к самому слову подойти с немного иной точки зрения. С этой целью и предлагается метод *многомерного терминологического анализа*, позволяющий исследовать *терминологический шлейф* любого дискурса.

Об ипостасях СЛОВА

Фундаментальным положением МТ-анализа является принятие точки зрения, согласно которой СЛОВО – потенциально *многомерно*. Каждая его *мерность* – *ипостась* – обнаруживает совершенно специфический способ его функционирования. В настоящее время можно говорить о выявлении пяти ипостасей слова: *имени, понятия, концепта, термина, символа*. Самые предварительные представления об ипостасях слова содержатся в монографии [1], в серии публикаций – [3; 4; 5].

Кратко охарактеризовать каждую ипостась слова можно следующим образом.

В имени фиксируется некое фундаментальное схватывание. Каждое имя – это особый лингвальный элемент, с помощью которого осуществляется процесс мышления. Развитие мышления, совершенствование мыслительных практик связано, в том числе, с обнаружением новых *имен*, в качестве которых можно рассматривать, к примеру, неожиданные, необычные *терминологические связи, терминологические конструкты*, дающие возможность именовать нечто принципиально новое. Имя позволяет осуществить самую первую, литерную кодировку исследуемого.

СЛОВО, существующее в ипостаси *понятия*, является собой результат абстракции, в ходе которой в тех или иных множествах элементов обнаруживается нечто общее, это общее и составляет содержание понятия. Любое понятие можно достаточно строго определить. Множества зафиксированных понятий является фундаментом для формально-логического мышления. Любо понятие имеет вполне определенное значение.

Особенность *концепта* как одной из ипостасей СЛОВА состоит в том, что концепт невозможно точно определить. Любой концепт имеет не одно значение, а целый набор смыслов, которые соответствуют слову, име-

² В данном случае кажется уместным упоминание об удивительно глубоком по своим смыслам романе современного французского писателя Мишеля Уэльбека «Карта и территория».

нующому концепт. Для концепта неможливо строга дефініція. Концепт виявляє себе багатозначністю близьких значень, з допомогою яких і розкривається його зміст. С урахуванням того, що значення виникають в результаті «розпакування» думок, то концепти стають найважливішим інструментом думкових практик. Можливо висловитися так: *концепти* надзвичайно важливі на початкових стадіях думкування, коли все ще, швидше, передчується, передбачається. *Поняттями* ж оформляються остаточні результати думкових актів, які пред'являються в ході наступних інтелектуальних комунікацій.

Термин – це особа іпостась СЛОВА, формувана в результаті багаточисельних, тривалих конвенційних слововживань, в першу чергу, в межах теоретически організованого знання. К прикладу, чітко виражені поняття, використовуються в певній зв'язці, і представляють собою *термінологічний каркас* тієї чи іншої теорії. І якщо з допомогою *поняття* фіксуються ті чи інші особливості елементів певного множини, то термін імпліцитно актуалізує інформацію про цілу групу множин, пов'язаних між собою.

І, нарешті, ще одна іпостась слова – СЛОВО як *символ*. Якщо, перебуваючи в іпостасі терміна, СЛОВО автоматично актуалізує ту чи іншу дисциплінарну зону, в якій воно сформувалося, то символ відсилає до фундаментальних культурних текстів, в яких і виривалася відповідна символічна повнота. Класическим місцем перебування символів є Біблія, біблійські тексти. Появлення символів в тексті є своєрідною *онтологіческою ссилкою*, що дозволяє здійснити позиціонування по відношенню до теми чи іншого онтології.

Розрізнення іпостасей СЛОВА і розглядається в якості ключової процедури МТ-аналізу.

О застосуванні МТ-аналізу для дослідження дискурсів

МТ-аналіз пов'язаний, в першу чергу, з *виявленням* *термінологіческою шлейфа* будь-якого дискурсу або, якщо скористатися більш звичайною науковою метафорою, з розглядом *термінологіческою поля дискурсу*.

Метафора *термінологіческою шлейфа дискурсу* здається більш точною, ніж на перший погляд менш зрозумілою.

Спеціальних пояснень потребує вибір слова *шлейф*, що походить від німецького *Schleife* – «довгий подол плаття», і від глагола *Schleifen*, що означає «тащити», «волокти», «стелитися за чим-либ».

Конкурентними синонімами слова *шлейф* могли б стати терміни (термінологіческі конструкції): 1) *слепок, слід, кокон*; 2) *непрерывно трансформуюча термінологіческа оболонка дискурсу; дискурс в його непрерывно змінюючихся термінологіческіх маніфестаціях*. Слова першого ряду здаються надмірно матеріальними. Що ж стосується термінологіческіх конструкцій другого ряду, то вони сприймаються як в певній мірі перевантажені значеннями.

Додаткового пояснення потребує і вибір слова *термінологіческою*. Дійсно, чому при наявності у слова п'яти іпостасей (якщо прийняти відповідну гіпотезу), то при дослідженні дискурсу здійснюється саме *термінологіческою* варіант аналізу, а не *понятійний, концептуальний, символіческою* чи *іменний*?

Головним аргументом при виборі слова *термин*, опираючись на етимологічні корені, що вказують на латинське *terminus*, що означає *предел, граница*. Дослідження *термінологіческою шлейфа дискурсу* – це завжди *приграничні* розгляди. Во-перше, оформлення (виявлення) будь-якого шлейфа неминусово пов'язано з *ограниченням*, відокремленням того, що потрапило в зону вни-

мання, від того, що в поле зору не включено. Термінологіческою шлейф – це своєрідна *открытая объемная термінологіческа поверхність*, що знаходиться в стійкому неперервному зміні, пов'язаних, з однієї сторони, з стійкостями самого дискурсу, з іншої – з стійкостями неперервно змінюючогося спостерігача.

Поміж цього, слово *термин*, як уже було зазначено вище, бере участь в організації теоретическіх побудов, в яких створюються абстракції достаточного високого рівня. Аналіз *термінологіческою шлейфа дискурсу* не можна назвати *теорією* тієї чи іншої дискурсу, бо слово «теорія» є своєрідним «прокрустовим ложем» для *гуманітарної складності*. Гуманітарну складність, швидше, ніколи не можна освоювати теоріями, які, як всім відомо, можуть достатньо часто змінювати одна одну. На перший погляд більш успішним здається вибір словосполучення *концептуальний аналіз* (концепції, на відміну від теорій, мають меншу жорсткість). Однак видно, що при переході до концептуального аналізу відбувається втрата (зникають, нівелюються) можливості аналізу *понятійного, символіческою, ім'ятворческою*. Коли ж мова йде про *термінологіческою шлейф дискурсу*, то кожне зафіксоване в ньому слово може бути розглянуто в ракурсі тієї чи іншої іпостасі.

Багатомірний термінологіческою аналіз – це своєрідний *шаг до спрощенню складності*, спрощенню складності дискурсу.

Сильне ускладнення оточуючого світу єдиною лід слід вважати нормальним для людини. Складність, не компенсована простотою, оборачивається *нелюдською*. Що ж стосується багатомірного термінологіческою аналізу, то він є прикладом «спрощаючих практик», що дозволяють скоротити складність в результаті одночасних синтезів. Подібні спрощення принципово відрізняються від *класическіх* або *некласическіх* спрощень (в першому випадку реальність моделюється одним способом, во другому – допускається рядоположення (без виключення), як мінімум, двох моделей). МТ-аналіз дозволяє одночасно утримувати багато моделей, не надаючи переваги жодній з них. Одночасне утримання багатьох стає можливим завдяки практикам *термінологіческою компактифікації* (термінологіческою ранжування). В результаті даних практик відбувається проявлення гуманітарної складності заміняється набором найбільш значимих термінів, що формують термінологіческою шлейф. Серед даних термінів і виявляються *імена (іменуючі термінологіческі зв'язки), концепти, поняття, символи*, що дозволяють схватувати в самому загальному вигляді конститутивні і динаміческі особливості тієї чи іншої дискурсу.

МТ-аналіз – це не тільки *виявлення*, але і *дослідження термінологіческою шлейфа дискурсу*.

Виявлений термінологіческою шлейф дискурсу є в певній мірі *виртуальним утворенням*, бо існує тільки в свідомості спостерігача дискурс суб'єкта, що знаходиться в складній гуманітарній середі. Аналіз же виявлених виртуальних термінологіческіх множин сприяє своєрідним «перенастроюкам» свідомості, впливаючим на наступні думкові практики.

Підводячи підсумок всім зазначеному вище, можна сформулювати наступні висновки.

1. МТ-аналіз востребован в ситуаціях дослідження гуманітарної складності. Найбільш очевидним прикладом складного гуманітарного об'єкта є *дискурс*, розуміючийся як відкрите множинство тестів різної природи, пов'язаних між собою загальною предметною областю.

2. Основанием МТ-анализа является различие пяти ипостасей СЛОВА: *имени, понятия, концепта, термина, символа*. Каждая из ипостасей выступает в качестве своеобразной мерности СЛОВА. Многомерный терминологический анализ предопределен многомерностью самого СЛОВА.

3. В качестве основной процедуры МТ-анализа предлагается рассматривать *выявление терминологического шлейфа дискуссии*.

Исследование терминологического шлейфа дискурса можно представить в виде определенного алгоритма, последовательность шагов в котором может меняться в каждом конкретном случае. В самом общем виде данные шаги фиксируются следующим образом:

а) выявление в исследуемом дискурсе *понятий, концептов, терминов*. Данный шаг кажется чрезвычайно сложным, ибо связан с проведением очень «тонких» мерностных различий. Термин чаще всего отсылает к конкретным теоретическим конструкциям, которые обнаруживают себя в данном дискурсе. *Термины* определяют специфику смысловых кодировок, соответствующих той или иной традиции, увязываются с традиционными проясняющими *понятиями* и делают тот или иной фрагмент дискурса узнаваемым. Что же касается *концептов*, то своим появлением они манифестируют своеобразную открытость к принятию других исследовательских установок. Благодаря использованию концептов вскрываются и эксплицируются новые смыслы. Концепты способствуют увеличению сложности в том фрагменте дискурса, в котором они появляются;

б) выявление *имени, именующих терминологические связи*, кажется более простой (по сравнению с предыдущей) процедурой. Имя чаще всего существенно отличается от традиционно принятых норм. Новые способы именования в дискурсах достаточно легко выявить, они «сами бросаются в глаза». Но именно это «новое» во многом и предопределяет динамику развития дискурса, и если исследователя интересуют процессы дискурсивных развертываний, то внимание к новым именованиям должно быть особым;

в) и, наконец, исследование терминологического шлейфа невозможно без выявления *символов*, которые фактически задают способ «внешней подстройки» данного фрагмента дискурса, проявляют его онтологические инсталляции. *Символы* вместе с *новыми именами* предопределяют возможные направления динамики дискурса, манифестируют конкретный способ «культурной включенности». При этом важно понимать, что каждый символ обнаруживает свою максимальную полноту только в связях, отношениях с другими символами, через формируемые символические целостности актуализируются фундаментальные принципы.

И – самое последнее заключение. В наиболее общем виде МТ-анализ можно определить как своеобразный многомерный *взгляд-вспышку* на сложный гуманитарный непрерывно изменяющийся в своем процессуальном развертывании вербальный контент, представленный различными гуманитарными дискурсами.

Литература

1. Богатая Л.Н. На пути к многомерному мышлению / Л.Н. Богатая. – Одесса : Печатный дом, 2010. – 372 с.
2. Богатая Л.Н. Многомерное мышление в контексте развития представлений о многомерности / Л.Н. Богатая // *Философия мышления : сборник статей* / ред. кол.: Л.Н. Богатая, И.С. Добронравова, Ф.В. Лазарев ; отв. ред. Л.Н. Богатая. – Одесса : Печатный дом, 2013. – 444 с. – С. 131–163.
3. Богатая Л.Н. Концепт и близлежащие категории: смысл, событие, хаос / Л.Н. Богатая // *Науковий віс-*

ник Харківського державного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди. Серія «Філософія». – 2006. – Вип. 22. – С. 36–43.

4. Богатая Л.Н. Символ в функционировании социального организма : дисс. канд. филос. наук : спец. 09.00.03 / Л.Н. Богатая. – Одесса, 2001. – 194 с.

5. Богатая Л.Н. Понятие и концепт как инструменты проявления рационального и иррационального / Л.Н. Богатая // *Вісник Дніпропетровського університету. Серія «Філософія. Соціологія. Політологія»*. – 2008. – Вип. 17. – С. 54–59.

6. Гутнер Г.Б. Дискурс / Г.Б. Гутнер, А.П. Огурцов // *Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН [Электронный ресурс]*. – Режим доступа : <http://iph.ras.ru/enc.htm>.

7. Гутнер Г.Б. Прагматика научного дискурса и субъект познания / Г.Б. Гутнер // *Полигнозис*. – 2008. – № 2 (31).

8. Давыденко А.В. Дискурсивные исследования на Украине / А.В. Давыденко // *Вестник ВГУ. Серия «Лингвистика и международная коммуникация»*. – 2006. – № 1. – С. 178–183.

9. Зимин Р.В. Философский дискурс : дисс. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.01 / Р.В. Зимин ; Иркутский государственный университет. – Иркутск, 2004. – 183 с.

10. Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка / И.Т. Касавин. – М. : Канон+, 2008. – 437 с.

11. Квадратура смысла: Французская школа дискурс-анализа / пер. с фр. и португ. ; общ. ред. и вступ. ст. П. Серю ; предисл. Ю.С. Степанова. – М. : ОАО ИГ «Прогресс», 1999. – 416.

12. Макаров М.Л. Основы теории дискурса / М.Л. Макаров. – М. : ИТДГК «Гнозис», 2003. – 280 с.

13. Маркович А.А. Дискурс: определения, история возникновения, типология, подходы к изучению дискурса / А.А. Маркович // *Методология исследований политического дискурса: актуальные проблемы содержательного анализа общественно-политических текстов : сборник научных трудов*. – Вып. 5 : *Дискурс в современном знании*. – Мн. : Издательский центр БГУ, 2008. – С. 5–17.

14. Методология науки и дискурс-анализ / отв. ред. А.П. Огурцов. – М. : ИФ РАН, 2014. – 285 с.

15. Огурцов А.П. Научный дискурс: власть и коммуникация : дополнительность двух традиций / А.П. Огурцов // *Философские исследования*. – 1993. – № 3. – С. 12–59.

16. Современные теории дискурса: мультидисциплинарный анализ. Серия «Дискурсология». – Екатеринбург : Издательский Дом «Дискурс-Пи», 2006. – 177 с.

17. Филлипп Л. Дискурс-анализ. Теория и метод / Л. Филлипп, М. В. Йоргенсен ; пер. с англ. – 2-изд., испр. – Х. : Гуманитарный Центр, 2008. – 352 с.

18. Хоружий С.С. Дискурсивные трансформации в построении новой эпистемы для гуманитарного знания / С.С. Хоружий // *Методология науки и дискурс-анализ* / отв. ред. А.П. Огурцов. – М. : ИФ РАН, 2014. – 285 с. – С. 68–86.

19. Чернявская В.Е. Власть дискурса и дискурс власти: проблемы речевого воздействия : [учебное пособие] / В.Е. Чернявская. – М. : Флинта : Наука, 2006. – 136 с.

20. Шапочкин Д.В. Метод когнитивного анализа дискурса в лингвистике / Д.В. Шапочкин // *Вестник Челябинского государственного университета. Серия «Филология. Искусствоведение»*. – Вып. 76. – 2013. – № 10 (301). – С. 101–107.

21. Шиян Т.А. К проблеме трансформации философских и научных дискурсов: модель предметного замыкания / Т.А. Шиян // *Методология науки и дискурс-анализ* / отв. ред. А.П. Огурцов. – М. : ИФ РАН, 2014. – С. 174–205.

Аннотация

Богатая Л. Н. Многомерный терминологический анализ: развитие методологии современной гуманитаристики. – Статья.

В статье впервые вводятся представления о многомерном терминологическом анализе (МТ-анализе). МТ-анализ рассматривается как один из методов современной гуманитаристики. Особенность современных гуманитарных исследований связывается с обнаруживающейся гуманитарной сложностью, информационной насыщенностью, полидисциплинарностью. МТ-анализ соотнесен с традиционными методами терминологических исследований. В основе МТ-анализа лежат представления о многомерности слова, которая проявляется в различении его ипостасей. К различным ипостасям СЛОВА отнесены имя, понятие, концепт, термин, символ. В качестве объекта для применения МТ-анализа рассмотрен дискурс. Дискурс исследуется в контексте с представлениями о гуманитарной сложности. Метод МТ-анализа связывается с выявлением терминологического шлейфа дискурса, прояснением ипостасей слов, образующих данный шлейф. Результатом применения МТ-анализа является существенное упрощение изначальной сложности дискурса.

Ключевые слова: МТ-анализ, ипостаси слова, гуманитарная сложность, дискурс, методология современной гуманитаристики, терминологический шлейф.

Анотація

Богата Л. М. Багатовимірний термінологічний аналіз: розвиток методології сучасної гуманітаристики. – Стаття.

У статті вперше подаються уявлення про багатовимірний термінологічний аналіз (БТ-аналізі). БТ-аналіз розглядається як один із методів сучасної гуманітаристики. Особливість сучасних гуманітарних досліджень пов'язується із гуманітарною складністю, що виявляється як інформаційна насиченість, полідисциплінарність. БТ-аналіз співвіднесений із традиційними методами термінологічних досліджень. В основі БТ-аналізу лежать

уявлення про багатовимірність слова, яка виявляється в розрізненні його іпостасей. До різних іпостасей СЛОВА зараховано ім'я, поняття, концепт, термін, символ. Як об'єкт для застосування БТ-аналізу розглянуто дискурс. Дискурс досліджується в контексті з уявленнями про гуманітарну складність. Метод БТ-аналізу пов'язується з виявленням термінологічного шлейфу дискурсу, проясненням іпостасей слів, що створюють цей шлейф. Результатом уживання БТ-аналізу є істотне спрощення початкової складності дискурсу.

Ключові слова: БТ-аналіз, іпостасі слова, гуманітарна складність, дискурс, методологія сучасної гуманітаристики, термінологічний шлейф.

Summary

Bogataya L. M. The Multidimensional terminological analysis: the development of methodology of modern humanities. – Article.

The concept of multidimensional analysis of the terminology (MT-analysis) first introduced in the article. MT-analysis is regarded as one of the methods of modern humanities. The peculiarity of the modern humanities research associated with the humanitarian complexity, information saturation, multidisciplinary. The MT-analysis is correlated with traditional methods of terminological research. The understanding of the multidimensional of the WORD which manifests itself in distinguishing its manifestations is the basis of the MT-analysis. The names, the notion, the concept, the term, the symbol are the different hypostases of the WORDS. The discourse is considered as an object for use MT-analysis in the article. The discourse is investigated in the context of ideas of humanitarian complexity. The MT-analysis method is associated with the identification of terminological trail of discourse, clearing incarnation of the words that make up this trail. The use of MT-analysis of terminology is essential to simplify the complexity of the original discourse/

Key words: MT-analysis, word hypostases, humanitarian complexity, discourse, methodology of contemporary humanities, terminology trail.

УДК 75.046 394.014

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

ЕТНОПСИХОЛОГІЧНІ Й СОЦІОКУЛЬТУРНІ ПІДВАЛИНИ ВІЗАНТІЙСЬКОГО ІКОНОПИСНОГО СТИЛЮ

У час, коли на зміну богословським суперечкам прийшли проблеми організації, морального обличчя та політичної орієнтації православної церкви, актуалізується й низка питань, тісно пов'язаних із етнопсихологічною специфікою сприйняття релігії. Церква, як важливий соціальний інститут, зазвичай використовує відповідні часу та соціокультурним умовам засоби комунікації із суспільством. Однак досить дієвими залишаються й ті, що були сформовані ще на зорі становлення християнства. І тут не можна не згадати ікону, яка після перемоги іконошанування над іконоборством у 787 р. (VII Вселенський собор) почала відігравати одну з головних ролей у процесі формування православного світогляду.

Ікона протягом тисячоліття зостається одним із головних елементів православної культури, а її глибоко дидактичний зміст уже ні в кого не викликає сумніву. Разом із тим ікона, незважаючи на наднаціональний і надетнічний зміст християнства, ніколи не є етнічно незаангажованою, адже щоразу, коли ми дивимося на ікону, віднаходимо в ній і антропологічні риси народу, якому вона належить, і своєрідність його світогляду, й особливості політичної ідеології, і його етнопсихологічні характеристики тощо. Іншими словами, незважаючи на догматичну вимогу щодо надетнічного змісту ікони, вона все ж залишається внутрішньо зумовленою чинниками різної природи. Ця тенденція була започаткована ще у візантійській імперії, мистецтво та ідеологія якої, як ніколи до цього, були спрямовані на створення своєрідного культурного моноліту, що зможе гомонізувати культурно й світоглядно різноманітне населення великої держави. Та сама стратегія була використана візантійською державою під час культурної й релігійної експансії.

Незважаючи на суттєві цивілізаційні зміни між нами та візантійською імперією, усе ж поки що немає підстав для знецінення чи маргіналізації її досвіду. Адже її спадок сьогодні широко використовується в процесі побудови «русского мира», використовуючи його суперечить міжнародним стандартам і порушує спокій низки європейських держав і, що найголовніше, України. У результаті в сучасному вітчизняному науковому дискурсі слухно виникають питання, пов'язані з дослідженням ментальних особливостей тих народів, на які, на думку представників концепції «русского мира», має поширюватися сфера впливу російської культури.

Зважаючи на заявлену ще в XVI ст. єдність Росії та православ'я, що була вибудована на основі концепту «Москва – третій Рим», слухно вчені звертаються до вивчення ментальних особливостей тих народів, на які розповсюджуються згадані концепти. Показово, що вказана проблема далеко не нова, адже ще в XIX ст. провідні українські вчені звернули увагу на докорінну відмінність психічного складу російського й українського народів. Провідне значення в цьому контексті належить працям М. Костомарова, І. Нечуя-Левицького, Т. Рильського, Т. Булашова, В. Антоновича. Згодом у дещо іншому ключі ці проблеми порушують В. Липинський, Д. Донцов, І. Лисяк-Рудницький, В. Янів та ін. Однією з найкращих праць сьогодення, присвячених вивченню ментальних відмінностей російського й українського народів, є дослідження, запропоноване О. Донченко та Ю. Романенком. Ці дослідники намагаються не тільки зосередити свою увагу на розкритті зовнішніх відмінностей поведінки представників

двох різних народів, а й показати внутрішні механізми розвитку останніх і їхні вияви в суспільно-політичному житті сьогодення. Зважаючи на те, що українці й росіяни є православними народами, культура яких була тісно пов'язана з Візантією, О. Донченко та Ю. Романенко приділяють значну увагу проблемі ментальної спорідненості візантійської, української й російської культур. Разом із тим дослідники повністю ігнорують висвітлення питання соціокультурної й політичної своєрідності цих культурних середовищ і їхнє виявлення в тогочасному мистецтві.

Зважаючи на викладене, метою статті є висвітлення етнопсихологічних і соціокультурних підстав візантійського іконопису, який став одним із найголовніших засобів не тільки поширення християнства в етнічно різноманітному середовищі візантійського суспільства, а й виконав функцію своєрідного плавильного котла в процесі гомогенізації населення та формування східнохристиянського культурного простору.

Візантійський іконопис, декларуючи принципово нову богословську концепцію, усе ж спирався на художні засоби народного мистецтва Сходу, на що не раз указує провідний російський мистецтвознавець В. Лазарев. Зокрема, він вважає, що оригінальний візантійський іконопис поступово викристалізувався «з пізноантичного й ранньохристиянського мистецтва, носієм якого були найрізноманітніші етнічні групи на чолі з греками, римлянами, сирійцями, семітами, коптами та народами Месопотамії й Ірану. Особливе значення для Візантії мало народне мистецтво християнського Сходу, яке вирізнялося в перші чотири століття нашої ери надзвичайним багатством і різноманітністю» [3, с. 9]. Саме численні громади візантійської держави, які в перші століття її становлення ще не зазнали сильного тиску централізованої церкви та світської влади, на думку В. Лазарева, виробляли особливий світ образотворчих і орнаментальних форм, витоки яких сягали місцевих національних традицій. Саме тому в роки становлення це мистецтво було зрозумілим кожному простолюдюві.

Домінування народного живопису в період зародження візантійського іконописного стилю все ж не дає підстав вважати, що саме він визначив розвиток останнього. Адже візантійський іконописний стиль – це насамперед продукт «великого міста, придворного суспільства, централізованої державної церкви, залізна хода експансії якої нерідко безжально давила паростки національних культур, нівелюючи й розчиняючи в єдиному столичному стилі нескінченне різноманіття їхніх виявів» [3, с. 9]. Особливе значення в цьому процесі мав еллінізм, світоглядний і мистецький вплив якого надав можливість дослідникам говорити про своєрідний дуалізм візантійського мистецтва. «Як два гігантських механічних важеля, – пише В. Лазарев, – фігурують у будь-якому дослідженні ці поняття – «еллінізм» і «Схід», майже ніколи не зливаються в нерозривну єдність» [3, с. 10]. Проте, на думку самого В. Лазарева, справжня Візантія та її культура була «органічним монолітом», що сформувався в результаті тривалого процесу з найбільш суперечливих елементів, провідне ж місце серед яких належить візантійському суспільству.

В. Лазарев переконаний, що вирішальне значення для формування монолітності візантійського світогляду й відповідного йому мистецтва мала своєрідність візантійсько-

го суспільства, яке складалося з василевса, земельної та придворної аристократії, духовенства й чиновників різних рівнів і простонароддя.

Провідне суспільне й політичне значення належало земельній аристократії, у руках якої скупчилися численні багатства. Саме вона була господарем становища, оскільки мала можливість зводити й скидати імператора, який, маючи насамперед репрезентативне значення, завжди залежав від неї [2, с. 103–105]. Це, у свою чергу, породжувало боротьбу між аристократією та імператором, яка призвела не тільки до розорення селянства, а й трансформації аристократії в олігархію [3, с. 10].

Пишаючись власними багатствами, аристократія/олігархія зневажала свій народ, який був абсолютно безправним перед нею. Таке ставлення значною мірою зумовлювалося тими світоглядними цінностями, що висувалися до людини: благородство походження, багатство, розумова освіта, ораторський талант, дотепність, винахідливість, товариськість, мужність, фізична краса. Виходячи з цього, формувалася й своєрідність її суспільного життя: воно проходило між церквою св. Софії, царським палацом, нескінченними релігійними процесіями, святами, бенкетами, полюваннями тощо. Такий спосіб життя не тільки зовні дуже нагадував той, що вели елліни та згодом ромей, а й був зумовлений глибоким світоглядним консерватизмом і поцінуванням старих традицій, провідне значення серед яких мав еллінізм.

Не менш значимим було й візантійське чиновництво, яке, отримавши блискучу освіту, володіло всіма тонкощами античної риторики. Вона відкривала можливість висловлювати думки з надзвичайною силою, сквоюючи при цьому військову силу дипломатією й хитрістю. Саме з чиновницького середовища виходили ті найбільші візантійські інтелектуали, які формували ідеологію держави. Це, у свою чергу, призвело до своєрідного зрощення столичного чиновництва та духовенства, яке, маневруючи між різними політичними течіями, глибоко оберігало церковні догми від сторонніх впливів [3, с. 10].

Одним із найнепокірніших елементів візантійського суспільства були ченці, що мешкали при монастирях. Через них у візантійський світогляд і мистецтво проникали принесені варварами елементи східного впливу. Це значною мірою було зумовлено його соціальною неоднорідністю: поряд із простим населенням візантійське чернецтво включало й значну частину привілейованих верств населення. Саме вони сприяли півелюванню християнських настанов, пов'язаних вимогами аскетичного життя й відлюдництва, розбудовуючи візантійські монастирі на найбільших площах і перехрестях, у свою чергу, живучи абсолютно світським життям [3, с. 10–11].

Логічне завершення візантійське суспільство знаходило в особі імператора – василевса, котрий розглядався як свого роду символічний вияв могутності візантійської держави. На перший погляд може здатися, що імператор у Візантії всесильний: у його руках були зосереджені казкові багатства цієї держави, він розглядається як священна особа, його влада має абсолютний характер. Імператор розглядається як намісник Бога на землі. Під час урочистих процесій василевса вітають як «христолубивого», «рівноапостольного», «другого Давида», який, на відміну від усіх інших прошарків суспільства, має вільний доступ у вівтар св. Софії, праворуч із яким розташовувалося для нього спеціальне приміщення. Самі ж імператори вважали себе не тільки представниками світської влади, а й первосвященниками. «Я цар і первосвященик», – говорив Лев III Ісавр.

Позірний блиск і сила імператорського трону тісно співвідносилися з його хиткістю. Адже, як слушно зауважував О. Каждан, «важко уявити собі більш нетривку монархію, ніж візантійське самодержавство» [2, с. 103].

Результатом цієї хиткості було те, що половина візантійських імператорів була насильно отруєна, утоплена, осліплена, інших – закрили в монастир. Загалом перебування на візантійському троні, яке передбачало звеличення до рівня живого Бога, завжди супроводжувалося позірним приниженням: тримаючи в руках державу з її невичерпними багатствами в одній руці, імператор в іншій тримав мішечок із пилом, який мав йому нагадувати про тлінність усього існуючого. Крім того, за давньою традицією імператор відразу ж після вступу на трон, мав вибрати мрамур для власного саркофага [2, с. 105–106]. Загальну ідею християнського смирення символізував звичай омивати ноги дванадцяти найбіднішим громадянам у Великий четвер. «Цар, – пише В. Лазарев, – прагнув до того, щоб піддані сприймали його вірним сином церкви, безособовим знаряддям у руках божественного провидіння. І всі його перемоги повинні були здаватися виконанням визначеного богом задуму. Так ідея ромейської величі непомітно переходила у своє заперечення – в ідею християнського смирення» [3, с. 12].

Історично сформована структура суспільного життя відкривала можливість для тотального контролю духовної сфери. Патріархи навіть думки не допускали про можливість вільного тлумачення християнських догматів чи відступу від обрядів. Будь-яке інакомислення розглядалося як «ересь», що засуджувалася до страти чи заслання на зібраних під головуванням імператора соборах. Особливо пильнували за тими, хто виїздив на Захід, просякнутий еретичними ідеями.

Загалом же життя й діяльність усіх підданих жорстко регламентувалася правилами, що визначали коло їхніх обов'язків. Винятком не стали й митці, робота яких піддавалася найсуворішому регламентуванню. Будь-яке нововведення сприймалося лише тоді, коли воно було допущене двором і церквою, у результаті чого візантійські митці залишалися одним із найбезправніших прошарків візантійського суспільства. Їхні імена, на відміну від замовників, були невідомі, оскільки вважалося, що творчий акт має безособовий характер. В очі візантійця він був повністю пов'язаний із божественним натхненням, а тому ніхто не мав права переступити межі дозволеного. Художник у Візантії, доводить В. Лазарев, «розглядався не як творець індивідуальних цінностей, а як виразник надособистісної свідомості, який посідав у державному організмі місце такого самого виконавця божественної волі, яким був будь-який підданий Візантійської імперії» [3, с. 12]. Очевидно, що в таких умовах не можна було говорити про будь-яку художню революцію.

Загалом формування монолітності візантійського іконописного стилю було зумовлене централізованістю й уніфікованістю візантійської держави, що породжували ортодоксальність культури та інфантилізм суспільства, який став результатом своєрідної боротьби за виживання [1, с. 132]. Адже, як доводять О. Донченко та Ю. Романенко, візантизм, «безперервно перебуваючи у стані війни (у тому числі й духовної – О. Б.), був подібний до особи, яка опинилась у несприятливому до неї оточенні», що й зумовило «скорочення зовнішніх комунікацій, оскільки чужий соціокультурний досвід сприймався як потенційна загроза власному духовному суверенітетові» [1, с. 118].

Постійне напруження в боротьбі за виживання стало основою формування візантійської ідеології, центральним концептом якої було вчення про «другий Єрусалим» як богохранимий град. «І я, Іван, бачив місто святе, Новий Єрусалим, що сходить із неба від Бога, що був приготований, як невіста, прикрашена для чоловіка свого. І почув я гучний голос із престолу, який кликав: Оце оселя Бога з людьми, і Він житиме з ними! Вони будуть народом Його, і Сам Бог буде з ними...» (Об'яв. 21:2,3). У свою чергу, у Книзі Премудрості Соломона зустрічаємо такі слова:

«Ти сказав, щоб я побудував храм на святій горі Твоїй і вітвар у місті пробування Свого, за подобою святої скинії, яку Ти приготував від початку» (Кн. Прем. Соломона, 9:8). Ці та інші зауваження святого письма відкривали можливість візантійському духовенству розглядати Візантію як місто Боже, яке уособлює в собі всю повноту небесного порядку.

Візантія, постаючи своєрідним «двійником» «небесного Єрусалима», поставала в очах усіх посполитих народів і простого населення своєрідним утіленням космічного світопорядку, сили й міці, яку символічно втілював архетип Батька. Саме він, завойовуючи та заселяючи територію, відтворює акт Творення [7]. Важливим у цьому контексті є те, що місто і його центральний храм символізували собою «Центр» – Священну гору (Рай), місце, де зустрічаються Небо й Земля. Зважаючи на те, що «Центр», місто, розглядаються як «пуп землі», із якого починається акт Творення, М. Еліаде робить висновок, що «Центр» – щось надзвичайно сакральне, територія абсолютної реальності» [7].

Дорога, що веде до центру, – «важка дорога», вона сповнена небезпек, бо по суті своїй вона є переходом від мирського до сакрального; від ефемерного й ілюзорного до реального та вічного; від смерті до життя; від людини до божества, яке й утілює візантійський василевс. Що стосується всіх інших людей, то долучення їх до «центру» привірюється до посвячення, ініціації, яку й проходило все візантійське суспільство в багатій обрядовості. У прагненні долучитися до вищої сфери вони постійно відтворювали божественний закон (космічний світопорядок) і ніколи не приходили до повної його реалізації. Саме звідси черпає коріння знаменитий візантійський консерватизм, орієнтований на «традицію, на освячені нею ... установки, переконання в тому, що найбільш стародавня ідеологія і є найбільш достовірною і що все, що можна було сказати, уже сказано древніми» [5, с. 242].

Неспроможність досягнути первообразу в сукупності з глибоким консерватизмом візантійської культури формувала інфантильність візантійського суспільства, яке, за влучним висловом І. Медведева, постійно вчилася, що яскраво засвідчують «... незчисленні коментарі до творів Аристотеля та інших античних авторів», які «мали скоріше не філософські, а філологічні або ж навчальні («шкільна філософія») цілі...» [5, с. 241].

Отже, у результаті, з одного боку, гострої потреби в захисті на зовнішньому й внутрішньому (духовному) «фронті», традиціоналізму та консерватизму візантійської культури, а з іншого – культу міста, його влади (насамперед символічної влади василевса) й порядку, суб'єкту почала відводиться другорядна, підлегла (жіноча) роль. «Візантизм, – пишуть О. Донченко та Ю. Романенко, – орієнтувався на створення одномірного моноконцептуального світу, де суб'єкт є лише об'єктом серед інших об'єктів, де не людина творить, відкриває і перетворює світ, а світ як втілення мудрості, як вселенський тоталітарний континуум онтопсихічної довершеності відбивається недосконалим розумом суб'єкта» [1, с. 120].

Сформований у межах візантійської ідеології одномірний світ не потребує активності суб'єкта, оскільки від початку має істину власного буття, що прирікає людину на репродуктивність, культуру – на екзекутивність, а суспільство – на інфантильність. У такому суспільстві не сприймається жодна інновація, оскільки істина вже задана, з одного боку, Богом, а з іншого – імператором, влада якого за всієї своєї символічності розглядалася як зразок для більшості тогочасних європейських і слов'янських правителів [6, с. 33–34]. У результаті візантійське суспільство починає відігравати підпорядковану, жіночу роль. Адаже жінка, за слуханням зауваженням О. Донченко та Ю. Романенко, «не усвідомлює себе суб'єктом, її

психічна картина світу позбавлена того, що є ознакою чоловіка, – еманіпації, вона сповнена адаптивності та примирненя» [1, с. 120].

Фактично, на відміну від державних утворень середньовічного Заходу чи руських удільних князівств, у централізованій Візантії не було місця для співіснування кількох стилів чи мистецьких напрямів. Її ідеологія формувала програмне мистецтво, що, на думку В. Лазарева, мало насамперед повчати й наставляти. «Образотворчому мистецтву, – пише з цього приводу дослідник, – ставилася в Візантії суто дидактичне завдання: воно мало давати загальнодоступний і точний виклад релігійних фактів, мало допомогти пам'яті й змусити працювати увагу в певному напрямі» [3, с. 12]. При чому це дидактичне завдання розповсюджувалося не тільки на широкі маси візантійського громадянства, а і язичників, які мали можливість образно побачити своєрідність і велич християнської віри.

Далекоглядність візантійської ідеології не викликає жодних сумнівів, що яскраво засвідчує історія християнізації Русі. Успішність останньої була зумовлена гострою потребою централізації держави, що добре усвідомлювали привілейовані верстви населення, які й стали носіями християнізованого світогляду. Разом із тим, на відміну від більшості підкорених Візантією держав, Русь була сформована завдяки сильному норманському чинникові [4, с. 25–27], а відтак мала сильний чоловічий початок, який у сукупності з індивідуалізмом не сприяв покорі візантійському центові. Світоглядні та психічні підстави киеворуського суспільства зумовили творення власної християнської традиції, що й знайшла своє звершення у творчості Володимира Мономаха. Крім того, програмно сформована Володимиром централізація держави через уніфікацію релігії, на жаль, так і не була повністю реалізована. Визнання зверхності київського князя існувало лише за мовчазної згоди Рюриковичів, які самовладно правили у власних удільних князівствах. Згодом це призводить не тільки до боротьби за київський трон і роздроблення Русі, а й до культурної конкуренції, що яскраво виявилася в діяльності князів Чернігівських, Галицько-Волинських, Володимиро-Суздальських тощо. Останні, не сприйнявши свободоловства південноруських земель, зробили першу спробу повернутися до візантійського культурного та світоглядного спадку й побудувати централізовану державу.

Отже, формування візантійського іконописного стилю відбувалося на тлі відмінних соціокультурних чинників, провідне значення серед яких на ранніх стадіях розвитку суспільства мали етнічно різномірне візантійське суспільство. Проте згодом ситуація дещо змінюється – візантійське духовенство, користуючись традиційними засобами міфологічного світогляду, починає формувати власну ідеологію, у межах якої звеличуються місто й василевс. Останні, постаючи своєрідним відображенням небесного Єрусалиму, стають тим недосяжним ідеалом, якого завжди прагне досягнути народ у багатій обрядовості й ніколи не досягає, що й формує в ньому інфантилізм і нездоланне почуття провини. Аналогічну роль відіграє й ікона, яка зображує недосяжний небесний ідеал, який, з одного боку, тримає в покорі широкі маси різноетнічного населення, а з іншого – приваблює язичників, котрі на власні очі могли побачити велич християнської віри.

Література

1. Донченко О. Архетипи соціального життя і політики (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення) : [монографія] / О. Донченко, Ю. Романенко. – К. : Либідь, 2001. – 334 с.
2. Каждан А.П. Византийская культура (X–XII вв.) / А. Каждан. – СПб. : Алетея, 1997. – 279 с.
3. Лазарев В.Н. История византийской живописи / В. Лазарев // Христианство в искусстве: иконы, фре-

ски, мозаики. – М. : Искусство, 1986. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.icon-art.info> (7.09/2015).

4. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури / Є. Маланюк. – Нью-Йорк : Організація оборони чотирьох свобод України та Спілка української молоді Америки, 1954. – 81 с.

5. Медведев И. Особенности философской мысли в Византии XIV–XV вв. / И. Медведев // Культура Византии XIII – первая половина XV в. (К XVIII Международному конгрессу византинистов (8–15 августа 1991 года, г. Москва). – М. : Наука, 1991. – С. 242–255.

6. Сюзюмов М.Я. Историческая роль Византии и ее место во всемирной истории (в порядке дискуссии) / М. Сюзюмов // Византийский временник. – 1968. – С. 32–44. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://vremennik.biz/sites/all/files/29_02_%D0%A1%D1%8E%D0%B7%D1%8E%D0%BC%D0%BE%D0%B2%D0%9C.%D0%AF.%D0%98%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F%D1%80%D0%BE%D0%BB%D1%8C.%D0%92%D0%92%29\(1968\).pdf](http://vremennik.biz/sites/all/files/29_02_%D0%A1%D1%8E%D0%B7%D1%8E%D0%BC%D0%BE%D0%B2%D0%9C.%D0%AF.%D0%98%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F%D1%80%D0%BE%D0%BB%D1%8C.%D0%92%D0%92%29(1968).pdf).

7. Элиаде М. Миф о вечном возвращении / М. Элиаде // Электронная библиотека Royallib.com. – СПб. : Алетейя, 1998. – 258 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://royallib.com/read/eliade_mircha/mif_o_vechnom_vozvrashchenii.html.

Анотація

Богомолец О. В. Етнопсихологічні й соціокультурні підвалини візантійського іконописного стилю. – Стаття.

У статті розкриваються етнопсихологічні й соціокультурні підстави візантійського іконописного стилю. Підкреслюється важливе значення народного мистецтва Сходу в процесі зародження візантійського іконопису та обґрунтовується думка про те, що візантійський іконопис – це все ж таки продукт великого міста й відповідної йому соціальної структури. Підтримання останньої відбувалося всіма можливими засобами східнохристиянської державної ідеології, однак провідну роль відігравали розкішний культ та іконопис, які були спрямовані на формування почуття глибокої провини людини за гріховність.

Надалі ця сама стратегія була використана в процесі формування Російської імперії й сучасного концепту «русского мира».

Ключові слова: василевс, іконопис, християнство, мистецтво, традиціоналізм.

Аннотация

Богомолец О. В. Этнопсихологические и социокультурные основания византийского иконописного стиля. – Статья.

В статье раскрываются этнопсихологические и социокультурные основания византийского иконописного стиля. Подчеркивается большое значение народного искусства Востока в процессе зарождения византийской иконописи и обосновывается мысль о том, что византийская иконопись – это продукт большого города и соответствующей ему социальной структуры. Поддержание последней происходило всеми доступными средствами восточнохристианской государственной идеологии, однако ведущую роль играли роскошный культ и иконопись, направленные на формирование чувства глубокой вины человека за греховность. В дальнейшем данная стратегия была использована в процессе формирования Российской империи и современного концепта «русского мира».

Ключевые слова: василевс, иконопись, христианство, искусство, традиционализм.

Summary

Bohomolets O. V. Etnopsychological and socio-cultural foundation of the Byzantine icon painting style. – Article.

This article reveals ethnopsychological and sociocultural reasons of Byzantine iconographic style. It emphasized the importance of folk art in the East at the birth of Byzantine iconography and substantiates the idea that Byzantine iconography is still the product of the big city and the corresponding social structure. Maintaining the latter was by all possible means of Eastern Christian state ideology, but the leading role played a gorgeous cult and iconography, which were aimed at creating a deep sense of guilt for human sin. Later, the same strategy was used in the formation of the Russian Empire and the modern concept of “Russian World”.

Key words: basil, icons, Christianity, art, traditionalism.

УДК 130.12+316.3

Ю. Ю. Бродецкая
кандидат соціологічних наук,
доцент кафедри філософії та політології
Національної металургічної академії України

ЭКЗИСТЕНЦИОНАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ТОТАЛЬНОСТИ: СТРЕМЛЕНИЕ К ВЛАСТИ КАК ПРИНЦИП ИДЕОЛОГИИ ТОТАЛЬНОГО ЕДИНСТВА

Неоднозначные последствия модернизации, расширившие права и свободы личности, повысившие содержание и качество индивидуальной жизни, повлекли за собой целый ряд изменений, угрожающих целостности социального, разрушающих коммунарную структуру общества. В данном факте современная философская традиция видит закономерный результат индивидуалистически ориентированной просвещенческой философии, создавшей интеллектуальные предпосылки для «освобождения личности» и разрушения целостности общины. Вопрос о перспективе социальности актуализируется как нельзя остро. Как примирить противоречия социального развития, с одной стороны, к индивидуализации, а с другой – к взаимозависимости и единству мира; как синтезировать разрозненный мир?

Данные тенденции, расположенные в плоскости социального измерения, имели объективную детерминацию социально-экономическими и политическими наработками Модерна. Речь идет, прежде всего, об интенсификации капиталистических отношений, все более расширяющих рыночные права и свободы человека, с одной стороны, и актуализирующие вес материального – с другой, а также о практике тотальной репрезентации власти, конституирующей себя в опыте тоталитарных режимов современности. Данная ситуация становится фоновой в развитии европейской социальной философии, в рамках которой вопросы о возможных основаниях социальной целостности упирались во всеобщность политического, институционализирующего тоталитарную модель. Таким образом, маркером современного философского дискурса становится проблема тотальности, детерминирующая попытки предотвращения опасности всепоглощающего обобществления, атомизации любых форм совместного бытия, потери индивидуальной свободы.

Анализ исследований по данной теме позволяет заявлять, что, несмотря на активные методологические поиски решений проблемы социальной целостности, оформившиеся в коммунарную философскую традицию, политический дискурс продолжает оставаться контекстом анализа социальности. Другими словами, разведение политического и социального в современной социальной философии так и не происходит, в связи с чем возникают серьезные методологические противоречия в анализе категорий целостности и тотальности и, соответственно, создания самого проекта единства. Поэтому основной целью работы является содержательный анализ идеологии тотальности, инвестирующей в социальность эпохи современности. Это, в свою очередь, позволит установить потенциал ее деструктивности, выявить стратегии и механизмы объективации, определить основные угрозы, которые вносит ин-

вестирование тотальности в контекст индивидуального и социального развития. Исходя из этого, проблемная ситуация исследования заключается в необходимости концептуализации проблемы тотальности как условия деформации индивидуальной и социальной целостности с целью формирования методологии исследования последней.

Определяя условия, порождающие возникновение тотальных практик, большинство представителей психоаналитического направления практически в один голос заявляют о том, что в основании идеологии тотальности лежит невротическое стремление к власти (в терминологии К. Хорни), основным принципом которой является установка на владение, обладание кем или чем-либо¹. Последняя является одним из двух основных устремлений личности, о которых заявляет Э. Фромм, определяющих способ реализации ее существенных сил в окружающем мире – установка «иметь». В отличие от установки «быть», стремление «иметь» обладает ярко выраженным антисоциальным, дезорганизационным характером, обрекающим на деструктивность реализации человека и его жизненный проект. Э. Фромм отмечает: «Обладание и бытие – это два основных способа существования человека, и преобладание одного из них определяет различия в индивидуальных характерах людей и типах социального характера... При существовании по принципу обладания отношение к миру выражается в стремлении сделать его объектом владения, в стремлении превратить все и всех, в том числе и самого себя, в свою собственность. Что касается бытия как способа существования, ... оно является противоположностью обладания ... и означает жизнелюбие и подлинную причастность к существующему. Различие между бытием и обладанием не сводится к различию между Востоком и Западом, а относится к типам общества: одно ориентировано на человека, другое – на вещи» [3].

На примере отношения к власти исследователь демонстрирует отличия в реализации стратегий «бытия» и «обладания». Так, власть по принципу бытия основывается на компетентности и сущности человека, достигшего высокого уровня развития. Такие личности, по мнению Э. Фромма, «излучают» власть, то есть соответствуют своему функциональному назначению. У них нет необходимости доказывать свою власть силой, угрозами, подкупам². Однако в современном сложно структурированном обществе основанная на компетентности власть уступает место статусной власти. Это не означает, что существующая власть обязательно некомпетентна, но это значит, что компетентность не является неотъемлемым элементом власти.

Данная ситуация свидетельствует об утрате качеств, составляющих компетентность, в результате чего происходит отчуждение власти. «Первоначальная реальная или

¹ В древнегреческом языке слово «власть» (arche) имело два основных значения: «суверенитет» и «начало». Эти смысловые оттенки видны в использовании данного слова Аристотелем [1, с. 350]. В отечественной лингвистической традиции понятие «власть» заимствовано от «волость», то есть область, территория, владение, государство, собственность [2, с. 445].

² Исследователь отмечает, что это имеет непосредственное отношение к проблеме воспитания. Поскольку если бы родители сами были более развитыми и последовательными людьми, то авторитарный и демократический подходы к воспитанию не различались бы между собой столь кардинально. Нуждаясь в авторитете, осуществляющем свою власть по принципу бытия, ребенок реагирует на него с готовностью. Однако он восстает против давления или пренебрежительного отношения со стороны людей, чье поведение показывает, что в свое время они не утруждали себя тем, чего требуют теперь от ребенка [3].

мнимая компетентность власти переносится на олицетворяющие ее мундир или титул. Эти внешние признаки зачастую заменяют настоящую компетентность и определяют ее качества. Король может быть глухим, порочным ... некомпетентным для того, чтобы быть властью; тем не менее, он обладает властью. Пока он носит королевский титул, считается, что он имеет качества, которые делают его компетентным. Даже если король голый, все верят, что на нем роскошные одежды» [3]. По мнению автора, смещение ориентиров в сторону обладания властью указывает лишь на то, что те, кто обладают символами власти и извлекают из этого выгоду, должны подавить у подчиненных им людей способность к реалистическому, критическому мышлению и заставить их верить в эту иллюзию, прибегая к махинациям пропаганды и принуждения, поскользку, поверив в вымысел, человек перестает видеть действительность в ее реальном свете.

Само стремление к власти как установка на обладание, присвоение, эксплуатацию окружающего мира выступает следствием дезактуализации экзистенциальной потребности в любви как фундаментального стремления к единению, доверию, заботе, причастности, выступая ее симулякр (в терминологии Ж. Бодрийара). «Стремление к любви, – по мнению К. Хорни, – это один из способов, используемых в нашей культуре для защиты от беспокойства. Другой способ – это стремление к власти, престижу и обладанию... Стремление к любви означает получение успокоения от усиленных контактов с людьми, тогда как стремление к власти, престижу и обладанию означает получение успокоения от ослабления контактов с людьми и укрепления собственной позиции» [4]. Здесь следует понимать, что в качестве установки на единение любовь выступает исходным принципом актуализации экзистенциальных потребностей личности – в творческом развитии, порядке, труде, познании и т. п., служит основанием формирования стратегии бытия как единственного способа продуктивной, творческой реализации человека. «Любовь – это, прежде всего, бескорыстные отношения, отношения взаимной свободы и принятия, творческого труда и познания, отношения, в которых нужно уметь давать и получать, любить и быть любимым. И в этом заложен ее преобразующий потенциал целостности, единения» [5, с. 73].

Направленное на достижение единения, целостности, стремление любви наделяет своего субъекта потенциалом творческой активности – стремлением к познанию (себя, Другого, окружающего нас мира), *потребностью стать соучастником – частью Целого – семьи, общности, общества, мира*. Само стремление к познанию, участию как составляющие стратегии бытия предполагают работу над собой. Поэтому можно сказать, что любить – значит трудиться над своими отношениями, заботиться, участвовать, познавать, таким образом, освобождаясь и постепенно преодолевая собственный эгоизм. Это значит, невзирая на стремление изменить другого, изменять себя, стараясь принимать окружающий нас мир таким, каков он есть.

Интегративный потенциал любви проявляется в силе и значении духовных связей, которые формируются и под-

держиваются в рамках данных отношений. «Любовь дает уникальное переживание единства, слияния с окружающим миром. Я люблю своих близких, свой дом, свой город, страну, в которой родился и вырос. Я люблю все, что окружает меня, и поэтому хочу быть частицей всего этого. Это и есть принцип общности, человеческого единения, стирающий внешние различия в достижениях, уровне образования, знаниях, статусах. Главное здесь – это общность *человеческой* сути, объединяющей всех нас – людей – представителей одного человеческого рода. Следовательно, любовь – это единственный способ единения с миром, дающий ощущение целостности, причастности и в тоже время сохраняющий уникальность человеческой жизни» [5, с. 91].

В качестве активной созидательной силы опыт любви пробуждает ориентацию на развитие социальности (отношения, связи), потребность делиться собой, быть участником общего Целого. Именно она выступает условием формирования идентичности человека, позволяет ему совершенствовать свой потенциал, формировать крепкие социальные связи. Это значит, что, научаясь любить, человек учится брать ответственность за собственную жизнь, за свое участие в социальных отношениях. В таких условиях формируется активная созидательная ориентация личности на окружающий ее мир: из базовой духовной потребности любовь трансформируется в основание ценностной системы человека. Так постепенно формируется его объективное мировосприятие, понимание истинного и ложного, реальности и иллюзии. Следовательно, чем гармоничней наша ориентация «быть», тем теснее становится связь с действительностью, тем большей зрелости мы способны достигать, и тем больше шансов на конструирование гармоничных человеческих отношений имеем.

Выступая фундаментальным условием созидательного человеческого развития, реализации духовного потенциала личности, стратегия бытия, таким образом, есть опыт любви, ориентированный на творческое участие человека в жизни (то что, по сути, есть процесс духовного преображения в целостную личность). В этом сложном, кропотливом и длительном процессе участвуют множество факторов, совместно организующих и влияющих на решение проблемы целостности. Однако главными среди них являются *среда*, создающая условия для раскрытия духовного потенциала личности³, и культура как система объективных социальных знаний, формирующая гармоничное целостное восприятие окружающей реальности, обеспечивающая, таким образом, возможность участия человека в поддержании социального порядка. Данные факторы участвуют в формировании индивидуальной целостности (посредством актуализации духовных потребностей личности) и в дальнейшем способствуют поддержанию социальной целостности. Другими словами, то, насколько созидательной будет жизненная стратегия личности, какой выбор сделает человек в пользу бытия или обладания, зависит от, во-первых, объективности транслируемых ему средой знаний, во-вторых, насколько сильным будет его стремление их усвоить, трансформировать в опыт любви, то есть обрести связь с реальностью.

³ В качестве последней выступают те социальные объединения, в которых потенциал любви, принятия, единения, выступает условием их образования. Речь идет, о семье и тех формах общественных отношений, которые построены на семейных принципах функционирования. Данная среда для развития потенциала человека и культурной традиции является наиболее естественной. Поскольку именно в семье как первичном социальном окружении человека, основанием которого выступает любовь (как стремление к единению), воссоздаются максимально благоприятные условия для его развития, удовлетворения его духовных потребностей. Под благоприятными понимаются такие условия, которые позволяют решить проблему индивидуальной целостности, то есть создать необходимые условия для раскрытия духовного потенциала человека. Поэтому только среда, удовлетворяющая потребность человека в любви и открывающая ему объективные социальные знания (то есть формирующая культуру личности), способна воссоздать индивидуальную целостность. Таким образом, уникальность семейных отношений заключается в том, что именно здесь запускается механизм формирования индивидуальной, а в дальнейшем и социальной целостности.

Итак, «синтез условий, знаний и способа развития запускает механизм формирования индивидуальной целостности, в качестве созидательной жизненной ориентации бытия, что ведет к воссозданию гармоничных человеческих отношений, как условия становления целостного общества. Потенциал таких отношений, основываясь на общем стремлении к единению, приобщенности, то есть любви, в свою очередь, и закладывает предпосылки решения проблемы индивидуальной экзистенции – творческого созидательного развития, духовного совершенствования личности. Только в этих условиях можно говорить о решении проблемы индивидуальной и общественной целостности, поскольку ... человек есть микромир, реализующий себя в своем макропроекте – обществе» [5, с. 178].

Таким образом, стремление человека к единению, соучастию, созиданию, целостности (то есть любви), как уже отмечалось, является наиболее мощным стимулом развития. Это фундаментальная потребность, которая заставляет держаться вместе членов человеческого рода, семьи, общности, общества. Неудача в ее достижении ведет к проблеме реализации духовного потенциала личности. Указывая на значение любви в жизни человека, Э. Фромм отмечает, что «быть отделенным значит быть отторгнутым, не имея никакой возможности употребить свои человеческие силы. Быть отделенным – это значит быть беспомощным, неспособным активно владеть миром – вещами и людьми, это значит, что мир может наступать на меня, а я при этом неспособен противостоять ему» [6, с. 5].

Однако, несмотря на экзистенциальность данных установок, стремление к бытию уступает в рамках современного общества стремлению к обладанию, в результате чего искажается не просто смысл феномена единения, но и суть человеческого существования: *вместо субъекта познающего, формируется субъект потребляющий*. Э. Фромм, анализируя отношение к любви в рамках современной европейской культуры, отмечает следующее: «Для большинства людей проблема любви состоит в том, чтобы быть любимым, а не в том, чтобы любить, уметь любить. Значит, сущность проблемы для них в том, чтобы их любил, чтобы они возбуждали чувство любви к себе. К достижению этой цели они идут несколькими путями. Первый, которым обычно пользуются мужчины, заключается в том, чтобы стать удачливым, стать сильным и богатым настолько, насколько позволяет социальная ситуация. Другой путь, используемый обычно женщинами, состоит в том, чтобы сделать себя привлекательной, тщательно следя за своим телом, одеждой и т. д. Иные пути обретения собственной привлекательности ...

состоят в том, чтобы выработать хорошие манеры, умение вести интересную беседу, готовность прийти на помощь, скромность, непритязательность. Многие пути обретения способности возбуждать любовь к себе являются теми же самыми путями, которые используются для достижения удачливости, для обретения полезных друзей и влиятельных связей. Очевидно, что для большинства людей нашей культуры умение возбуждать любовь – это, в сущности, соединение симпатичности и сексуальной привлекательности» [7, с. 2].

Искажая суть единения, отказываясь от продуктивного опыта любви, человек с жадностью берется за конструирование ее антипода – тотальной и разрушительной ориентации «иметь» (присваивать, обладать, эксплуатировать, отчуждать), базирующейся на жажде власти как стремлении к насилию (принуждению, подавлению и т. п.), поскольку, «чтобы управлять людьми, нужна власть для преодоления их сопротивления. Для контроля над частной собственностью также необходима власть, чтобы защитить эту собственность от тех, кто стремится отнять ее у ее владельцев, ибо последние, как и мы сами, не могут удовлетвориться тем, что имеют. Стремление же к обладанию частной собственностью порождает стремление к применению насилия для того, чтобы тайно или явно грабить других. При установке на обладание счастье заключается в достижении превосходства над другими, во власти над ними и в итоге в способности захватывать, грабить, убивать. При установке на бытие счастье – это любовь, забота о других, самопожертвование» [3].

Речь идет о характерологическом обладании (в терминологии Э. Фромма), то есть устойчивой установке, страстным желанием получить, удержать, иметь, возникающей в результате воздействия социокультурных факторов на человека^{4,5}. И если экзистенциальное обладание (естественно обусловленное) не вступает в конфликт с бытием, то характерологическое вступает в такой конфликт с необходимостью. Таким образом, стремление к власти, жажда обладания, превосходства является симулякрот потребности в единении, актуализированным на фоне неудовлетворенности последней.

Механизм конструирования стремления к власти как основания тотальности реализуется в процессе освоения человеком окружающего мира. В данном контексте и формируется установка личности не на познание, обнаружение и реализацию собственного духовного потенциала, продуцирование и поддержание социальных связей (то есть творческий труд), а на стремление к присвоению, обладанию, использованию, то есть обретению власти над

⁴ Анализируя творчество З. Фрейда, Э. Фромм обращается к авторской интерпретации принципа обладания, согласно которой в своем развитии человек неизбежно проходит этап агрессивной эксплуатирующей рецептивности (названный им анально-эротической). В процессе развития личности данный этап часто продолжает доминировать, что ведет к развитию анального характера человека, жизненная энергия которого в основном направлена на то, чтобы иметь, беречь и копить деньги и вещи, а также чувства, жесты, слова, энергию. Это характер скупца, и скаредность, как правило, сочетается в нем с такими чертами, как педантичность, пунктуальность, упорство и упрямство, причем каждая из этих черт выражена сильнее обычного. Важным аспектом концепции З. Фрейда является указание на существование символической связи между деньгами и фекалиями – золотом и грязью. Его концепция анального характера как застывшего в своем развитии и не достигшего полной зрелости фактически является острой критикой буржуазного общества XIX в., в котором присущие анальному характеру качества были возведены в норму морального поведения и рассматривались как выражение человеческой природы. Уравнивание денег с фекалиями выражает скрытую, хотя и неумышленную критику З. Фрейдом собственнической природы буржуазного общества, критику, которую можно сравнить с анализом роли и функции денег в «Экономическо-философских рукописях» К. Маркса. Для З. Фрейда личность, интересы которой ориентированы исключительно на обладание и владение, – это невротическая, больная личность; отсюда можно сделать вывод, что если большинство членов общества имеют анальный характер, то такое общество является больным.

⁵ Э. Фромм отмечает, что для полноценной жизни человека необходимо, чтобы он имел, пользовался и сохранял определенные вещи, материальные блага (пищу, жилище, одежду, а также орудия производства). Такое обладание исследователь называет экзистенциальным, потому что оно коренится в самих условиях существования человека. Оно представляет собой рационально обусловленное стремление к самосохранению, в отличие от характерологического обладания как страстного желания иметь и эксплуатировать.

окужающими его объектами. В силу этого сама установка на власть выступает гарантией достижения желаемого – иметь любой ценой, в рамках которой реализуется эгоистичная тотальная ориентация на использование окружающего мира, его контроль (первичный нарциссизм в терминологии Э. Фромма)⁶ [5, с. 188]. Так закладывается противоположная созидательной, бытийной, потребительская (эгоистичная) ориентация, направленная на разрушение духовного потенциала личности, ее связей с окружающим миром. Так *развивается антипод единения – зависимость от материального мира (служение) как тотальная потребительская стратегия выживания*.

Таким образом, становится очевидным, что *стремление к власти* обычно развивается в ситуации, когда потребность в единении дезактуализирована. В силу этого деструктивная природа тотальности проявляет себя как производная базового недоверия, актуализирующаяся в ориентации психического аппарата личности на служение (зависимость) тоталитарным (то есть обладающим властью) объектам, которые ненавидят любую структурную дифференциацию, организацию, порядок. «Все структуры упрощаются, превращаясь в идеализированные и ненавистные части, а ненавистные части ментально и физически трансформируются в аморфный анальный «материал» (Холокост, всеобщее обесценивание, однородность, серые краски и т. д.)» [8]. Другими словами, стремление к власти (обладанию, контролю, то есть превосходству над другими) является исходным стимулом реакции субъекта, мотивирующим его на поддержание зависимости от тоталитарных объектов. Это базовое условие идеологии тотальности, по сути, есть искажение философии единения, в основании которой лежит ориентация человека на со-бытие, то есть единение, целостность. При этом вся опасность такого иллюзионизма кроется в непонимании последствий, к которым приводит искажение принципа единения эгоистической установкой «иметь». А поскольку природа эгоизма часто завуалирована, то зачастую данная антисоциальная тенденция искусно вуалируется под идеологию интеграции, но только какой?

Таким образом, анализируя феномен тотальности как модель единения, конституированную политическим дискурсом классической и современной философской традиции, следует отметить, что не все стремления к интеграции ориентированы на единение. Идеология тотальности иллюстрирует ситуацию, когда слияние может достигаться деструктивными, можно сказать, антисоциальными способами и преследовать вполне не гуманные цели. Данное различие, по сути, и определяет перспективность либо бесперспективность индивидуального и социального

развития. В этой связи решение проблемы социального единства, целостности требует поиска конструктивных решений, позволяющих преодолевать граничность политического дискурса, искать альтернативы тотальным практикам.

Литература

1. Walter E.V. Power and Violence / E.V. Walter // American Political Science Review. – 1964. – Vol. 58. – № 2. – P. 350–360.
2. Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). – М. : Русский язык, 1988. – Т. 1. – 1988.
3. Фромм Э. Иметь или Быть? / Э. Фромм ; пер. с англ. – К. : Ника-Центр, 1998. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.lib.ru/PSIHO/FROMM/haveorbe2.txt_with-big-pictures.html#toc107.
4. Хорни К. Невротическая личность нашего времени / К. Хорни [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://modernproblems.org.ru/philosophy/258-2014-07-06-14-33-28.html?start=10>.
5. Бродецкая Ю.Ю. Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности : [монография] / Ю.Ю. Бродецкая. – Днепропетровск : Инновация, 2014. – 370 с.
6. Фромм Э. Здоровое общество / Э. Фромм. – М. : АСТ ; Транзит-книга, 2005. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://psychlib.ru/mgppu/periodica/VP022007/Iip-109.htm>.
7. Фромм Э. Искусство любить. Исследование природы любви / Э. Фромм ; пер. Л.А. Чернышёвой. – М. : Педагогика, 1990. – 160 с.
8. Шебек М. Тоталитарная психика / М. Шебек // Журнал практической психологии и психоанализа. – 2010. – № 4. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://psyjournal.ru/psyjournal/articles/detail.php?ID=2606>.

Аннотация

Бродецкая Ю. Ю. Экзистенциальные основания тотальности: стремление к власти как принцип идеологии тотального единства. – Статья.

Акцент исследования сосредоточен на анализе феномена тотальности как идеологии деформации индивидуальной и социальной целостности. Условия развития общества Модерна, его характер и перспективы трансформируют социальность в политический продукт, формируя идеологию тотального единства. Последняя претендует на решение проблем целостности, порядка, заявивших о себе в условиях становления рационализированных социальных отношений массового общества. Вместе с тем, как показывает социальная практика, идеология тотальности не решает проблем целостности и порядка, лишь обостряя

⁶ Последнее является результатом отсутствия опыта продуктивных переживаний (то есть любви, единения) и продуцирования деструктивной иллюзии о собственном превосходстве. Формирование предпосылок данной ситуации происходит, как уже было отмечено, в процессе становления мотивационной структуры личности, когда благоприятность социальной среды (семьи и общественных отношений) оказывает определяющее влияние на развитие жизненных установок и ориентаций человека. Отсутствие созидательных условий развития личности (отсутствие родителей, их деспотичность, невнимание к ребенку, неспособность построить гармоничные семейные отношения и т. п.) стимулирует стремление получить необходимую любовь, искать ее. Если на протяжении какого-то времени ситуация не изменяется (то есть потребность ребенка в любви не удовлетворяется), тогда сознание подсказывает способы стать любимым, желаемым, то есть происходит формирование ориентации на поиск антипода любви – служение, что вызывает страх и желание во что бы то ни стало удовлетворить свое стремление. Ощущение, что желаемое может быть ограниченным, вызывает беспокойство и недоверие к окружающим. Желание самому стать объектом желания (подтвердить свое превосходство) становится основным стимулом жизни человека. Получить во что бы то ни стало, вопреки всему. Паразитируя на фоне отсутствия опыта позитивных чувств, данные опасные переживания становятся мощными стимулами для поиска способов и вариантов «получения любви» любыми средствами. А поскольку выбор в интерпретации реальности сделан в пользу разума, то возможности объективного познания ситуации строго ограничены (задача разума – поверхностно оценивать ситуацию, он не способен проникнуть в ее суть и дать действительно объективное видение картины), поэтому в качестве единственного шанса преодолеть страх предлагается иллюзия. Эта искусственно сконструированная искаженная реальность рисует картинку идеального мира, ситуации, условий, где все меня ценят, восхищаются, убажуют. Здесь я – основная ценность, эпицентр жизни, поэтому все в этой иллюзии только для меня. Я лучший, избранный, и это факт, не терпящий опровержения.

напряженіе. Данні аспекти заставляють автора обрати к екзистенціальному условиям формирования тотальности. По мнению исследователя, анализ феномена тотальности, выявление условий его конструирования и инвестирования в социальную жизнь позволяют определить деструктивность и угрозы, которые привносит феномен в социальную жизнь.

Ключевые слова: тотальность, индивидуальная целостность, социальная целостность, стремление к власти, философия потребительства.

Анотація

Бродецька Ю. Ю. Екзистенційні підстави тотальності: прагнення до влади як принцип ідеології тотальної єдності. – Стаття.

Акцент дослідження зосереджено на аналізі феномена тотальності як ідеології деформації індивідуальної й соціальної цілісності. Умови розвитку суспільства Модерну, його характер і перспективи трансформують соціальність у політичний продукт, формуючи ідеологію тотальної єдності. Остання претендує на вирішення проблем цілісності, порядку, що заявили про себе в умовах становлення раціоналізованих соціальних відносин масового суспільства. Разом з тим, як засвідчує соціальна практика, ідеологія тотальності не вирішує проблем цілісності й порядку, лише загострюючи напруження. Ці аспекти змушують автора звернутися до екзистенційних умов формування тотальності. На думку дослідника, аналіз феномена тотальності, виявлення умов його конструювання

та інвестування в соціальне життя дають змогу визначити деструктивність і загрози, які привносить феномен у соціальне життя.

Ключові слова: тотальність, індивідуальна цілісність, соціальна цілісність, прагнення до влади, філософія споживацтва.

Summary

Brodetskaya Y. Y. Existential foundation of totality: the desire for power as the principle of total unity ideology. – Article.

The focus of research is focused on the analysis of totality phenomenon as the ideology of individual and social integrity deformation. Conditions of modern society, its character and the prospects transform sociality into policy product, its form total unity ideology. Totality ideology tries to solve the problem of integrity and order. These problems have deteriorated in conditions of rational social relations of mass society. However, the social practice has shown that the totality ideology does not solve the problems of integrity and order, it intensifies social tensions. These aspects make the author's appeal to the existential conditions of the totality formation. According to the researcher, an analysis of the totality phenomenon, revealing the conditions its design and investment in social life, allows to define destructiveness and threats that the phenomenon introduces of the social life.

Key words: totality, personal integrity, social integrity, pursuit of power, philosophy of consumerism.

УДК 379.8 +364

Р. А. Бугадинова
докторант кафедри соціології
Бакинського державного університета

ПРОБЛЕМЫ ОРГАНИЗАЦИИ СВОБОДНОГО ВРЕМЕНИ У ДЕТЕЙ И ПОДРОСТКОВ В СЕМЬЕ: МЕЖПОКОЛЕНЧЕСКАЯ ИНТЕГРАЦИЯ

Личностное развитие каждого человека проходит в несколько этапов, каждый из которых представляет особую систему взаимодействия нескольких факторов. К ним относятся наследственность, среда и воспитание. Сферы жизнедеятельности людей довольно разнообразны, но при этом они взаимно дополняют друг друга. Это относится и к сфере свободного времени, которое каждый использует для удовлетворения ряда потребностей. Данная проблема активно изучается учеными во всем мире, поскольку забота о воспитании подрастающего поколения включает в себя и правильное решение указанной проблемы.

Известно, что организация свободного времени и досуга не является лишь прерогативой семьи или школы. Имеется развитая индустрия досуга, сферы обслуживания, которую приводят в движение различные ведомства и организации. Здесь взаимосвязаны культура, экономика, духовные ценности.

Проблема многогранная, и потому исследования здесь проводятся по самым разным направлениям. Обратимся к научно-исследовательской литературе.

Философские и социологические аспекты свободного времени были рассмотрены в работах В. Артемова, Г. Грушина, В. Журавлева, Г. Зборовского, С. Кравченко, В. Патрушева, В. Пименовой, Г. Пруденского, В. Орлова, А. Харчева, И. Чернова, Е. Ямбурга, а психолого-педагогические аспекты – в работах К. Ушинского, А. Макаренко, С. Шацкого, П. Блонского, и др.; имеются педагогические исследования по данной теме, в частности работы В. Бушканца, Н. Водомерова, Б. Трегубова, Г. Фроловой, С. Шмакова, Л. Швецовой.

Работ много, однако указанным и другим исследованиям полностью решить вопросы свободного времени у детей и подростков не удается.

Подготовка нового члена общества – серьезный и длительный процесс. Составной частью социализации является создание социального капитала, т. е. системы социальных связей и отношений, которые могут помочь в становлении жизненного пути, формировании высокой самооценки и гражданской позиции. В этом деле существенное значение имеет организация свободного времени. Рассмотрение данной проблемы предполагается на основе проведенных социологических исследований.

Прежде всего, обратим внимание на то, насколько правильно родители организуют свободное время своих детей, умеют ли они это делать. Для этого мы обратились к школьному коллективу, а также к студенческой аудитории.

Проблемы свободного времени были рассмотрены в опросе, проведенном среди школьников старших классов классической гимназии № 160 г. Баку, всего в опросе участвовали 112 человек (71 девушка и 41 юноша). Далее воспроизведем вопросы и полученные на них ответы:

Как вы предпочитаете проводить свободное время?

1. Свободного времени мало, однако предпочитаю читать электронные книги, смотреть художественные фильмы по телевизору, летом предпочитаю кататься на роликах.

2. Прогуляться с друзьями, что помогает лучше подготовиться к урокам, лучше заниматься. Нравится искать различную интересную информацию в Интернете, что развивает мое мировоззрение.

3. Люблю проводить свободное время с семьей. Люблю дышать воздухом при хорошей погоде. При плохой погоде предпочитаю смотреть телевизор. Люблю слушать музыку, танцевать.

4. В основном я предпочитаю слушать музыку, иногда читаю книги, бывает, что занимаюсь литературным творчеством (пишу рассказы).

5. Люблю в свободное время рисовать, слушать песни, обычно смотрю фильм по телевизору, занимаюсь компьютером.

6. Предпочитаю просто отдыхать, ничего не делать. Иногда читаю книги вне школьной программы.

7. Люблю заниматься компьютером, слушать музыку, все остальное время занимаюсь занятиями.

Сравним итоги исследования организации свободного времени у школьников в Татарстане, где проводились исследования о занятости детей. Было выявлено, что «в интервале от часа до четырех подростки свободны, на что же они тратят это свободное время?

- 25% ребят гуляет на улице с друзьями;
- 18% – слушают музыку или смотрят телевизор;
- 15% – читают и трудятся на дому;
- 14% – посещают кружки и секции» [1].

Как видно, у современной школьной молодежи возможности организации свободного времени примерно одни и те же. Возможно, это связано с общим историческим недавним прошлым, а также с развитием современных ИКТ, городских агломераций и т. д.

Вы довольны количеством свободного времени, которое есть у вас? Если бы вам прибавили свободное время, что бы вы предпочли делать?

1. Путешествовал бы по стране, по селам, занимался бы в кружках по отдельным видам спорта.

2. У меня хронически на все не хватает времени. Если бы успевал, то занимался бы танцами, рисованием, музыкой, больше бы повторял домашние задания. Больше бы проводил времени с друзьями.

3. Очень мало свободного времени. Если бы не готовился дополнительно с учителями, было бы меньше домашних заданий, то ходил бы на танцы. Ходил бы на плавание.

4. У меня нет свободного времени.

5. Я не жалуюсь на недостаток свободного времени, я в нем не нуждаюсь.

6. У меня нет свободного времени. Если бы было, то я бы занялся плаванием, другими видами спорта.

7. У меня нет свободного времени, так как очень много уроков. Если бы было много свободного времени, то занимался бы танцами, спортом, научился бы играть на гитаре.

8. Я бы все свободное время отвел бы учебе и дополнительным занятиям.

Таким образом, у школьников старших классов на первом месте стоит подготовка домашних заданий, хотя очень много пожеланий по организации досуга с точки зрения культуры и спорта.

Что мешает вам правильно организовать свое свободное время?

1. Большая школьная нагрузка.

2. Недостаток времени вообще, неупорядоченный режим жизнедеятельности, усталость, большая школьная

нагрузка, загруженность бакинских дорог машинами, что отнимает много времени на дорогу, и т. д.

3. Строгие родители, которые считают, что надо только учить уроки.

4. Мне ничего не мешает, нет никаких причин.

5. Большая школьная нагрузка, режим сна, когда приходится вставать рано и постоянно недосыпать, время также течет очень быстро.

6. Большая школьная нагрузка, строгие родители. Мешает мать, заставляя много заниматься.

Для сравнения приведем данные опроса организации свободного времени у студентов, проведенного автором в 2010/2011 учебном году на факультете социальных наук и психологии. В опросе участвовало 96 человек, в том числе 64 девушки и 32 юноши. Было выявлено, что 42,2% юношей и 9,55% девушек совмещали учебу с работой. В целом почти половина студентов занята постоянно или временно работой, причем как в дневное, так и в ночное время, в основном здесь используется скользящий график, для совмещения работы и учебы. На вопрос о том, как респонденты предпочитают провести свободное время, получены следующие ответы.

Таблица 1

| Ответы | Ответы респондентов, в процентах | |
|---------------------|----------------------------------|---------|
| | юноши | девушки |
| Дома, с семьей | 10,5 | 19,1 |
| С друзьями | 36,8 | 28,5 |
| Ничего не делаю | 21 | 19,1 |
| Трачу время на себя | 26,5 | 33,3 |
| Трачу время на сон | 5,2 | – |
| Итого | 100 | 100 |

Как видно из ответов, общение играет большую роль как для юношей, так и девушек. Однако девушки проводят свободное время в семье в два раза больше, чем юноши. Меньше они общаются с друзьями, примерно на одну треть. Примерно одинаковое время тратится ими на себя. И девушкам, и юношам хотелось бы иметь 2–3 дня в неделю, которые они могли бы потратить на свободное время.

Отметим, что в период промышленного и постпромышленного развития капиталистического общества количество нерабочих дней и свободного времени значительно возросло. Выросла возможность активного и разнообразного времяпрепровождения. Тем не менее, студенческой молодежи этого не хватает. Более половины опрошенных отметили, что свою жизнь регулируют приблизительно, т. е. строго по режиму могут жить лишь около пяти процентов опрошенных. Одна треть опрошенных вообще пустили свой режим на «самотек», т. е. живут без соблюдения режима, как захотят сами.

Наконец, мы подошли к вопросу, где ответы можно сравнить с ответами школьников. Речь идет о времени, уходящем на подготовку к занятиям.

Таблица 2

| Ответы | Ответы респондентов, в процентах | |
|---------------|----------------------------------|---------|
| | юноши | девушки |
| Менее часа | 36,8 | 14 |
| 1–2 часа | 52,6 | 38,7 |
| 3–4 часа | 10,5 | 33,3 |
| 5–6 часов | – | 14 |
| Более 6 часов | – | – |
| Итого | 100 | 100 |

Две трети юношей и около 40% девушек тратят на учебу 1–2 часа. Примерно 40% юношей и 14% девушек занимаются меньше часа в день. Как видно из таблицы, одна треть опрошенных девушек занимается 3–4 часа, у юношей их всего 10,5 процента. Таким образом, большая часть опрошенных практически уделяет учебе 1–2 часа в день. Девушки тратят на учебу больше времени, чем юноши.

Вместе с тем постоянно наблюдаются жалобы на нехватку свободного времени, прежде всего, отмечаются большие учебные нагрузки.

Таблица 3

| Ответы | Ответы респондентов, в процентах | |
|-------------------------------|----------------------------------|---------|
| | юноши | девушки |
| Большая учебная нагрузка | 42,3 | 47,8 |
| Много сплю | 10,5 | 4,7 |
| Неправильно распределяю время | 31,5 | 42,8 |
| Мешает домашняя работа | 5,2 | – |
| Работаю | – | 4,7 |
| У меня времени хватает на все | 10,5 | – |
| Итого | 100 | 100 |

Основной фактор – большие учебные нагрузки, и другой – это неумение распределять свое суточное время. Респонденты отмечают, что неправильно организованное время плохо отражается на их здоровье.

Таблица 4

| Ответы | Ответы респондентов, в процентах | |
|---------------------------------|----------------------------------|---------|
| | юноши | девушки |
| Часто утомляюсь | 36,8 | 42,8 |
| Недосыпаю | 36,8 | 42,8 |
| Редко бываю на воздухе | – | 14,4 |
| Моя физическая форма ухудшилась | 16 | – |
| Никак, я привык (ла) | 10,5 | – |

В результате, как признаются студенты, они просто не готовятся к занятиям (68,4% и 62,1%, соответственно) или просто пропускают их (26,4% и 28,5%, соответственно), около 5% как девушек, так и юношей признаются, что выпивают спиртные напитки, чтобы расслабиться. Вместе с тем при наличии возможности каким-то образом проводить свое свободное время были указаны в ответах следующие варианты:

Таблица 5

| Ответы | Ответы респондентов, в процентах | |
|--------------------------------|----------------------------------|---------|
| | юноши | девушки |
| Дома, с семьей | 10,5 | 14,5 |
| В веселой компании | 47,5 | 28,5 |
| В кино, театре, на концертах | 5,2 | 14,4 |
| С любимым человеком | 5,2 | 9,5 |
| Занимаюсь спортом | 16 | 4,7 |
| Читаю книги | 5,2 | 19 |
| Наедине с собой, слушаю музыку | 5,2 | 6,7 |
| За компьютером | 20,5 | 9,5 |

Отметим, что некоторые респонденты указали несколько форм времяпрепровождения. Однако из таблицы видно, что студенты предпочитают коллективные виды отдыха, так как в данном возрасте люди остро нуждаются в общении, подражании, в уподоблении себя другим. Помимо этого, видно, как мало внимания уделяется занятиям спортом и чтению книг, но насколько большое место в жизни молодежи занимает общение в социальных сетях, т. е. в Интернете. Подавляющее большинство опрошенных согласны с тем, что их уровень образования или будущая профессия непосредственно отражаются на организации и содержании свободного времени. Был также задан вопрос о влиянии ценностей и экономического положения на структуру и содержание досуга.

Таблица 6

| Ответы | Ответы респондентов, в процентах | |
|----------------------------------|----------------------------------|---------|
| | юноши | девушки |
| Ценности влияют | 31,5 | 23,8 |
| Ценности не влияют | 52,8 | 42,9 |
| Затрудняюсь ответить | 15,7 | 33,3 |
| Материальное положение влияет | 47 | 57 |
| Материальное положение не влияет | 42,5 | 38,3 |
| Затрудняюсь ответить | 10,5 | 4,7 |

Из ответов видно, что духовно-нравственные ценности в основном не влияют на структуру и формы времяпрепровождения, а материальное положение влияет примерно наполовину.

Сравнение форм времяпрепровождения у школьников старших классов городских школ г. Баку и студентов Бакинского государственного университета показывает, что желание заниматься музыкой, спортом, танцами, общаться с друзьями у студентов не меньше, а в какой-то степени даже больше, чем у школьников. Мешает студентам загруженность занятиями в меньшей степени, чем школьникам. Однако некоторые из них уже работают во внеучебное время, что сокращает их свободное время.

В любом случае организация свободного времени должна быть предметом внимания семьи и общественности, как в школе, так и в вузе. От этого зависит формирование системы духовных ценностей, их моральных ориентиров, их физическое здоровье, умение общаться, гасить конфликты, получать навыки организаторской работы и т. д.

Учитывая широкие возможности досуга, предоставляемые высокоорганизованной социальной средой (имеются в виду городская агломерация и ИКТ), неуклонный рост свободного времени в физическом измерении, необходимо обратить серьезное внимание как родителей, так и общественных коллективов и организаций на работу по сплочению людей, организации досуга для расширения социальных связей и возможностей общения. Все это также расширяет социальную базу в деле формирования гражданского общества.

Литература

1. Мингараева Г.М. Классное собрание на тему «Организация свободного времени школьника» / Г.М. Мингараева [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://festival.1september.ru>.
2. Литвинова С.Н. Организация досуга детей и подростков : [методическое пособие для педагогов системы дополнительного образования и для родителей] / С.Н. Литвинова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://dopedu.ru/>.
3. Саитгалиева З.Ш. Педагогические условия организации свободного времени подростка : автореф. дисс. ... канд. пед. наук / З.Ш. Саитгалиева. – Уфа, 2001. – 25 с.

Аннотация

Бугадинова Р. А. Проблемы организации свободного времени у детей и подростков в семье: межпоколенческая интеграция. – Статья.

Воспитание подрастающего поколения обязательно предполагает высокую культуру быта и свободного времени. Кроме того, здесь важно физическое воспитание, здоровье детей и подростков. В современных условиях городской жизни основной проблемой является дефицит движения и засилье пассивного времяпрепровождения. В статье изложены итоги исследования свободного времени у детей и подростков города Баку.

Ключевые слова: высокая культура быта и свободного времени, дети и подростки, городская культура, пассивный отдых, активный отдых, семья и школа.

Анотація

Бугадинова Р. А. Проблеми організації вільного часу у дітей і підлітків у сім'ї: інтеграція між поколіннями. – Стаття.

Виховання підростаючого покоління обов'язково передбачає високу культуру побуту й вільного часу. Крім того, тут важливим є фізичне виховання, здоров'я дітей і підлітків. У сучасних умовах міського життя основною проблемою є дефіцит руху та засилля пасивного проведення часу. У статті викладено підсумки дослідження вільного часу у дітей і підлітків міста Баку.

Ключові слова: висока культура побуту й вільного часу, діти й підлітки, міська культура, пасивний відпочинок, активний відпочинок, сім'я і школа.

Summary

Bugadinova R. A. Problems of the organization of free time children and adolescents in the family: intergenerational integration. – Article.

Educating the younger generation necessarily imply a high standard of life and free time. In addition, it is important to physical education, child and adolescent health. In modern conditions of urban life the main problem is shortage of movement and the dominance of passive pastime. The article presents the results of the study of free time of children and teenagers in Baku.

Key words: high culture of everyday life and free time, children and adolescents, urban culture, passive recreation, leisure, family and school.

УДК 141

Ю. А. Васюк
аспірант кафедри філософії
Мелітопольського державного педагогічного
університету імені Богдана Хмельницького

РОЗВИТОК ОСОБИСТОСТІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ ПРАГМАТИЧНОЇ ОСВІТИ ДЖОНА ДЬЮЇ

Соціально-економічні трансформації в Україні, формування міжнародного освітнього простору, масштабність інноваційних соціокультурних пошуків зумовлюють прискорення процесів демократизації й гуманізації національної системи освіти, актуалізують звернення до філософсько-освітніх концепцій минулого, народжених у вагомій трансформаційній періоді розвитку передових зарубіжних країн зі сталою демократією, якими були США на рубежі XIX–XX ст. Сучасні умови розвитку освітніх систем, зміна педагогічної парадигми, спрямованої на гуманізацію педагогічної науки та шкільної практики, зумовлюють нове бачення освітнього простору в глобалізованому світі й актуалізують завдання всебічного аналізу історико-педагогічного процесу, його обґрунтування особистісною зорієнтованістю, що створює умови для розвитку кожного індивіда, його мотивації власного неповторного психологічного складу, його своєрідного, проте соціально відповідного особистісного досвіду. Прискорене формування індустріального суспільства в США останньої третини XIX – на початку XX ст. викликало подібні сучасним суспільні трансформації: високий ступінь соціальної поляризації, етнічний плюралізм, значну географічну та соціальну мобільність населення, загальну дезінтеграцію соціальних груп. Водночас ці процеси виявили неспроможність традиційної системи освіти, яка ґрунтувалася на засадах гербартианства й клерикальної педагогіки, відповідати викликам часу та зумовили її кризу. Новий зміст соціального замовлення системи освіти США полягав у її прагматичному спрямуванні, вимагав розвивати особистість як технічно освіченого, ініціативного, активного працівника, здатного до самостійної діяльності й творчості. Ці зміни актуалізували необхідність філософського обґрунтування напрямів розвитку американського суспільства на перспективу та філософського осмислення проблем реформування сучасної освіти за зразками наукової школи прагматизму.

Аналіз ученими американської філософії освіти й виховання (Т. Кошманова, І. Радіонова), дослідження наукових основ педагогіки прагматизму, їхнього впливу на теорію і практику вітчизняної школи (М. Бочкарьова, А. Коробова), вивчення адаптаційних можливостей прогресивної освіти (В. Пішванова) сприяли виникненню інтересу до наукового доробку основоположника прагматизму (зокрема такої його течії, як інструменталізм) Дж. Дьюї, філософсько-освітня концепція якого репрезентована в розвідках дослідників у загальному контексті авангардної педагогічної практики США початку XX ст. (Г. Джуринський, А. Сбруева); у тематичному полі західноєвропейської «реформаторської» педагогіки (Т. Петрова); у контексті практичного впровадження педагогічних ідей американського вченого (В. Коваленко); на тлі багатогранної діяльності педагога в Чиказькому університеті (З. Малькова, О. Рогачова). Автори українських, російських, американських і британських філософсько-історіографічних і педагогічних досліджень (Е. Дьюї, С. Гончаренко, І. Лікарчук, О. Сухомлинська, В. Хатфільд, М. Хольт, М. Ярмаченко), а також підручників з історії педагогіки (А. Піскунова, М. Шабасва, М. Левківський) надають можливість дослідити провідні ідеї й педагогічні результати розвитку особистості в концепції Дж. Дьюї. На рівні дисертаційних досліджень цю проблему вивчали Д. Лагер, О. Гусєва, О. Баріло, Н. Кравцова та ін.

Метою статті є філософсько-педагогічна інтерпретація поняття «розвиток особистості» в руслі концепції прагматичної освіти американського філософа Дж. Дьюї, визначення актуальних для сучасної системи освіти його ідей і виявлення значущості цих ідей у філософсько-освітньому контексті сучасної системи освіти України.

На рубежі XIX–XX ст. в американській філософській думці панував прагматизм, засновниками якого були Ч.С. Пірс і У. Джемс. Ця філософська течія зосереджувалася на практичних результатах упровадження ідей і теорій, на увазі до проблем окремої людини та їхньої гармонізації щодо загальнолюдських інтересів. Американський філософ і педагог Дж. Дьюї в реформаторській педагогіці був найбільш яскравим представником філософсько-освітнього спрямування прагматизму (від грец. – справа, дія), основного на трактуванні істинності як практичної значущості: «істинне те, що корисне», уособлюючи такий напрям прагматизму, як «інструменталізм». Ідеї прагматизму були творчо переосмислені й збагачені суспільно значущою проблематикою в результаті «реконструкції у філософії», яку здійснив Дж. Дьюї. Так звана «філософія прагматизму» критерієм істини визнавала користь, при цьому значущість користі визначалася для особистості почуттями «внутрішнього задоволення» або самозадоволення. Отже, оновлений ученим прагматизм – інструменталізм – був покликаний стати практичним методом накопичення й поширення соціального досвіду. Згідно з ідеями інструменталізму, людський організм для полегшення орієнтації в навколишньому середовищі намагається вилучити з нього елементи хаотичної невизначеності, плінності, нестабільності. Найважливіший складник організму – інтелект – стихійно або навмисно виробляє логічні поняття, концептуальні каркаси, теорії, наукові дисципліни та використовує їх як засоби впорядкування, типізації навколишнього середовища з метою здійснення за їхньою допомогою прогнозів, передбачень, пророцтв. Інтерпретуючи світ як грандіозну мережу локальних просторо-часових ситуацій, співвіднесених із організмом, інструменталізм розглядає інтелект людини як орган пристосування до умов середовища, котрі змінюються, заперечує класичне поняття істини як адекватного відображення об'єктивного світу й використовує замість нього її функціоналістське тлумачення: істина – це властивість людської діяльності, яка зумовлює успіх у конкретній ситуації. Універсально-загальні категорії мислення в інструменталізмі тлумачаться або як узвичаєні норми інтелектуальної поведінки, що стихійно склалися, або як випадкові винаходи теоретиків [7]. Вирішальна роль у виконанні цієї місії відводилася освіті як провідному інституту соціалізації особистості, потенційному інструментові реформування й гармонізації всього суспільного життя, що актуалізувало необхідність такого: а) звернення до особистості, посилення гуманістичної спрямованості шкільного виховання та навчання; б) зміщення акцентів із власне змісту навчання на розвиток самостійного мислення учнів; в) пошуку й застосування нових засобів пізнавальної діяльності особистості. Отже, інструменталістська концепція прагматизму Дж. Дьюї переносить увагу з внутрішніх на зовнішні, об'єктивні, чинники емпіричного досвіду. Пізнання розглядається лише в реальному контексті дослідження як певний конфліктний екзистенційний акт. Інструменталізм Дж. Дьюї залишає поза увагою метафі-

зичні пошуки адекватності між ідеями й речами та зосереджується на питанні про придатність ідей бути інструментами оптимального вирішення проблемних ситуацій [7].

Неспроможність традиційної американської школи відповідати окресленим вимогам інноваційної філософської концепції прагматизму спричинила широкий реформаторський рух в американській освіті того періоду й виникнення нетрадиційних навчальних закладів. У своїй праці «Школа майбутнього» Дж. Дьюї розглядав виховання особистості як процес нагромадження та реконструкції нею досвіду. Накопичення дитиною досвіду з метою поглиблення його соціального змісту зумовлює формування її особистості. У «інструментальній» освіті навчання мало зводиться до ігрової й трудової діяльності, тому кожна дія дитини вважалася інструментом пізнання, руху до власного відкриття, способом осягнення істини. Шкільне навчання, згідно з Дж. Дьюї, необхідно було розпочинати з діяльності учнів, котра має соціальний зміст і прагматичне, інструментоване застосування, і лише пізніше підводити школярів до теоретичного осмислення матеріалу, до пізнання природи речей і способів їхнього виготовлення. Результатом навчання та виховання вважалася сформованість навички мислення, під якою розумілася передусім здатність до самонавчання та самовиховання. За такої системи освіти метою й результатом педагогічного впливу на особистість були вміння вирішувати життєві завдання, оволодіння творчими навичками [2]. Збагачення досвіду, під яким розумілися і власне знання, і знання про способи дії, призводило до усвідомлення особистістю необхідності самонавчання та самовдосконалення.

Згідно з метою, змістом і засобами діяльності сучасної школи (забезпечення природного розвитку дитини в єдності з потребами суспільства), її концепція визначається вченими як єдність індивідуалізації й соціалізації особистості. У педагогічній діяльності школи Дж. Дьюї дитина постає біологічним і соціокультурним суб'єктом, який перебуває в стадії постійного розвитку, а освітні процеси є невід'ємним складником життя. Детальний порівняльний аналіз робіт С. Гончаренка, М. Ярмаченка, Б. Єсіпова, В. Кременя [1; 3; 4; 6] засвідчив, що концепція педагогічного прагматизму Дж. Дьюї, зокрема розроблена ним різновидність прагматизму – інструменталізм, стала основою для побудови оригінальної філософсько-освітньої концепції, основаної на тому, що будь-яка теорія є, по суті, засобом пристосування, «інструментом для дії» й виправдовується практичною корисністю. Засобом узгодження індивідуального та соціального аспектів розвитку особистості, як свідчать дослідницькі дані, є їхнє осмислення й розв'язання в процесі індивідуалізації та соціалізації, що втілено в теоріях діяльності школи-лабораторії й Дальтон-плану.

У першій чверті ХХ ст. в США пошук альтернативи класно-урочній формі призвів до появи теорії навчання за Дальтон-планом. Олена Паркхерст, засновниця Дальтонського плану, уважала, що його мета – розвиток пізнавальної активності, ініціативи та організаторських здібностей особистості [4].

Одним із провідних філософсько-педагогічних принципів Дж. Дьюї став педоцентризм, тому функцію педагога він убачав у керівництві самостійною діяльністю дітей, у розвитку їхньої допитливості. Він писав, що особистість дитини – це вихідна точка, центр і вінець усього, тому необхідно завжди мати на увазі її розвиток, оскільки тільки він може слугувати мірилом виховання. Аналіз педагогічних ідей Дж. Дьюї виявив, що в розумінні сутності розвитку особистості американський філософ і педагог продовжив гуманістичний напрям, започаткований Й.Г. Песталоцці, Ж.-Ж. Руссо, Ф. Фребелем, слідом за котрими визначав освіту як постійний процес реорганізації досвіду особистості задля просування до більш високого рівня знань і вихованості, що виключало наявність абсолютної, кінцевої

освітньої мети. Навчання й виховання, на думку педагога та філософа, визначають ціннісні орієнтири особистості, упорядковують стихійні впливи, зумовлюють самовизначення й самореалізацію, отже, постають як процес і засіб цілеспрямованої, педагогічно організованої суб'єктивізації та соціалізації індивіда.

Провідним принципом розвитку особистості на етапі початкової школи Дж. Дьюї вважав принцип «навчання через діяльність». Праця розглядалася ним і як мотив навчання (задоволення конструктивного й експресивного імпульсів), і як його метод. Загалом ідеї американського педагога сприяли глибшому врахуванню сутності дитячої природи в освітньому процесі, пошуку нових форм навчальної роботи (результатами таких пошуків стали комплексні програми, спільні проекти тощо). В основу концепції навчання за Дальтон-планом покладено педагогіку співробітництва. Стрижнем педагогічного процесу при цьому є не лише співробітництво, а також свобода й самостійність кожної особистості. Спілкування в системі «вчитель-учень» у Дальтон-школі не мало на меті трансляцію знань, а сприяло виявленню, розвитку творчих інтересів і здібностей кожного; виховання соціальних навичок разом із почуттям відповідальності стосовно інших людей. Згідно з Дж. Дьюї, у школі має панувати «вільна воля» як ознака самостійного, самозаглибленого розвитку особистості, її зацікавленості в самовдосконаленні. За задумом ученого, основним елементом виховання громадянина демократичної держави мало стати формування відповідальності за свою поведінку в суспільстві та співпричетності до життя суспільства загалом.

Згідно із завданням освітнього процесу – збереженням рівноваги між соціальними цілями розвитку особистості та її індивідуальними потребами, Дж. Дьюї сформулював основні засади організації школи: 1) привчання дітей до співпраці й порозуміння; 2) розвиток свідомості, взаємної залежності, формування прагнення зберегти дух співробітництва в майбутній суспільній діяльності.

Оскільки найважливішою роллю освіти педагог уважав забезпечення прогресу суспільства, то дитину з раних етапів розвитку вважав громадянином у цю найширшу значенні, наголошував, що необхідно вчити її усвідомлювати свій громадянський обов'язок і виконувати громадські обов'язки з раннього дитинства. У найближчому майбутньому вона буде виборцем і громадянином, сама виховуватиме дітей у дусі демократії, що забезпечить наступність у розвитку суспільства. Проте якщо навчання – це суто індивідуальний процес, то й зміст навчального матеріалу має визначатися самим учнем. Отже, складені кимось програми не потрібні, вони заважають вільному виборі досвіду та розширенню особистих понять. Не має бути у школі й поділу курсу на предмети. Такий поділ заважає інтеграції знань і розвиткові особистих понять. Коли учні переходять до іншого вчителя чи в іншу кімнату на підставі заздалегідь спланованого розкладу, переривається потік ідей.

Що ж стосується вчителя, то він повинен створити умови, які сприяють виявленню внутрішньої сутності учня, запобігати ситуаціям, що заважають чи перешкоджають його зростанню. Успіх має супроводжувати особистість у кожному її досвіді, треба лише знати свої можливості й ставити собі високу мету. Реальної мети легше досягти, що, своєю чергою, створює основу для успішного засвоєння досвіду та гарного морального самопочуття. Учитель має допомогти кожній дитині знайти свою, індивідуальну мету [2].

Учитель у концепції Дж. Дьюї є співтворцем особистості; а результатом такої спільної творчості педагог уважав особистісні риси:

- активність, ініціативність, самостійність;
- відповідальність;
- готовність до планування власної пізнавальної діяльності;

- гнучкість мислення;
- наполегливість у досягненні результатів;
- готовність виправляти свої помилки;
- усвідомлення процесу пізнання (метапізнання);
- уміння знаходити компромісні рішення.

У «Плані організації університетської початкової школи» (1896) учений охарактеризував проект навчального закладу, де особистість змогла б «виростити себе» відповідно до громадської мети. Дж. Дьюї здійснив в освіті ідею програми «від дитини – до світу, від світу – до дитини», куди входили такі життєві простори особистості, як сім'я, школа, вулиця, район, місто, країна, світ.

Щодо сучасного філософського тлумачення результатів проведеного дослідження зазначимо, що до проблем, пов'язаних з ефективністю педагогічної взаємодії в сучасній освіті, учені зараховують переорієнтацію на особистісний розвиток суб'єктів навчально-виховного процесу. Вирішення цієї проблеми диктується не лише завданнями освіти сьогодення, а й потребами розвитку особистості в перспективі. Ідеї й досвід Дж. Дьюї та його послідовників залишаються однією з успішних освітніх моделей у сучасному освітньому просторі (педагогіки й нині часто звертаються як до проектно-технології, так і до Дальтон-плану). Педагогічна взаємодія в стилі співробітництва, акумульована в індивідуалізоване навчання, сприяє розвитку як індивідуальних, так і соціальних характеристик особистості. Розглядаючи проблему індивідуального становлення особистості, Б. Лихачов підкреслює, що за обставин навчання, яке відбувається без урахування індивідуальних особливостей людини, особистість втрачає не лише з погляду загальних моральних норм, а й має обмеження можливостей творчо-індивідуальних виявів [5, с. 223]. Сутність соціального – у взаємно збагачених відносинах здорових індивідуальностей, особистостей сильного й творчого духу. На загальному ж фоні самих лише колективних відносин без урахування індивідуалізму марніє та нівелюється неповторний світ кожної людини, її сутність не знаходить засобів для спілкування, самоповаги, самозбагачення [5, с. 226].

Отже, результати дослідження підтверджують, що філософська концепція прагматичної освіти Дж. Дьюї, яка має практично 100-літню історію, є актуальною й сучасною, тому що зорієнтовує розвиток особистості в руслі педагогічної взаємодії; спрямованою на органічне поєднання індивідуального й соціального чинників. Компоненти педагогічної взаємодії, згідно з цією концепцією, базуються на принципах свободи, співробітництва й самостійності. Креативна адаптація компонентів педагогічної взаємодії в дискурсі ідей інструменталізму Дж. Дьюї є запорукою підвищення якості й ефективності навчання в сучасних освітніх умовах: із дидактичного погляду до переваг такої освіти необхідно зарахувати її інноваційність із притаманними особистісною орієнтацією, суб'єкт-суб'єктними відносинами, атмосферою співробітництва тощо; з методичного погляду заслуговують на увагу такі аспекти: організація індивідуальної самостійної роботи учнів; індивідуальні дослідницькі завдання; тексти, позбавлені кінцевих оцінних суджень; групові проекти учнів; залучення досвіду, здобутого під час вивчення багатьох предметів; система обліку (індивідуальні облікові картки, екрани успішності) тощо; контрактна угода.

Нами визначено актуальні для сучасної системи освіти філософсько-педагогічні ідеї Дж. Дьюї щодо розвитку особистості: самоцінність особистості дитини на всіх етапах її формування; важливість дослідницьких методів і форм розвитку особистості; співробітництво і співтворчість педагогів і вихованців; єдність процесів ін-

дивідуалізації та соціалізації розвитку особистості в концепціях діяльності школи-лабораторії й Дальтон-плану. Виявлено актуальність цих ідей у філософсько-освітньому контексті сучасної системи освіти й потребу їхнього використання для зміцнення гуманістичних засад української педагогічної науки і практики в умовах динамічних трансформацій інформаційного суспільства.

Література

1. Гончаренко С.У. Український педагогічний енциклопедичний словник / С.У. Гончаренко. – Рівне : Волинські обереги, 2011. – 552 с.
2. Дьюї Дж. Школа майбутнього / Дж. Дьюї. – М., 1922.
3. Енциклопедія освіти / авт.-уклад. В.Г. Кремінь. – К. : Юрінком Інтер, 2008. – 1040 с.
4. Есипов Б.П. Педагогіка / Б.П. Есипов, Н. Гончаров. – К. : Держ. учбово-педагогічне видавництво «Радянська школа», 1947. – 110 с.
5. Лихачев Б.Т. Педагогіка / Б.Т. Лихачев. – М. : Прометей, 1992. – 528 с.
6. Педагогічний словник / авт.-уклад. М.Д. Ярмаченко. – К. : Педагогічна думка, 2001. – 675 с.
7. Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.
8. Шакуров Р.Х. Основы педагогического взаимодействия / Р.Х. Шакуров. – М. : Педагогіка, 1981. – 44 с.

Анотація

Васюк Ю. А. Розвиток особистості у філософській концепції прагматичної освіти Джона Дьюї. – Стаття.

У статті виконано філософсько-педагогічну інтерпретацію поняття «розвиток особистості» в руслі концепції прагматичної освіти американського філософа Дж. Дьюї як представника реформаторської педагогіки кінця XIX – початку XX ст. для генерування її ідей і принципів положень у практиці сучасної вітчизняної системи освіти. Актуалізовано ідеї самоцінності особистості на всіх етапах її формування, значущості дослідницько-експериментального освітнього середовища, співробітництва і співтворчості в розвитку особистості, цілісності процесів індивідуалізації та соціалізації особистості в концепціях діяльності навчальних закладів нового типу.

Ключові слова: реформаторська педагогіка, прагматична освіта, інструменталізм Дж. Дьюї, розвиток особистості, співробітництво і співтворчість.

Аннотація

Васюк Ю. А. Развитие личности в философской концепции прагматического образования Джона Дьюи. – Статья.

В статье произведена философско-педагогическая интерпретация понятия «развитие личности» в контексте концепции прагматического образования американского философа Дж. Дьюи как представителя реформаторской педагогики конца XIX – начала XX вв. для генерирования ее идей и принципиальных положений в практике современной отечественной системы образования. Актуализированы идеи самоценности личности на всех этапах ее формирования, значимости исследовательско-экспериментальной образовательной среды, сотрудничества и сотворчества в развитии личности, целостности процессов индивидуализации и социализации личности в концепциях деятельности учебных заведений нового типа.

Ключевые слова: реформаторская педагогика, прагматическое образование, инструментализм Дж. Дьюи, развитие личности, сотрудничество и сотворчество.

Summary

Vasyuk Y. A. Personal development in a pragmatic philosophical concept of education John Dewey. – Article.

This article presents the philosophical and pedagogical interpretation of the concept of “personal development” in line with the concept of pragmatic education of the American philosopher J. Dewey as a representative for the Education reform. XIX – early. The twentieth century. for the generation of ideas and the key provisions in the

practice of modern national education system. Modified idea of self-worth individual at all stages of its formation, the importance of research and experimental educational environment, collaboration and co-creation in personal development, integrity processes of individualization and socialization in concepts of educational institutions of new type.

Key words: reformed pedagogy, pragmatic education, instrumentalism D. Dewey, personal development, collaboration and co-creation.

УДК [141.7:17.018.1](430)«19»

Т. П. Витрикуш
аспірант кафедри філософії
Львівського національного університету імені Івана Франка

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ПРАГМАТИКА ЯК ДИСКУРСИВНА ЕТИКА (К.-О. АПЕЛЬ, Ю. ГАБЕРМАС)

Друга світова війна завдала нищівного удару по Європі не лише політично та економічно, а й культурно та духовно. Зазнали краху не лише політичні й економічні системи, а вся система світового порядку, яка мала на меті забезпечити від такого роду катастроф. Та ще більшого удару зазнала сфера культурна й духовна. Мільйони жертв, десятки мільйонів скалічених і не лише фізично – ось результат хворобливих амбіцій одних і легковажності інших, які призвели до півстолітнього Європи не стільки географічно, скільки ментально.

Символічним є те, що переосмислення жахливих наслідків війни розпочалося в середовищі німецьких інтелектуалів, які намагалися не лише описати катастрофу, що мала місце в соціальній сфері, а й окреслити вектор руху, який запобіг би повторенню цих жахливих подій.

Подібно до Європи Німеччина була поділена на кілька зон впливу, її господарство було знищене, а населення дезорієнтоване. Однак німці змогли знайти в собі сили для того, щоб самоочиститися й будувати суспільство на нових етичних, правових і політичних засадах. Не останню роль у цьому процесі відіграли К.-О. Апелю та Ю. Габермас, які розглядали можливість остаточного обґрунтування норм в загальному (К.-О. Апелю) і етичних, правових і політичних зокрема.

Т. Адорно своїм відомим питанням «Чи можна жити далі після Освенциму?» [1, с. 323] змушує замислитися, як жити далі з тим набором етичних і релігійних норм, які спричинилися до трагедії такого масштабу. І готової відповіді в нього немає, а як тимчасовий механізм розглядає новий категоричний імператив «неповторення Освенциму» [1, с. 326].

Проблема звужується до етичного та морально-нормативного характеру. Протягом століть моралісти говорили про те, що кожна людина прагне досягнути щастя (*eudaimonia*), допоки І. Кант не звернув увагу на те, що справді моральним вчинок може бути лише тоді, коли його мотивація буде не корисливою, а безкорисливою, коли основним мотивом буде не досягнення щастя, а почуття обов'язку. Так, І. Кант чи не вперше в етиці змістив акцент із наслідків, до яких призводять наші дії, до характеру самої дії. Має значення не винагорода в кінці дороги, а сама дорога, не наслідки наших дій, а самі дії, що відображені в категоричному імперативі: «Дій так, щоб завжди ставитися до людей і до себе також як до мети й ніколи – лише як до засобу» [2, с. 169]. Так центральне місце в етичному конструкті відводиться людині як моральному суб'єктові, але як бути із нормами та самим соціумом, членом якого є цей суб'єкт і який накладає на суб'єкта свій відбиток? Чи вони є об'єктивними, суб'єктивними чи радше інтерсуб'єктивними? Власне дискурсивна етика й намагається прагматично переосмислити ідеї І. Канта, а К.-О. Апелю і Ю. Габермас є тими інтелектуалами, які здійснили таку спробу.

К.-О. Апелю і Ю. Габермас є знаковими інтелектуалами, оскільки їхній науковий шлях розпочався практично одразу після закінчення Другої світової війни й тривав до початку ХХІ ст. З огляду на це варто звернутися до короткого аналізу філософського середовища повоєнної Німеччини, у якому вони працювали.

Доволі глибокий аналіз стану філософії другої половини ХХ ст. в Німеччині дає Р. Бубнер у книзі «Сучасна німецька філософія» (*Modern German Philosophy* Rüdiger Bubner). Він пропонує розглядати німецьку філософію того періоду як «комплекс проблем, довкола яких точиться дискусія» [3, с. 9]. Серед таких комплексів Р. Бубнер виділяє феноме-

нологічний метод, гайдеггерівську трансформацію феноменології, життєсвіт, герменевтику Гадамера, філософію науки, проблему істини, проблему розуміння, етичну проблему, проблему цінностей, діалектику, критичну теорію тощо. Усі ці комплекси проблем зводяться до феноменології, герменевтики, філософії мови, філософії науки, діалектики та практичної філософії.

Деяко інший підхід пропонує Е. Менд'єта в книзі «Пригоди трансцендентальної філософії: семіотика та дискурсивна етика К.-О. Апелю». Він пропонує поділити німецьку повоєнну філософію на чотири періоди [4] і через їхню призму розглядати філософію К.-О. Апелю, оскільки його науковий шлях тісно переплетений з усіма періодами. Ми ж уважаємо за потрібне в цьому самому руслі розглядати й науковий доробок Ю. Габермаса, оскільки він припадав саме на цей час і був тісно переплетений з ідеями К.-О. Апелю.

Перший період (1945–1957 рр.). Друга половина 40-х – перша половина 50-х років була важливою в німецькій філософії, оскільки відбувався відхід від нацизму до попередньої філософії. Сфера зацікавлень – онтологічна герменевтика, феноменологія, епістемологія та філософська антропологія, представлені Н. Гарманом, К. Ясперсом, М. Гайдеггером, Г. Плеснером і Е. Ротгакером.

Саме в цей час Ю. Габермас знайомиться із К.-О. Апелю, який матиме неабиякий вплив на нього в майбутньому. Символічним є те, що і К.-О. Апелю, і Ю. Габермас працювали над своїми дисертаційними роботами під керівництвом філософа та соціолога Е. Ротгакера й завершили роботу над ними і 1950 та 1954 рр., відповідно. Знаковою працею цього періоду є реабілітаційна робота К.-О. Апелю «Ідея мови в традиції гуманізму від Данте до Віко», яка була завершена в 1957 р. й окреслила нову сферу інтересів не лише в німецькій філософії.

Другий період (1957–1970 рр.). Цей період характеризується переосмисленням ідей класиків німецької філософії Канта, Фіхте, Гегеля, Шеллінга, Гуссерля. Найвідоміший представник Г.-Г. Гадамер. У першій половині 60-х рр. стабілізується економічне та політичне життя в Німеччині, країна орієнтується на Західні демократії. Зміни в суспільно-політичному житті відображено й у філософії: у 1962 р. виходить у світ реабілітаційна робота Ю. Габермаса «Структурні перетворення у сфері відкритості», яка зробила вагомий внесок у розуміння сучасної демократії. Важливе місце мала й реабілітаційна робота К.-О. Апелю, що вийшла лише в 1963 р. й окреслила сферу зацікавлень, яка знаходилась у руслі філософії мови та була тісно пов'язана з герменевтикою, семіотикою й прагматикою. У цей час К.-О. Апелю відкриває для себе праці Ч.С. Пірса та Ч.В. Моріса й під їхнім впливом формулює основні ідеї семіотичної трансформації трансцендентальної філософії та, відповідно, дискурсивної етики.

Третій період (1970–1980 рр.). Характеризується протиставленням між позитивізмом і філософією й критичною теорією та філософією. Найбільш відомі представники – Т. Адорно, Ю. Габермас, К. Поппер, Г. Маркузе, К.-О. Апелю, Р. Дарендорф.

К.-О. Апелю і Ю. Габермас перебувають під впливом постлінгвістичного повороту у філософії, який пов'язують з іменами М. Гайдеггера, Л. Вітгенштайна, Г.-Г. Гадамера, Дж. Остіна та Дж. Сьорля. К.-О. Апелю і Ю. Габермас окреслюють дискурсивну етику як нормативну етику, яка ґрунтується на мовній прагматичній завдяки інтерсуб'єктив-

ному обґрунтуванню значимих норм. УВ середині 1970-х рр. виходить робота К.-О. Апеля «Трансформація філософії», яка увірвала всі попередні напрацювання автора та була написана в руслі постлінгвістичної філософії.

Четвертий період (1980 – до сьогодні) являє собою поєднану співпрацю філософських напрямів; представники – Н. Луман, Ю. Габермас, К.-О. Апель, Г. Шнадельбах, М. Рідель, П. Слотердайк і багато інших.

Дискусія в межах дискурсивної етики відбувається щодо доцільності й можливості остаточного обґрунтування норм. За необхідність такого обґрунтування виступають К.-О. Апель і Ю. Габермас, тоді як діаметрально протилежну позицію посідають Р. Рорті та Ж.-Ф. Ліотар. Отже, дискусія щодо дискурсивної етики виходить за межі німецької філософії. У цей самий час виходить фундаментальна праця Ю. Габермаса «Теорія комунікативної дії», яка стає базою для теорії моралі, демократії та права. К.-О. Апель ж говорить про дискурсивну етику як макроетику Європи не в руслі європоцентризму, а в руслі вільного дискусійного майданчика.

Варто зауважити, що дослідженням дискурсивної етики в межах критичної теорії займалися такі зарубіжні інтелектуали: В. Кульман, Д. Бюлер, П. Ульріх, В. Гюсле, А. Гонет, Ш. Бенгабіб. У вітчизняній філософській думці проблема дискурсивної етики розглядається в працях А. Сромоленка, А. Колодій, О. Білокобильського, М. Тура, Є. Миролубенка, А. Карася та інших.

Проект дискурсивної етики бере свій початок із праць К.-О. Апеля і Ю. Габермаса, котрі заклали фундамент для подальших досліджень у процесі продуктивної інтелектуальної дискусії, яка однак не усунула всіх відмінностей і суперечностей між ними. Намагаючись коротко охарактеризувати точки дотику та розбіжності, К.-О. Апель пише: «Спільним для обох із нас є зв'язок із кантіанською філософією, тобто трансформацією кантіанського «трансцендентального суб'єкта» чи «свідомості» в термінах філософії мови та інтерсуб'єктивності. Однак Ю. Габермас дистанціюється не лише від метафізики, а й від трансцендентальної філософії (яку він не відрізняє від метафізики)» [5, с. 13]. Така оцінка дає нам змогу говорити про тотожність вихідних положень і відмінностей інтерпретацій, яка зумовлює широку сферу застосування теорії: від етичних питань у К.-О. Апеля до теорії права, моралі й демократії в Ю. Габермаса. Артикуляція спільних моментів і акцентування на розбіжностях надають можливість у майбутньому дати більш повний і детальний аналіз теорії громадянського суспільства Ю. Габермаса в поняттях «системи» та «життєвого світу».

Трансцендентальна прагматика К.-О. Апеля – результат «прагматичного повороту» в аналітичній філософії, який ґрунтувався на принциповій зміні принципу суб'єктивності кантіанської філософії принципом інтерсуб'єктивності. Таку принципову зміну К.-О. Апель намагається пояснити в історико-філософському руслі.

За вихідний пункт своїх міркувань він бере поняття «перша філософія», яке від часів Аристотеля зазнало повної трансформації змісту. Він виділяє три парадигми «першої філософії», що послідовно змінювали одна одну – онтологічну метафізику, (трансцендентальну) філософію свідомості й трансцендентальну семіотику» [6, с. 43].

Парадигма онтологічної метафізики була домінуючою у філософській думці протягом двох тисячоліть, від зародження в античній філософії, через розвій у середньовічній християнській філософії до раннього модерну. Ця парадигма «брала до уваги лише буття» [6, с. 46], а процес пізнання розглядала в межах суб'єкт-об'єктних відношень, де душа вивчалася як певний вид буття, який пізнає інші види буття у світі. Варто зауважити, що в цій парадигмі пізнання душою світу не потрібно розглядати в руслі трансцендентальної феноменологічної свідомості, оскільки душа є одиничністю в різноманітності, тобто конститується онтологічно. У гно-

сеології утверджується кореспондентська теорія істина, яка наголошує на відповідності знання об'єктивному світові.

Розуміння філософії як онтології було підірвано в ранньому модерні твердженням про те, що ми не можемо порівнювати знання про світ із самим світом, оскільки це є неспільномірні величини. Ідеї, висловлені Декартом, стали початком філософії свідомості, яка досягала довершеності в трансцендентальному ідеалізмі І. Канта, котрий розглядав можливість знання про речі через призму трансцендентального суб'єкта. Акцент у філософії зміщується від онтології до гносеології.

У першій половині ХХ ст. відбувається перехід до трансцендентальної семіотики, основу якої становила трансцендентальна прагматика. Такий перехід, на думку К.-О. Апеля, став можливим завдяки «повороту від феноменології Е. Гусерля до герменевтичної феноменології, від раннього Л. Вітгенштайна до філософії мови, а також розвитку семіотики в структуралістській і пірсіанській версіях» [6, с. 51]. Звернімося до аналізу деяких аспектів цього повороту, що становлять осердя трансцендентальної прагматики.

К.-О. Апель наголошує на тому, що осердя трансцендентальної прагматики становить «троїсте відношення знакової функції або семіозису» [6, с. 44], яке найкраще виражається через таку схему: реальний об'єкт (денотат) знак реальний суб'єкт пізнання (інтерпретатор). Відповідно, відношення всередині цієї схеми й становлять зміст семіотики, який розкривається через такі розділи:

- 1) відношення знак-об'єкт становлять зміст семантичного виміру семіозису, який вивчає семантика;
- 2) відношення знак-інтерпретатор становлять прагматичний вимір семіозису;
- 3) відношення знак-знак утворюють синтаксичний вимір семіозису.

Треба зауважити, що обидва новатори семіотики, Ф. де Сосюр і Ч.С. Пірс, розглядали мову як медіатор між індивідом і середовищем. Але двоїста схема Ф. де Сосюра розглядала відношення знака та об'єкта, сигніфіката й сигніфіканта, а разом з умовністю та довільністю знака створювали образ мови як самостійної системи. На противагу Ф. де Сосюру, схема Ч.С. Пірса є троїстою й ґрунтується на оригінальному розумінні знака: «Знак є спільним відношенням до позначуваної речі та розуму. Знак відноситься до об'єкта в результаті ментальної асоціації» [7, с. 162].

Оригінальність К.-О. Апеля полягає в трансцендентальній інтерпретації «троїстого відношення знакової функції». У першій половині ХХ ст. прагматика практично не брала до уваги інтерпретатора й зосереджувала увагу на сосюрівському відношенні слово (знак)-предмет. Новаторство К.-О. Апеля полягає в тому, що він пропонує розглядати інтерпретатора як суб'єкта інтерпретації, який сприймається такими самими суб'єктами інтерпретації в ході інтерпретаційного процесу. Так троїсте відношення набуває нового інтерсуб'єктивного значення.

Таке розуміння троїстого відношення призводить до видозміни прагматики в структурі семіотики. Суб'єкти, які перебувають у відношенні знакової комунікації, К.-О. Апель називає комунікативним співтовариством.

Теорія мовленнєвих актів Дж. Серля та Дж. Остіна мала неабиякий вплив на ідеї К.-О. Апеля. Важливий момент полягає в тому, що мовленнєвий акт передбачає не лише вираження, а й дію або спонукання до дії. Таке розуміння мовленнєвого акту дасть змогу К.-О. Апелю та Ю. Габермасу розрізняти комунікативний акт і дискурс як ідеальну аргументовану комунікацію, що створює можливість порозуміння між людьми. Центральним поняттям трансцендентальної прагматики є поняття ідеального комунікативного співтовариства, яке визначається як контрфактичне щодо реальних історичних комунікативних спільнот. Так, ідеальне комунікативне співтовариство є апріорною умовою існування реального комунікативного співтовариства й

ідеалом цієї спільноти, у якій комуніканти взаємно визнають свої права та обов'язки заради досягнення порозуміння в конкретній історичній спільноті. Така розрізненість дає К.-О. Апелю змогу уникнути труднощів, пов'язаних із протиставленням Ф. де Сосюра синхронії діахронії: «Мовна діяльність передбачає водночас усталену систему й розвиток, щомиті вона водночас є і сучасним явищем, і продуктом минулого» [8, с. 19]. Мова як синхронія співвідноситься з ідеальним комунікативним співтовариством, тоді як діахронія – із реальним.

Так, трансцендентальна прагматика висуває на перший план суб'єкт-суб'єктні відношення, які передбачають визнання іншої людини як суверенної особистості й поваги до її поглядів. У такому разі ми можемо говорити про етичний характер трансцендентальної прагматики, яка постає як «комунікативна, чи дискурсивна етика» [9, с. 21] і «відкриває перспективу остаточного (граничного) обґрунтування соціальної практики та етичних норм» [10, с. 96].

К.-О. Апель розглядав трансцендентальну прагматику як центральну частину трансцендентальної семіотики – нового проекту філософії, сфера компетенції якої рідко виходила за межі етичної проблеми. Відмінних поглядів дотримувався Ю. Габермас. Проект його формальної прагматики був теоретичною основою не лише етичних праць, а й соціальної теорії, політичної філософії та філософії права.

Ю. Габермас зазначає, що його проект формальної прагматики лежить у руслі «лінгвістичного кантіанства» [11, с. 7]. В одній із ранніх робіт, яка стосувалася питань прагматики, він пише: «Завдання універсальної прагматики полягає в ідентифікації та реконструкції універсальних умов можливого порозуміння» [12, с. 1]. Одразу стає помітним те, що Ю. Габермас не прийняв термінологію К.-О. Апеля, оскільки вважав, що розбіжності не дають змоги зробити це. У першій редакції праці «Що таке універсальна прагматика?» Ю. Габермас окреслює свою програму прагматики терміном «універсальний», який указує на зв'язок трансцендентальної прагматики К.-О. Апеля. Вибір терміна «універсальний» був зумовлений таким: указував на розрив із апіоризмом; акцентував увагу на відмові від кантіанського розрізнення між емпіричним і трансцендентальним; стиранням меж між знанням а priori та а posteriori. Уже в другій редакції праці «Що таке універсальна прагматика?» Ю. Габермас відмовляється від терміна «універсальний»: «Дотепер термін «прагматика» використовувався для аналізу конкретних контекстів використання мови, а не для реконструкції універсальних особливостей використання мови. Щоб відзначити цей контраст, я розрізняю «емпіричну» й «універсальну» прагматику. Я більше не задоволений цією термінологією; термін «формальна» прагматика – як розширення «формальної семантики» – буде слугувати краще» [12, с. 208].

Вихідним пунктом формальної прагматики є розрізнення між мовою як системою синтаксичних і семантичних правил і мовленням як правильним використанням мови для комунікації. Акцент зосереджується на мовленні, а точніше на проблемі розуміння та використання висловлювань. Простежується зв'язок Ю. Габермаса з ідеями Н. Чомскі. Н. Чомскі цікавився аналізом правил, яких має дотримуватися кожен, хто хоче користуватися мовою. На його думку, ці правила не є правилами конкретної мови, а є спільними для всіх мов. Усі люди народжуються зі здатністю слідувати цим правилам. Сфера зацікавленості Н. Чомскі не виходить за межі лінгвістичної компетенції, тоді як Ю. Габермас зацікавлений у комунікативній компетенції, що тісно пов'язана з мовленням. На його думку, основне завдання мови не в передаванні інформації, а в установленні соціальних зв'язків між людьми.

Інтерактивний момент комунікації Ю. Габермас, подібно до К.-О. Апеля, розкриває через звернення до теорії мовленневих актів Дж. Серля та Дж. Остіна.

У процесі комунікації завжди існують вимоги, які приймаються суб'єктами комунікації чи спостерігачем

комунікації. Саме ці вимоги, на думку Ю. Габермаса, гарантують об'єктивність тих чи інших висловлювань. Ю. Габермас виділяє такі універсальні вимоги валідності: розуміння як правильне формулювання речень, істина як відповідність твердження наявному стану речей, правильність як дотримання норм, правдивість як щире вираження почуттів (інтенцій) [13, с. 42]. Але існує ще одна вимога комунікації, яка робить її можливою, зокрема культурна спільність (або життєвий світ у термінології Ю. Габермаса).

Важливим елементом формальної прагматики є концепція нормативних домагань значущості. Будь-яке висловлювання, залежно від контексту, щось відображає, виражає намір мовця та встановлює міжособистісні відносини. Це дає змогу виділити три модуси використання мови, яким відповідають певні домагання значущості: когнітивний модус виражає домагання на істинність виразу, експресивний – правдивість (щирість), інтеракційний – нормативну правильність. Тобто, комунікація продукує етично релевантні норми. На думку Ю. Габермаса, норми комунікації мають потенціал стати суспільно релевантними нормами й цінностями (не лише етичними, а й соціальними, політичними, правовими). М.Г. Тур зазначає, що «дискурс постає щодо норм, цінностей і соціального життя індивідів найвищою інстанцією суспільного життя, здобуваючи статусу мета інституції» [10, с. 99]. Такий підхід дасть Ю. Габермасу змогу розробити концепцію деліберативної демократії, що стане об'єктом подальших досліджень.

Отже, обидві версії дискурсивної етики повинні розглядати свій зміст, який стосується обґрунтованості норм. За яких умов ми маємо право говорити про те, що консенсус є раціональним дискурсом? За яких умов раціональний дискурс є практичним, прагматичним, етичним чи іншим? Обидва варіанти дискурсивної етики відрізняються, серед іншого, тим, як вони визначають умови досягнення консенсусу та його раціональну обґрунтованість. К.-О. Апель і Ю. Габермас розуміють під дискурсом таку аргументацію, яка ведеться в умовах вільного й відкритого діалогу. Однак за більш детального розгляду їхні погляди збігаються не завжди.

Подібно до теорій моралі минулого, дискурсивна етика намагається створити загальні правила поведінки, які були б прийнятними для людей із різними поглядами, інтересами та перспективами. Тобто, ідеться про принцип універсалізації, який має відповісти на питання, як сам моральний вибір може бути дієвим, відповідальним і справедливим.

У своїх працях Ю. Габермас говорить про чотири соціологічні концепти дії, у яких простежується протиставлення дії телеологічної (стратегічної) нормативно регулятивній, драматургічній і комунікативній. Але в контексті принципу універсалізації значення має протиставлення першої та останньої. Ю. Габермас пише: «У стратегічній дії один впливає на іншого емпірично, загрожуючи застосуванням санкцій чи зображує перспективи винагороди, для того щоб спонукати його до продовження спілкування, у комунікативній дії один пропонує іншому раціональні мотиви приєднатися до нього в силу об'єднаного ілюктивного ефекту, яким володіє запрошення до мовного акту» [14, с. 92]. Відтак в ідеальному випадку все більше й більше людей буде залучатися до процесу комунікації через сильніший раціональний аргумент. М. Соболева вважає, що в центрі теорії Ю. Габермаса стоїть «інтерсуб'єктивність життєвого світу», яка є емпіричною (історичною, локалізованою в просторі й часі). Відтак проект габермасівської дискурсивної етики, на нашу думку, є «умовно» універсальним, оскільки не позбувається конкретної історичної прив'язки. Деякі інших поглядів дотримується К.-О. Апель.

Як і Ю. Габермас, К.-О. Апель приймає принцип універсалізації, частково не погоджується щодо стратегічної дії та не приймає той факт, що Ю. Габермас на місце тран-

сцендентального суб'єкта ставить «інтерсуб'єктивність життєвого світу». Місце трансцендентального суб'єкта в конструкції К.-О. Апеля посідає ідеальне комунікативне співтовариство, котре, на його думку, є віртуальним співтовариством, у якому дотримуються всі норми етики дискурсу й у якому може бути зрозумілим смисл будь-якого аргументу та може бути визначеною його правильність. Отже, ідеальне комунікативне співтовариство виконує дві функції: конститутивну – апріорна умова можливості реального комунікативного співтовариства; регулятивну – є метою реального комунікативного співтовариства. Відтак регулятивна функція відображає собою ствердження дії стратегічної, але не повністю. Весь зміст дискурсивної етики К.-О. Апеля виражають такі слова: «Я аргументую, отже, я вхожу в необмежене співтовариство». Фактично К.-О. Апель стикається із проблемою досягнення стратегічної цілі в комунікативному співтоваристві. Якщо поставити цю проблему загальніше, то суб'єкт не повинен відмовлятися від своїх інтересів, а має відмовитися від стратегічних засобів досягнення реалізації цих інтересів, оскільки вони можуть призвести до відносин панування. Тому можливістю ідеального комунікативного співтовариства є збереження реального. Отже, постає проблема відповідальності перед майбутніми поколіннями.

Під впливом ідей К.-О. Апеля й активно дискутуючи з ним, Ю. Габермас відмовляється від поняття «універсальний» і вводить поняття «формальний» для окреслення прагматики. Уважаємо, що формалізм та обмеженість габермасівського проекту дискурсивної етики горизонтом життєвого світу дає змогу говорити про універсалізацію в межах конкретної комунікативної спільноти.

Література

1. Адорно Т.В. Негативная диалектика / Т.В. Адорно. – М. : Научный мир, 2003. – 374 с.
2. Кант И. Основоположение к метафизике нравов / И. Кант // Кант И. Сочинения : в 4 т. / И. Кант. – М. : Московский философский фонд, 1997. – Т. 3. – 1997. – С. 39–275.
3. Bubner R. Modern German Philosophy / R. Bubner. – Cambridge : Cambridge University Press, 1981. – 235 p.
4. Mendieta E. The Adventures of Transcendental Philosophy: Karl-Otto Apel's Semiotics and Discourse Ethics (New Critical Theory) / E. Mendieta. – Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, 2002. – 256 p.
5. Apel K.-O. Regarding the relationship of morality, law and democracy: on habermas's "philosophy of law" (1992) from a transcendental-pragmatic point of view / K.-O. Apel // Invenio. – 2005. – Vol. 8. – P. 11–24.
6. Apel K.-O. From a transcendental-semiotic point of view / K.-O. Apel. – Manchester : Manchester University Press, 1998. – 247 p.
7. Peirce C.S. On the Algebra of Logic: A Contribution to the philosophy of Notation / C.S. Peirce // Writings of Charles S. Peirce: A Cronological Edition, Volume 5, 1884–1886 / C.J.W. Kloesel (Ed.). – Bloomington : Indiana University Press, 1993. – P. 162–190.
8. Сосюр де Ф. Курс загальної лінгвістики / Ф. де Сосюр. – К. : Основи, 1998. – 324 с.
9. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія / А.М. Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.
10. Тур М.Г. Граничне обґрунтування в трансцендентальній філософії: головні ускладнення та шляхи їх подолання (Стаття друга) / М.Г. Тур // Sententiae XII. – 2005. – № 1. – С. 93–103.
11. Habermas J. Truth and Justification / J. Habermas. – Cambridge : The MIT Press, 2003. – 349 p.
12. Habermas J. Communication and the Evolution of Society / J. Habermas. – Boston : Beacon Press, 1979. – 264 p.
13. Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. 1 : Reason and the Rationalization of Society / J. Habermas. – Boston : Beacon Press, 1984. – 465 p.

14. Хабермас Ю. Этика дискурса: замечания к программе обоснования / Ю. Хабермас // Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем. – СПб. : Наука, 2001. – С. 67–172.

Анотація

Витрикуш Т. П. Трансцендентальна прагматика як дискурсивна етика (К.-О. Апель, Ю. Габермас). – Стаття.

Стаття розкриває зміст поняття «дискурсивна етика». Дослідження ґрунтується на аналізі концепцій трансцендентальної прагматики К.-О. Апеля й універсальної (формальної) прагматики Ю. Габермаса, що постали як результат лінгвістичного повороту у філософії. З'ясовано основні елементи трансцендентальної й формальної прагматики. Акцентовано увагу на фундаментальній ролі семіотики в концепції прагматики К.-О. Апеля та Ю. Габермаса. Етичний характер прагматики розкривається через комунікацію, що продукує етично релевантні норми. Зазначено, що трансцендентально-прагматичний підхід К.-О. Апеля розглядає норми як етично релевантні. Натомість формально-прагматичний підхід Ю. Габермаса передбачає можливість того, що норми комунікації можуть стати не лише етично релевантними, а й соціальними, політичними та правовими. Такий підхід розширює межі застосування дискурсивної етики.

Ключові слова: трансцендентальна прагматика, формальна прагматика, семіотика, комунікація, дискурсивна етика, норма.

Аннотация

Витрикуш Т. П. Трансцендентальная прагматика как дискурсивная этика (К.-О. Апель, Ю. Хабермас). – Статья.

Статья раскрывает содержание понятия «дискурсивная этика». Исследование основывается на анализе концепций трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля и универсальной (формальной) прагматики Ю. Хабермаса, которые появились как результат лингвистического поворота в философии. Выявлены основные элементы трансцендентальной и формальной прагматики. Акцентировано внимание на фундаментальной роли семиотики в концепциях прагматики К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса. Этический характер прагматики раскрывается через коммуникацию, которая производит этически релевантные нормы. Отмечено, что трансцендентально-прагматический подход К.-О. Апеля рассматривает нормы как этически релевантные. В свою очередь, формально-прагматический подход Ю. Хабермаса предполагает возможность того, что нормы коммуникации могут стать не только этически релевантными, но и социальными, политическими и правовыми. Такой подход расширяет границы применения дискурсивной этики.

Ключевые слова: трансцендентальная прагматика, формальная прагматика, семиотика, коммуникация, дискурсивная этика, норма.

Summary

Vytrykush T. P. Transcendental pragmatics as a discursive ethics (K.-O. Apel, J. Habermas). – Article.

The article reveals the concept of "discourse ethics". Analyzes notions of Apel's transcendental-pragmatic approach and Habermas's formal-pragmatic approach, which appeared as a result of linguistic turn in philosophy. The main elements of the transcendental and formal pragmatic approaches are found out. Particular attention is given to the fundamental role of semiotics in the concepts of pragmatics. Ethics character of pragmatic is revealed through communication, producing ethically relevant norms. Indicated that Apel's transcendental-pragmatic approach considers ethical norms as relevant. By contrast, Habermas's formal-pragmatic approach considers the possibility that communication norms can be not only ethically relevant, but also social, political and legal. This approach extends the boundaries of discourse ethics.

Keywords: transcendental pragmatics, formal pragmatics, semiotics, communication, discourse ethics, norm.

УДК 280:2

І. П. Гудима

кандидат філософських наук, доцент,
завідувач кафедри філософії

Черкаського державного технологічного університету

ХРИСТИЯНСЬКА ДОКТРИНА ЧУДА Й СУЧАСНІ НАТУРАЛІСТИЧНІ КОНЦЕПЦІЇ ВИХІДНОЇ НОМОЛОГІЇ СВІТОБУДОВИ

Лева частка християн, не зважаючи на їхню професійну належність, сповідує схожі погляди на світ і процес Божого світоправління. Більш-менш загальним для всього християнства є також витлумачення чуда як скасування або призупинення дії природного закону. Згідно з християнською точкою зору, подолання природної закономірності в чуді перебуває виключно під владою вищого трансцендентного «Ти», яке або власноруч, або через коло визначених і відзначених ним осіб – чудотворців, здійснює такі надприродні акції. Так, здавна в християнстві виникла та оформилася проблема опозиції чуда й закону, розв'язання котрої за будь-яких підходів матиме для нього важливі теологічні наслідки. Свого часу на це богословське питання звернув свою увагу Іоанн Золотоустий. Він із цього приводу писав так: «Знамення має виділятися із загального влаштування речей, переважати устрій природи, бути дивним і небуденним, так, щоб кожен, хто може бачити й чути, звернув на нього увагу. Ось чому й має воно назву «знамення», бо охоплює собою дещо знаменне; а знаменним воно не було б, коли б не виходило із загального ладу інших речей» [1, с. 92]. Коли ж упорядкованість світу, згідно з поясненнями богословів, є наслідком дії здавна вкоріненних Богом у буття світу постійно діючих законів, то чудо, яке порушує цей лад, є виявом нічим не обмеженої Божої волі, виняткової здатності Бога творити неможливе, у супереччя природному закону. Іншими словами кажучи, якщо закон є виявленням установленної Богом провіденціальної необхідності, а чудо в тлумаченні богословів виявляє нічим не обмежену супранатуралістичну довільність, що долає будь-який закон, то саме на цьому шляху для богослов'я виникає важливе питання – де ж тоді перебуває рівнодіюча когерентних за своєю природою закону й чуда, природного й потойбічного?

Глибока зацікавленість навколишнім світом сучасних віруючих підштовхує релігійних ідеологів до того, щоб організувати захист і виправдання чуда насамперед за допомогою доведень, звернених до розуму. А тому, перевіряючи зміст своїх повчань про чудо засобами розуму, богослови намагаються вилучити з них застарілі положення, замінивши їх раціональними благочестям. Актуальність обраної теми звідси зумовлюється тим, що, незважаючи на велику зацікавленість сучасних дослідників релігійною проблемою, складовими та виявами релігії, саме віра в чудо, особливо окремі обновленські тенденції, покликані оновити таку віру, не стали об'єктом спеціальної уваги науковців.

Серед праць, які методологічно озброїли автора та дали йому змогу визначитись щодо тих пізнавальних актів і принципів організації дослідження, що сприяли б ефективному й адекватному вивченню зазначеної вище наукової проблеми, варто виокремити роботи закордонних та вітчизняних учених і мислителів: Алвіна Платнінґи, Алістера Мак-Грата, Арнольда Грюнбаума, Ієна Барбура, Сергія Аверінцева, Дмитра Угриновича, Юрія Кімєльова, Григорія Габінського, Анатолія Колодного та інших. Поміж публікацій, безпосередньо присвячених виявленню специфічного змісту віри в чудо, аналізу зв'язку християнської доктрини чуда зі станом християнської теології, на особливу увагу заслуговує дослідження Григорія Габінського «Теология и чудо. Критика бого-

словських концепцій» (М.: Мысль, 1978). І все ж у сучасній вітчизняній релігієзнавчій і філософській літературі, на жаль, спостерігається брак досліджень, присвячених вивченню особливостей витлумачення сучасними теологами віри в чудо, хоча за кордоном, безперечно, цій темі присвячена сила-силенна як спеціальних богословських праць, так і досліджень світських науковців. А тому свою мету автор убачає в спробі заповнення тієї прогалини, яка утворилася у сфері вітчизняного студювання позначеної теми, а також у вивченні тих прийомів і способів аргументації, що їх використовують сучасні теологи в теоретичному виправданні та обґрунтуванні віри в чудо.

В інтерпретаціях чуда відправним пунктом тверджень богословів є положення про те, що чудо як подія надприродна виникає спочатку як Божий замисел, а надалі реалізується в поцейбічному, земному, світі. Звісно, чудо ніколи не буде чудом, а лише й тільки пустопорожною формулою, коли воно перебуватиме виключно у сфері намірів, нехай навіть і надприродних. Свій найвищий власний статус воно «здобуде лише в тому випадку, якщо не залишатиметься в галузі смислу, проте буде мати онтологічний корелят, тобто володіти реальним буттям, поєднувати метафізичну недосяжність абсолютності з максимальною конкретністю» [2, с. 346]. До того ж у своєму земному інобутті чудо залишається тотожним самому собі й за божественною природою, і за способом свого здійснення. Сам спосіб, процес здійснення чуда усвідомлюється теологами як скасування, зняття волею всемогутнього Бога-Творця покладених ним самим в основу світоутворення природних закономірностей. «Будь-яка іманентність трансцендентного, – відзначає православний богослов Сергій Булгаков, – дотик божества є акт, насправді чудесний і вільний, акт милості й любові, проте не закономірності й необхідності» [3, с. 24].

Теїстична концепція чуда як торжества всемогутності Божої над природою із самих своїх основоположень неодмінно наводить на думку щодо антиномії чуда та закону природи. «Діяння Бога є абсолютним законом, – повчає протестантський теолог Фредерік Беттекс, – а вищі закони скасовують нижчі» [4, с. 41]. Логіка богословських концептуалізацій у цій царині в будь-які часи неодмінно тяжіла до того, щоб довести, що створений як закономірно влаштований і впорядкований світ може бути водночас змінений нічим не обмеженою волею Бога, бо провіденціальна необхідність, яку й виражає закон, перебуває в підпорядкуванні всемогутньої Божої волі, котра перевищує її. Отже, чуду як феноменові, що має трансцендентну природу, відводиться теологами особливий онтологічний рівень; у ньому, згідно з теїстичними поглядами, відкриває себе особливий, вищий вид причинності, яка за своєю сутністю дещо інша, аніж у природних законах. Так, чудо, згідно з Августином («Про град Божий»), вступає в суперечність не із законами світобудови, воно радше не відповідає нашим знанням про ці закони. Автори сучасного протестантського теологічного словника солідаризуються з Августином у тому, що в нас немає підстав не приймати припущення про існування вищих законів, котрі нам поки ще невідомі. «Чудеса руйнують ірраціональним чином не картину природи, а лише відому нам частину цієї картини», – зауважують вони, беручи чудо в його надпри-

родному змісті й виводячи його із божественного джерела [5, с. 1121].

Чимало теологів, утім, украй обережно ставляться до ідеї «Бога білих плям». Адже такому розумінню Бога, так само як і чуда, постійно загрожує час, із плином якого сакральне поступово поступається місцем мирському, а Бог витісняється неухильним розвитком науки. Цей погляд у своїй логічній завершеності може передбачати, що чудес не існує і що будь-яке надприродне явище можна збагнути принаймні в далекому майбутньому. Однак насправді в цих присудах відсутнє специфічно-релігійне розуміння чуда як явища, що сягає надприродної причиновості, а названа позиція має багато слабких з погляду богослов'я місць. Такий погляд на чудо як на явище природне, проте до цього часу ще не пізнане не може бути послідовно проведений богослов'ям, позаяк його беззастережне прийняття як основоположного принципу неодмінно призведе до зникнення самої доктрини чуда. Михайло Хеллер, професор філософії в Папській академії богослов'я в Кракові, католицький священнослужитель зі ступенем доктора космології, застерігає теологів від неприпустимості для них наведених міркувань: «Релігійні люди часто надто покvapливо заповнюють лакуни в нашому розумінні світу ідеєю перста Божого, що спрямовує або ж коректує механізм світобудови. Це призводить до гідного співчуття «богослов'я Бога, що заповнює пробіли». На початку сучасної наукової епохи такий підхід уважався «природним богослов'ям», але навіть зараз його вплив помітний між рядками деяких інтерпретацій наукових теорій». М. Хеллер звертає увагу на альтернативну ситуацію, де антитезою зазначеної ідейної орієнтації є спроба не помічати ще не пізнаного, незбагненого або ж переконаність у тому, що з часом прогалини у світі знань будуть заповнені аргументованими науковими здобутками й, урешті-решт, науковий метод і наукова система позбудуться ідеї Бога та вилучать її з наукової картини світу. Методологічна настанова такого ґатунку, зрештою, видозмінюється в онтологічну упередженість і породжує, за словами теолога, антибогослов'я – «немає прогалин – немає Бога» [6, с. 16]. У сучасній інтелектуальній атмосфері злободенною справою теології є необхідність виправлення подібної ситуації, твердить М. Хеллер: «... Наше завдання полягає в тому, щоб припинити ставити Бога в прогалини наших теорій або, що ще гірше, створювати такі прогалини в ім'я виправдання уявлень про Бога та Божі діяння у світі» [6, с. 17].

Однак прийняття причинно-наслідкових зв'язків світу у світлі здобутків сучасної науки як замкненої системи, котра, як припускають науковці, закрита для зовнішніх впливів, ускладнює обґрунтування точки зору, що Бог активно взаємодіє зі своїм творінням. У сучасній культурі нові експлікації змісту поняття детермінізму й у межах природничо-наукової, і гуманітарної традиції передбачають відмову від ідеї зовнішньої примусової каузальності в поясненні процесів світобудови. «Найважливішим аспектом розуміння детермінізму як нелінійного є відмова від ідеї примусової каузальності, – зазначається фахівцями, – яка передбачає наявність так званої зовнішньої причини, тобто презумпції того, що ... називають «відсутністю спрямовуючого початку» [7, с. 509]. У світлі подібних ідей теологічні концепції присутності й активності Бога в царині власного творіння інколи поступаються місцем думкам про провіденціальну діяльність Бога загалом і чудо зокрема як про необґрунтоване твердження церкви.

Сучасна наукова картина світу передбачає, отже, що причинно-наслідкові зв'язки світоутворення є закритими для вторгнення зовнішніх каузальних агентів. Номологічна структура Всесвіту, пропонована сучасною наукою, що виражається в його найбільш фундаментальних законах, не узгоджується з релігійними постулатами про зовнішню примусову каузальність. Це серйозний виклик

сучасній теїстичній космології, на який звертає увагу професор Пітсбургського університету Адольф Грюнбаум у своїй дискусії з відомим православним богословом Річардом Свінберном: «Саме ця вкоріненість законів природи в саму тканину всесвіту, яка робить їх онтологічно невід'ємними від її ества, ще більш ускладнює тягар доведення, прийнятого на себе традиційним теїстом, який претендує на пояснення номічної структури світу тим, що Бог як каузальний агент зажадав або ж набув наміру, щоб вона була саме такою, якою вона є» [8, с. 111]. Тому в цьому плані для богословів, був переконаний Сергій Аверінцев, не залишається нічого кращого, ніж те, щоб «повернутися у своїй дискусії до біблійного концепту знака-знамення, де відсутнє як обов'язкова імплікація подолання законів природи, й обговорювати смисл цього концепту, не поспішаючи пов'язувати його в такій постановці питання з проектом «деміфологізації» за Бультманом» [9, с. 502].

Зрозуміле бажання низки богословів комфортно почуватися в сучасному інтелектуальному кліматі визначає нові інтелектуальні орієнтири їхніх творчих зусиль і фактично приводять їх до серйозної переоцінки традиційних уявлень про чудо як переступу закономірного розвитку світу, хоча, утім, і передбачає їхню «відмову бачити в цих законах [природи] самостійний регулювальний чинник природних і суспільних процесів» [10, с. 124]. Тим більше, що самі вчені, з'ясовуючи механізм дії природних явищ, інколи знаходять за можливе вести мову про закони природи саме як про об'єктивізацію Божої волі та визначень щодо людини й світу та безальтернативність саме такого розуміння природного ладу. З іншого боку, прийняття окремими авторами положення про закони природи як єдиний вияв всеохопної волі Бога, урешті-решт, відсуває на ідейне узбіччя думки про здійснення Богом особливого провидіння. Якщо в природі все непорочно упорядковано, то в ній, отже, не залишається місця для довільних каузальних вторгнень, для чуда й «у кінцевому підсумку неможливо назвати події, які відповідали б за всіма параметрами» поняттю чуда, стверджується представниками панентеїзму [11, с. 211]. Такі ідеї Божих дій, акцентуючи іманентно-творильні та підтримувальні функції Бога у світі, коли він зосереджує свої творчі зусилля виключно на макрорівні, нівелюють ідею особливого провидіння й чуда, переносючи їх у низку вкрай маловірогідних явищ.

Опозиція нічим не обмежених вольових актів божественного, з одного боку, та законів природи, з іншого, що, як ішлося вище, наполегливо постулюється теологами, виявляється покликаною зберегти концептуальну цілісність і своєрідність ідеї чуда як торжества трансцендентної свободи над природною необхідністю. Відповідно до таких теоретичних заходів апологетів, ідея чуда дещо інтелектуалізується й здобуває певну раціональну основу, коли вона у своєму теологічному виправданні апелює до низки зовнішніх (нерелігійних) критеріїв (зокрема природних закономірностей), що беруться як базисні, тобто вважаються певною мірою самоочевидними. Отже, теологічні екскурси щодо чуда хоча й відбуваються в межах традиційного подання його як чогось украй незбагненого та утаємниченого, з апологетичних міркувань усе ж удаються до деяких зовнішніх стосовно віри аргументів, покликання яких – бути знаряддям раціонального обґрунтування чуда на додаток до віронавчальних (іраціональних за сутністю) повчань про всемогутність сили Божої і її безроздільне домінування в Усесвіті. У такому розумінні питання чуда як маніфестації участі Бога в долях світобудови корелятивне покладанню законів природи, твердження про які в сучасному інтелектуальному кліматі часом визначають специфічні судження про чудесне.

Нехтування ж інтелектуальним аспектом змісту поняття «чудо» на догоду пануванню його власне релігійного ро-

зуміння й гіперболізація його (поняття) містифікувальної функції тягне за собою важливу методологічну проблему – чи можливе взагалі осягнення та, зрештою, вивчення чуда. Пильна увага до його епістемічного статусу була пов'язана з наявною точкою зору про невимовність пережитих дивовижних станів, незбагненність чуда взагалі, про неможливість його зіставлення з фактами звичайного досвіду й викладення баченого та пережитого в термінах людського існування. Крайня містифікація відповідного досвіду вимушувала богословів вести мову про виняткову інтелігібельність чуда, справжню природу якого можна збагнути лише в акті віри, через містичну інтуїцію, можна, урешті-решт, спробувати мислити її, проте не вільно пізнавати, а отже, ними неодмінно стверджувалась думка про неправомірність філософсько-раціонального осягнення чуда, оскільки воно, мовляв, невідкладне пізнанню. Незбагненність чуда в природничо-людському світі, зрештою, викликала питання щодо його онтологічного статусу – що відповідає онтологічним твердженням богословів, чи притаманний поняттю «чудо» фактуальний зміст та чи може воно усвідомлено використовуватися в теологічних контекстах?

Урахування цих ознак поняття чуда виявляється конче необхідним для розуміння його автентичного, споконвічного змісту. Однак у процесі історичної еволюції християнської ідеології до основного семантичного значення цього поняття долучалась низка додаткових, супутніх його характеристик, особливо тоді, коли чудо навіть в його богословських витлумаченнях почало поєднуватися з концепціями природної закономірності; до того ж нинішнє його розуміння (і в цьому легко переконалися, ознайомившись із численними сучасними апологетичними його дефініціями) загалом не позбавлене такої конотації. Однак таке звучання теми чуда, зрештою, зумовило необхідність з'ясування питання співвіднесеності божественної довільності й природної закономірності, стало предметом окремого розгляду в християнській теології, позаяк саме теїстична концепція чуда як вияву необмеженого панування Бога над силами створених ним речей із часом розгортає антиномію чуда й закону природи. Так, створена природна цілісність і закономірність світу може бути несподівано змінена нічим не обмеженою волею Бога, бо, згідно з повчаннями богословів, провіденціальна необхідність, яку й виражає закон, перебуває в повному підпорядкуванні необмеженій божественній волі, котра вільно долає її. Звідси чуда як феноменів, що у витлумаченнях його богословами має трансцендентну природу, відводиться особливий онтологічний рівень. Так чи ні, а чудо в теоретичних викладках богословів завжди поєднувалося зі специфічною каузальністю, яка докорінно відрізняється від причиновості природних законів.

Загалом у теологічних інтерпретаціях релігійної картини світу чудо й закон не визначені як протилежності, а усвідомлюються як два різні засоби впливу Бога на світ; тому ідея чуда й поняття «закон» у богословських концепціях присутності й діяльності Бога тісно пов'язані між собою і є деякою мірою взаємозалежними. Постійна взаємодія Бога зі світобудовою, на переконання теологів, відбувається через підтримування Богом незмінних законів як природних його символів і через окремі вольові акти впливу Бога на світ, що людиною зазвичай розцінюється як чудо. Без сумніву, інтеграція елементів природничо-наукового світосприйняття у ключові смислові структури християнства (учення про промисливість діяльності Бога) надавала ідеї чуда раціональній основи, оскільки остання апелювала до зовнішніх (стосовно віри), нерелігійних чинників, що бралися як самоочевидні. Такого роду «раціоналізація» промислу Божого та демістифікація поняття «чудо» звужували поле для розгортання його [поняття] власне релігійної функції й робили ідею чуда відкритою й вразливою для раціональної критики.

Література

1. Златоуст Иоанн. Полное собрание сочинений / Иоанн Златоуст. – СПб., 1990. – Т. 6. – 1990.
2. Пилипенко Е. Святоотеческое богословие символа / Е. Пилипенко // Альфа и Омега. – 2001. – № 1 (27). – С. 339–347.
3. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С.Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
4. Betteck Fr. Das Wunder / Fr. Betteck. – Stuttgart, 1952. – 186 s.
5. Spiceland I.D. Чудеса / I.D. Spiceland; перевод Т. Васильева // Теологический энциклопедический словарь / под ред. Уолтера Элвела. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение». ЕХБ, 2003. – 1894 с.
6. Хеллер М. Творческий конфликт: О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения / М. Хеллер. – М.: Библиско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 216 с.
7. Можейко М.А. Неодетерминизм / М.А. Можейко // Всемирная энциклопедия: Философия XX века / главн. научн. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М.: АСТ; Минск: Харвест, Современный литератор, 2002. – С. 508–513.
8. Грюнбаум А. Ницета теистической космологии / А. Грюнбаум // Вопросы философии. – 2004. – № 8–9.
9. Аверинцев С. Чудо / С. Аверинцев // Аверинцев С. Собрание сочинений / С. Аверинцев; под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова; София-Логос. Словарь. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – 912 с.
10. Православие и современность (философско-социологический анализ) / [Б.А. Лобовик, А.Н. Колодный, Н.В. Филоненко и др.]; отв. ред. Б.А. Лобовик; АН УССР. Ин-т философии. – К.: Наук. думка, 1988. – 336 с.
11. Пикок А. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке / А. Пикок. – М., 1989. – 416 с.

Анотація

Гудима І. П. Християнська доктрина чуда й сучасні натуралістичні концепції вихідної номології світобудови. – Стаття.

Необхідність з'ясування питання співвіднесеності божественної довільності й природної закономірності в християнському світорозумінні й стала предметом окремого розгляду в статті, позаяк саме теїстична концепція чуда як вияву необмеженого панування Бога над силами створених ним речей у процесі історичної еволюції християнської ідеології розгортає антиномію чуда та закону природи. Аналізуються як традиційне християнське вчення про чудо, так і спроби сучасних теологів модернізувати це вчення за допомогою даних сучасної науки. Використання теоретико-методологічних підходів зумовлювалося самим предметом думки й характером поставлених завдань. Використовувались різноманітні загальні методи пізнання: загально-філософські, спеціальні загальнонаукові та окремо-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 для теологів, які перебувають у пошуках прийнятних моделей вираження дій Бога й водночас виявляють зацікавленість сучасними відкриттями вчених, інтеграція елементів природничо-наукового світорозуміння в ключові смислові структури християнства (учення про промисливість діяльності Бога) надавала ідеї чуда раціональній основи, оскільки остання апелювала до низки зовнішніх (стосовно віри), нерелігійних чинників, які бралися як самоочевидні.

Ключові слова: Бог, теологія, наука, чудо.

Аннотация

Гудыма И. П. Христианская доктрина чуда и современные естественнонаучные концепции исходной номологии мироздания. – Статья.

Необходимость выяснения вопроса соотносительности божественной воли и природной закономерности в христианском миропонимании стала предметом отдельного рассмотрения в статье, поскольку именно теистическая концепция чуда как проявления неограниченного господства Бога над силами созданных им вещей в процессе исторической эволюции христианской идеологии разворачивает антиномию чуда и закона природы. Анализируется как традиционное христианское учение о чуде, так и попытки современных теологов модернизировать это учение с помощью данных современной науки. Использование теоретико-методологических подходов обусловлено самим предметом мысли и характером поставленных задач. Использовались различные общие методы познания: общеполитические, специальные общенаучные и отдельно-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 для теологов, находящихся в поисках приемлемых моделей выражения действий Бога и одновременно проявляющих интерес к современным открытиям ученых, интеграция элементов естественнонаучного мировоззрения в ключевые смысловые структуры христианства (учение о промыслительной деятельности Бога) обеспечивала для идеи чуда рациональную основу, поскольку последняя апеллировала к ряду внешних (по отношению к вере), нерелигиозных факторов, которые брались как самоочевидные.

Ключевые слова: Бог, теология, наука, чудо.

Summary

Gudima I. P. The Christian doctrine of the miracle and natural science concepts Nomology original creation. – Article.

The need to clarify the relationship between the divine will and the natural patterns in the Christian worldview became the subject of separate consideration in this article. Theistic conception of the miracle is the unlimited sovereignty of God over the forces of his clothes. This thesis, in the process of historical evolution of Christian ideology, expands the antinomy of miracle and natural law. The article examines the traditional Christian doctrine of the miracle and the attempts of contemporary theologians to modernize this teaching by using the data of modern science. The use of theoretical and methodological approaches of the article is conditioned by the object of thought and the nature of the tasks. This article used various 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 following conclusion. Theologians today are in search of suitable models for the expression of God and at the same time an interest in modern discoveries of scientists. For them, the integration of elements of the scientific world view in key semantic structures of Christianity (the doctrine of the providential activity of God), was extremely necessary. It provided the idea of a miracle a rational basis. Since the latter appealed to a number of external, non-religious factors that were taken as self-evident.

Key words: God, theology, science, miracle.

історичного авангардизму були не суто формальні інновації, а встановлення зв'язку особистості з абсолютом і перетворення світу. Для підтвердження своєї думки Ф. Ніцше звертається до Ф. Ніцше: «Тим самим ми могли констатувати, що абстракція постає відповіддю на озвучену Ніцше необхідність прийти до такого мистецтва, яке прийняло б естафету логіки, яка марно намагається вирватися зі своїх безплідних хитросплетень, мистецтва, яке стало б оновленням трагічного та виходом за межі феноменального» [16, с. 105].

Б. Розенталь у своїй праці «Ніцше і радянська культура» показує вплив Ф. Ніцше на радянську літературу й культуру, характеризує драматичну та повну парадоксів історію відносин Росії з Ф. Ніцше.

У своїй праці «Народження трагедії з духу музики» Ф. Ніцше переглядає ставлення до давньогрецького філософа Сократа. Філософ стверджував, що «сократизм» своїм раціоналізмом зруйнував античне міфологічне світорозуміння і своєю іронією вбив його, не запропонувавши нічого натомість. Раціональне знання, згідно з Ф. Ніцше, розкриває ту істину, що життя безглузде. Життя нібито не може бути побудовано на раціональних підставах. Скептицизм закриває міф, тим самим убиваючи незнання, а воно якраз і дає людині сили до життя й повідомляє їй сенс. Ось чому трагічно-хворобливий мислитель так різко виступав проти ідеологів Просвітництва з їхнім гіперраціоналізмом, з їхньою вимогою пережити життя, виходячи із принципів людського розуму, якому нібито все доступно.

Прагнення Ф. Ніцше створити основи нової моралі «надлюдина» замість християнської, знайти новий шлях релігійної свідомості не можна вважати продуктивним. Проте погляди мислителя мали й до сих пір мають великий вплив на людей. Цьому, на нашу думку, багато в чому сприяє витончена літературна форма його творів у вигляді помітних афоризмів, парадоксальних виразів, памфлетів і притч.

Головна тенденція в поглядах цього мислителя та публіциста полягала в удосконаленні культури людини, поліпшенні самого типу людської особистості.

Очевидно, що проблема цілісності філософії Ф. Ніцше є чи не найважливішою, оскільки з цієї проблемою стикається кожен, хто береться аналізувати й інтерпретувати твори Ф. Ніцше. Філософ не приймав будь-яку форму систематичності, але це не означає, що він відкидає порядок як у думці, так і в її викладі. Поняття «система» передбачає поняття «порядок», але не навпаки, і цю очевидну обставину не завжди враховують під час обговорення систематичності філософії Ф. Ніцше. Автор наполягав на порядку в мисленні, і саме тому так часто можна відчутти зі сторінок його творів заклик до «порядковості» в мисленні; кожна думка, наполягає німецький філософ, приходиться у зв'язку з іншими думками, а не хаотично, безладно: «Будь-який удалий вислів, будь-яка вдала думка гарні тільки в сукупності з іншими, подібними до них, виразами й думками» [12, с. 316]. Цією заявою Ф. Ніцше можна було б спростувати заяву тих, хто прагне будь-що довести хибність думки Ф. Ніцше. Очевидно, що в цьому випадку мається на увазі якийсь порядок, у якому думка існує й без якого думка неможлива, думка ж поза порядком оголошується негідною увазі та розгляду.

Ф. Ніцше в іншому місці заявляє: «Людині, яка багато думає, кожна нова думка, яку вона чує або читає, відразу уявляється у вигляді ланцюга» [12, с. 263]. Отже, на думку Ф. Ніцше, порядок і цілісність не тільки можливо, а й необхідно допускати при зверненні до думок якого б то не було типу, і цю вимогу німецький філософ поширює на будь-які типи філософування. Тому не дивно, що, крім загальної вимоги слідувати по-

рядку, Ф. Ніцше наполягає на останньому у своїй філософії.

У ранній творчості Ф. Ніцше домінує відмінність, що подальший хід думки філософа ділить на діонісійський і аполлонівський. Якщо підходити до цих понять дескриптивно, то аполлонівське є світ ілюзії, яка приваблива, оскільки вона є ілюзія, виявляє все в житті впорядкованим і тому може бути уподібнена стану сну; девізом аполлонівського є «помірність і акуратність». Діонісійське ж є насамперед бачення ілюзорності ілюзії, це погляд збоку на ілюзію, що викликає незрозумілий на перший погляд стан жаху, а потім і веселості, які в сумі схожі на стан сп'яніння. Діонісійство в ранній творчості Ф. Ніцше – це насамперед бачення ілюзорності того світу явищ, у якому живе людина, це пізнання ілюзорності ілюзії, а, значить, це дистанція щодо цього аполлонівського світу ілюзії; і лише тільки в наступну чергу, як наслідок, діонісійство – це сп'яніння.

Діонісійське й аполлонівське стають для Ф. Ніцше є визначальними поняттями: життя в будь-якому своєму вияві, переконалий німецький філософ, володіє якоюсь дивною подвійністю, через яку важко прорватися.

Вступ людства в принципову нову стадію розвитку Ф. Ніцше виразив у відомому твердженні «Бог помер». У світі, яким він стає після смерті бога, відсутні буттєві вертикалі – орієнтири спасіння. Відтепер людини розміщена в просторі, поділеному на неформальне хаотичне буття та впорядковане культурне буття. Перше не володіє іманентним йому змістом, другому властива осмисленість, але така, яка поєднує існування людини з владою надособистих, сакральних сил. Скасування цих джерел легітимності заставляє подивитися на культурну інтуїцію з погляду людської, практичної користності, тобто тих вигід і зручностей, які вони здатні нести людям.

Розглядаючи їх у цій площині, філософ оцінює релігію, етику, наявне мистецтво як свого роду захисні споруди – конструкція, за допомогою яких людина дистанціюється від агресії буття. На думку Ф. Ніцше, ця охоронна активність з'ясована та виправдана, оскільки дала змогу вижити людському виду. Одні перешкоди, поставлені людьми на шляху стихії, стають обмеженнями для людської свободи, через них людина виявляється ізольована від першосущого, тобто від творчих начал життя. Тому сучасне суспільство, на думку Ф. Ніцше, перебуває в реальності все більш фальшивій, штучній – серед умовностей моралі, права, релігії. Культура як система готових смислів, стійких пропозицій, відповідей на ще не виниклі питання особистості стає комфортним середовищем, зупиняє пробудження особистого начала. Належна їй людина існує у світі уявлень, і це погрожує їй повною втратою життєвих сил. Людські типи, які наявні в антропологічній класифікації Ф. Ніцше, відмінні лише ступенем неприйняття життя. «Зайва людина», «людина-реактивна», «остання людина», «людина яка хоче загиніти» – це послідовні стадії людського подрібнення. Щоб повернути людям гостроту почуттів, потрібно знищити перешкоди між ними й хаосом буття. Прямий, не опосередкований культурно-соціальними інстанціями контакт із буттям розуміється у Ф. Ніцше як єдиний можливий засіб відродження людської волі до життя.

Отже, межа XIX–XX ст. зробила очевидним схожість мистецтва й філософії насамперед у їхніх неklasичних формах. Один із моментів такої співпраці пов'язаний із творчістю Ф. Ніцше, яка стала означенням не лише визначеного типу філософування, а й епохи розвитку художньої творчості.

Майже всі дослідники художньої культури XX ст. так чи інакше зазначають вплив Ф. Ніцше. Але автори, як правило, обмежуються загальною констатацією

важливості й значущості ідейної концепції німецького мислителя, розглядають лише певні напрями або безпосередньо творчість окремих митців на предмет їхнього зв'язку з філософією Ф. Ніцше.

Ф. Ніцше є передвісником не соціальних, а скоріше антропологічних змін – досліджує реформування людської природи. Погляди філософа стали важливим духовним орієнтиром для формування на початку ХХ ст. мистецтва авангардизму.

Література

1. Арсланов В.Г. История западного искусствознания XX века / В.Г. Арсланов. – М. : Академический Проект, 2003. – 768 с.
2. Бессонов Б.Н. Фридрих Ницше. Своевременные или несвоевременные мысли? / Б.Н. Бессонов // Социальная теория и современность. – Вып. 11 : Фридрих Ницше. «Воля к власти». – М., 1993. – С. 5–39.
3. Браудо Е.М. Ницше: философ-музыкант / Е.М. Браудо. – СПб. : Атеней, 1922. – 67 с.
4. Визгин В.П. Конфликт эстетизма и историзма в философии Ницше / В.П. Визгин // Историко-философский ежегодник. – 2001. – № 99. – С. 228–260.
5. Горбачов Д. Українські авангардисти як теоретики і публіцисти / Д. Горбачов. – К. : РВА Тріумф 2005. – 384 с.
6. Гройс Б. Ницшеанские темы и мотивы в Советской культуре 30-х годов / Б. Гройс // Бахтинский сборник / отв. ред. Д. Куюнджич, В.Л. Махлин. – Вып. 2. – М., 1992. – С. 104–126.
7. Левчук Л.Т. Західноєвропейська естетика ХХ ст. / Л.Т. Левчук. – К. : Либідь, 1997. – 224 с.
8. Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма / Н.Б. Маньковская. – СПб. : Алетейя, 2000. – 347 с.
9. Маньковская Н.Б. Саморефлексия неклассической эстетики / Н.Б. Маньковская // Эстетика на переломе культурных традиций. – М. : ИФ РАН, 2002. – С. 5–24.
10. Ницше Ф. Ницше contra Вагнер / Ф. Ницше // Ницше Ф. Собрание сочинений / Ф. Ницше. – М., 1901. – Т. 4. – 1901. – С. 172–197.
11. Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1 : Литературные памятники / составление, редакция изд., вступ. ст. и примеч. К.А. Свастьяна ; пер. с нем. – 1990. – 829 с.
12. Ницше Ф. Странник и его тень / Ф. Ницше. – М. : REFL-book, 1994. 400 с.
13. Ницше Ф. Рождение трагедии / Ф. Ницше. – М. : Ad Marginem, 2001. – 736 с.
14. Петрова О. Мистецтвознавчі рефлексії: Історія, теорія та критика мистецтва. 70-х років ХХ ст. – початку ХХІ ст. : зб. ст. / О. Петрова. – К. : КМ Академія, 2004. – 400 с.
15. Радеев А.Е. «Эстетика жизни» в философии Ницше : дисс. ... канд. филос. наук / А.Е. Радеев. – СПб., 2002.
16. Серс Ф. Тоталитаризм и авангард. В преддверии запредельного / Ф. Серс ; пер. с фр. С.Б. Дубин. – М. : Прогресс-Традиция, 2004. – 336 с.
17. Турчин В.С. По лабиринтам авангарда / В.С. Турчин. – М. : Изд-во МГУ, 1993. – 248 с.
18. Bernice G. Rosenthal Nietzsche and Soviet Culture: Ally and Adversary / G. Bernice. – U. K. : Cambridge University Press, 2010. – 440 p.

Анотація

Демиденко Я. С. Відображення філософських ідей Ф. Ніцше в мистецтві авангардизму. – Стаття.

Мета статті – дослідити відображення ідей Ф. Ніцше в мистецтві авангардизму. Методологія дослідження – для виявлення теоретико-методологічних засад функціонування використані положення філософської, естетичної, культурологічної та мистецтвознавчої дум-

ки. Наукова новизна – у статті проаналізовано вплив Ф. Ніцше на мистецтво авангардизму. Погляди Ф. Ніцше виявилися актуальні й затребувані в художній культурі ХХ ст., водночас представники культурної традиції ХХ ст., котрі використали у своїй творчості ідеї німецького мислителя, часто зверталися до них у крайній вибірково й не завжди контекстуально-коректно. Протягом усього ХХ ст. проголошується «смерть мистецтва», яку пояснювали, зокрема, за допомогою філософії Ф. Ніцше. Але на основі аналізу естетики Ф. Ніцше можна переконатися, що ця смерть викликана більшою мірою не «смертю бога», а певною нерозв'язною або навіть замкненою ситуацією у творчій еволюції німецького філософа, яка видається необхідною в силу розвитку, водночас неможливою в силу безвиході, таке поєднання неможливого й необхідного й видається «смертю»: бога, людини, мистецтва. Саме такий висновок творчого шляху виявляє в підсумку філософія Ф. Ніцше загалом і його естетика зокрема. Тому аналіз естетики Ф. Ніцше може сприяти постановці діагнозу сучасній філософській і художній ситуації й виявити фактори кризи культури ХХ ст. У висновках доводиться, що творча спадщина Ф. Ніцше може стати інтелектуальною підставою для подолання кризових явищ у сучасній художній культурі та ініціювати сходження Людини до нових духовно-мистецьких вершин.

Ключові слова: авангардизм, аполлонівське начало, діонісійське начало, культура, філософія.

Аннотация

Демиденко Я. С. Отображение философских идей Ф. Ницше в искусстве авангардизма. – Статья.

Цель статьи – исследовать отображение философских идей Ф. Ницше в искусстве авангардизма. Методология исследования – для выявления теоретико-методологических основ функционирования использованы положения философской, эстетической, культурологической и искусствоведческой мысли. Научная новизна – в статье проанализировано влияние Ф. Ницше на искусство авангардизма. Взгляды Ф. Ницше оказались актуальны и востребованы в художественной культуре ХХ в., но в то же время представители культурной традиции ХХ в., которые использовали в своем творчестве идеи немецкого мыслителя, часто обращались к ним крайне избирательно и не всегда контекстуально-корректно. В течение всего ХХ в. провозглашается «смерть искусства», которую объясняли, в частности, с помощью философии Ф. Ницше. Однако на основе анализа эстетики Ф. Ницше можно убедиться, что эта смерть вызвана в большей степени не «смертью бога», а определенной неразрешимой или даже замкнутой ситуацией в творческой эволюции немецкого философа, которая кажется необходимой в силу развития, но в то же время и представляется невозможной в силу ее безысходности, такое соединение невозможного и необходимого и представляется «смертью»: бога, человека, искусства. Именно такой вывод творческого пути обнаруживает в итоге философия Ф. Ницше в целом и его эстетика в частности. Поэтому анализ эстетики Ф. Ницше может способствовать постановке диагноза современной философской и художественной ситуации и выявить факторы кризиса культуры ХХ в. У выводах доказывається, що творческое наследие Ф. Ницше может стать интеллектуальным основанием для преодоления кризисных явлений в современной художественной культуре и инициировать восхождение Человека к новым духовно-художественным вершинам.

Ключевые слова: авангардизм, аполлоновское начало, дионисийское начало, культура, философия.

Summary

Demydenko Ya. S. Reflection of Nietzhes philosophical ideas in avangardizm art. – Article.

The purpose of the research to explore the display of philosophical ideas of Nietzsche on the art of the avangardizm. Methodology of the research to identify the theoretical and methodological fundamentals of the use of the provisions of philosophical, aesthetic, cultural and artistic ideas. Scientific novelty the article analyzes the influence of Nietzsche on the art of the avangardizm. Nietzsche's views were relevant and in demand in the artistic culture of XX century, But at the same time, representatives of the cultural traditions of the XX century, who used his creative ideas of the German philosopher, often referred to them very selectively and not always contextually correct. Throughout the twentieth century proclaims the "death of art", which explains in particular the philosophy of Friedrich Nietzsche. However, by analyzing the aesthetics of Nietzsche can be

sure that this death is caused to a greater extent than "death of God" and certain unsolved or even a closed situation in the creative evolution of the German philosopher. That appears to be necessary due to the development, but at the same time and appears to be impossible because of its frustration and a connection cannot be necessary, and "death": God, man, and art. This conclusion finds creative ways to end the philosophy of Nietzsche as a whole and its aesthetics in particular. Therefore, the analysis of the aesthetics of Nietzsche can contribute to the diagnosis of modern philosophical and artistic situation and to identify the crisis factors in culture situation of the twentieth century. It is proved that the creative legacy of Nietzsche can be intellectual basis for overcoming the crisis in contemporary art culture and initiate the ascent of man to new spiritual and artistic heights.

Key words: avangardizm, apollonian, dionysian, culture, philosophy.

УДК 82.09(47)

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

ЛАКАНІВСЬКА ТОПКА: ІНТЕРПРЕТАЦІЯ Й ДИСКУРСИВНА ПРАКТИКА

Поєднання різних тенденцій, їх існування за принципом доповнення є, на думку Ю. Лотмана, найбільш продуктивним у сучасній культурній ситуації. Як зазначено в енциклопедії постмодернізму: «Важнейшей парадигмальной презумпцией постмодернистского типа философствования является презумпция отказа от интерпретации субъект-объектных отношений в качестве оппозиции» [16, с. 79]. Тому актуальною вбачається спроба осмислення зв'язку поміж літературною герменевтикою і структуралізмом не лише через бінарну опозиційність, а й шляхом пошуку площини консенсусу поміж ними. І як зазначав Поль Рікер у своєму дослідженні [20], не існує герменевтичного розуміння без зміни структури, порядку, де символіка набуває означування. Поряд із цим він наголошує, що розуміння структур не є зовнішнім щодо розуміння, яке має на меті міркувати, беручи за вихідну точку символ.

Питання взаємодії структуралізму й герменевтики досліджував російський учений А. Прокоп'єв, який підкреслює, що «... герменевтика – это попытка что-то понять и объяснить, в то время как структурализм – нечто более сложное противоречивое в своем стремлении увидеть невидимое. Герменевтика ищет помощи в историзме, биографизме и психологизме, в то время как структурализм отрицает все, даже себя» [17]. А коли мова йде про текст як твір художньої літератури вводить поняття «гра» стосовно герменевтики й «сила» стосовно структуралізму.

Можливість застосування методів структуралізму й герменевтики до аналізу сакрального тексту розглядає Н. Сазонова [18]. Автор зазначає, що на сьогодні не вироблено єдиної методології аналізу сакрального тексту, проте створення такої методології має перспективу. Її базою може стати поєднання методів структурного аналізу й герменевтики, яке передбачає співвідношення тексту з його контекстами.

Прикметно, що відомий польський теоретик та історик літератури Ришард Нич, ділячи різноманітні в літературознавстві погляди на два основних напрями, зараховує нову критику, феноменологію, традиційні герменевтичні й психоаналітичні структуралістські та семіотичні підходи до одного – першого – напрямку, де «... інтерпретаційні починання чітко обмежені» [15, с. 97].

Осмісленню герменевтикий структуралізму присвячено авторський курс Сергія Квіта «Основи герменевтики», де автор підкреслює, що структуралізм спонукає до поглибленого розгляду художніх творів і «... за умови уникнення ідеологічної абсурдизації ця методологія реалізується як надзвичайно цікавий прикладний аспект герменевтики для різних галузей знання» [9].

Однак, попри значний науковий інтерес до питань літературної герменевтики й структуралізму, поза увагою залишається проблема пошуку консенсусу означених методів у полі структурного «символістського» психоаналізу Ж. Лакана.

Метою статті є спроба інтерпретації вчення Ж. Лакана із позицій міждисциплінарної універсальності його методології.

Зразком можливості поєднання різноманітних методів є вчення структурного психоаналізу Ж. Лакана, на становлення якого значною мірою вплинули екзистенціалізм М. Гайдеггера, структурна лінгвістика Ф. де Сосю-

ра, структурна антропологія К. Леві-Строса. Його семінари відвідували Поль Рікер, Жак Деріда, Ролан Барт, Юлія Кристева... Принагідно підкреслимо: К. Леві-Строс, Р. Якобсон, Р. Барт є знаковими посталями структуралізму, М. Гайдеггер, П. Рікер – засновники герменевтики. Загалом спектр різномановості властивий інтересам Ж. Лакана. В. Мазін у книзі «Введення в Лакана» підкреслює: «Язык самого психоанализа – язык пограничный: его теории оказались востребованными и в этике, и в политике, и в эстетике, и в философии, и в критике» [14, с. 3].

Однією зі знакових праць постфрейдизму є славнозвісна «Стадія дзеркала», її роль у формуванні функції «Я» Ж. Лакана, яка стала поштовхом до активного розгортання сучасної інтерпретаційної методики. Ідеться про слово як метод означення себе, яке водночас відокремлює та єднає з Іншим. Припускаємо, бінарна структуралістська модель «Я» та «Інший» може набувати метафоричного значення в різноманітних наукових дисциплінах. Відбувається зустріч зі дзеркальним відображенням-двійником (метафора Уявного образу, «Імаго»), що радикально впливає на подальше становлення особистості. Уважаємо, що перше прочитання твору дещо порівнюється з першим впізанням себе в дзеркалі, що й у тому, і в іншому випадку позначається на подальшому існуванні суб'єкта. Так, у площині рецептивної естетики Г. Яусс у статті «Естетичний досвід і літературна герменевтика» серед іншого наголошує на важливості саме першого сприйняття літературного твору [2, с. 295].

«Твір мистецтва, який про щось повідомляє, влаштовує очну ставку читача із самим собою», – зазначає Г. Гадамер у статті «Естетика і герменевтика», а далі говорить таке: «Для реципієнта зрозуміти мистецький твір означає неминуче зустрітися із самим собою» [4, с. 13], що натякає на співзвучність дзеркального мотиву Ж. Лакана й текстового Г. Гадамера. У наступній статті «Актуальність прекрасного» Г. Гадамер, подібно до Ж. Лакана, робить наголос на ідентифікації, із тією відмінністю, що розглядає цей процес у площині літературного твору: «Я ідентифікую щось із тим, що було або є, і тільки ця ідентичність становить зміст твору» [4, с. 73]. Отже, у світлі вищеозначеної проблеми доцільно припустити, що поміж лаканівським символічним трактуванням Дзеркала та потрактуванням Твору школою герменевтики існує певна аналогія, адже в цьому контексті й Дзеркало, і Твір є засобами впізання Себе та пізнання Себе й Іншого. С. Квіт у своїй монографії «Герменевтика стилю» зазначає: «Знайомлячись із есеєм, ми завжди уявляємо собі автора з його емоціями і прагненнями, спілкуючись із ним через читання, а також немовби вдивляємося у дзеркало на самих себе» [10, с. 137].

Якщо вести мову про рецептивний аспект сприйняття, то поза сумнівом лишається те, що читач уподібнюється з героєм, переймається його міркуваннями та почуттями, що відповідає вказівкам Ж. Лакана розуміти стадію дзеркала «как некую идентификацию во всей полноте смысла, придаваемого этому термину анализом, а именно как трансформацию, происходящую с субъектом, когда он берет на себя некий образ» [11]. Видовжуючи себе літературним твором, читач впізнає своє реальне Я в нових, необов'язково наявних у реальному житті обставинах, адже Твір випереджує досвід читача, так само

як і «ликующее понятие своего зеркального образа» не відповідає внутрішньому хаотичному досвіді дитини. Лише через порядок Уявного, у якому «... в двойственном отношении стремится завершиться мир его изготовления» [11], стає можливим осягнення себе. Отже, світом художнього твору, словом Іншого, яке уподібнилося із прихованим власним, мовби в дзеркалі, людина пізнала себе «под взглядом», на «сцене Другого». Зазначимо, у ролі Іншого виступає не лише герой, письменник щодо читача, чи критик щодо письменника, а й культура, традиція, соціум. Зустріч свідомостей водночас свідчить про розчиненість у мові, зміщення людини відносно Его, децентрованість, що надає можливість інтерпретувати Твір як Символ зустрічі символів, якими «... человек прорастает в значительно большей степени, нежели он об этом подозревает» [12], що є об'єктом дослідження структурного психоаналізу.

Подібній інтерпретації підлягає уявний образ, який виникає на «стадії дзеркала» або ж, відповідно до вибраної теми, у процесі читання, як результат зустрічі читача й автора слова. Нагадаємо, що, на думку Ж. Лакана, «Імаго» властиві такі риси: він є ідеальним, завершеним, цілісним, статуарним, що, гадаємо, притаманно художньому образу загалом. Він є ілюзорним, уявним, оскільки має випереджувальний характер стосовно розвитку дитини. Зазначимо, доволі часто літературний герой своїм життєвим багажем перевершує власний досвід читача, що, безумовно, сприяє розширенню його світоглядних горизонтів, як зазначає Г. Гадамер: «Мистецький твір означає приріст буття» [4, с. 82], «Те, що представлено через образ, через цей образ поєднується з буттям» [4, с. 47]. Він є формативним, тобто впливає на формування особистості, що також є притаманним або ж принаймні бажаним для художнього твору загалом. Він є відчуженим, «зазеркальним» щодо іншого, так само як і літературний персонаж, який, незважаючи на внутрішню спорідненість із ним, залишається героєм у площині літературного тексту, що відповідає лаканівському мотиву втраченої реальності й пошуку загубленої цілісності в цьому випадку посередництвом літературного твору.

У «Стадії дзеркала» зазначено, що вищеперераховані властивості Уявного образу («Імаго») призводять до нової травми: суб'єкт розщеплюється на «Я» – і «моє Я» – образну ідеальну форму, основною метою якої є загарбання «Я». Децю подібний процес розщеплення спостерігаємо під час читання твору: читач («Я») в полоні художнього образу («мого Я»), який веде за собою оману відродження втраченої цілісності.

Головною логічною конструкцією, яку вибудовує Ж. Лакан, є триада «Реальне-Уявне-Символічне». Її можна трактувати як ту, що має певну подібність із фройдівською психічною структурою особистості: «Вона-Я-Над-Я». Якщо ж використовувати базові поняття герменевтики, то можна говорити ще й про таку подібність: «Текст-Читач-Літературна критика».

У праці «Функция и поле речи и языка в психоанализе» Ж. Лакан зазначає, що Реальне, «... есть та часть конкретного трансиндивидуального дискурса, которой не хватает субъекту для восстановления непрерывности своего сознательного дискурса» [12]. Подібній інтерпретації підлягає Текст як неусвідомлений засіб відновлення цілісності, дії творчого інстинкту. Реальне як цілісність несвідомого, домове несвідоме, «до досвідний досвід» є відсутнім, чинить опір символізації, структурується як мова. Реальне, зазначає польський учений С. Жижек у статті «...Невыносимая легкость бытия», – «... это чисто виртуальный, «реально несуществующий» порядок бесубъектного исчисления, который тем не менее регулирует всякую «реальность» как материальную, так и/или воображаемую» [7]. Аналогічно Текст як потенційно енер-

гетичне джерело до миті зустрічі із читачем відчужений, відсутній і являє собою «... реестр опыта, у которого отсутствует любое отличие или нехватка» [12]. У ролі автора, зазначимо, виступає також кожен Читач, який щоразу народжує Твір у собі заново, «реконкіста» (Н. Зборовська) автора спонукає подібний процес у читачеві, надає тексту буттєвості.

Щодо наступної з вищеперерахованих ознак Реального, то ймовірно, що Текст, як і Реальне, чинить опір символізації, адже, як зазначав К. Юнг, сутнісно процесу творення є неусвідомлене одухотворення архетипу. «Людина децентрована відносно світу, який переважає її та від неї виривається» [3]. Відповідно, Текст як сукупність наперед заданих символів, через які автор прагне виразити свої внутрішні пошуки, не завжди задовольняє його. Згадаймо, принаймні, гартування вогнем багатьох сторінок літературних шедеврів. Кропіткі пошуки того слова-символа, що стає поштовхом залучення до віртуалізованого світу, створеного автором, свідчать про прагнення відсутнього бути присутнім, прочитаним. Тому Реальне (Текст) структурується як мова – царина апріорно заданих приховано-відкритих символів, спроможна поєднати автора й читача. «Всякая же речь требует себе ответа» [12], – зазначає Ж. Лакан, що співзвучно мотивам праць Г. Яусса, де автор наголошує: «... часть герменевтического задания полягає в тому, щоби викликати текст до живої розмови, де первинним завжди є питання та відповідь» [2, с. 292]. Отже, будь-який Текст потребує свого Читача, адже «справжній текст пишеться для того, щоб його читали» [4, с. 155].

Бар'єр відчуженості, що, нагадаємо, є притаманною рисою Реального, стає певною мірою подоланим шляхом уходження в «порядок Уявного», який у запропонованому ракурсі ототожнюється із читачем. До смислової співзвучності Уявного образу та художнього образу в значенні зустрічі із Собою та Іншим, які в цьому випадку доволі часто є синонімами, а не навпаки (улюблена фраза Ж. Лакана – крилатий вираз А. Рембо «Я – це Інший»), додаємо домінування бажання визнання на рівні Уявного (Читача), саме тому в лаканівській праці підкреслюється, що в таємницю шифрованим включений дискурс іншого. Тому пошук цілісності, згідно з Ж. Лаканом, відбувається також у площині інших, поза собою, при цьому супроводжується певними почуттями, такими як любов, ненависть, що мають різноманітні вияви.

Ключовими термінами Символічного є заборона, закон, що підкреслює домінуючу позицію над Реальним та Уявним. Загалом головний момент лаканівської топіки – це взаємодія уявного як джерела суб'єктивного ілюзорного синтезування й символічного, яке являє собою сукупність об'єктивних механізмів мови та культури. Оскільки Реальне порівнюється з Текстом, а Уявне – із Читачем, то логічним продовженням метафоричного глумачення лаканівської триади є ототожнення Символічного із Критикою: «Словом его бытие оправдывается или Словом же осудится» [12]. Твір як результат «еруптивного сили натхнення» є водночас «запитом любові» письменника, якому далеко не байдуже сприйняття читацькою аудиторією: «Его субъекта ищет соблазнить его Супер Его» [12]. Трактуючи висловлювання Лакана: «Вот почему желание не есть ни призыв к удовлетворению (творчий инстинкт – М. Б.), ни запрос в любви (визнание твору Іншим – М. Б.), но разница, получаемая вычитанием первого из второго, сам феномен их раскола» [11], припускаємо, що саме ця різниця і є об'єктом дослідження літературної критики.

Цікаво описує лаканівське символічне Н. Калина, указуючи на таке: «Символічне – це структурний рівень мови і соціальних відносин. На цьому рівні суб'єкт не є Буттям-у-собі (Реальним) чи Буттям-для-Себе (Уяв-

ним), а швидше – «Буттям-для-інших» [8]. У ракурсі нашого дослідження висловлювання трактується так: суб'єкт не є Буттям-у-собі (Текстом) чи Буттям-для-себе (Читаєм), а швидше Буттям-для-інших (Літературною Критикою).

Показовим є використання лаканівської триструктурної моделі під час дослідження літературних текстів. Наприклад, аналіз трагедії Шекспіра «Гамлет» засвідчив, що перипетії твору пов'язані передусім зі зміщенням у площині Символічного. Адже лаканівська топіка в цьому тексті відповідає аналогам: Реальне – Королева, Уявне – Король, Символічне – Гамлет. Отже, маємо наочний приклад зміщення ролей: юний Гамлет ототожнюється із Символічним, виконуючи роль Іншого, зокрема лаканівського Символу, фрейдівського Над-Я, Батька, тоді як Король (Батько, Символ) переходить у площину Уявного, стає привидом. «Без его гибели и появления с того света не было бы всей трагедии...», – зазначає О. Анікстон [1, с. 45]. Якщо припустити, що цей твір відображає внутрішні колізії власне однієї Людини, яка містить у собі й Гамлета, і Королеву, і Короля, то стає очевидним, що йдеться про неузгодженість у внутрішньому світі людини. Можливо, трагедійний мотив глибокої непримиримості з Реальним (конфлікт Гамлета з королевою), перехід Символічного в площину Уявного (гідний король стає лише Привидом, тоді як на зміну йому злочинним шляхом приходять негідник) є дзеркальним відображенням розчарування в ідеалах Ренесансу, яке поширилося в Англії й, звичайно, не оминуло Шекспіра. «Если в королевском доме нарушен порядок, море вторгнется во владения земли. Отголоски этих верований слышны в конце шестнадцатого века у Шекспира», – зазначає Ж. Лакан [13, с. 291].

Також підтвердженням універсальності лаканівської методології є відображення духовних пошуків Івана Вишенського, які є символічними для України, адже пошуки Символу – відродженої України, є визначальними як у культурній, так і в політичній царині [6, с. 269].

Отже, багатогранність поглядів, поліаспектність вчення Ж. Лакана дають змогу робити спроби «про – читання», інтерпретації структурного психоаналізу, зокрема його топіки, через категорії герменевтики, пошуку відповідних аналогій у дискурсі зазначених методів, що передбачає можливість дещо відійти від антиномії при трактуванні співвідношення герменевтика-структуралізм. «Символістський» психоаналіз, який викликав неабиякий інтерес як у полі герменевтики, так і структуралізму, надає можливість пошуку компромісу зазначених методологій.

Зазначимо, поруч із різною універсальністю лаканівської моделі варто говорити про її неймовірну пластичність, здатність набувати усталеності, конкретики на самотньому ґрунті, що відкриває нові горизонти для подальших досліджень.

Література

1. Аникст А.А. Трагедия Шекспира «Гамлет». Лит. комментарий / А.А. Аникст // Аникст А.А. Кн. для учителя / А.А. Аникст. – М.: Просвещение, 1986. – 124 с.
2. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. М. Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – 632 с.
3. Барант Р. Жак Лакан («Глубинная психология») / Р. Барант, И. Барант [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lacan.narod.ru/ind_lak/oni_1.htm.
4. Гадамер Г.Г. Герменевтика і поетика / Г.Г. Гадамер. – К.: Юніверс, 2001. – 288 с.
5. Грабович Г. До історії української літератури: дослідження, есеї, полеміка / Г. Грабович. – К.: Критика, 2003. – 631 с.

6. Дем'янюк М.Б. Специфіка світогляду Івана Вишенського у дискурсі структурного психоаналізу / М.Б. Дем'янюк // Актуальні проблеми духовності: збірник наукових праць / Мін. осв. і науки молоді та спорту України; Криворізький держ. пед. ун-т. – Кривий Ріг: ДВНЗ «КНУ», 2014. – Вип. 15. – С. 261–270.

7. Жижек С. Невыносимая легкость бытия / С. Жижек [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lacan.narod.ru/ind_lak/ziz12.htm.

8. Калина Н.Ф. Структурно-аналитический подход в терапии / Н. Ф. Калина // Основы психоанализа [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lacan.narod.ru/kalina/default_24.htm.

9. Квіт С.М. Основи герменевтики: [навчальний посібник] / С.М. Квіт. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2003. – С. 90.

10. Квіт С.М. Герменевтика стилю / С.М. Квіт. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2011. – 143 с.

11. Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции «Я» / Ж. Лакан [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lacan.narod.ru/ind_lak/lac_r6.htm/.

12. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Ж. Лакан [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lacan.narod.ru/ind_lak/lac_r2.htm.

13. Лакан Ж. Этика психоанализа / Ж. Лакан; пер. А. Черноглазова // Семинары: Книга VII (1959–1960) / пер. с фр. – М.: Гносис, Логос, 2006. – 416 с.

14. Мазин В.А. Введение в Лакана / В.А. Мазин. – М.: Наука, 2006. – 67 с.

15. Нич Р. Світ тексту: постструктуралізм і літературознавство / Р. Нич. – Львів: Літопис, 2007. – 316 с.

16. Постмодернізм. Енциклопедія. – Мн.: Інтерпресервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с.

17. Прокопьев А.А. Герменевтика и структурализм: критический взгляд на литературу / А.А. Прокопьев // Language and Literature. – 2004. – Вып. 20.

18. Сазонова Н. Структурализм и герменевтика в анализе сакрального текста: к постановке проблемы / Н. Сазонова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://vestnik.tspu.edu.ru/files/vestnik/PDF/articles/sazonova_n_i_199_202_11_113_2011.pdf.

19. УСЕ: Універсальний словник – енциклопедія / гол. ред. ради чл.-кор. НАНУ М. Попович. – 2-ге вид., доп. – К.: ПВП Всеуито, 2001; Л.: ЛДКФ Атлас, 2001. – VII + 1575 с.

20. Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Par Paul Ricoeur. Paris, Editions du Seuil, 1969.

Анотація

Дем'янюк М. Б. Лаканівська топіка: інтерпретація й дискурсивна практика. – Стаття.

У статті досліджується структурний («символістський») психоаналіз Жака Лакана як специфічний метод пізнання, якому властива універсальність і міждисциплінарність, що відкриває широкі перспективи подальших досліджень, а також створює умови перегляду сталих поглядів щодо бінарної опозиційності між герменевтичними і структуралістськими методологіями. Учення Ж. Лакана допускає можливість «про-читання», інтерпретації структурного психоаналізу, зокрема його топіки, шляхом використання категорій герменевтики, пошуку відповідних аналогій у дискурсі вказаних методів, що дає змогу відійти від антиномії в потрактуванні співвідношення «герменевтика – структуралізм». Зроблено висновок, що саме «символістський» психоаналіз, який викликав великий інтерес, у полі як герменевтики, так і структуралізму створює можливості компромісу вказаних методологій.

Ключові слова: герменевтика, структурний («символістський») психоаналіз, структуралізм, «Реальне-Уявне-Символічне», «Текст-Читач-Літературна критика».

Аннотация

Демянюк М. Б. Лакановская топика: интерпретация и дискурсивная практика. – Статья.

В статье исследуется структурный («символический») психоанализ Жака Лакана как специфический метод познания, которому свойственны универсальность и междисциплинарность, что открывает широкие перспективы дальнейших исследований, а также создает условия пересмотра установившихся взглядов относительно бинарной оппозиционности между герменевтическими и структуралистическими методологиями. Учение Ж. Лакана допускает возможность «про-чтения», интерпретации структурного психоанализа, в частности его топика, путем использования категорий герменевтики, поиска соответствующих аналогий в дискурсе указанных методов, что позволяет отойти от антиномии при трактовке соотношения «герменевтика – структурализм». Сделан вывод, что именно «символический» психоанализ, который вызвал большой интерес, в поле как герменевтики, так и структурализма создает возможности компромиссов указанных методологий.

Ключевые слова: герменевтика, структурный («символический») психоанализ, структурализм, «Реальное-Воображаемое-Символическое», «Текст-Читатель-Литературная критика».

Summary

Demianiuk M. B. Lakan's Topic: Interpretation and Discursive Practice. – Article.

The article deals with Zhak Lakan's structural («symbolic») psychoanalysis as a specific method of cognition which is universalism and interdisciplinary. It opens wide prospective for further research and also creates conditions for reconsideration of views on binary opposition between hermeneutic and structuralistic methodologies. Lakan's theory entertains a possibility of «reading», interpretation of structural psychoanalysis in particular regarding his topics using categories of hermeneutics, searching corresponding analogies in discourse mentioned methods which allow to estrange from antinomy while interpreting ratio «hermeneutics –structuralism». It was made a conclusion that of all others «symbolic» psychoanalysis, which arouses interest, creates possibilities compromises of mentioned methodologies both in the field of hermeneutics and structuralism.

Key words: hermeneutics, structural «symbolic» psychoanalysis structuralism, «Real-Fancied -Symbolic», «Text-Reader-Literary Criticism».

УДК 316.613.227.006.7(043.3)

И. А. Долголенко
кандидат философских наук,
исполняющий обязанности доцента кафедры общественных наук
Измайловского государственного университета

ОБРАЗОВАНИЕ КАК МОДУС ДУХОВНОГО ПРОИЗВОДСТВА В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ (ОПЫТ СИСТЕМНОГО АНАЛИЗА)

Исследование образования как специфической категории социальной философии требует своего системно-структурного анализа, раскрывающего его ценность не только как гносеологического атрибута, но и как целостного явления, обладающего своей специфической универсальностью, необходимостью.

Системный анализ философии образования позволяет выстроить конструкции образовательного пространства в разных его аспектах. Это – онтологический аспект: исследование сущности и содержания образовательного процесса в контексте социального бытия, анализ различных элементов системы образования, их взаимодействие между собой и с окружающей средой. Гносеологический аспект: законы познания, теоретического, рационального, нравственного отражения системы образования в современной теории познания. Праксеологический аспект: пути преобразования и оптимизации образовательной системы, современной образовательной практики. Аксиологический аспект: определение главных ценностей системы образования, духовно-нравственные ориентиры теории и практики образовательного процесса. Мироззренческий аспект: формирование жизненных ориентиров в процессе образования. Несомненно, последний аспект является синтезирующим.

Но системный анализ образования совершенно немислим без методологического аспекта. Поэтому целью статьи выступает анализ категории социальной философии – «образование», с позиций системно-параметрического анализа, общей теории систем, поскольку образование как система имеет свой субстрат, свою структуру и концепт. Любой объект исследования, в том числе и образование, требует своего методологического исследования. В данном аспекте в образовании можно выделить его двойственную природу. С одной стороны, образовательный процесс невозможен без наличия в нем определенной методологии трансляции и усвоения знаний. Они были присущи и восточному традиционализму, и греческой пайдее, и христианскому образованию, и универсальной образованности как идеалу эпохи Просвещения, и классическому идеалу образованности в эпоху «переоценки ценностей», и современному этапу, характеризующемуся информатизацией образования и его гуманитаризацией. С развитием познания и образования дополнялась методология приобретения знаний. На сегодняшний день она включает в себя и всеобщий метод познания – диалектику; и методы эмпирического познания (наблюдение, эксперимент, измерение, описание); и методы теоретического познания (моделирование, анализ, синтез, индукцию, дедукцию, историческое, логическое и др.); и формы научного познания (идея, проблема, гипотеза, теория, научное прогнозирование и др.). Но данные формы используются как средства получения информации, прежде всего, на пути познания истины.

С другой стороны, методология требует и внутренне-го системного анализа самой категории «образование». Системность в философии образования необходимо понимать в широком всеобъемлющем аспекте как метатеорию и метапрактику образования. Переход к новым формам философствования в данном вопросе связан с переосмыслением целого ряда фундаментальных философских категорий.

Проанализируем содержание категории «образование» с позиций системно-структурного метода, позволяющего наиболее фундаментально обосновать сущность данного социокультурного феномена. Конечно же, образование представляет собой систему, обладающую определенной структурой и состоящую из элементов. Диалектика взаимосвязи данных категорий здесь прослеживается довольно четко. Но, прежде чем ее раскрывать, необходимо выяснить, что понимается под системой и структурой.

В философской литературе данной проблеме уделено широкое внимание, она нашла свое широкое отражение в различных исследованиях. Основоположник первой общей теории систем Л. фон Берталанфи утверждал, «что системная проблематика по существу сводится к ограничению применения традиционных процедур в науке. Обычно системные проблемы выражаются в полуметафизических понятиях и высказываниях, подобных, например, понятию «эмерджентной эволюции» или утверждению «целое больше суммы его частей», однако они имеют вполне определенное операциональное значение» [1, с. 41]. Определений понятия «система» много. В качестве рабочего возьмем определение, данное А. Уёмовым, а именно: «Любой объект является системой, если в этом объекте реализуется какое-то отношение, обладающее определенным свойством» [5, с. 37]. Несомненно, если образование выступает в качестве объекта, то в нем обязательно присутствует отношение (внутреннее – между элементами образовательного процесса, внешнее – между образованием и другими сферами духовного бытия социума) и данное отношение обладает определенным свойством. Тогда мы обязаны исследовать диалектику триады: вещь – свойство – отношение, поскольку в данном случае мы будем иметь комплексное представление об образовании как системе.

Специфика системного подхода определилась с того времени, когда было установлено, что совокупность частей не всегда равна целому. Именно отношение в данной триаде доказывает истинность такого понимания системы. В этой связи И. Блауберг и Э. Юдин пишут, что «системный подход исходит из того, что специфика сложного объекта (системы) не исчерпывается особенностями составляющих его элементов, а коренится, прежде всего, в характере связей и отношений между определенными элементами. Решение проблемы состоит в полном и непротиворечивом синтетическом охвате всех этих типов связи» [2, с. 168].

Таким образом, изначально общая теория систем возникла как теория, изучающая связи между элементами объекта. Поэтому главными методологическими условиями были следующие: «постановка проблемы целостности или связанности объекта, исследование связей объекта, выявление структурных характеристик объекта и другое» [5, с. 84]. Такой же точки зрения, что целое не есть совокупность элементов его составляющих, придерживается и А. Ракитов, который утверждает, что «целое (система) не только не детерминируется однозначно совокупностью его элементов или их групп и не сводится к ним, но, напротив, последний детерминируется целым и лишь в его рамках получает функциональное объяснение и оправдание» [4, с. 54].

Применительно к нашему исследованию, можно сказать, что философским рассуждениям об образовании

будет соответствовать такая из теорий систем, которая способна описывать единичные вещи в образовании не с точки зрения их отношения к общему, а именно в соответствии с тем, что понятия образования рассматриваются нами как интернациональное и имеет средства анализа, выходящие за пределы чисто интуитивного характера постижения. Обоим этим условиям соответствует общая параметрическая теория систем, которая как раз и не ориентирована на то, чтобы рассматривать образование как нечто абстрактное, не связанное с практикой социума. Она имеет хорошо разработанный аппарат исследования, вплоть до разработки специального языка – языка тернарного описания – ЯТО.

Параметрический вариант общей теории систем, предложенный и научно обоснованный А. Уёмовым, исходит из того, что главное – это специфические системные свойства (т. е. параметры), вернее связи данных параметров. И это действительно так. Ведь, исследуя предмет, природу его бытия, необходимо изучать не сами его элементы, а связи между ними, это и есть квинтэссенция системного подхода. При этом параметрическая общая теория систем исходит из категориального основания, согласно которому все существующее можно разделить на вещи, свойства, отношения, то, о чем уже говорилось выше.

Основным понятием общей теории систем (ОТС) является понятие системного параметра. Системный параметр – это характеристика и основание для классификации систем. Исследуя систему, под которой понимается любой объект познания, представленный в триаде вещь – свойство – отношение, А. Уёмов выделяет три ее неотъемлемых компонента: концепт, структуру, субстрат, которые объединены общим понятием «дескрипторы».

Используя его методологию объяснения сущности системы, проанализируем образование как гносеологический феномен с учетом классификации атрибутивных системных параметров, предложенной А. Уёмовым. Согласно данной классификации, основными параметрами любой системы выступают следующие: «расчлененность, завершенность, имманентность, минимальность, централизованность, детерминированность, стационарность, стабильность, надежность, регенеративность, вариативность, однородность, валидность (сила), автономность, уникальность» [6, с. 56–57]. Характеризуя данные параметры систем, А. Уёмов, И. Сараева, А. Цофнас включают и такие системы, которые выступают как «цепные и нецепные системы с опосредованием, индукционные, инерционные и ресурсные» [5, с. 61, 68]. Но необходимо включить было в параметрическую теорию систем открытые системы, тем более что в других работах данных авторов о них идет речь. Нас интересует именно открытые системы, потому что образование выступает такой системой. Понятие «система» здесь рассматривается как единство, состоящее из взаимозависимых частей, каждая из которых привносит что-то конкретное в уникальные характеристики целого. Различные социальные системы, в том числе и образовательная, можно отнести к открытым системам, поскольку они динамично взаимодействуют с внешней средой, хотя ряд систем образования имеет свои особенности, являясь более закрытыми, нежели само общество как система.

Использование системного подхода в ракурсе параметрической общей теории систем предполагает разную глубину погружения в системное исследование. Вначале необходимо объяснить системное представление объекта, предусматривающее выделение субстрата, структуры и концепта данного объекта [5, с. 123], а затем рассмотреть системную заурядность образования.

Если проанализировать соотношения категорий: система – структура – концепт, то, прежде всего, в качестве

аксиомы необходимо признать, что «системой является любой объект, в котором имеет место какое-то отношение, обладающее заранее определенным свойством» [5, с. 120]. И тогда «концепт» – это определенное свойство, заранее предполагаемый смысл, заранее известные субъекту цели, какая-то исходная информация, существующая для системного представления объекта, на которую познающий субъект опирается. Структура представляет собой системообразующее отношение – такое, что оно соответствует принятому концепту. Субстрат же – это сама вещь, представляемая в виде системы, в частности ее элементы.

Как же понимается данный метод в исследовании образования? Глобальной системой здесь выступает само образование как модус духовного производства. Однако внутри данной системы можно выделить подсистемы, связанные со сменой парадигм образования (подсистема содержания данного процесса, включающая процесс развития и обновления знаний и представлений человека об окружающей природной и социальной действительности); совершенствование трансляции знаний (подсистема методико-методологического плана); подсистема формирования мировоззренческих установок в обучаемого (целевой аспект) и другие. Основным отношением в образовании выступает диалектический процесс взаимосвязи обучающего и обучаемого, раскрывающийся в объяснении, понимании и усвоении определенных знаний. В качестве «концепта» здесь выступает необходимость познания человечеством основных законов и закономерностей развития природы и общества и на основе данных знаний – прогнозирование дальнейшего их бытия. Структура как системообразующее отношение должна включать в свое содержание классификацию наук, их взаимосвязь и взаимодополняемость. Если субстратом выступает сама система, представленная в виде элементов, то элементами образовательной являются и организационные (министерство образования, вуз, деканаты, кафедры), и содержательные (квалификация преподавательского состава, циклы дисциплины, последовательность их изучения, отчетность студентов, наличие материальной базы в вузе и многое другое).

В системном анализе особенно важна последовательность операций: определив систему исследования (как некоторую реальную «вещь», «явление»), мы движемся к концепту, от него к структуре, а затем уже к элементам. Всякое системное представление – это такая процедура, представляющая собой строго последовательное направленное движение: от определенного свойства-концепта P к некоторому отношению – структуре R , а затем к вещи, субстрату m по схеме: $P \rightarrow R \rightarrow m$. В работах [2; 5; 6] применяется специальное логическое исчисление – языка тернарного описания (ЯТО), как для более точного описания определенной системы, так и для получения формальных выводов, которые касаются объектов, представленных в системном виде. Последовательность операций системного представления отличает системный метод от других методов познания.

Ранее были отмечены параметры любой системы, в том числе и образования, но нас интересует, прежде всего, целостность данного социокультурного феномена и его уникальность среди других параметров системы духовного производства. Целостность и уникальность в своем качестве абсолютно равноправны. Целостность – это не точечное свойство (т. е. такое, которое может либо быть, либо отсутствовать), а линейное – оно изменяется по степеням, «причем эти степени допускают, – как считает А. Цофнас, – не количественную оценку, что особенно важно при анализе историко-культурных ценностей» [6, с. 117–119]. Но если целостное в образовании можно ранжировать по степеням, то уникальное – ни в коем

случае, вопрос о степени уникальности просто бессмыслен. Например, и англо-американская, и российская, и Болонская системы образования уникальны в том плане, что они неповторимы, не слепо дублируют одна другую, и говорить о степени их уникальности – это нонсенс. Анализ уникальности позволяет утверждать, что она может быть концептуальной, структурной, элементной и т. д. Но можно ли говорить о предельной степени уникальности образования как целостной системы? Образование как целостная система может быть, независимо от субъективных оценок, уникальным не по одному из дескрипторов (по концепту, структуре или элементам), а сразу по двум или трем из них. Предельная степень уникальности, это, на наш взгляд, та, которая укажет на уникальность сразу по всем трем дескрипторам. Если в образовании мы выделим уникальное во всех дескрипторах, мы обязаны признать, что данная система неповторима в целом среди других систем духовного производства, а следовательно, она уникальна.

Несомненно, образование как модус духовного производства требует расширенного системно-параметрического анализа, но укажем только на тот факт, что данный метод требует исследования и системной загруженности своего содержания. «Зависимость субстрата от структуры и концепта, на наш взгляд, – отмечает А. Нерубаская, – можно рассмотреть как полную «загруженность». Используя параметрическую ОТС, построим модель механизма «загруженности» субстрата, что выступает в научной теории как эмпирический базис. Если факт представить как субстратный уровень системы, то можно допустить, что этот субстратный уровень поддается структурной и концептуальной загруженности. Существует полная уверенность двойной зависимости субстрата от структуры и концепта. Эту зависимость можно рассматривать как 1) зависимость субстрата от структуры (атрибутивной или реляционной); 2) зависимость структуры от концепта» [3, с. 6–7]. Проблема системно-содержательной «загруженности» образования раскрывает как ее механизм, так и содержательную сторону. В ее основу входит рассмотрение гносеологической природы образования; раскрытие механизмов «загруженности» образования (рост научного знания, его «дистилляция» и отбор); сравнение механизмов «загруженности» образования в естественнонаучном, техническом и гуманитарном знании; классификация видов «загруженности» образовательного знания, связь теоретических конструкций «загруженности» с практикой образования».

Обоснование теоретической «загруженности» образования отражает целостность ее системной модели и интерпретирующей ее части, тем более что такая система должна предстать как «сильная», в отличие от модели отдельных ее теорий (элементов), которые предстают как «нейтральные». Сам механизм «загруженности» содержания образования крайне сложен. «В основе этого системного механизма, – отмечает А. Нерубаская, – системный анализ (атрибутивный, реляционный) событийной части научного факта (под ним я имею в виду образование) и его теоретической интерпретации» [3, с. 16].

Таким образом, применение системно-параметрического анализа к образованию сегодня крайне актуально, поскольку дает возможность всестороннего, целостного объяснения его как модуса духовного производства.

Анализ структуры, субстрата и концепта образования как системы углубляет его содержание и позволяет представить его как развивающуюся открытую систему.

Литература

1. Берталанти фон Л. Общая теория систем – критический обзор / Л. фон Берталанти // Исследования по общей теории систем. – М. : Прогресс, 1969. – С. 23–82.
2. Блауберг И.В. Становление и сущность системного подхода / И.В. Блауберг, Э.Г. Юдин. – М. : Наука, 1975. – 270 с.
3. Нерубаская А.О. Системна навантаженість наукового факту : автореф. дис. ... канд. філос. наук / А.О. Нерубаская. – Одеса : Ризограф, 2005. – 17 с.
4. Ракитов А.И. Философские проблемы науки. Системный подход / А.И. Ракитов. – М. : Мысль, 1977. – 270 с.
5. Уёмов А.И. Системный подход и общая теория систем / А.И. Уёмов. – М. : Мысль, 1978. – 272 с.
6. Уйомов А. Загальна теорія систем для гуманітаріїв / А. Уйомов, І. Сарасва, А. Цофнас. – Варшава : Wydawnictwo «Uniwersitas Rediviva», 2001. – 276 с.
7. Цофнас А.Ю. Теория систем и теория познания / А.Ю. Цофнас. – Одесса : Астропринт, 1999. – 308 с.

Аннотация

Долголенко И. А. Образование как модус духовного производства в условиях современности (опыт системного анализа). – Статья.

В статье анализируются основные составные аспекты философии образования. Раскрывается детерминирующая роль методологического аспекта в исследовании данного ценностного феномена духовного производства. Объясняется сущность системно-параметрического анализа, раскрываются основные параметры любой системы, а также объясняется содержание основных составляющих данного метода – структуры, субстрата и концепта, применительно к образованию как категории социальной философии.

Ключевые слова: образование, системный анализ, системный подход, модус, парадигма образования.

Анотація

Долголенко І. А. Освіта як модус духовного виробництва в умовах сучасності (досвід системного аналізу). – Стаття.

У статті аналізуються основні аспекти філософії освіти. Розкривається детермінуюча роль методологічного аспекту в дослідженні цього ціннісного феномена духовного виробництва. З'ясовується сутність системно-параметричного аналізу, розкриваються основні параметри будь-якої системи, а також з'ясовується зміст основних складових цього методу – структури, субстрату й концепту, відповідно до освіти як категорії соціальної філософії.

Ключові слова: освіта, системний аналіз, системний підхід, модус, парадигма освіти.

Summary

Dolgolenko I. A. Education as a mode of cultural production in contemporary conditions (experience of system analysis). – Article.

It is analyzed the main forming aspects of philosophy education. The determining role of methodological aspect in the research of its value phenomenon of spiritual production is shown. The essence of the system – parameter analyze, main parameters of any systems are explained. Also it is explained the contents of the main forming elements of its method – structure, substrate and content, in conformity with education as the categories of social philosophy.

Key words: education, system analysis, system approach, modus, paradigm of education.

УДК 79601:291.11

О. О. Дубина

аспірант кафедри філософії

Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького

ЮРГЕН ГАБЕРМАС: ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОСТМЕТАФІЗИЧНОГО МИСЛЕННЯ

Стаття присвячена аналізу особливостей і проблем сучасного мислення. У центрі уваги знаходиться евристичний потенціал класичних форм раціональності й ті новації (зокрема прагматичний поворот), які характеризують філософський дискурс сучасності. Актуальність теми полягає в тому, що досліджується продуктивний сценарій подолання тієї непевності й навіть кризи інтелектуальної культури, яка пов'язана з викликом постмодерну та деструкцією класичних теоретичних парадигм. Стверджуючи власну позицію як постметафізичну, Ю. Габермас поєднує, з одного боку, з новітніми спробами повернення до метафізики філософії свідомості, а з іншого – з контекстуалістськими варіантами критики розуму.

Ця тема широко представлена в працях закордонних учених: Пітера Бергера, Чарльза Тейлора, Талала Асада, Джона Капуто, Джона Мілбанка, Анни Ямпольської, Славоя Жижека, Александра Кирлежева, Дмитрія Узланера. Вітчизняні дослідники – Ігор Загребельний, Костянтин Пашков та ін.

Мета статті – реконструювати габермасівське розуміння постметафізичного мислення. Релевантність подібної реконструкції подвійна. З одного боку, Ю. Габермас розвиває свій останній аналіз релігії, а з іншого, відповідно до Ю. Габермаса, – постметафізичне мислення виражає певний вид когнітивних передумов, які секулярні громадяни мають розвивати для того, щоб більше поважати своїх колег із релігійних громад.

Для Ю. Габермаса редукція філософії до простої критики, розробленої Р. Рорті, М. Гайдеггером, Т. Адорно і Ж. Дерріда, містить одну спільну проблему: у всіх цих випадках, особливо в останніх трьох, результат критики не дає підстав для подолання метафізики.

Перший рядок габермасівської книги «Постметафізичне мислення» ставить інтригуюче питання: «Наскільки сучасною є філософія ХХ століття?». Згодом через кілька рядків Ю. Габермас формулює те, що вважає більш далекосяжним питанням: чи має філософія піддатися старинно сучасності?

Два габермасівських питання передбачають два відповідних розв'язки:

1. Сучасна філософія є недостатньо модерною, у час, коли модерність є правилом і мірою для всього. Перший варіант припускає, що сучасна філософія продовжує робити марні спроби для відродження премодерної концептуальної категорії вже минулої епохи, тобто метафізичної епохи.

2. Сучасна філософія й досі лишається модерною, у час, коли модерність уже подолана. Цей другий варіант також може бути виражений думкою про те, що, намагаючись бути занадто модерною, сучасна філософія відходить і тому, має поступитися місцем новій постмодерній філософії.

Цікаво те, що ці дві можливості можуть бути ближчими, аніж здається на перший погляд, якщо це той випадок, коли зазначене подолання сучасності є ні що інше як завуальована реафірмація тих метафізичних категорій, які модерн намагався подолати передусім. Це, як ми побачимо далі, те, що на думку Ю. Габермаса, відбудеться із філософією ХХ століття. Але що він мав на увазі під поняттям «філософія ХХ століття»? На кого він посилається?

Ю. Габермас стверджує: «Платонізм і аристотелізм, навіть раціоналізм і емпірицизм тривали впродовж багатьох століть. Тепер усе розгортається швидше. Філософські рухи є феноменами ефективною історії. Вони маскують постійний поступ академічної філософії, який у своєму тягучому ритмі стоїть поперек більш швидким зсувам у розвитку проблематики і шкіл. Проте однаково, коли філософія формулює свої проблеми й коли це має вплив на суспільство загалом, вона привносить із тих самих джерел у наше століття чотири великі рухи» [5, с. 4].

Цими чотирма рухами є аналітична філософія, феноменологія, західний марксизм і структуралізм. Ці чотири рухи думки являють собою габермасівських співрозмовників у дебатах про роль філософії в наші дні. Ю. Габермас обирає одну головну фігуру для аналізу його конкретної перспективи.

Філософська концепція Річарда Рорті як простої «повчальної розмови», представлена в його книзі «Філософія і дзеркало природи» використовується Ю. Габермасом як тлумачення його критики супроти аналітичної традиції [3, с. 1–20].

Концепція Р. Рорті базується на відмінності між нормальним і ненормальним дискурсом. Нормальним, або відповідним, дискурсом є дискурс, який оперує гарантованими критеріями консенсусу. Коли фундаментальні орієнтації можуть бути легко взяті під сумнів, подібні дискурси можуть бути визначені як невідповідні або ж ненормальні.

За словами Р. Рорті: «Нормальним дискурсом (узгаляння кюнґівського поняття «нормальна наука») є будь-який дискурс (науковий, політичний, теологічний або будь-який інший), який утілює в життя попередньо погоджений критерій досягнення згоди; ненормальним є будь-який дискурс, який потребує подібного критерію» [6, с. 11].

Для Р. Рорті традиційна філософська спроба «пояснити «раціональне» й «об'єктивне» в термінах точної репрезентації є самооманливою спробою увіковічення актуального нормального дискурсу» [6, с. 11]. Замість того щоб покладатися на подібний оманливий образ себе та намагатися перейти до нормального дискурсу, філософія повинна прийняти свій ненормальний характер і продовжувати продукувати «цікаву й плідну суперечку». Тільки після цього філософія зможе стати «повчальною» (edify). Слідуючи Ю. Габермасу, Р. Рорті вірив, що «філософія загалом стає схожою на повчальну бесіду, як тільки вона відкидає всі свої претензії на вирішення проблем» [3, с. 13].

Для Р. Рорті повчальна філософія, на зразок філософії Л. Вітгенштайна і М. Гайдеггера, має на меті «скоріше допомогти її читачам або суспільству загалом звільнитися від застарілих словників, аніж забезпечити підґрунтя для інституцій і звичаїв сьогодення» [6, с. 11–12].

Головною проблемою цієї концепції, на думку Ю. Габермаса, є те, що «бажання освіти (...) шкодить бажанню істини» [3, с. 14]. За словами Ю. Габермаса: «Якщо я правильно зрозумів Рорті, він говорить про те, що нова обмеженість філософії включає в себе відмову від будь-яких претензій на причину – найперше твердження, яке означило філософську думку з моменту її появи.

Рорті не лише стверджує загибель філософії, він також неухильно передбачає кінець віри в те, що ідеї, подібні до істини або безумовні за своєю трансцендентною силою, є необхідними умовами людських форм колективного життя» [3, с. 3].

У своєму есе 1971 року Ю. Габермас має серйозні сумніви, що філософія, яка сприймає себе виключно як радикальна критика «першої філософії» через розділення абсолютних основ і афірмативних інтерпретацій буття як цілого може бути чимось більшим, аніж «мірилом критики» [1].

У Р. Рорті Ю. Габермас знайшов приклад цього проблематичного редукаціонізму. Слова Ю. Габермаса, висловлені 1971 року, можуть бути використанні ще раз, так як, на думку Ю. Габермаса, рортівська повчальна філософія пропонує «лише марне вправління в саморефлексії, яка досліджує об'єкти власної традиції, не будучи спроможною на будь-яку систематичну ідею» [2, с. 14].

Поряд із цим Ю. Габермас приділяє значну увагу новим цілям і ролі постметафізичного мислення. Три елементи, що характеризують метафізичне мислення, зокрема тотожне мислення, ідеалізм і фундаментальний концепт, теорії знайшли надійне місце поряд із головними концептами філософії свідомості. Філософська думка в такому випадку нагадує метафізичну. Гегелівська система була останньою онтологічно-епістемологічно-етично-політичною будовою, що була метафізично сконструйована.

Однак, на думку Ю. Габермаса, тут виявились чотири соціально зумовлені історичні події, які спроблематизували й поділили всі форми метафізичної думки. Цими чотирма визначальними чинниками є 1) новий тип процесуальної раціональності, що замінив матеріальний концепт причини; 2) історична свідомість, яка детрансцендентує причину; 3) перехід від філософії свідомості до філософії мови; 4) відкидання класичної переваги теорії над практикою, що змусило філософію позбутися свого зв'язку із надприродним.

Відповідно до Ю. Габермаса, новий тип раціональності, зокрема процесуальна раціональність, «заявив про себе, починаючи з XVII століття, через емпіричні методи природних наук і, починаючи з XVIII століття, через формалізм у моралі та правовій теорії, так само як і в інституціях конституційної держави» [5, с. 33].

Філософії природи та теорії природного права довелося зіткнутися з новими вимогами до своєї аргументації. Ці вимоги руйнують когнітивну перевагу філософії й уважають сумнівним подібний вид узагальненого мислення, спрямованого й на конкретне, і на ціле. Можна виділити три різних рівні цього процесу.

Тотожне мислення передбачає існування матеріальної раціональності, тобто раціональності, яка структурує й організовує світ і його наповнення, включаючи природу та історію. Матеріальна раціональність спрямовується до тотальності, яка є раціональною по суті (світ як такий або ж світова конституційована суб'єктивність), від чого всі її частини становлять причину.

«Філософія буде залишатися відданою своїм метафізичним починанням так довго, як вона зможе припускати, що теоретична причина знову відкриє себе в раціонально структурованому світі або ж що природа та історія є цією раціональною структурою самої причини» [5, с. 34].

Проте сучасна емпірична наука передбачає протилежне твердження раціональності, тому що це твердження зараз повністю залежить від процесуальних правил наукового методу. Оскільки метафізична раціональність змісту перетворюється у вагомість результату, раціональність, згідно з Ю. Габермасом, редукується тепер у щось формальне. Вагомість результату

гарантується раціональністю процедур, які використовуються для вирішення проблем (емпірико-теоретичних і морально-практичних). За словами Ю. Габермаса: «... те, що варто вважати раціональним, – це успішне вирішення проблем через відповідні процесуальні зв'язки з реальністю. Процесуальна раціональність більше не може гарантувати попередню єдність у різноманітті виявів» [5, с. 35].

На другому рівні, на протигагу відмінностям між сутністю й виявами, ми маємо відмінність між зовнішнім і внутрішнім. Ця нова диференційована основа є методологічним відокремленням між природничими науками (спостерігач і зовнішня перспектива) та гуманітарними (учасник і внутрішня перспектива). Насправді, поки емпіричні науки являють собою об'єктивний підхід до природи, оснований на спогляданні, гуманітарні або ж герменевтичні науки являють перформативну позицію учасника комунікації.

Отже, так як зазначає Ю. Габермас, «знання сутностей, що експлікують множини значень, не знаходять підтримки в об'єктивності природи; і герменевтична заміна зараз доступна лише для такої сфери небуття, у якій, згідно з концепцією метафізики, ідеальна сутність ніколи не зможе бути спроможною закріпитися» [5, с. 36].

Нарешті, на третьому рівні «... методично згенероване знання сучасних наук утратило навіть свою характерну автократію» [5, с. 36].

Метафізичне мислення, як ми побачили раніше, посилалося саме на себе. Воно хотіло охопити тотальність природи та історії й водночас виправдати себе як філософське знання – «або продукуючи абсолютні основи або через спіралі самоексплікації як всеохопного концепту» [5, с. 36]. Для порівняння модерна наука розглядає свої первинні засновки як гіпотези, що мають бути підтвердженні через свої висновки «або ж шляхом емпіричного підтвердження, або ж через їхню узгодженість з іншими положеннями, до цього прийнятими» [5, с. 36].

Отже, замість типу знань, якого метафізичне мислення прагне досягнути, зокрема всеохопної остаточної й замкнутої системи тверджень без інтерпретації, удосконалення або інновацій, нова процесуальна раціональність передбачає фалібілізм наукових теорій, зокрема «неупереджену відкритість, яка характеризує когнітивний прогрес науки» [5, с. 36].

Але, відповідно, ідеалізм уже не може бути більше стійким. Отже, процесуальна раціональність вимагає ситуативного концепту розуму. У цьому сенсі якщо перше джерело, зокрема процесуальна раціональність, відкидає ідентичність мислення, то друге джерело, тобто ситуативний розум, відмежовується від метафізичного аспекту ідеалізму. У XIX столітті нова модерністська концепція свідомості часу познайомила гуманітарні науки з історичною свідомістю, яка «вважала вимір кінцевості більш переконливим, порівняно з неситуативним розумом, який став ідеалістичним апофеозом» [5, с. 34].

На думку Ю. Габермаса, розум стає ситуативним, тоді як перша генерація учнів Г. Гегеля «критикує роботу свого вчителя, а саме таємничу перевагу універсального, позачасового й необхідного над частковим, варіативним і випадковим, отже, відбувається ідеалістичний поворот до концепту розуму» [5, с. 39].

У цьому сенсі, на протигагу трансцендентному концептові розуму, молоді гегельянці прагнули ствердити пріоритет того, що є об'єктивним (Л. Фейєрбах), перевагу матеріального виробництва та соціальних відносин (К. Маркс) і перевагу одиничного існування й волі (С. К'еркегор).

Відтак під ім'ям об'єктивного, кінцевого та фактичного молоді гегельянці створили побудову концеп-

ту розуму, «створеному в природній історії, утіленому тілесно, розміщеному соціально й контекстуалізовано-мистично» [5, с. 39–40].

Іншим ключовим кроком цього процесу був розвиток нової науки про культуру, яка вважала неможливою потойбічну перспективу трансцендентальної суб'єктивності, до якої метафізичні характеристики універсальності, позачасовості й необхідності були прив'язані. За словами Ю. Габермаса: «У своїх світах об'єктів ці науки зіштовхуються з формаціями, що вже структуровані символічно й володіють званням продуктів, отриманих від трансцендентної досконалості. У будь-якому випадку вони мають стати предметом чистого емпіричного аналізу» [5, с. 40].

На думку Ю. Габермаса, епістемологічна значимість, яку історизм і "Lebensphilosophie" приписували до традиції, естетичного досвіду й тілесного, соціального та історичного індивідуального існування, спричинила зникнення класичного концепту трансцендентного суб'єкта.

Отже, для Ю. Габермаса зробити розум ситуативним (situating) означає детрансцендувати його або ж, іншими словами, історизувати й індивідуалізувати трансцендентальний суб'єкт. Щось, що на його думку, здійснюється тільки з переходом до нової парадигми, тобто парадигми взаєморозуміння (Verständigung) [5, с. 43].

Ю. Габермас стверджував: «Завдяки можливості досягнення лінгвістичного розуміння, ми можемо дізнаватися про концепт ситуативного розуму, який виражається у вагомих твердженнях, що є однаково контекстуально залежними й трансцендентними» [5, с. 139]. Цей лінгвістичний поворот у цьому сенсі спрямовує концептуальні знаряддя для проведення аналізу розуму, утіленого в комунікативній дії.

Для Ю. Габермаса перехід від філософії свідомості до нової парадигми філософії мови має методологічні переваги, так само як і користь з погляду змісту. Ці переваги розривають «коло безнадії між метафізичним і антиметафізичним мисленням, тобто між ідеалізмом і матеріалізмом» [5, с. 44]. Серед цих переваг є три дуже релевантні, які пояснюють, чому лінгвістичний поворот мав успіх в утвердженні ситуативного концепту розуму.

По-перше, філософія мови не може вирішити проблему пояснення того, як самосвідомість може належати сама собі без об'єктивування себе, отже, втрачаючи свою безпосередність. «Починаючи від Ніцше, фундаментальна концептуальна необхідність об'єктивації й самооб'єктивації також виконувала роль критики, належачи до модерних умов життя загалом, думки, яка контролює, або інструментального розуму» [5, с. 44].

На думку Ю. Габермаса, поруч із радикальною критикою розуму, презентованою М. Гайдеггером і Ж. Дерідда, немає нічого, окрім перебільшеного акценту на філософії суб'єкта. Іншими словами, ці філософи не сприймали серйозно зміну парадигми. У кінцевому підсумку, для Ю. Габермаса вони не виходять за межі філософії суб'єкта [4, с. 178–179].

По-друге, категорія мови вводить «відносини, які соціалізований організм суб'єкта, здатного говорити й діяти, попередньо має перед світом, до того як суб'єкт формує об'єктивуючі відносини до чого-небудь у світі» [5, с. 45].

По-третє, у більш методологічному вимірі поряд із лінгвістичним поворотом відкривається інтерсуб'єктивний вимір придатності (validity), який є чутливим до перевірки через експериментальну практику. Більше того, за словами Ю. Габермаса, «подібне об'єктивування видається дієвим, коли аналіз ментальних репрезентацій і думок здійснюється за допомогою граматичних форм, завдяки яким вони виражаються. Граматичні

вирази є чимось публічно доступним; кожен може читати їхні структури, не посилаючись на те, що є дійсно суб'єктивним» [5, с. 45].

Ю. Габермас говорить про різні рівні, у яких розгортався лінгвістичний поворот: «Спочатку лінгвістичний поворот відбувався без обмежень семантизму, тобто ціною абстракцій, що зберігали потенціал вирішення проблем нової парадигми від того, щоб бути повністю використаними» [5, с. 46].

Другий рівень лінгвістичного повороту, на думку Ю. Габермаса, був більш плідним. Цей другий момент належить переходу до формальної прагматики, здатної дати оцінку подвійній структурі лінгвістичних висловлювань. Ця перспектива визнає, що «лінгвістичні висловлювання ідентифікують самі себе, тому що вони структуровані само-референтно і тлумачаться в тому сенсі, у якому зміст, виражений ними, застосовується» [5, с. 46].

Отже, усі елементи, які попередньо були знехтувані через надмірне акцентування, що застосовував семантизм на асерторичні твердження, нарешті, можуть виявити себе, тобто мовна ситуація, використання мови її змісту і тверджень, діалогічні ролі та позиції мовця.

Наступний крок, на думку Ю. Габермаса, веде до «аналізу універсальних припущень, які мають бути підтверджені, якщо учасники комунікації дійдуть порозуміння один із одним про що-небудь у світі» [5, с. 46]. Ці прагматичні припущення утвореного консенсусу містять ідеалізації, такі як використання певних лінгвістичних виразів із ідентичними значеннями або ж вагомі твердження, що також застосовуються в цьому контексті, призначені для трансцендування всього залежного від контексту.

Для Ю. Габермаса «ці, а також подібні ідеалізації лишаються неминучими передумовами для актуальної комунікативної практики, нормативний зміст якої підтримує напруження між інтелігібельним та емпіричним в особистісній сфері. Контрфактичні припущення стають соціальними фактами» [5, с. 47].

У підсумку ми вважаємо, що, на противагу суб'єкт-об'єктивним відносинам, суб'єкт здатний говорити й діяти, тут не залишається іншого вибору, як зрозуміти їх як уже попередньо належних до лінгвістично структурованого та відкритого світу. Мова з'являється як дещо передуюче й об'єктивне стосовно суб'єкта. Проте водночас такий лінгвістично створений і відкритий світ стає «живим» лише з конкретними практиками здобуття розуміння досягнутого через спільноту мовців і діячів.

У цьому сенсі природні мови, з одного боку, відкривають горизонт конкретних світів, у яких соціалізовані суб'єкти можуть виникнути, з іншого – зараховують ці суб'єкти до власних незалежних здобутків. За словами Ю. Габермаса, «циклічний процес відбувається між життєсвітом як ресурсом, із якого комунікативна дія одержується, і життєсвітом як продуктом цієї дії; у цьому процесі не залишається місця через відсутність трансцендентального суб'єкта» [5, с. 43].

Конкретна раціональність стає процесуальною, і конкретний ідеалізм, утілений у мові, руйнується ситуативним концептом розуму. Особливо це помітно в повсякденній практиці, де шлях порятунку через ідею теоретичного споглядання видається повністю закритим. Іншими словами, три попередні елементи руйнують класичну перевагу теорії над практикою, яка змушує філософію позбутися свого зв'язку із надприродним.

Традиційна перевага теорії над практикою вже не може більше існувати, тому що, на думку Ю. Габермаса, «закріплення теоретичних досягнень у практичному контексті їхньої генези та використання призвели до

усвідомлення актуальності повсякденного контексту дії й комунікації» [5, с. 34]. Габермасівське поняття «тло життєсвіту» призначене для забезпечення філософського статусу цьому контексту.

Тим не менше Ю. Габермас також позначає інші спроби для проявлення кінцевого зв'язку між донауковими практиками й пізнішими науковими теоріями. Серед цих спроб Ю. Габермас перераховує такі: прагматизм (від Ч. Пірса до У. Куайна), герменевтика (від В. Дільтея до Г. Гадамера), соціологія знання М. Шелера, аналіз життєсвіту Е. Гуссерля, антропологія знання М. Мерло-Понті та К. Апеля, постемпірична теорія науки Т. Куна.

Отже, без класичної переваги теорії над практикою філософія не може більше мати свого привілейованого права на істину. Більше немає потреби в будь-якому запровадженні абсолютних основ для всього знання, тому рекомендація споглядання як найбільш справжньої частини людського порятунку набуває сенсу. Немає нічого надприродного в тому, що досягає філософія. Філософія повністю відмовляється бути системою всіх наук і започатковує себе як одну із дисциплін серед множини інших.

У підсумку можемо зазначити, що процесуальна раціональність, яка базується на досягненнях лінгвістичного повороту, формує контекст, у якому постметафізична філософія має знайти свою мету й роль. Останні не будуть спрямовані до надприродного, а стосуватимуться звичайних практик щоденної комунікації.

Література

1. Habermas J. Knowledge Of Human Interest / J. Habermas. – (J. J. Shapiro, trans.) Boston : Beacon Press, 1975. – 214 p.
2. Habermas J. Philosophical-Political Profiles / J. Habermas. – (Studies in contemporary German social thought) Revised translation of : Philosophisch-politische Profile. 1. Philosophy – Addresses, essays, lectures. – Cambridge : The MIT Press, 1983. – 193 p.
3. Habermas J. Moral Consciousness and Communicative Action / J. Habermas. – Lenhardt, C & Nicholsen, S. W. (Trans.). – Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 1990. – 315 p.
4. Habermas J. The Philosophical Discourse Of Modernity: Twelve Lectures / J. Habermas. – (Studies in contemporary German social thought) Lawrence, F.G. (trans.). – Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 1991. – 190 p.
5. Habermas J. Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays / J. Habermas. – Hohengarten W.M. (Trans.). – Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 1996. – 280 p.
6. Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature / R. Rorty. – New Jersey : Princeton University Press, 2009. – 208 p.

Анотація

Дубина О. О. Юрген Габермас: трансформація постметафізичного мислення. – Стаття.

У статті проаналізовано процес трансформації постметафізичного мислення, який, на думку Ю. Габермаса, є необхідною складовою віднайдення нових вимірів, форм і ролей сучасного філософського знання у сфері людської комунікації. Досліджується продуктивний сценарій подолання кризи інтелектуальної культури, що пов'язана з викликом постмодерну та деструкцією класичних теоретичних парадигм. Стверджуючи власну позицію як постметафізичну, Ю. Габермас полемізує, з одного боку, з новітніми спробами повернення до метафізики філософії свідомості, а з іншого – з контекстуалістськими варіантами критики розуму.

Ключові слова: постметафізичне мислення, процесуальна раціональність, лінгвістичний поворот, Ю. Габермас.

Аннотация

Дубина А. А. Юрген Хабермас: трансформация постметафизического мышления. – Статья.

В статье проанализирован процесс трансформации постметафизического мышления, который, по мнению Ю. Хабермаса, является необходимой составляющей поиска новых измерений, форм и ролей современного философского знания в области человеческой коммуникации. Исследуется продуктивный сценарий преодоления кризиса интеллектуальной культуры, который связан с вызовом постмодерна и деструкцией классических теоретических парадигм. Утверждая собственную позицию как постметафизическую, Ю. Габермас полемизирует, с одной стороны, с новейшими попытками возвращения к метафизике философии сознания, а с другой – с контекстуалистскими вариантами критики разума.

Ключевые слова: постметафизическое мышление, процессуальная рациональность, лингвистический поворот, Ю. Хабермас.

Summary

Dubyna O. O. Jurgen Habermas: transformation of postmetaphysical thinking. – Article.

The article analyzes the transformation of postmetaphysical thinking, which according to J. Habermas is a necessary part of finding new dimensions, shapes and roles of contemporary philosophical knowledge in the sphere of human communication. We investigate a productive approach to overcoming the crisis of intellectual culture, which is linked with the challenge of modern and classical destruction theoretical paradigms.

Key words: postmetaphysical thinking, procedural rationality, linguistic turn, J. Habermas.

УДК 304:326:930.1

О. І. Захарчук

аспірант кафедри філософії гуманітарних наук
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

ІСТОРИЧНІ МЕТАМОРФОЗИ РАБСТВА НА ТЛІ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Історія суспільного розвитку, дійшовши до XXI ст., так і не позбулася такого жорстокого явища, як рабство. На сьогодні торгівля людьми стала буденним явищем, яким нікого не здивуєш. Більше того, продаж живого товару з метою подальшої експлуатації є однією з найбільш поширених форм рабства, найчастіше рабства жінок і дітей. Як би прикро не було визнавати, але в Україні, як і в більшості держав світу, ситуація є критичною.

Поруч із традиційними, відомими нам, формами рабства, що мають економічне підґрунтя, такими як торгівля людьми, примусова праця, примусовий шлюб, боргова кабала, у постіндустріальному суспільстві виокремлюють такі форми рабства, що мають психологічне підґрунтя, а саме: духовне рабство, заангажованість речами або об'єктами, віртуальне рабство, яке набуває своєї особливої актуальності саме в сучасному суспільстві. Варто наголосити, що між цими формами не існує чітких розмежувань, оскільки одна й та сама людина може перебувати в кількох формах фактичної залежності.

У статті автор намагається дослідити й проаналізувати феномен рабства в контексті суспільства постіндустріального типу.

Осмисленню феномена рабства присвячена велика кількість міжнародних нормативних документів, серед яких Конвенції про рабство, Конвенція Організації Об'єднаних Націй про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок. Філософського осмилення феномен постіндустріального рабства набув у представників критичної соціальної теорії, серед яких такі відомі постаті, як Герберт Маркузе та Жан Бодрійяр. Варто зазначити, що в науковій літературі сьогодення критичний погляд на суспільство постіндустріального типу відображений у теоріях масового суспільства.

Мета статті – окреслити та проаналізувати основні форми постіндустріального рабства.

Відповідно до Конвенції про рабство, яка була підписана в м. Женева 25 вересня 1926 р., рабство визначається, як «становище або стан особи, щодо якої здійснюються деякі або всі повноваження, притаманні праву власності» [8]. Отже, людина виконує рабську працю попри свою волю й не має можливості відмовитися від виконання роботи або отримати компенсацію за свою працю. На відміну від такого класичного розуміння, зміст постіндустріального рабства окреслений набагато ширшим спектром фактичного поневолення суб'єкта тим чи іншим суспільним контрагентом (власником на засоби виробництва, капіталом, віртуальним простором тощо).

Торгівля людьми є однією з головних проблем як у світі, так і в Україні, і щороку збільшується кількість людей, які від цього страждають. Люди вважаються товаром, який можна купувати та продавати. Останніми роками збільшується тенденція до зростання випадків торгівлею людьми як у відкритих, так і прихованих формах. Найбільше від цього страждають жінки. Більше того, жертвами торгівлі людьми стають і діти, щороку ця цифра зростає до 1,2 млн дітей. Станом на 2011 р. найбільш вразливими в торгівлі людьми є такі країни: Конго, Північна Корея, Саудівська Аравія, Іран. Україна є державою-транзитом для примусової праці та сексуальної експлуатації, адже громадяни України становлять значну частину живого «товару» на ринках Європи та Азії

Відомо, що торгівля людьми є одним із видів насильства щодо населення. Цей злочин має довге історичне

коріння, оскільки існував раніше у формі работоргівлі, але наприкінці XX ст. він набув форми сучасного рабства. Торгівлю людьми можна визначити як дії, що є легальними чи нелегальними, здійснюються щодо жінок з метою їх прибуткової експлуатації з використанням примусу, насильства, погроз та інших видів тиску, унаслідок чого особа має скоритися. На сьогодні виокремлюють такі найпоширеніші форми торгівлі людьми: торгівля з метою примусового виконання робіт, сексуальна експлуатація та примусовий шлюб. Близько 12 млн людей у світі займаються примусовою працею, із них мінімальна кількість осіб, котрі виконують роботи під примусом, унаслідок торгівлі людьми, становить 2 450 000. Близько 20% випадків використання примусової праці й одна четверта випадків використання примусової праці, до яких причетні приватні агенти із працевлаштування, є результатом торгівлі людьми. Отже, примусова праця нині є однією із найскладніших.

Примусова праця – це грубе порушення прав людини та обмеження свобод людини в тому вигляді, у якому вони визначені у відповідних Конвенціях Міжнародної організації праці й інших міжнародних актах [4]. Тобто, примусова праця – це робота, яка виконується не добровільно, а за допомогою обману, шахрайства, залякування чи примусу.

За підрахунками експертів, більшу половину жертв такого рабства становлять жінки, близько 55%. Значний відсоток у такій праці припадає на дітей до 18 років, він становить чверть від загальної кількості рабів. Якщо ще десять років тому в Україні серед різновидів торгівлі людьми домінувала сексуальна експлуатація, то на сьогодні першість посідає примусова праця. Так, 2004 р. в нашій країні кількість випадків торгівлі людьми, з метою сексуальної експлуатації, удвічі перевищувала кількість випадків торгівлі з метою примусової праці. Але станом на 2007 р. ситуація докорінно змінилася, адже кількість підданих трудовій експлуатації наблизилась до кількості жертв сексуальної експлуатації, а станом на останній рік перевищила. За даними МОМ, серед ста дзвінків на гарячу лінію у 60 випадках фіксується порушення в Україні.

Лідуючу позицію випадків примусової праці посідають країни Азії – 9,4 млн людей, наступними є Латинська Америка і країни Карибського басейну (1,3 млн людей). Серед людей примусової праці переважають ті, хто не влаштований по життю, передусім це люди, які мають певні соціальні проблеми. На жаль, діти не є винятком, адже вони найбільш незахищені, щодо їхньої праці застосовуються всі вияви насильства.

Торгівля людьми виявляється в таких формах рабства, як примусова праця, сексуальне рабство, тобто примусове зайняття проституцією чи участь у виготовленні порнографічної продукції, примусові шлюби, боргова кабала.

На сьогоднішні торгівля людьми, з метою подальшої сексуальної експлуатації, є найприбутковішим тіншовим бізнесом. Сексуальне рабство тісно пов'язане із примусовою проституцією. Але, на відміну від примусової проституції, яка приносить будь-яку, у тому числі фінансову, вигоду, сексуальне рабство полягає в абсолютному контролі чи владі однієї людини над іншою. Наприклад, у Нідерландах щорічно фіксують від 1 000 до 1 700 жертв подібної форми рабства. А в Бельгії та Німеччині, згідно з ре-

зультатами дослідження ООН, повія щомісяця приносить своєму господареві \$ 7,5 тис., сама при цьому отримує не більше ніж \$ 500.

Загалом щорічно у світі примушується до роботи в секс-індустрії близько 2 млн жінок і дітей. Як не прикро це визнавати, але Україна є дешевим постачальником робочої сили в інші країни. На ринку праці безліч пропозицій щодо працевлаштування як для чоловіків, так і для жінок. Найбільше експортують «живий товар» у Туреччину, Італію, Іспанію, Німеччину, Балканські та Скандинавські країни, Чехію, Грецію, ОАЕ, Ізраїль, США.

Примусова проституція є поширеною в країнах перехідного періоду, у тому числі й в Україні. Станом на 2013 р. більше ніж 23% дівчат-проститутток Європі були українського походження, і, на жаль, ця цифра зростає. Спостерігається зростання індустрії сексу та сексуальних послуг. Останніми роками Україна потрапила до країн – постачальників жінок; торгівля жінками, вивезення їх за кордон шляхом обману набули широких масштабів. Україна в цьому аспекті є країною-постачальником «живого товару»; країною-транзитом, адже через Україну перевозять рабів, переважно зі Сходу на Захід; країною призначення, тобто люди з менш розвинених країн потрапляють у рабство саме в Україні, щоправда, процент такого джерела сексуальної експлуатації є найменшим. Більше того, останнім часом зростає кількість внутрішнього рабства, тобто підвищується кількісний показник сексуального рабства в Україні. Переважно жертвами стають вихідці із сільської місцевості й малоосвічені та мало обізнані жінки. Однак найчастіше дівчата стають рабами за кордоном. В Україні з'являється все більше сексуально-релігійних общин, які вербують молодь, під виглядом театральних шкіл, безкоштовних майстер-класів і центрів духовного розвитку.

Хоча спочатку торгівлю людьми пов'язували із жінками, дітьми та їхньою сексуальною експлуатацією, на сьогодні суспільству вже стає зрозуміло, що предметом торгівлі може бути будь-яка особа незалежно від віку і статі. Уже сформувався глобальний ринок сексуального рабства.

У 1924 р. до переліку видів рабства був доданий пункт «придбання дівчини, купуючи їх, під виглядом виплати приданого, розуміючи, що не йдеться про звичайні шлюбні обряди» [16]. Пізніше (у 1956 р.) було визначено три види інститутів і звичаїв, які мали схожість із рабством і стосувалися жінок у контексті шлюбу. Насамперед це обіцянка видати жінку заміж, без права відмови з її боку, це можуть бути батьки, опікун чи інша група осіб, при цьому можуть отримати грошову винагороду. По-друге, забороняється практика, коли чоловік жінки чи його клан можуть передати її іншому за винагороду чи іншим чином. По-третє, забороняється практика під назвою «левірат», коли жінка після смерті чоловіка автоматично стає дружиною одного із членів сім'ї свого чоловіка, який помер.

Примусовий шлюб – це шлюбний договір, за якого одна або дві сторони вступили в шлюб не по своїй волі, а через вплив третьої сторони. У більшості випадків у такий шлюб жінка вступає не добровільно. Виходячи зі статистики, примусовий шлюб частіше за все поширений у країнах Південно-Східної Азії, Африки і на ближньому сході. Подібні шлюби становлять серйозну проблему, оскільки під загрозу ставляться права людини, передусім порушується право на свободу укладення шлюбу. ООН розглядає цей вид шлюбу як порушення прав людини, оскільки він не відповідає принципу свободи людини [7]. На відміну від традиційних уявлень про шлюб, не залежно від його форми (цивільний, церковний), коли жінка робить добровільний обдуманий вибір, у примусовому шлюбі батьки чи опікун повністю беруть на себе турботу про створення сім'ї й не послуhatися старших є неприпустимим. Наприклад, у країнах, які сповідують ісламську

релігію, Ірак, Йорданія, Сирія, жінка має значно менше прав, ніж чоловік, і повинна повністю піддаватися його владі. Багато таких традицій в постіндустріальному суспільстві вважаються утиском прав жінки, недемократичними та неприпустимими. Більше того, такі традиції відкрито засуджуються світовою спільнотою, адже вважаються пережитками минулого, але у країнах шаріату це є традиціями, що формувалися й практикувалися віками і змінювати їх не вважають за потрібне. Отже, шлюб в ісламі, на відміну від християнства, де шлюб є сакральним актом, союзом чоловіка та жінки перед Богом, є швидше товарним договором. Але, тим не менше, є однією із найбільших цінностей, «особливого роду приватний договір з метою узаконення дітонародження» [15, с. 121].

Ще однією формою сучасного рабства, яка тісно пов'язана із попередніми, є боргова кабала. Із розвитком економіки кредит стає поширеною формою рабства, більше того, для значної частини населення ця форма є предметом першої необхідності. Реклама закликає нас до вибору товарів і послуг, що має характер примусу до споживання, через що людина змушена перебувати в постійній гонитві за новими речами, враженнями, задоволенням, що спонукають її до постійної праці. «Життя в кредит» є звичною формою економічної поведінки українського населення. Філософи-постмодерністи стверджували: «Сучасна поліція капіталіста – це гроші та ринок» [6]. Закабаленість кредитним капіталом призводить до фактичного виснаження людського ресурсу через безперервну інкорпорованість у виробничому процесі. У контексті вищезначеного Ж. Бодрійяр, наприклад, у сучасному постіндустріальному суспільстві працю уподібнював до «відтермінованої смерті», а сучасного пролетарія – до справжнього раба [3, с. 104].

Самозростання й ненаситність бажань змушують отримувати дедалі більше та більше. Відсутність схильності до накопичення й ощадливості. Бажання витратити завжди більше за бажання заробляти. Зазвичай під вплив цих чинників підпадають молоді люди, у яких потреби перевищують їхні доходи, тому достатньо часто в них виникає необхідність одержати кредит. Адаже в цієї категорії бажання витратити завжди перевищує бажання заробляти. Так як головною життєвою настановою суспільства споживання є те, що всі бажання можна задовольнити за гроші, відповідно, гроші й постають головною суспільною цінністю, то й основною турботою більшості є гроші в будь-який спосіб. «Кредит – це дисциплінарний процес вимагання заощаджень і регулювання попиту, так само як наймана праця була раціоналізованим процесом вимагання робочої сили і зростання продуктивності» [2, с. 111]. Для більшості українського населення така життєва вимога є трагедією.

Список форм боргової кабали очолюють такі, як «кредит до зарплати», найбільшою популярністю, особливо серед молоді, користуються кредитні карти. Отже, люди змушені працювати на землевласника або кредитора, щоб повернути борг. Більше того, високий процент кредиту може зобов'язати протягом усього життя працювати на кредитора, зрештою, борг може переходити й до дітей, що є відбитком феодальних відносин, коли діти могли розглядатися як джерело робочої сили. Така форма боргу від покоління до покоління продовжує існувати, незважаючи на всі види законодавства. Отже, кредити є сучасною формою легального рабства. Особливістю боргової кабали є те, що боржник піддає себе кредитній залежності за власною волею, хоча в реальності вибір залишається невеликим.

Оскільки сучасне постіндустріальне суспільство, суспільство споживання, зумовлене грошима, то час, витрачений на заробляння грошей, спричинює їхній обсяг, відповідно, і їхню купівельну спроможність, що взаємопов'язано із ще однією формою сучасного рабства – заангажованістю речами.

Беззаперечним є те, що людина за своєю сутністю є гедоністичною істотою і прагне отримати якомога більше від життя. «Повсякденність являє, отже, цікаву розмаїтість ейфорії від комфорту й пасивності, «похмуру насолоду» від усвідомлення можливості жертв, які приносяться долі. Усе це становить специфічну ментальність чи швидше «сентиментальність» [2, с. 18] Суворі періодичність зміни модних образів, прагнення нав'язати споживачу те, що, як тільки з'являється новий товар, потрібно замінити наявні речі новими, незважаючи на те, чи відповідають вони за якістю наявним. І це стосується не лише одягу, а є поширеним на більшість категорій товарів споживання (телевізори, автомобілі тощо). Якщо мода диктує, що кожні три роки ти маєш змінювати автомобіль, який може ще їздити десятки років, то за весь цей період тобі потрібно кілька автомобілів, замість одного, тобто відбувається гонитва за модою, тим самим спонукаючи людину до активних дій. В основі моди лежить старіння предметів, а отже, в основі масової культури лежить старіння традиційних цінностей. Масова культура є таким середовищем, де змінюються знаки, її імперативом є вимога актуальності, сучасності, функціональної придатності для людини-споживача. «Своєю кількістю, збільшенням, надлишком форм, грою моди, усім тим, що в них виходить за межі простої функції, речі лише тільки симулюють соціальну сутність – статус, це знак призначення, який даний лише деяким від народження і якого більшість з огляду на інше призначення ніколи не могло б досягти» [2, с. 85].

Е. Фромм, наприклад, стверджував, що людина намагається «мати» замість «бути», утікаючи від свободи заради володіння. «Орієнтація на буття – це велетенська потенційна сила людської природи. Лише меншість керується принципом володіння, але й принципом буття послідовно керується небагато людей. Домінувати може кожна з цих тенденцій, а яка саме залежить від соціальної структури. Якщо суспільство орієнтоване переважно на буття, відмирає тенденція до володіння, а тенденція до буття живиться. У суспільстві, орієнтованому переважно на володіння, такому, як наше, усе відбувається якраз навпаки. І все ж скільки не пригнічувалася орієнтація на буття, завжди знайдеться хтось, хто її дотримується» [14, с. 211].

Постіндустріальне суспільство формує нову систему поведінки, де людина рівняється на тих, хто живе в розкоші, і прагне до такого рівня життя. «В умовах рівня життя, що підвищується, не коритися системі видається соціально безглуздим, і вже тим більше в тому випадку, коли це обіцяє відчутні економічні й політичні невгоди, погрожує безперервній діяльності цілого» [9, с. 2]. Така манера масової поведінки формує керованого «раба речей».

Одна з найбільш прийнятних форм постіндустріального рабства є заангажованість об'єктами, яка виявляється в почутті любові. «Любов довго терпить, любов милосердствує, не заздрить, любов не величається, не надимається, не поводить нечестно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить. Ніколи любов не перестає» [1, с. 416]. Е. Фромм наголошував, що любов у сучасному суспільстві замінюється різноманітними формами псевдолюбові [13].

Любов виступає як спроба особистості завоювати собі свободу й визнання, отримати підтримку, виправдати власне «я». Вона виражає прагнення до духовного та фізичного володіння предметом своєї любові. Той, хто любить, прагне не лише позбавити свободи іншого, а спокусити й стати предметом цікавості, щоб самі прив'язались. Отже, сама людина, завдяки іншому, намагається досягти визнання свого буття, оскільки, будучи від початку «ніщо», залежить від Іншого. Цей Інший «дає мені буття й тим самим володіє мною» [12, с. 207]. Але найбільш цінним у цьому випадку є визнання мене тим, кого я сам

визнаю важливою для мене істотою. Завдяки іншому я стаю чимось, набуваючи буття й відповідно до цього я стаю залежним від іншого. Така залежність обмежує мою власну свободу. Це й показує конфліктність моего буття, яке і слугує умовою любові. Отже, вияв любові полягає в тому, що чим більше мене люблять, тим більше я втрачаю власне буття. Прагнучи стати об'єктом любові, я маю зацікавити, намагаюся продемонструвати свою цінність перед іншим. І ця спроба закохати іншого в мене і є сама моя любов. Ми любимо іншого тим сильніше, чим більше хочемо, щоб він любив нас. «Кожен хоче, щоб інший його любив, не надаючи собі звіту в тому, що любити – значить хотіти бути любимим, і що тим самим, бажаючи, щоб інший мене любив, я хочу лише, щоб інший хотів змусити мене любити його» [12, с. 224].

Отже, феномен кохання невіддільний від буття людини і її свободи. Ставлення до іншого – це спроба визнання свободи в очах іншого. «Буття-для-іншого» показує конфліктність міжособових відносин. «Конфлікт – це первісний сенс буття-для-іншого» [11, с. 508]. Лише через конфлікт людина здатна усвідомити власне буття, потрапляючи в новий вимір свого існування. «Інший володіє таємницею: таємницею того, чим я є. Він дає мені буття і тим самим володіє мною, я одержимий ним» [12, с. 209].

Найпоширенішою із постіндустріальних форм рабства є духовне, адже важко уявити країну, яка повністю є вільною від цієї форми поневолення. Оскільки абсолютною свободою володіє лише Бог, то людина має лише відносну свободу, адже постійно відчуває свою залежність від Бога.

Ще однією, порівняно новою, формою рабства є віртуальне рабство, це пов'язано з розвитком новітніх технологій, особливо в постіндустріальному суспільстві. Популярною формою швидкого отримання та передавання інформації є Інтернет, як наслідок, такий новий соціальний простір, як кіберпростір змінює не лише поведінку людей, а і їхнє мислення. Особливого поширення цей вид рабства набуває останніми роками, що пов'язано з якісним стрибком у розвитку Інтернету й використанні соцмереж.

«Підлітки та діти настільки знайомі з технологіями медіа, віртуальною реальністю й Інтернет-комунікаціями, що не уявляють свого життя без них, стають навіть залежними від мережі, усе менше пізнають навколишню дійсність. А молодь і люди середнього віку варіюють між двома просторами, які для них рівноцінні та необхідні» [5]. У результаті на сьогодні можна констатувати, що Інтернет перестав бути просто системою зберігання й передавання інформації, став прошарком реальності та сферою життєдіяльності величезної кількості людей. Як наслідок цього в користувачів комп'ютерних мереж виникає низка психологічних феноменів – інтересів, мотивів, цілей, потреб, а також форм психологічної й соціальної активності, безпосередньо пов'язаних із цим новим середовищем. Серед таких феноменів усе більшої актуальності набуває проблема використання Інтернету.

Кіберпростір дає людині змогу виглядати кращою, ніж вона є насправді, отже, створює імідж, що не відповідає дійсності.

З одного боку, швидке володіння інформацією значно спрощує життя, з іншого – це досить легко переростає в залежність, причиною якої є наша неспроможність чи небажання розпоряджатися власним життям і часом. Проте знання в мережі Інтернет виступають у відчуженій формі, «фіксуються за допомогою слів, логіки та образів» [10, с. 125].

Інтернет дає нам змогу жити іншою реальністю, де ми створюємо собі бажаний образ. Ми тікаємо в кіберпростір, щоб знайти додаткову свободу, можливість, подолати певні заборони, отримати нові стимули, урешті-решт. Такий симулякр реальності замінює реальне спілкування на імітацію комунікації й почуттів. Так, замість реального

вияву почуттів, ми використовуємо “like”, що дає змогу визначити коло інтересів користувача, його активність і ставлення до певної ситуації, що відображене в анонімній і напіванонімній можливості коментування на Інтернет-форумах, у блогах тощо. У мережі ми почуваємося більш розкутими, ніж у реальному житті, можемо взагалі жити іншим життям, не відчуваючи майже ніяких обмежень. Безпека та анонімність гарантована. Разом із тим в Інтернеті панують свої правила й закони.

Але маючи бажання отримати додаткові переваги, іноді отримуємо купу недоліків, потрапляємо в пастку ще більших обмежень. Тоді треба просто вчасно зупинитись, припинити пливти за течією, як би приємно це не було. І досить часто ця залежність від Інтернету чи «свобода» вганяє нас у рабство.

Отже, постіндустріальне рабство перетворює людину на специфічну форму товару на ринку праці, позбавляючи її права вибору. Залишаючись при цьому економічним феноменом, рабство продовжує своє існування в усіх можливих формах, деякі з яких є невідчутними на перший погляд і навіть деякою мірою приносять задоволення від «поневолення». Станом на 2012 р. майже 21 млн осіб займалося рабською працею. За останніми даними щороку в рабство потрапляють 600–800 тисяч осіб. Більше ніж 35 млн людей по всьому світі перебувають у сучасних формах рабства.

Варто наголосити, що форми сучасного рабства характерні перш за все для постіндустріальних країн зі слабо розвинутою економікою та низьким рівнем соціальної захищеності населення, які є країнами-донорами для торгівлі людьми з метою подальшої експлуатації. Більше того, у деяких країнах існують традиційні форми рабства, і, на жаль, значний відсоток припадає на дітей.

Література

1. Библия. Новый Завет // Международное Библейское общество. – 1998, 2003, 2006. – 580 с.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М., 2006. – 264 с.
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
4. Глобальный альянс против принудительного труда: доклад Генерального директора МОТ на Международной конференции труда 2005 года (93-я сессия) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.un.org/ru/rights/trafficking/ilo.pdf>.
5. Девтеров І. Соціальна ідентифікація особистості за допомогою соціальних стереотипів у мережі Інтернет / І. Девтеров, В. Роєнко // Гілея: науковий вісник. – 2013. – № 77. – С. 146–149. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/j-pdf/gileya_2013_77_46.pdf.
6. Делёз Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
7. Конвенція Організації Об'єднаних Націй про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_207.
8. Конвенція про рабство [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_161.
9. Маркузе Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М.: REFL-book, 1994. – 368 с.
10. Райков А.Н. Виртуальное пространство доверия / А.Н. Райков // Социс. – 2006. – № 5–6. – С. 124–129.
11. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо / Ж.-П. Сартр. – К.: Основи, 2001. – 854 с.
12. Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм / Ж.-П. Сартр // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988.

13. Фромм Э. Искусство любить / Э. Фромм; пер. с англ. – М.: АСТ, 2009.

14. Фромм Е. Мати чи бути? / Е. Фромм; пер. з англ. – К.: Укр. письменник, 2010. – 222 с.

15. Хидоя. Комментарии мусульманского права / Хидоя. – Ташкент, 1994. – Т. 1. – 1994. – 121 с.

16. The suppression of slavery (memorandum submitted by the Secretary-General to the Ad Hoc Committee on Slavery): документ Организации Объединенных Наций ST/SPA/4 (1951 год.). – С. 31.

Анотація

Захарчук О. І. Історичні метаморфози рабства на тлі сучасного суспільства. – Стаття.

У статті проаналізовано основні форми постіндустріального рабства та виділено його основні форми, такі як примусова праця, сексуальне рабство, примусовий шлюб, духовне рабство, заангажованість об'єктами й речами та віртуальне рабство. Зауважено, що між цими формами не існує чітких розмежувань, оскільки одна й та сама людина може перебувати в кількох формах фактичної залежності. Наголошено, що, на відміну від класичного рабства, яке базувалося на економічному підґрунті, постіндустріальне рабство має психологічне підґрунтя. Зазначено, що постіндустріальне рабство перетворює людину на специфічну форму товару на ринку праці, позбавляючи її права вибору. У результаті проведеного дослідження автор робить висновки, що форми сучасного рабства характерні перш за все для постіндустріальних країн зі слабо розвинутою економікою та низьким рівнем соціальної захищеності населення, які є країнами-донорами для торгівлі людьми з метою подальшої експлуатації. На сьогодні поруч із сучасними формами рабства існують і традиційні форми, значний відсоток яких припадає на дітей.

Ключові слова: постіндустріальне рабство, торгівля людьми, примусова праця, сексуальна експлуатація, примусовий шлюб, боргова кабала, заангажованість об'єктами й речами, духовне рабство, віртуальне рабство.

Аннотация

Захарчук О. И. Исторические метаморфозы рабства на фоне современного общества. – Статья.

В статье проанализированы основные формы постиндустриального рабства, а также выделены его основные формы, такие как принудительный труд, сексуальное рабство, принудительный брак, духовное рабство, заангажированность объектами и вещами и виртуальное рабство. Замечено, что между данными формами не существует четких разграничений, поскольку один и тот же человек может находиться в нескольких формах фактической зависимости. Делается акцент на том, что, в отличие от классического рабства, которое базировалось на экономическом фундаменте, постиндустриальное рабство имеет психологическое основание. Отмечено, что постиндустриальное рабство превращает человека в специфическую форму товара на рынке труда, лишая его права выбора. В результате проведенного исследования автор делает выводы, что формы современного рабства характерны, прежде всего, для постиндустриальных стран со слабо развитой экономикой и низким уровнем социальной защищенности населения, которые выступают донорами для торговли людьми с целью дальнейшей эксплуатации. На сегодня рядом с современными формами рабства существуют и традиционные формы, значительный процент которых приходится на детей.

Ключевые слова: постиндустриальное рабство, торговля людьми, принудительный труд, сексуальная эксплуатация, долговая кабала, заангажированность объектами и вещами, духовное рабство, виртуальное рабство.

Summary

Zakharchuk O. I. Historical metamorphosis of slavery against the backdrop of modern society. – Article.

The basic forms of post-industrial slavery are analysed in the article and are singled out its basic forms such as forced labor, sexual exploitation, forced marriage, debt bondage, engagement by objects and engagement by things, virtual slavery. It is noted that among these forms there is no clear distinction as one and the same person can be in several forms actual addiction. It is emphasized that unlike classical slavery, which is based on economic grounds, postindustrial slavery has a psychological basis. The author is noting that post-industrial slavery transforms man into a specific form

of goods in the labor market, depriving her choice. As a result of research the author infers that forms of modern slavery are typical primarily for post-industrial countries with poorly developed economies and low levels of social protection of the population who are the donor countries for human trafficking for the purpose of further exploitation. Today along with modern forms of slavery, there are traditional forms, which account for a significant percentage of children.

Key words: post-industrial slavery, human trafficking, forced labor, sexual exploitation, forced marriage, debt bondage, engagement by objects and engagement by things, virtual slavery.

УДК 141.7:316.75

В. О. Зубов

*доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри філософії
Запорізького національного університету***СЕСУАЛЬНІСТЬ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ**

У сучасних умовах сексуальність стає невід'ємною складовою соціально успішної особистості. Суспільство XXI сторіччя формує нові лики інтимності й сексуальних орієнтацій, їхні екзистенційно-особистісні горизонти в глобалізованому світі. Це актуалізує дослідницький інтерес до указаній проблеми. Зазначимо, що проблема статі, сексуальності, визначення їхніх соціальних канонів завжди були в центрі уваги мислителів. Засади філософського осмислення феномена сексуальності закладено в працях З. Фрейда [1], М. Фуко [2–4]. Певні здобутки у вивченні цієї теми належать таким авторам, як Ю. Евола [5], І. Кон [6–8], Ю. Епанова [9] та інші науковці.

Метою статті є філософська рефлексія сексуальності й визначення змін у її виявах у сучасних умовах.

Соціальні зміни, що відбуваються у світі останніми десятиліттями (наприклад, зміна становища жінки в суспільстві, криза ідентифікації особистості, деформація інституту сім'ї, «сексуальна революція» тощо), зумовлюють появу нових напрямів сексуальних орієнтацій людини. Один із найдавніших соціальних інститутів – сім'я – втрачає традиційні функції – економічну, репродуктивну, рекреативну, феліцитологічну. Сервісна економіка та розвинута соціальна інфраструктура суспільства дають особистості змогу реалізовувати традиційні функції сім'ї без її створення. Якщо раніше інститут сім'ї базувався на принципах подвійного стандарту (різних для чоловіка й жінки), то сьогодні внаслідок поширення фемінізму як підґрунтя життєвої стратегії сучасної жінки ці межі стирає. Радикальних змін зазнає і уявлення про норму (як моральну, так і правову) у сексуальних взаєминах. Прагнення до емоційної насиченості індивідуального життя, можливості отримання яскравих, усе нових і неповторних відчуттів та переживань, створення в суспільстві сервісних послуг для задоволення таких потреб роблять сучасну людину вільною від сімейних пут і прихильником гедонізму. Любов усе більше набуває форми яскравої, але недовготривалої зустрічі двох індивідів без зобов'язань у майбутньому. Традиційні уявлення про любов як сильне почуття приязні та симпатії між чоловіком і жінкою, що може досягати сили високого напруження і стати пристрасною у вигляді сильного статевого потягу й зберігатися протягом усього життя й поєднуватися з усвідомленням щастя, усе частіше зараховуються до ідеальних, романтичних, «голівудських» варіантів взаємин, але нездійснених у реальному житті. У повсякденній практиці цивілізаційного суспільства пішло в минуле міркування, яке зумовлювало деяку недовіру щодо жінки та жіночого начала в різних традиціях, де жінка розглядається як джерело «гріха», нечистоти й зла, як спокуса та небезпека для того, хто спрямовує свій шлях у сферу духовного вдосконалення, надприродного. У XXI столітті значимість статі виявляється не стільки в простому факті появи на світ чоловіком чи жінкою, а в особливому процесі духовного пробудження в тілі людини тієї чи іншої статі. Завдання традиції в сексуальній сфері полягало у створенні суворих канонів і каналів, щоб сексуальне життя змогло потекти по них у потрібному напрямі. Але поширюється верста людей, котрі, беручи традиційні орієнтації, сприймають їх не як щось нав'язане ззовні, а як можливість свідомо реалізувати, підкоряючись внутрішньому імпульсу, вищу, «нетрадиційну» можливість своєї

власної природи, як перспективу свого духовно-культурного спонтанного розвитку. Реалізувати свою природу згідно традицією – це витравлювати з чоловіка все «жіноче», а із жінки – усе «чоловіче», прагнути до того, щоб стати «абсолютним чоловіком» і «абсолютною жінкою». У цьому аспекті поява феномена Кончити Вурст (австрійського співака Тома Ньюверза, переможця Євробачення-2014) продемонструвала заперечення традиційного уявлення про ідеального чоловіка й дала візуальну репрезентацію чоловіка як «ідеальної жінки», але з бородою. Дві основоположні форми діяльності чоловіка, згідно з традицією, – це Дія і Споглядання. Воїн (Герой) і Аскет – ось два фундаментальних типи чистої мужності. Паралельно з цими двома чоловічими типами існує в традиції два типи, відповідних жіночій природі. Так, уважається, що жінка реалізує себе, підіймаючись на той самий рівень, що і чоловік-воїн і чоловік-аскет, через тип Коханки або тип Матері [5]. Якщо традиційна етика вимагала від чоловіків і жінок, щоб вони завжди залишалися самими собою, усіяко акцентували ті риси, що роблять одних саме чоловіками, а інших саме жінками, то сучасність іноді прагне, навпаки, до зрівнювання, до сфери безформного, до галузі, яка знаходиться поза всякою індивідуалізацією й відмінністю статей. «У суспільстві, яке більше не знає ні Аскета, ні Воїна; у суспільстві, де руки останніх аристократів більше звичні не до меча і скипетра, а до тенісної ракетки й шейкера для коктейлів; у суспільстві, де вищим чоловічим типом є грубий боксер або кіноактор, не кажучи вже про штучні маски «інтелектуалів» або «професорів», про нарцисичні маріонетки «художників» або метушливо-огидних «банкірів» і «політиків», у такому суспільстві природно, що й жінка підіймається й вимагає для себе прав на «особистість» і «свободу», які розуміються в анархічному й індивідуалістичному сенсах, властивому останнім часам» [5].

Можна виокремити такі проблеми статевої відносин і кохання в XXI столітті: споживацьке ставлення до високого почуття; поширення практики сексуальних відносин без кохання; перетворення сексуальності в особистісну, приватну справу людини. Фактом суспільного життя останніх десятиріч є «сексуальна революція» – комплекс змін у сучасних суспільствах, особливо західних, що охопили сфери статевої поведінки та гендерних відносин і, відповідно, позначилися на суспільній думці, моралі, кодексах поведінки; охопили сферу права й медичної практики, котрі регулюють сексуальні стосунки, сексуальна активність людини набула більших можливостей та індивідуальних проектів для здійснення. Це відбулося у визнанні законними шлюбів геїв і лесбіянок. Деякі західні держави – США, Франція, Великобританія і ще близько 10 країн – зрівняли шлюби представників секс-меншин із гетеросексуальними шлюбами. Ці країни визнають одностатеві союзи законними. Побутує думка, що в тих суспільствах, де в результаті уявної боротьби за свободу вибирається з погляду релігії гріх, усе обернеться розбещенням моралі. Практика одностатевих шлюбів розглядається як вступ людства на шлях самознищення, як «утрата людиною власної особистості й повне його підпорядкування нижчим тваринним інстинктам», як «дуже небезпечний апокаліптичний симптом» [10]. Зміни в розумінні сексуальності, зокрема жінки, зумовили

й таке явище, як фемінізм. Фемінізм являє собою сукупність рухів та ідеологічних комплексів, що спрямовані на визначення й захист рівних із чоловіками політичних, економічних і соціальних прав жінок. Фемінізм можна тлумачити як соціально-політичну теорію, у якій аналізують гноблення жінок і перевагу чоловіків в історичному минулому та сьогоденні, а також осмислюють шляхи подолання чоловічої переваги над жінками; ідеологію, що протистоїть усім теоріям і діям жінконенависництва; теорію соціокультурного розвитку, альтернативну наявній європейській традиції, яка виявляє зверхність до жіночого соціального досвіду в уявленнях про світ і суспільство. Сам термін «фемінізм» увів в обіг французький соціаліст-утопіст Шарль Фур'є у кінці XVIII століття, він уважав, що соціальний стан жінок є мірилом суспільного прогресу. Він іменував феміністами прихильників жіночого рівноправ'я. Але, говорячи про рівноправ'я статей, феміністки сучасності пропагують ідеологію, у центрі якої стоїть тільки жінка, і приділяють незмінно підвищену увагу лише тим питанням, що стосуються жінок. Таке подання матеріалу змушує послідовників цієї ідеології бачити світ лише через призму жіночих проблем, тим самим спотворюючи реальне сприйняття світу й створюючи стійкі забобони та агресивні дії на кшталт акцій «Фемен». Можна стверджувати, що в країнах Заходу тепер через феміністський рух чоловіки зазнають дискримінації. Фемінізм вважають причиною руйнування традиційного устрою життя й знищення звичних ролей, традиційно вказаних чоловікам і жінкам залежно від їхньої статі. Дійсно, між чоловіками та жінками існує низка природних відмінностей, і суспільство, на нашу думку, лише виграє від їхнього визнання. Замість слідування природному призначенню й завоювання для себе нових горизонтів соціальної та світоглядної свободи, сучасна жінка відмовляється від власної природної функції. Після довгих століть «рабства» жінка захотіла стати вільною й не зробила нічого іншого, як скопіювала ідею «самостійної жіночої особистості» з архетипу «особистості» чоловіка. І в цьому виявляється глибока недовіра «сучасної жінки» до себе самої, нездатність її бути для себе власною цінністю, тобто бути саме як жінка, а не як чоловік. У цьому й полягає витік певної орієнтації: жінка стала прагнути здобути реванш над чоловіком, відстояти свою «гідність», довести свою «значимість», поступово звикаючи порівнювати себе з чоловіком. Треба правдиво признатися, що ще має місце зневажливе ставлення до жінки з боку сучасного чоловіка, у ментальних структурах якого залишаються архетипи патріархату. Але й жінки, котрі не здатні усвідомити свого природного покликання й захистити його, а спроможні тільки продемонструвати володіння тими інтелектуальними та фізичними властивостями і якостями, що асоціюються з протилежною статтю, як не дивно, особливо цінуються в сучасному суспільстві. Але й сучасний чоловік із повною безвідповідальністю зі свого боку не тільки допустив це, а ще й сам підштовхнув жінку до роботи в усіх інститутах сучасного суспільства й сучасної культури. Очевидним є глибоке виродження жіночого типу аж до соматичного, тілесного рівня атрофії природних можливостей, удушення специфічно жіночого внутрішнього світу. Показово, що для багатьох сучасних жінок навіть перспектива фізичної любові не становить такого інтересу, як нарцистичний культ власного тіла, як бажання показати свою плоть в одязі або з мінімумом його, як фізичний трейнінг, як танці, спорт, гроші тощо. Егоцентризм сучасної жінки призводить до того, що вона цікавиться вже не самим чоловіком, а тим, що він може їй дати для задоволення її марнославства й примх. Паралельно до цього відбувається розкладання та виродження чоловічого типу, що стає все більш і більш поверховим у міру звикання до суто практичного життя, яке в сучасно-

му світі сприяє деградації й денатурації чоловічого начала [5]. Рівність чоловіків і жінок та слідування природному началу у виявах їхньої сексуальності – це питання збереження людського існування загалом.

Актуальність проблеми сексуальності відбивається й у поширенні в сучасному суспільстві такого феномена, як нетрадиційна сексуальна орієнтація, зокрема одностатеві сексуальні взаємини, ставлення суспільства до яких неоднозначне. З'явилась спільнота людей, яку позначають ЛГБТ (лесбіянки (Lesbian), геї (Gay), бісексуали (Bisexual) і трансгендери (Transgender)). Абревіатура була прийнята більшістю громадських організацій і ЗМІ в різних країнах світу як самоназва людей, котрі об'єднуються на основі своєї сексуальної орієнтації й гендерної ідентичності. Зазначимо, що нормативність є неодмінною умовою існування суспільства як системи спільної життєдіяльності. Але завжди в суспільстві існують ті, хто її порушує. Соціальні практики демонструють два варіанти реакції суспільства на девіантну поведінку окремих людей або груп у межах прийнятої в соціумі нормативності: спроба виключити таку поведінку шляхом різного роду репресій із соціальної системи або ж зробити її соціально допустимою. Для сучасного західного демократичного суспільства другий шлях є переважним. Цей шлях передбачає, що між тими членами суспільства, які орієнтуються на чинні норми, і тими, хто діє, порушуючи їх, укладається деяка угода, що дає змогу встановити прийнятний консенсус щодо більш фундаментальних норм сумісного життя.

Ставлення суспільства до ЛГБТ є одним із найбільш типових виявів такого шляху досягнення згоди як умови стабільності соціального світу. ЛГБТ, будучи особливою формою суспільної поведінки, є девіантною щодо одного з основних інститутів і цінностей сучасного суспільства – гетеросексуальної й моногамної сім'ї, оскільки за останньою визнається все ж таки виконання найважливішої функції – відтворення безпосереднього життя людей. Однак є й інша (крім згоди) базова умова існування демократичного та плюралістичного суспільства – права людини, що визнаються суспільством тією мірою, якою вони не завдають шкоди іншим людям. Наслідком такої ієрархії цінностей, коли права людини мають пріоритетний характер, є те, що сучасна людина вважає легітимним навіть такий спосіб життя і стандарти сексуальної поведінки, які не відповідають її власним настановам. Існує реальна проблема, що вимагає конкретного рішення в кожній державі, – які переваги виявляє населення конкретної країни: право людини самій визначати форму сексуальної поведінки або треба дотримуватись відповідності поведінки людини певним соціально значущим нормам.

Ставлення, за якого людина воліє самостійно визначати форму сексуальної поведінки, базується на низці політичних, культурних та економічних факторів сучасного суспільства: у політичній сфері цьому відповідають принципи демократії й свободи, у культурній – релятивність і толерантність нормативних систем, в економічній – економічна самостійність людини. Ніхто не стає відразу людиною із нетрадиційною орієнтацією, вона не падає на шлях людини, як листя з дерев, і не передається, як атипова пневмонія, «повітряно-крапельним шляхом». Вона є результатом духовних пошуків і міркувань людини, світоглядних настанов, які переходять у стратегію життя і її реалізацію. Багато «нетрадиційно» орієнтованих людей вважають, що на їхній світогляд і поведінку діють біологічні механізми, непідвладні контролю свідомості.

Ставлення світових та етнічних релігій до ЛГБТ-спільнот негативне. Так, у Біблії Третя книга Мойсеєва (Левіт, 18:22) свідчить: «Із чоловіком не сходитимешся, як сходивши з жінкою: це гидота» [11]. «Коли чоловік зійдець-

ся з чоловіком так, як із жінкою, обидва вчинили гідоту; смертю мусять їх покарати; кров їхня на них» (Левіт, 20:13) [11]. Але сьогодні в усьому світі, особливо в Європі, виявом вищого ступеня демократії, свободи слова, думки, дій уважається відкрита заява про свої пристрасті й нетрадиційну сексуальну орієнтацію. У багатьох державах навіть на офіційному рівні реєструються одностатеві шлюби і їм дозволяють виховувати прийомних дітей. Така соціальна практика, на думку церковників, суперечить природним і моральним настановам людства. За це може виявитися Божественна відплата у формі нових захворювань або смертоносних епідемій. У Корані розповідається про народ пророка Лута (Лота). Цей народ за свою причетність до гріха мужолозтва був просто стертий із лиця землі. «Воістину, у цьому знаменні для тих, хто здатний бачити» (Коран, 15:75) [12]. Коли збожеволілі від своїх пристрастей люди стали домагатися гостей-ангелів, які з'явилися в образі прекрасних юнаків, Лут, ґрунтуючись на своїй пророчій проникливості, сказав: «Воістину, у цьому знаменні для віруючих!» (Коран, 15:77) [12].

Сучасне суспільство, з одного боку, є такою комунікативною спільнотою, усередині якої має місце база згода щодо загальних правил гуртожитку, а з іншого – воно є гетерогенним утворенням за умовами та способом життя, культурними цінностями й нормами. У цій ситуації саме поняття нормативності й, відповідно, девіантності має значну невизначеність. На прикладі існування ЛГБТ-спільноти ми бачимо, як змінюється принцип ставлення суспільства до поведінки, яка, з одного боку, продовжує вважатися ненормативною, а з іншого – є нормальною для гетерогенних структур сучасного соціуму. Ставлення до нетрадиційних сексуальних орієнтацій і ЛГБТ-спільнот має поколінський характер, що пов'язано з політичними, економічними та культурними змінами, що відбулися в сучасному суспільстві, які роблять цінність індивідуальної свободи пріоритетною в соціальних перевагах особистості.

Легалізація одностатевих шлюбів у західних країнах, пропаганда нетрадиційних сексуальних орієнтацій у мистецтві та ЗМІ, кар'єрна підтримка їхніх носіїв у всіх сферах життєдіяльності сучасного соціуму свідчить про укорінення нових форм сексуальності в сучасному соціальному просторі.

Отже, проблема сексуальності як культурного феномена набуває все більшої ваги як у сучасному філософському дискурсі, так і в соціальних практиках сьогодення. Набуває поширення думка, що сексуальність не вроджена особливість людини, а формується під впливом різноманітних культурних дискурсів про сексуальність у певному соціальному просторі. Розвиток постмодерністської соціальності посилює ідею щодо поширення різноманіття нетрадиційних форм і напрямів сексуальності в сучасній культурі. Сексуальність починає виступати як постійний об'єкт дискусій, суспільної уваги, контролю, аналізу, визначаючись як важлива вісь ідентичності сучасної людини. Сексуальність виступає як конститувальний взаємозв'язок між людською тілесністю, особистісною самоідентифікацією й соціально-нормативною сферою суспільства.

Література

1. Фрейд З. Очерки по теории сексуальности / З. Фрейд. – М. : АСТ, 2006. – 288 с.
2. Фуко М. История сексуальности : у 3 т. / М. Фуко. – Х. : ОКО, 1997–2000. – Т. 1 : Жага пізнання. – 1997. – 235 с.
3. Фуко М. История сексуальности : у 3 т. / М. Фуко. – Х. : ОКО, 1997–2000. – Т. 2 : Інструмент насолоди. – 1999. – 288 с.
4. Фуко М. История сексуальности / М. Фуко. – Х. : ОКО, 1997–2000. – Т. 3 : Плекання себе. – 2000. – 264 с.

5. Эвола Ю. Мужчина и женщина / Ю. Эвола // Восстание против современного мира [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.musa.narod.ru/evola1.htm>.

6. Кон И.С. Сексология / И.С. Кон. – М. : Академия, 2004. – 384 с.

7. Кон И.С. Лунный свет на заре. Лики и маски однополной любви / И.С. Кон. – М. : Олимп, АСТ, 2003. – 576 с.

8. Кон И.С. Мужчина в меняющемся мире / И.С. Кон. – М. : Время, 2009. – 496 с.

9. Епанова Ю. Виртуальные репрезентации сексуальности : автореф. дисс. ... канд. наук по культурологии / Ю. Епанова. – Саранск, 2011. – 15 с.

10. Патриарх Кирилл назвал однополые браки движением к концу света [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.ntv.ru/novosti/633297/>.

11. Біблія на українській мові / переклад Івана Хоменка [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ukrbible.at.ua/>.

12. Преславний Коран / переклад смислів українською мовою М. Якубович [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://dl.islamhouse.com/data/uk/ih_books/single/uk_Meanings_of_Quran_in_Ukrainian.pdf.

Анотація

Зубов В. О. Сексуальність як предмет філософської рефлексії. – Стаття.

У статті розглядаються філософські аспекти сексуальності як культурного феномена сучасності. Зазначається, що проблема сексуальності набуває все більшої уваги як у сучасному філософському дискурсі, так і в соціальних практиках сьогодення. Поширюється думка, що сексуальність не вроджена особливість людини, а формується під впливом різноманітних культурних дискурсів про сексуальність у певному соціальному просторі. Розвиток постмодерністської соціальності посилює ідею щодо поширення різноманіття нетрадиційних форм і напрямів сексуальності в сучасному західному суспільстві. Сексуальність починає виступати як постійний об'єкт дискусій, суспільної уваги, контролю, аналізу й визначається як важлива вісь формування ідентичності сучасної людини. Сексуальність виступає як конститувальний взаємозв'язок між людською тілесністю, особистісною самоідентифікацією й соціально-нормативною сферою суспільства.

Ключові слова: сексуальність, людина, стать, сексуальна орієнтація, норма, традиція.

Аннотация

Зубов В. А. Сексуальность как предмет философской рефлексии. – Статья.

В статье рассматриваются философские аспекты сексуальности как культурного феномена современности. Отмечается, что проблема сексуальности приобретает все большее внимание как в современном философском дискурсе, так и в социальных практиках современности. Получает распространение установка, что сексуальность не врожденное свойство человека, а формируется под влиянием различных культурных дискурсов о сексуальности в определенном социальном пространстве. Развитие постмодернистской социальности усиливает идею о распространении многообразия нетрадиционных форм и направлений сексуальности в современном западном обществе. Сексуальность начинает выступать в качестве постоянного объекта дискуссий, общественного внимания, контроля, анализа и определяется как важная ось формирования идентичности современного человека. Сексуальность выступает связующим звеном между человеческой телесностью, личностной самоидентификацией и социально-нормативной сферой общества.

Ключевые слова: сексуальность, человек, пол, сексуальная ориентация, норма, традиция.

Summary

Zubov V. O. Sexuality as a subject of philosophical reflection. – Article.

The article deals with the philosophical aspects of sexuality as a cultural phenomenon of our time. It is noted that the issue of sexuality is gaining attention as a modern philosophical discourse and social practices of today. Gaining the idea that sexuality is not innate to man, and formed different cultural discourses of sexuality in

a social space. The development of postmodern sociality reinforces the idea of the variety of non-traditional forms of distribution and areas of sexuality in modern Western society. Sexuality begins to act as a permanent object of discussions, public attention, monitoring and analysis and is defined as an important axis of identity formation of modern man. Sexuality serves as a link between human corporeality, personal identity and social and normative spheres of society.

Key words: sexuality, man, sex, sexual orientation, rule, tradition.

УДК 111.1:140:929

М. В. Карпенко

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії і основ общезагальної освіти
Одеського національного університету імені І. І. Мечникова**ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ П. А. ФЛОРЕНСКИМ ГЕТЕВСКОГО ПОНЯТИЯ ПЕРВОЯВЛЕНИЯ
(НА ПРИМЕРЕ УЧЕНИЯ О ЦВЕТЕ)**

Гетевская теория созерцательного познания природы связана с разработкой нового научного метода, основанного на понятии первоявления, которое так же является ключевым и для «конкретной метафизики» П.А. Флоренского. Об этом пишет П.А. Флоренский в своих воспоминаниях: «Этот *Urphaenomenon* делался ... орудием познания, категорией, основным философским понятием, около которого все группировалось и координировалось, около которого выкристаллизовывался весь опыт» [9, с. 791]. «Сродность» объекта познания «конкретной метафизики» с объектом познания Гете настолько очевидна, что не могла остаться незамеченной исследователями творчества П.А. Флоренского [1; 3]. Так, Н.К. Бонецкая, называя П.А. Флоренского русским Фаустом, а «конкретную метафизику» гетеанством подчеркивает, что он использует гетевское понятие первоявления как основной познавательный инструмент: «Мыслитель искал вокруг себя эти *Urphaenomenon* – те особые явления, в которых сущность вещи присутствует наглядно, которые подтверждают гетевское “*Natur hat weder Kern, noch Schale*”. ... Далеко не всякий предмет, по Флоренскому, может рассматриваться как *Urphaenomenon*; сокровищницей таких первоявлений стал для него православный культ. ... Впрочем, гетеанские исследования Флоренского не ограничивались культурными реалиями: первоявлениями, согласно Флоренскому, оказываются также слова и в особенности человеческие имена, произведения искусства, а также некоторые природные явления...» [2].¹

Несмотря на общность познавательных установок двух мыслителей – стремление созерцать идею, воплощенную в конкретном явлении как первоявление, тем не менее, для них характерно различное понимание первоявления. Н.К. Бонецкая, определяя мировоззрение П.А. Флоренского как гетеанство, отмечает, что гетевское первоявление, о котором у него идет речь, имеет определенное сходство как с платоновской идеей, так и с аристотелевской формой. Она признает, что между гетеанством П.А. Флоренского и методологией Гете существует различие, которое сложно выявить. По мнению Н.К. Бонецкой, гетеанство П.А. Флоренского специфично, оно близко платонизму и аристотелевскому учению о форме, «духовной науке» Р. Штейнера, феноменологии и герменевтике. Н.К. Бонецкая, кроме того, замечает, что в статье «Небесные знамения» П.А. Флоренский не только описал гетевский цветовой протофеномен, но и онтологически углубил его, продвинувшись в изучении данного вопроса дальше самого Гете [1; 2].

У Гете понятие первоявления существует в рамках оппозиции «общее – единичное», «теоретическое – эмпирическое», т. е. в контексте познания природы, в которой

общее доступно для созерцания в единичном, теоретическое наличествует в эмпирическом. Первоявление у Гете не имеет онтологического статуса. В отличие от Гете, у П.А. Флоренского понятие первоявления определяется в рамках оппозиции «трансцендентное – имманентное», «ноуменальное – феноменальное», т. е. в контексте познания природы, в которой трансцендентное мистически созерцается в имманентном, ноуменальное наличествует в феноменальном. П.А. Флоренский называет это двуединством трансцендентного и имманентного, ноумена и феномена. У Гете нет онтологии в первоявлении, поскольку природа рассматривается им как естественное, чисто материальное образование. Соответственно, и свой метод познания природы, основанный на идее первоявления, он справедливо считает научным. Что касается П.А. Флоренского, то следует говорить не об онтологическом углублении им понятия первоявления, а скорее о придании им этому понятию онтологического статуса. Он делает это, сближая понятие первоявления с платоновской идеей как первообразом вещей, в связи с чем оно наполняется онтологическим содержанием и тем самым перестает быть гетевским понятием первоявления. Ведь у Гете первоявление не образует самостоятельную область бытия, отличную от сферы материальных вещей, между тем как у П.А. Флоренского появляется нечто вроде онтологического зазора между первоявлением и явлением. Наличие данного онтологического зазора не только не противоречит, но прямо предполагается вероучением, приверженцем которого является о. Павел. Однако задача, которую он решает, разрабатывая «конкретную метафизику», состоит в том, чтобы устранить данный зазор между трансцендентным и имманентным, ноуменальным и феноменальным, а для этого лучше всего подходит гетевское понятие первоявления «в онтологической плотности, по Платону» [9]. Таким образом, из данного понятия вырастает фундаментальная идея П.А. Флоренского о двуединстве трансцендентного и имманентного, ноуменального и феноменального. Только на ее основе можно познать тайну так, как ее хочет познать П.А. Флоренский, сохраняя при этом саму тайну, мистически.

Лучше всего различие в понимании первоявления Гете и П.А. Флоренским видно на примере имеющегося у обоих мыслителей учения о цвете.

Под первоявлением, как известно, Гете понимает протофеномен (нем. “*urphaenomen*”), который у него выражает то всеобщее или типическое, что свойственно определенному ряду феноменов. Это понятие было разработано самим Гете, став основополагающим для его естественнонаучного труда «Учение о цвете», в котором он критикует ньютоновскую оптическую теорию и излагает результаты собственных наблюдений за явлением возникновения

¹ Здесь и в дальнейшем при цитировании текстов, размещенных в Интернете, номер страницы указывается не всегда.

² Из примечаний к «Очерку теории познания Гётевского мировоззрения» Рудольфа Штейнера: «Кроме определённых явлений возникновения цвета, Гёте называет прафеноменом магнит, характер, спиральную тенденцию роста растений, электричество, а также приближение дна, рассматриваемого сквозь воду без преломления, когда взгляд перпендикулярен поверхности» [13, с. 121]. Г. Зиммель раскрывает гетевское понятие протофеномена следующим образом: «Прафеномен – сюда относятся возникновение красок из света и тьмы, ритмическое увеличение и ослабление силы притяжения Земли как причина смены погоды, развитие органов растения из формы листа, тип позвоночных животных – является чистейшим, абсолютно типичным случаем отношения, комбинации и развития природного бытия...» [6, с. 205].

цвета из света и тьмы². Используя понятие “urphänomen”, Гете, прежде всего, объясняет происхождение такого феномена, как цвет, который в сущности своей есть зримый нашим глазом свет, т. е. само первоявление. Известный исследователь гетевского мировоззрения К.А. Свасьян уточняет: «... под светом разумеет Гете не смесь физических цветов, ни даже солнечный свет, обычно называемый белым, но нечто принципиально иное. Белый уже не свет, а цвет, ближайший к свету, но цвет. Между тем, свет есть инвариантная сущность, пронизывающая все без исключения цвета» [7, с. 81–82]. Из этого следует, что гетевский протофеномен представляет собой чувственно созерцаемый единичный случай того, что дано мышлению как общее – идеи. Так, согласно Гете, чувственно созерцаемый цвет открывает нам понимание природы света, «модифицированного тьмой», поскольку все многообразие цветовых явлений в природе обусловлено его существованием, как впрочем, и существование самого глаза. Он отмечает: «Цвет есть закономерная природа в отношении к чувству зрения» [5, с. 104]. При этом вне чувственного восприятия нашим глазом цвета свет незрим, т. е. для существования цвета необходимы свет и тьма и, наоборот, свету, чтобы стать видимым, требуется цветовой протофеномен. Н.К. Боневская о цветовом первоявлении Гете пишет следующее: «Летающий Фауст созерцает перед собой, сквозь дымку атмосферной пыли, свет заходящего солнца («передо мною день»), позади же видит сине-фиолетовую, постепенно чернеющую тьму («позади меня ночь»). Итак: в своем стремительном «полете» Фауст наблюдает на закатном небе цветовой протофеномен» [1, с. 98].

Ключом к пониманию природы протофеномена у Гете является понятие единичного. Данное понятие означает не элемент как предел деления чего-то на части и не часть целого, а целое, которое выражает единство. Вопреки давно сложившейся традиции категориально различать единичное и общее как противоположности, Гете их совмещает. Общее у него включено в единичное и вне своей эмпирической оболочки, т. е. вне образа, не существует, тогда как реальность единичного как такового образует общее, идею. Гетевское понятие единичного означает не элемент – предел деления чего-то на части, не часть целого, а целое, выражающее единство. Гете считает, что «все фактическое уже есть теория» [6, с. 206]. Поэтому в созерцании единичное дано не чувственно-пассивно, рецептивно, без схватывания его целостности, а как образ. Целостность единичного обусловлена тем, что оно содержит в себе общее – общий закон, идею, т. е. протофеномен. В данном смысле, протофеномен – это и есть идея, тип, объективный закон природы, теория и т. д. Гете пишет: «Что называют идеей: то, что всегда обнаруживается в явлениях и притом выступает как закон всякого явления» [4, с. 396]. Если, согласно Гете, идея существует только в эмпирической оболочке единичного и, следовательно, в принципе не может быть от нее освобождена, то, обнаруженная в феномене, она чувственно созерцается, представлена в чувственном образе. Беседа с И.-П. Эккерманом, Гете замечает: «Я стараюсь не придавать решающего значения идеям, в основе которых отсутствует чувственное восприятие» [14, с. 33]. С точки зрения Гете, как в целом, так и в его отдельных частях можно созерцать одну и ту же идею: пурпур содержит в себе все другие цвета, а «синева неба открывает нам основной закон хроматики» [6, с. 206]. Каждая явление как единичная целостность отличается по форме от всех других явлений, с которыми образует мировое целое, и в то же время не отличается от них, потому что содержит ту же идею, что и все другие явления. «Тот же закон, – утверждает Гете, – который вызывает синеву небес, мы обнаруживаем в нижней части пламени горящей свечи, в горящем спирте и в освещенном дыме над трубами деревни, за которой высятся темные

горы» [14, с. 30]. Согласно такому убеждению Гете, все явления, образуя мировое множество, связаны между собой, потому что представляют собой модификации одной и той же идеи. Эта связь всего сущего выражает мировое единство – протофеномен природы.

Природа как мировая целостность не дана нам в чувственном созерцании, поэтому Гете, исходя из идеи превосходства целого над частями, находит для нее чувственный аналог – организм как жизнь части в рамках целого. В каждом единичном феномене воспроизводится высшее мировое единство. Вместе они образуют последовательность развертывания одного во многое, отличаясь друг от друга, как метаморфозы одного и того же. В этом можно убедиться на примере цветового протофеномена. У Гете свет, «модифицированный тьмой», обуславливает цветное многообразие в природе. В непосредственной близости к свету возникает желтый цвет, ближе к тьме образуется синий, тогда как их соединение дает зеленый. Желтый и синий в своем концентрированном виде приобретают красноватый оттенок, переходя из желтого в оранжевый, а из синего – в фиолетовый цвет, из смешения которых получается пурпур. Так возникают шесть основных цветов: желтый, синий, зеленый, оранжевый, фиолетовый и пурпурный. «Подобно типу, пронизывающему органический мир и своеобразно проявляющемуся в каждой отдельной спецификации, не сводясь к ней полностью, свет предстает как подвижное единство цветového многообразия, где каждый цвет специфически представляет его через темную среду, никогда не совпадая с ним в полной мере» [8]. По мнению Гете, то, из чего все развертывается во множество и есть протофеномен природы, который выражается не в феномене как отдельном явлении, а в мировой связи феноменов и в качестве такового является прообразом всего сущего. Из указанного видно, что протофеномен как прообраз всего и вся – это идея не отдельного явления, а природы в целом. Подобно тому, как протофеномен, содержащийся в явлении, обуславливает его действительность, придает ему характер фактического бытия, так и протофеномен в качестве прообраза, т. е. идеи природы, представляет собой тотальность бытия в виде мирового множества связанных между собой явлений. И.-П. Эккерман пишет: «Высшее, чего может достигнуть человек, – заметил Гете ..., – изумление. Ежели прафеномен повергнул его в изумление, он должен быть доволен, ничего более высокого увидеть ему не дано, а искать дальнейшего не имеет смысла – это граница. Но люди обычно не удовлетворяются содержанием прафеномена, им подавай то, что кроется за ним, и в этом они похожи на детей, что, взглянув в зеркало, тотчас же переворачивают его – посмотреть, что там с другой стороны» [14, с. 290]. Гетевский протофеномен природы ничем не определяется, но предопределяет собой всю мировую множественность явлений, и в данном смысле, не являясь чем-то сверхъестественным, он может быть назван божественным началом. Природа, понимаемая Гете как дух или божество, – это все тот же “urphänomen”, только локализованный не в отдельном единичном явлении, а в целостности живого и становящегося природного бытия. Со слов Гете, богиня-природа является в протофеноменах, «таится за ними и их создает» [14, с. 288]. Это означает, что у Гете “urphänomen” как божественное начало есть предел любого феномена, фактическая истина, по отношению к которой нет трансцендентного. И, соответственно, в самом акте познания первоявления для Гете нет ничего a priori. Он пишет: «То, что мы обнаруживаем в опыте, является большей частью лишь случаями, которые ... могут быть подведены под общие эмпирические рубрики. Последние заново подводятся под научные рубрики ..., в результате чего мы ближе знакомимся с неизбежными условиями являющегося».

С этого момента все постепенно подходит под более высокие правила и законы, которые, однако, открываются не рассудку через слова и гипотезы, а созерцанию опять-таки через феномены. Мы называем их первофеноменами, ибо в явлении нет ничего выше их» [8]. Отсюда понятно, почему у Гете процесс обнаружения протофеномена описан как смотрение, переходящее в рассматривание, а затем – в размышление и связывание, т. е. теоретизирование. Следует заметить, что Гете определяет свой метод созерцательного суждения как научный, поскольку убежден, что «при каждом внимательном взгляде, брошенном на мир, мы уже теоретизируем» [4, с. 263]. Соответственно, гетевский протофеномен служит отправным пунктом для теоретического обобщения конкретных фактов. Он характеризуется как естественный закон и в качестве такового относится к области научного познания. Это означает, что протофеномен входит в состав той же реальности, которую образуют феномены – природы. В структуре данной реальности он по отношению к феноменам выступает как первофеномен, обуславливая их единство. Поскольку в самой природе Гете не представлялось возможности опытно выявить основополагающего цветового первоявления, выражающего гармоничное единство многообразия цветов,³ аналогом его стал искусственно созданный им цветовой круг.

В отличие от Гете, П.А. Флоренскому удалось не только наблюдать фундаментальное цветовое первоявление в естественных условиях, на зкатанном небе, но и спроецировать гетевское понятие на трансцендентную сферу. П.А. Флоренский в своих работах неоднократно подчеркивает, что его мировосприятие, во многом основывающееся на мистических интуициях и детских впечатлениях от природы, сродни мироощущению Гете. Он, также как и Гете, видит в природе живое единство и воспринимает ее в целом и отдельных частях подобно гетевскому протофеномену. В «Общечеловеческих корнях идеализма» П.А. Флоренский высказывает следующую мысль: «Вся природа одушевлена, в с я – жива, – в целом и в частях. Все связано тайными узами между собою, все дышит вместе друг с другом» [11, с. 151]. При этом он отмечает, что среди множества природных феноменов его привлекают именно те, в которых «ткань организации наиболее проработана формирующими ее силами», «проницаемость плоти мира наибольшая», «тоньше кожа вещей и где яснее просвечивает чрез нее духовное единство» [9, с. 792]. Из указанного видно, что П.А. Флоренского привлекает гетевская идея протофеномена как обладающего «чистой» и в данном смысле «тонкоматериальной» структурой, отличной от конкретно-физической структуры феномена. Однако при этом П.А. Флоренского интересуют не столько законы природы, обнаруживаемые за первоявлением, сколько трансцендентные сущности, явленные в нем. По словам Н.К. Бонецкой, в духовных исследованиях П.А. Флоренского идет речь не о «природных закономерностях», а о «живых духовных существах» [1]. Поэтому неслучайно П.А. Флоренский от изучения протофеномена в природе, в частности цветового, переходит к непосредственному усмотрению его в сфере религии, например, в иконописи или облачениях священнослужителей.

Различие между гетевским пониманием протофеномена и пониманием его П.А. Флоренским возникает из-за стремления последнего всегда созерцать в природном первоявлении трансцендентное как «тонкоматериальное». Для такого созерцания ему требуется произвести онтологическое уплотнение гетевского протофеномена, «по Платону», а значит рассмотреть в нем первообраз,

аналогичный платоновской ино-мирной идее и тем самым преодолеть онтологическую разобщенность бытия. Можно сказать, что у П.А. Флоренского идея цветового первоявления обусловлена этой же необходимостью – зреть трансцендентное в чувственном как конкретное или «тонкоматериальное». В отличие от Гете, для которого в протофеномене как «предметной истине» отсутствует трансцендентное, П.А. Флоренский видит в нем воплощенные «горние лики», «духовные зраки божеств», то есть образы нетварного мира. Так, например, в цветовом первоявлении, согласно П.А. Флоренскому, присутствует трансцендентный, божественный свет. Более того, сами цвета представляют собой его ослабленные, затемненные проявления. Следовательно, для П.А. Флоренского переход от трансцендентного к имманентному не только возможен, но и необходим для существования онтологического двуединства. Природа его состоит в том, что феномен всегда выражает имманентно-духовное, при этом не являющееся всецело имманентным, тогда как ноумен, зримый в феномене, не является всецело трансцендентной реальностью. В статье «Небесные знамения» П.А. Флоренский отмечает: «Солнце, тончайшая пыль и тьма пустоты в мире чувственном, и – Бог, София и Тьма кромешная, тьма метафизического небытия в мире духовном – вот те начала, которыми обуславливается многообразие цветов, как здесь, так и там, при полном всегда соответствии тех и других друг другу» [10, с. 315]. Цветовое первоявление П.А. Флоренского может быть истолковано как проявление трансцендентного мира, явление «горнего» в «долнем» и вместе с тем как возможность для трансцендентного обрести свое чувственно-конкретное воплощение или «зримое» бытие. У П.А. Флоренского отношение между первоявлением и явлением может быть раскрыто как отношение между ноуменом и феноменом, которые отличаются друг от друга по своему онтологическому статусу, подобно тому, как различаются между собой трансцендентное и имманентно-духовное. П.А. Флоренский раскрывает понятие ноумена следующим образом: «*Noûς* значит собственно: духовное средоточие нашего существа, средоточие, центр, первоузел духовной жизни; *νοῦς* – это духовное Я, дух – в противоположность внешним, случайным разрозненным чувственным впечатлениям ... Ноуменальный – значит умопостигаемый, т. е. духовно познаваемый и духовно сущий, но чувственно не познаваемый и не сущий» [12, с. 124]. Проясняя содержание понятия феномена, П.А. Флоренский отмечает, что современное понимание его – *phaenomenon* соответствует приблизительно греческому *δοξα* и употребляется в отрицательном смысле как мнение, кажимость или мнимость. Оно не эквивалентно греческому слову *φαινόμενον*, имеющему положительное значение. Относительно греческого *φαινόμενα* (феномены, явления, являющиеся) П.А. Флоренский замечает: «Явление противоплагается отсутствию, небытию, – кажущемуся или мнимому. Являться – это сделаться явным, быть въявь, в противоположность, с одной стороны, отсутствию, а с другой – мечтанию, призраку, мнимости» [12, с. 524]. Он отождествляет феномен как явление с одеждой, которая скрывая – открывает, укутывая – выявляет, облачая – разоблачает являемое как сокровенное. Поэтому, согласно П.А. Флоренскому, стать явленным означает быть познанным, но познанным не окончательно, не в значении гетевского протофеномена как «последнего познаваемого», а именно как неведомого, ноумена, в котором присутствует тайна. У П.А. Флоренского первоявление не должно обличать последних тайн природы,

³ Гете пишет: «Вообще природа не дает нам ни одного всеобъемлющего феномена, где бы эта цветовая цельность была бы вполне налицо» [5, с. 125].

как у Гете, оно может только раскрывать их подлинную сущность как тайну, т. е. не нарушая ее. То, что для Гете в цветовом протофеномене нет ничего сверхприродного, того, что нельзя было бы всесторонне исследовать и теоретически обобщить, видно из его высказывания, записанного И.-П. Эккерманом: «... в «Учении о цвете» не довольно знания важнейших законов и восприимчивого ума, надо научиться делать выводы из явлений, часто весьма таинственных, и прозревать их взаимосвязь» [14, с. 441]. Иначе говоря, объектом изучения естествоиспытателя должен стать основополагающий протофеномен, который закономерно выражает внутрисприродную тайну исследуемых явлений. Так у Гете цветовой протофеномен, возникший из света и тьмы, является первичным и фундаментальным выражением такого таинственного природного феномена, как цвет.

П.А. Флоренский в «Небесных знаменях» воспроизводит цветовой спектр Гете, ориентируясь на его учение о цвете. Так же как и Гете, он выделяет шесть основных цветов: фиолетовый, сиреневый, голубой, розовый или красный, оранжевый и прозрачно-зелено-изумрудный. Эти цвета представляют собой чувственно-созерцаемый протофеномен, поскольку заключают в себе метафизический свет, понимаемый П.А. Флоренским как единственная подлинная реальность. В отличие от Гете-естествоиспытателя, не признающего мистики, П.А. Флоренский не только мистически созерцает первоявление на закатном небосводе, но и размышляет о символике цветов в контексте метафизики света. В свете он видит божественное («Бог есть свет»), надприродное и ноуменально-духовное начало, воплощенное в конкретных цветовых феноменах. Сам по себе свет, считает П.А. Флоренский, не имеет никакой примеси, он чист, прозрачен и бел. Цветность ему придает метафизическая пыль, называемая Софией или перво-тварью. Он пишет о природе света: «Дадим отчет себе, что собственно видим мы. – Мы видим свет и только свет, единый свет единого солнца. Его различная окраска – не собственное его свойство, а соотношение его с той земной и отчасти, может быть, небесной средой, которую наполняет собою этот единый свет» [10, с. 309]. Многообразие цветов в природе, согласно П.А. Флоренскому, обусловлено соотношением света как метафизического начала сверхчувственного бытия с физическими началами чувственного мира. «Отсюда, – заключает он, – устанавливается и символическое значение в мире сверхчувственном того, что является результатом соотношения начал бытия чувственного, т. е. символика цветов» [10, с. 312]. Из указанного видно, что цветовое многообразие возникает как следствие онтологического уплотнения первоявления. Идея здесь приходит в явление извне, она «ино-мирна», в отличие от гетевской идеи, которая изначально включена в структуру природного феномена и представляет собой высшее единство природы. Таким образом, феномен, по словам П.А. Флоренского, становится «шелухой другого, глубже его лежащего», в частности ноумена. В данном смысле цвет вторичен по отношению к свету, он заключает в себе «отвлеченную возможность» бытия, его «потенцию», «первое проявление качества» [9, с. 427] или одно из откровений духовного мира. Это особенно заметно в технике иконописи, описанной П.А. Флоренским в «Иконостасе». При создании иконописного образа важен не столько цвет, понимаемый в его обыденном значении как краска, сколько именно свет. П.А. Флоренский подчеркивает его онтологическую значимость, отмечая следующее: «Свет, если он наиболее соответствует иконной традиции, золотится, т. е. является именно светом, чистым светом, не цветом. Иначе говоря, все изображения иконы возникают в море золотой благодати, омываемые потоками Божественного света. ... всякая краска приближала бы икону к земле и ослабляла бы в ней видение» [9, с. 426].

Итак, цвет существенно отличается от золота – вещества, которым изображается на иконе метафизический, нетварный свет. Согласно П.А. Флоренскому, икона – это наглядная онтология, поэтому процесс ее написания воспроизводит этапы Богосотворения мира из ничего. С золота трансцендентного по отношению к цвету начинается создание иконописного образа, и им же завершается и освящается. Однако значимость цвета в иконописи не элиминируется П.А. Флоренским, он наряду с золотом присутствует на иконе и, следовательно, участвует в создании мира. Цвет или краска становится своеобразным языком иконописного изображения, средством выражения его внеэмпирической сущности, сакрального содержания. П.А. Флоренский пишет: «Иконы своей художественной формой непосредственно и наглядно свидетельствуют о реальности этой формы: они говорят, но линиями и красками. Это – написанное красками Имя Божие...» [9, с. 369]. В данном смысле цвет у П.А. Флоренского, также как и у Гете, может быть назван первоявлением, но не в значении гетевской идеи, лежащей в одной плоскости с познаваемой природой, а в значении проявленной в явлении вне-природной сущности.

Итак, с точки зрения Гете, элементарный цветовой протофеномен универсально выражает высший синтез природных явлений и в данном смысле он может быть назван первообразом природы. Последнее означает его доступность для созерцательного познания. Подтверждением этому является высказывание Гете о том, что цвета и свет находятся во взаимном соответствии друг с другом, их надо воспринимать как свойственные всей природе, так как «посредством них вся она готова целиком открыться чувству зрения» [5, с. 101]. У П.А. Флоренского, напротив, содержание, которое заключено в первоявлении, не определяется его внутренней природой, поскольку оно как трансцендентное привнесено в явление извне, из духовного мира. Свет и цвет для П.А. Флоренского взаимосоотнесены как «горнее» с «долним». Бог как свет присутствует в каждом проявлении цвета, т. е. в первоявлениях бытия. Отсюда можно предположить, что, размышляя о природе цветового первоявления, П.А. Флоренский вполне мог бы выразить мысль, которую высказал Гете в беседе с А. Шопенгауэром: «Свет, по-Вашему, существует лишь постольку, поскольку Вы его видите? Нет! Вас самих не было бы, если бы свет Вас не видел» [8].

Литература

1. Бонецкая Н.К. ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ. П. Флоренский: русское гетееанство / Н.К. Бонецкая // Вопросы философии. – 2003. – № 3. – С. 97–116.
2. Бонецкая Н.К. Русское гетееанство: преодоление символизма / Н.К. Бонецкая [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.rudolf-steiner.ru/50000051/1466.htm/>.
3. Бонецкая Н.К. Форум флоренсковедов / Н.К. Бонецкая // Вопросы философии. – 2001. – № 7. – С. 177–185.
4. Гете И.В. Избранные сочинения по естествознанию / И.В. Гете ; перевод, послесл. и коммент. И.И. Канаева, ред. акад. Е.Н. Павловского. – М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1975. – 553 с.
5. Гете И.В. К учению о цвете (хроматика) / И.В. Гете [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.scribd.com/doc/26917260/ИОГАНН-ВОЛЬФГАНГ-ГЁТЕ-ИЗБРАННЫЕ-СОЧИНЕНИЯ-ПО-ЕСТЕСТВОЗНАНИЮ>.
6. Зиммель Г. Избранное / Г. Зиммель. – М. : Юрист, 1996. – Т. 1 : Философия культуры. – 1996. – 671 с.
7. Свасьян К.А. Философское мировоззрение Гёте / К.А. Свасьян. – Ереван : Изд-во АН АРМССР, 1983. – 183 с.
8. Стефанов С. Цвет Гете и Ньютона / С. Стефанов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.compuart.ru/article.aspx?id=18116&iid=840>.

9. Флоренский П.А. Имена: Сочинения / П.А. Флоренский. – М. : ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс ; Харьков : Фолио, 1998. – 912 с.

10. Флоренский П.А. Небесные знамения (Размышления о символике цветов) / П.А. Флоренский // Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству / П.А. Флоренский. – СПб. : Мифрил-Русская книга, 1993. – С. 309–316.

11. Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма : [пробл. лекция pro venia legendi; прочитан. в Моск. духов. акад. 17 сент. 1908 г.] / П.А. Флоренский ; публ. А.Ф. Управителева // Философские науки. – 1990. – № 12. – С. 62–70; 1991. – № 1. – С. 106–119.

12. Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / П.А. Флоренский ; сост. игумен Андроник (Трубачев) ; ред. игумен Андроник (Трубачев). – М. : Мысль, 2004. – 685 с.

13. Штейнер Р. Очерк теории познания Гётевского мировоззрения – составленный, принимая во внимание Шиллера / Р. Штейнер. – М. : Парсифаль, 1993. – 144 с.

14. Эккерман И.П. Разговоры с Гёте / И.П. Эккерман. – М. : Художественная литература, 1981. – 687 с.

Аннотация

Карпенко М. В. Онтологическая интерпретация П. А. Флоренским гетевского понятия первооявления (на примере учения о цвете). – Статья.

В статье раскрывается онтологический смысл интерпретации П.А. Флоренским гетевского понятия первооявления (на примере учения о цвете). Сопоставляется учение о цветовом протофеномене Гете с учением о цвете П.А. Флоренского. Показано, что Гете и П.А. Флоренский используют разные онтологические предпосылки, раскрывая понятие первооявления. Для Гете цветовой протофеномен универсально выражает высший синтез природных явлений, является первообразом природы. Гете характеризует протофеномен как естественный закон и относит его к области научного познания. В отличие от Гете, П.А. Флоренский исследует цветное первооявление в контексте метафизики света. Он проецирует гетевский протофеномен на трансцендентную сферу.

Ключевые слова: первооявление, свет, цветовой протофеномен.

Анотація

Карпенко М. В. Онтологічна інтерпретація П.О. Флоренським гетевського поняття першооявлення (на прикладі вчення про колір). – Стаття.

У статті розкривається онтологічний смисл інтерпретації П.О. Флоренським гетевського поняття першооявлення (на прикладі вчення про колір). Зіставляється вчення про колірний протофеномен Гете з ученням про колір П.О. Флоренського. Показано, що Гете і П.О. Флоренський використовують різні онтологічні передумови, розкриваючи поняття першооявлення. Для Гете колірний протофеномен універсально виражає вищий синтез природних явищ, є прообразом природи. Гете характеризує протофеномен як природний закон і як такий, що належить до галузі наукового пізнання. На відміну від Гете, П.О. Флоренський досліджує колірний протофеномен у контексті метафізики світла. Гетевський протофеномен П.О. Флоренський проєцирує на трансцендентну сферу.

Ключові слова: першооявлення, світло, колірний протофеномен.

Summary

Karpenko M. V. P. A. Florensky's ontological interpretation of Goethe's Concept of first phenomenon (at the example of color doctrine). – Article.

The article defines P.A. Florensky's ontological interpretation of Goethe's concept of first phenomenon (at the example of colour doctrine). The Goethe's doctrine of color proto-phenomenon is compared with P. Florensky's colour doctrine. It is shown that Goethe and P.A. Florensky use different ontological pre-conditions explaining the notion of first phenomenon. For Goethe colour proto-phenomenon universally expresses the higher synthesis of natural phenomena being a nature prototype. Goethe characterizes proto-phenomenon as a natural law and considers it to be scientific cognition. In contrast to Goethe, P.A. Florensky studies colour first phenomenon in metaphysics context. He projects Goethe's proto-phenomenon on the transcendent sphere.

Key words: first phenomenon, light, color proto-phenomenon.

УДК 167/168:001.51/.8

Т. В. Кичкирук

кандидат філософських наук,
асистент кафедри філософії

Національного університету біоресурсів і природокористування України

НЕЛІНІЙНЕ МИСЛЕННЯ ЯК ЧИННИК ПІДВИЩЕННЯ ЯКОСТІ ЕКОНОМІЧНОЇ ОСВІТИ

Сучасна освіта має не просто готувати людину до життя в наявних соціальних і цивілізаційних умовах, а й надавати їй необхідні особистісні й професійні компетенції, необхідні для того, щоб вона могла вільно, творчо і суб'єктивно-активно пристосовуватися, а також брати активну участь у безперервній соціальній динаміці, що характерна сучасному станові розвитку людської цивілізації. Освіта завжди визначалася як «суспільний процес розвитку і саморозвитку особистості, пов'язаний з оволодінням соціально-значущим досвідом, утіленням у знаннях, уміннях і навичках творчої діяльності, чуттєво-ціннісних формах духовно-практичного освоєння світу» [2, с. 11]. Але на сьогодні вона набула ще й перспективно-орієнтованої специфіки, освіта має надати людині інструментарій ефективного передбачення та реагування на соціально-цивілізаційні зміни. І одним із таких ефективних інструментів соціального прогнозування й адаптації є нелінійне мислення.

Проблема нелінійного мислення зароджується в системі пізнання індустріального суспільства; однак у найбільш розгорнутих формах вона постає в період глобальних змін та інформаційної революції. Серед її дослідників варто назвати насамперед Ж. Бодрієра, Е. Гуссерля, Ж. Делеза, Ж. Дерріду, М. Фуко, М. Хайдеггера й інших західних мислителів.

У філософському просторі колишнього СРСР вона досліджувалась такими філософами, як В. Біблер, М. Мардашвілі, Г. Щедровицький. У російській та українській філософській літературі більш пізнього періоду до цієї теми звертались такі відомі дослідники, як В. Андрущенко, В. Аршинов, О. Астаф'єва, Л. Бевзенко, В. Буданов, О. Гомілко, І. Добронравова, І. Єршова-Бабенко, В. Кизима, Л. Киященко, О. Князева, І. Предборська, Б. Пружинин, В. Рижко, М. Розов, Л. Сидоренко, В. Стьопін, Т. Суходуб, І. Цехмістро, Л. Чекаль, В. Чуйко, В. Ярошовець та інші.

«Разом із тим, незважаючи на досить помітний обсяг філософської літератури, проблему нелінійного мислення загалом та її залучення до осмислення економічної науки та освіти зокрема не можна вважати остаточно вирішеною. Існує низка питань, які потребують додаткового дослідження. Серед них – теоретико-методологічні засади нелінійного мислення; визначення поняття «нелінійне мислення» у контексті розвитку філософської думки; локалізація нелінійного мислення в системі освіти, зокрема в такому її напрямі, як економічна освіта» [2, с. 2]. Детального вивчення потребує завдання побудови теоретичної моделі становлення нелінійного мислення майбутніх фахівців-економістів; визначення критеріїв і рівнів сформованості нелінійного мислення в студентів засобами економічної освіти. Окремої наукової розробки потребують проблеми підвищення якості економічної освіти студентів в умовах ринкових трансформацій.

Мета статті полягає в дослідженні філософії нелінійного мислення та потреби впровадження такого стилю мислення в систему освіти економічного напрямку.

Нелінійність мислення – життєва домінанта сучасної людини. Основні ідеї становлення світу, соціуму, культури, науки, освіти виникли в припущенні, що соціальні, духовні потрясіння кінця ХХ століття можуть бути розтлумачені як зсув епіцентру всього людського буття до полюсу нелінійності. Виклики часу, які відбулися в

другій половині ХХ століття, сучасної цивілізації зумовлені нелінійністю постсучасного світу, новою динамікою соціокультурних явищ, які найчастіше непомітно зароджуються, спонтанно розбудовуються та знезацька стають видимими.

Поняття «нелінійне мислення» в контексті розвитку філософської думки визначено як феноменологічно-раціоналізуючий акт, спрямований на цілепокладальне, оперативне-з'ясувальне та знаннево-пояснювальне охоплення предмета думки (яким може бути річ, явище, процес, художній образ), що розглядається в динаміці й становленні, багатовимірною й поліваріантно, у різноманітті альтернативних і можливісних шляхів розвитку, інтерпретативно й системно-цілісно. Джерела такого розуміння нелінійного мислення та його необхідності для сучасної людини можна відшукувати в контексті різних філософських течій, напрямів і шкіл неklasичного й постнеklasичного спрямування («філософія життя», феноменологія, екзистенціалізм, постпозитивізм, постмодернізм, філософії інформаційного суспільства й суспільства ризику тощо).

Економічна освіта являє собою складну динамічну систему, яка відкрита різноманіттю багатofакторних зовнішніх впливів, що сприяють її флуктуаційному збудженню, хаотизації та дестабілізації. Це вимагає пошуку внутрішніх атракторів, стабілізаційних цінностей, методик, технологій і процедур, що на навчально-виховному, науково-методичному, організаційно-управлінському рівнях забезпечать упорядкований розвиток і модернізацію економічної освіти як системи, здатної відповідати на всі зовнішні виклики та впливи.

Досліджуючи історичну генезу поняття «економічна освіта», а також її як форму знання й пізнання, можна довести її фундаментальну важливість для загального розвитку національного суспільства, упровадження ефективних механізмів ринкової економіки, а також розвитку демократії й громадянського суспільства в країні. При цьому економічна освіта має два край необхідні виміри: як система, що забезпечує базовими економічними знаннями широкі маси населення, як система формування професійних компетенцій фахівців-економістів різного профілю. В обох своїх вимірах економічна освіта має спрямовуватися на розвиток у всіх суб'єктів нелінійного мислення, необхідного для ефективної й успішної дії в сучасних соціально-економічних та інформаційно-цивілізаційних умовах.

Основним джерелом обґрунтування нелінійного мислення в освіті є саме нагальна необхідність підготовки кожної молодої людини, а також безперервний освітній вплив на людину впродовж усього її життя, спрямовані на постійний особистісний саморозвиток, самоорганізацію й самоадаптацію до тих швидкоплинних, динамічно-змінних і непередбачуваних реальностей, якими сповнена об'єктивна сфера інформаційної цивілізації. Особистість же, котра отримує компетентну інноваційну освітню підтримку, фундаментом якої є нелінійний стиль мислення, здатна адекватно реагувати й креативно перетворювати ту зовнішню багатofакторність, із якою вона зустрічається, будучи сама складною та відкритою системою. Окрім того, нелінійний підхід за його активного застосування в освітній сфері значно підвищує духовно-творчий потен-

ціал особистості, робить її внутрішній світ більш різноманітним і багатограним, що особливо важливо в умовах сучасної антропокультурної кризи. Фактично нелінійний стиль мислення можна розглядати як спосіб світопізнання сучасної людини.

Формування нелінійного мислення засобами освіти, у тому числі вищої, відіграє важливу роль у фаховій підготовці майбутніх спеціалістів у різних сферах виробництва, економіки, суспільно-громадського життя. Як саме нелінійне мислення може знадобитися майбутньому фахівцеві в його професійній самореалізації? Насправді, сучасний ринок праці як ніколи вимагає спеціалістів, здатних до гнучкого та креативного мислення, до прийняття оптимальних рішень у кризових ситуаціях, до вибору найкращої й найвигіднішої альтернативи серед безлічі пропозицій тощо. Тому на сьогодні особливо актуально з концептуально-теоретичного погляду звучить проблема набуття майбутніми професіоналами потенціалу нелінійного мислення в процесі спеціалізованого навчання.

Насамперед необхідно підкреслити, що вихід національної вищої освіти на новий якісний рівень – необхідна умова виходу економіки країни на конкурентоспроможні позиції. Ніякі реформи в реальному секторі економіки, виробництва й розподілу національних матеріальних благ не можуть дати повноцінного ефекту без модернізації освітньої системи. У сучасному світі тільки ті країни, що розвиваються на принципах становлення суспільства знань, виходять на лідерські позиції в економічному, політичному, глобальному планах. У зв'язку з цим українське суспільство «має погодитися з тим, що підготовка когорти інтелектуалів – справжньої, а не позірної національної еліти, яка створить і впровадить високі технології, організує виробництво, задасть духовно-моральні параметри нового стилю життя, розгорне перспективи й поведе за собою суспільство, – єдиний реальний шанс і засіб прогресу, який ми маємо» [1, с. 14]. Але просте декларування готовності до системних змін в освіті, у сфері підготовки професійного ядра подальшого розвитку суспільства очевидно замало. Необхідно розробити концептуальні основи здійснення реформи освіти із повноцінним застосуванням стратегії впровадження нелінійного мислення як на всіх етапах навчально-виховного процесу, так і в професійній діяльності спеціалістів, котрі отримали освіту за певним фахом.

Сучасний професіонал має орієнтуватися, окрім національних економічно-виробничих і соціально-політичних реалій, ще й на глобальні світові тенденції, бути здатним до кроскультурної, міжнародної, транснаціональної взаємодії. Ураховуючи різноманіття сучасного глобального світу, нелінійне, гнучке, здатне пристосуватися до нових вимог мислення майбутньому фахівцеві просто необхідне. «Одним з головних завдань планетарного виховання у ВНЗ з точки зору синергетичного підходу є формування у студентів нелінійного мислення і світобачення, адекватного глобальним викликам людству. Цей підхід дозволяє глибше зрозуміти механізм розвитку системи вищої освіти в масштабах всієї планети та передбачати наслідки головних процесів, що відбуваються у цій складноорганізованій системі» [4, с. 32–33].

Економічна освіта являє собою систему знань, теоретичних і практичних компетенцій, що дають змогу, по-перше, здійснювати професійну діяльність економічного профілю, а по-друге – підтримувати належний рівень ринково-економічної культури в суспільстві. Обидва ці функціональні рівні економічної освіченості населення надзвичайно важливі, адже від того, наскільки ефективно в нашому суспільстві будуть упроваджуватися ринкові механізми й принципи, залежить і загальносуспільна модернізація, просування країни по шляху демо-

кратизації та формування громадянського суспільства. «Економічна освіта на сучасному етапі розвитку України визначається завданнями переходу до демократичної та правової держави, ринкової економіки, необхідності наближення її до світових тенденцій економічного і суспільного розвитку. Розвиток освіти відбувається в контексті загального процесу трансформації різних аспектів суспільного життя, у тісному взаємозв'язку з перебудовою в інших сферах. Її можна розглядати як систему економічних знань, певних навичок і вмінь, спрямованих на вироблення економічної свідомості, поглядів і переконань» [8, с. 185]. Відсутність тривалої традиції функціонування ринкової економіки в нашій країні призвела до того, що рівень економічної освіченості й громадянсько-ринкової та фінансової грамотності є надзвичайно низьким. Саме тому формування когорти справжніх економістів-професіоналів, здатних утворити міцну інтелектуально-фахову основу для розвитку національної економіки є надзвичайно важливим завданням для української вищої освіти. Загалом «метою економічної освіти як складової економічної культури суспільства можна вважати створення бази для достатнього рівня економічного мислення та економічної поведінки населення» [3, с. 31]. Одним же із конкретних завдань економічної освіти є формування креативно-інноваційного, новаторського, гнучкого, варіативного мислення в майбутніх економістів-професіоналів, на яких буде покладено відповідальність за виведення національної економіки на європейський і світовий рівень конкурентоспроможності.

У цьому аспекті необхідно відмітити, що сучасна світова економіка розвивається не виключно на основі сталих економічних законів. У суспільстві знань, інноваційно-інформаційному суспільстві основним капіталом вважається не ресурсний чи виробничий, не промисловий чи фінансовий, а людський. Провідні в економічному плані країни світу вже давно зробили «ставку» в гонитві конкурентоспроможності на формування й розвиток людського, інтелектуально-кадрового капіталу. Ураховуючи це, економічна освіта має бути людиноцентричною.

Саме тут і виникає надзвичайно висока актуальність застосування синергетичної парадигми в системі економічної освіти, адже майбутній фахівець економічного профілю має навчитися на складно-системному рівні поєднувати особистісні, економічно-професійні й загальнокультурні цінності, що уможливується лише за умов широкого використання нелінійного стилю мислення. «Система освіти, яка орієнтована лише на вузьку спеціалізацію та забезпечення майбутнього фахівця певною сумою знань, не відповідає вимогам сьогодення та не є конкурентоспроможною» [6, с. 33]. Фахівець економічного профілю в процесі навчання в університеті має сформувати особистісне переконання про те, що в складній системі його майбутньої професійної самореалізації однаково важливу роль відіграватимуть фахові, особистісні, загальнокультурні, моральнісні й соціально-громадянські елементи.

Вивчення стану вищої економічної освіти в розвинутих країнах світу дало змогу виявити певні позитивні тенденції, що можуть бути запроваджені та розвинуті під час підготовки фахівців з економічних спеціальностей в Україні, а саме:

- культурно-історична спрямованість змісту економічної освіти;
- необмеженість процесу підготовки економіста терміном навчання у виші, можливість оновлювати економічні знання протягом усієї професійної діяльності й наявність відповідної інфраструктури економічних навчальних закладів;

– розробка навчальних планів і програм, основаних на системному підході до економіки, на зв'язку економічної та екологічної освіти, на врахуванні управлінських і соціальних аспектів, максимальне наближення економічної підготовки до потреб ринку праці й виробництва;

– співробітництво економічної освіти, науки й виробництва в процесі реалізації конкретних замовлень, розробки технологій, реалізації проєктів [7, с. 99–100].

Отже, визначивши основні позитивні моменти, що можуть бути використані українськими освітянами з досвіду європейських колег, варто відзначити, що таке запозичення має відбуватися не безоглядно, а зі здійсненням глибинного аналізу, з урахуванням національної специфіки і традицій вищої економічної освіти, яка, хоча й була тривалий час у полоні хибних ідей і педагогічних практик, усе ж таки має певні здобутки, що можуть бути плідно використані.

Проаналізувавши сучасний стан економічної освіти в Україні, її досягнення, основні суперечності й недоліки, можемо стверджувати, що на сьогодні значно розширилася науково-теоретична та навчально-методологічна база підготовки майбутніх економістів, бухгалтерів, фінансистів і менеджерів. Значно виросли й кількісні показники випуску спеціалістів із цих спеціальностей вишами України. З іншого боку, більшість таких випускників не має відповідної компетентності, необхідної на ринку праці – як національному, так і міжнародному. Це зумовлено низькою якістю національної економічної освіти. Така низька якість породжується відсутністю фундаментальних наукових шкіл з економіки в українських університетах, слабкістю професорсько-викладацького кадрового потенціалу, відірваністю бюрократизованої освітньої системи від практики, бізнесу, підприємств і компаній. Усе це вимагає нагального реформування національної системи економічної освіти з метою якнайшвидшого підвищення її якості.

Обґрунтування основних чинників та напрямів підвищення якості економічної освіти у вітчизняній вищій школі доведено необхідність приділення особливої уваги таким якісним показникам і параметрам економічної освіти в українських вишах:

– підвищення особистісно-професійних компетентностей випускників;

– наукова фундаменталізація університетської освіти й дослідницької галузі;

– виховання високого рівня економічної культури на основі здобутків як економічної науки, так і загальнолюдських культурних цінностей;

– позбавлення застарілих радянських схем адміністрування й фінансування освіти;

– створення системи освіти, орієнтованої на відповідність випускників потребам ринку праці – вітчизняному та міжнародно-глобальному;

– безперервність освіти впродовж життя.

Вивчивши те, які уроки для України може мати зарубіжний досвід таких країн, як Велика Британія, Німеччина, Франція, виокремлено ключові позитивні моменти, що можуть бути запроваджені для реформування та вдосконалення нашої національної системи вищої економічної освіти. Насамперед відмічена позитивна роль досвіду академічної мобільності викладачів і студентів у європейських країнах, що має бути прикладом і для українських суб'єктів вищої школи. Підкреслено також глибоку професійно-компетентнісну орієнтованість навчання економістів у європейських університетах, інститутах і коледжах. Таке ж явище, як академічна свобода і плюралізм як у змісті, так і в організації навчання, значно підвищує його якість. І, зрештою, зв'язок університетських програм і методик із практикою, з ре-

альною економічною діяльністю компаній і підприємств має стати справжнім орієнтиром розвитку економічної освіти для українських вищих навчальних закладів. Отже, українській вищій економічній школі дійсно є чому повчитися з погляду змістовності, організації, науково-методичного й практичного забезпечення навчання у вищих навчальних закладах економічного спрямування західноєвропейських країн.

Література

1. Андрущенко В.П. Вища освіта у пост-Болонському просторі: спроба прогностичного аналізу / В.П. Андрущенко // Філософія освіти. – 2005. – № 2. – С. 6–19.
2. Андрущенко В.П. Основні тенденції розвитку вищої освіти України на рубежі століть (Спроба прогностичного аналізу) / В.П. Андрущенко. // Вища освіта України. – 2001. – № 1. – С. 11–17.
3. Бозаров Д.М. Концептуальные основания нелинейного мышления / Д.М. Бозаров // Credo new. Теоретический журнал. – 2011. – № 1. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://credonew.ru/content/view/977/65/>.
4. Зеленов Є.А. Теоретико-методологічні основи планетарного виховання студентської молоді : автореф. дис. ... докт. пед. наук : спец. 13.00.07 «Теорія та методика виховання» / Є.А. Зеленов. – Луганськ, 2009. – 44 с.
5. Кичкирук Т.В. Філософія «нелінійного мислення» в освіті економічного напрямку : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.10 «Філософія освіти» / Т.В. Кичкирук. – К., 2015. – 19 с.
6. Мозгот В.Г. Педагогическая синергетика и становление человека / В.Г. Мозгот // Мир образования – образование в мире. – 2006. – № 2 (22). – С. 121–125.
7. Набока О. Стан та основні напрями розвитку економічної освіти за рубежом / О. Набока // Гуманізація навчально-виховного процесу : науково-методичний збірник. – Слов'янськ : СДПУ, 2010. – Вип. L. – С. 91–100.
8. Самарський А.Ю. Парадигма «нелінійного мислення» та її роль в сучасній науці : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.09 «Філософія науки» / А.Ю. Самарський. – К., 2010. – 19 с.
9. Шурыгин Е.Г. Идеи синергетики в содержании образования будущих учителей / Е.Г. Шурыгин, Л.С. Шурыгина, Н.В. Скворцова // Теорія та методика навчання фундаментальних дисциплін у вищій школі : збірник наукових праць. – Кривий Ріг : Видавничий відділ НМетАУ, 2012. – Вип. VII. – С. 229–236.

Анотація

Кичкирук Т. В. Нелінійне мислення як чинник підвищення якості економічної освіти. – Стаття.

У статті розглядаються особливості нелінійного мислення в економічній освіті, аналізується сучасний стан економічної освіти в Україні, її досягнення, суперечності й недоліки; обґрунтовуються основні чинники та напрями підвищення якості економічної освіти у вітчизняній вищій школі в умовах ринкових трансформацій, характеризується те, які уроки для України може мати зарубіжний досвід таких країн, як Велика Британія, Німеччина, Франція. Виокремлюються ключові позитивні моменти, що можуть бути запроваджені для реформування й удосконалення національної системи вищої економічної освіти; наголошується, що запозичення має відбуватися не безоглядно, а зі здійсненням глибинного аналізу, з урахуванням національної специфіки і традицій вищої економічної освіти, яка, хоча й була тривалий час у полоні хибних ідей і педагогічних практик, усе ж таки має певні здобутки, що можуть бути плідно використані.

Ключові слова: нелінійне мислення, вища економічна освіта, фахівець, система знань, ринкові трансформації.

Аннотация

Кичкирук Т. В. Нелинейное мышление как фактор повышения качества экономического образования. – Статья.

В статье рассматриваются особенности нелинейного мышления в экономическом образовании, анализируется современное состояние экономического образования в Украине, его достижения, противоречия и недостатки; обосновываются основные факторы и направления повышения качества экономического образования в отечественной высшей школе в условиях рыночных трансформаций, характеризуется то, какие уроки для Украины может иметь зарубежный опыт таких стран, как Великобритания, Германия, Франция. Выделяются ключевые положительные моменты, которые могут быть введены для реформирования и совершенствования национальной системы высшего экономического образования; отмечается, что заимствование должно происходить не безоглядно, но с осуществлением глубинного анализа, с учетом национальной специфики и традиций высшего экономического образования, которое долгое время было в плену ложных идей и педагогических практик, но все же имеет определенные достижения, которые могут быть плодотворно использованы.

Ключевые слова: нелинейное мышление, высшее образование, специалист, система знаний, рыночные трансформации.

Summary

Kychkyruk T. V. Nonlinear thinking as a factor of improving the quality of economic education. – Article.

This paper is focused on the features of nonlinear thinking in economic education, the current state of economic education in Ukraine, its achievements, contradictions and shortcomings. It aims to research the factors and areas of improving the quality of economic education in the national high school under the conditions of market transformations, as well as international experience of Great Britain, Germany, and France. The author distinguishes the key positive points that can be implemented to reform and improve the national system of higher economic education; stresses that Ukrainian economic education should not blindly follow international standards but it has to take into account national peculiarities and traditions of higher economic education that despite a long time captivity of false ideas and teaching practices still has some achievements that can be fruitfully used.

Keywords: nonlinear thinking, higher economic education, expert, system of knowledge, market transformation.

УДК 101. 37. 923

В. І. Коновальчуккандидат психологічних наук, доцент,
завідувач кафедри психологіїЧеркаського обласного інституту післядипломної освіти
педагогічних працівників**РЕФЛЕКСІЯ ЯК СПОСІБ РОЗВИТКУ ТВОРЧОГО ПОТЕНЦІАЛУ ОСОБИСТОСТІ У ПРОСТОРІ ОСВІТИ**

Реалізація творчого потенціалу людей є основним джерелом соціально-економічного, культурного вдосконалення та розвитку як суспільства, так і цивілізації загалом. Окрім цього, культурно-історичні труднощі сучасного життя, динаміка невизначеності й різноманіття соціально-економічних умов зумовлюють необхідність здібностей нестандартного, оригінального вирішення проблем адаптації, саморозвитку та самореалізації. У низці досліджень існування й розвитку людини та цивілізації ставиться в пряму залежність від наявності в сучасної людини творчого потенціалу. Так, К. Роджерс висловив переконання, із яким неможливо не погодитись, що «розплатаю за відсутність творчості буде не лише погане пристосування індивіда і групова напруженість, а й повне знищення всіх народів» [7, с. 164].

У класичному психоаналізі творчість, мистецтво розглядалися як спосіб примирення принципу задоволення та принципу реальності шляхом витіснення зі свідомості людини соціально й культурно неприйнятних імпульсів. Тому творчість забезпечує підтримку психічної рівноваги особи, знімаючи гостроту реальних конфліктів, понижуючи ймовірність виникнення симптомів чи психічних розладів. На рівні індивідуальної психіки це досягається шляхом реалізації її творчого потенціалу чи творчого самоочищення в результаті сублімації – переведення енергії несвідомих потягів на соціально прийнятну мету – творчу діяльність. З. Фрейд [12] уважав основною функцією творчості компенсацію невдоволеності особи реальним станом речей (мається на увазі як творець, так і люди, котрих приваблюють твори мистецтва) через ілюзорну можливість задоволення своїх несвідомих потягів. Попри визнання за творчістю компенсаторної функції, варто зауважити, що вона не єдина й не завжди основна. Автор психоаналізу виділяв такі властиві мистецькій творчості функції, як співпереживання, почуття ідентифікації, нарцистичне задоволення.

На нашу думку, важливою є думка З. Фрейда щодо мистецької творчості як галузі людської діяльності, у якій найповніше відображаються глибинні зв'язки психіки, а саме: між примітивним і складним, архаїчним і сучасним, реальним і бажаним. Окрім цього, цінність творчої діяльності автор убаває в тому, що митець набуває підвищеної здатності сублімації своїх несвідомих потягів, за рахунок чого, не вдаючись до неврозу, може досягнути відчуття всемогутності.

В основу діалектико-матеріалістичної парадигми покладено принцип творчої самодіяльності, сформульований С. Рубінштейном. Відповідно до нього, творчий акт є головним механізмом розвитку людини. Означений принцип виділяє два аспекти творчого акту: 1) спрямований назовні й утілений у матеріальному результаті творчості; 2) спрямований усередину – реалізується в змінах особистості людини в результаті її творчості.

На цих засадах набули розвитку ідеї стосовно реалізації у творчості вищої інтеграції людини як неповторної цілісної індивідуальності (К. Абульханова-Славська, Л. Анциферова, І. Семенов, С. Степанов).

Сформульована Л. Виготським соціально-історична й соціально-культурна парадигматика мистецтва намітила продуктивне дослідження творчості, сутності мистецтва,

основане на єдності біологічних і соціальних компонентів, емоційних і рефлексивних підструктур. Особливістю наукового тлумачення феномена творчості у вітчизняній науці є визначеність принципу суспільної детермінованості особистості, зокрема її знань і творчих здібностей. Саме тому творча діяльність особистості розглядається традиційно як результат єдності пізнання та діяльності, критерієм значущості результатів творчості є соціальне середовище. Теорія творчого потенціалу людини, утворюючи великий блок знання у складі загальної теорії людини (антропономії), потребує змістового осмислення як на філософському, так і на загальнотеоретичному рівнях. Традиційно потенціал людини розглядається через її потреби і здібності, які є внутрішньою частиною буття й інтегральними якостями. Потенціал людини відзначається динамічністю: він залежить від віку, змісту життєвого досвіду, соціуму, культурно-історичних факторів. Особлива роль у його цілеспрямованому та конструктивному розвитку відводиться освіті. У просторі освіти символічне наповнення психіки людини з елементарних, заданих біологічною еволюцією сигналів має перетворюватися у вищі, задані культурою процеси уваги, пам'яті, мислення й інші когнітивні процеси, що відрізняються свідомим характером і дієвістю. На цій основі передбачається поступове формування індивідуальної стратегії розгортання творчого потенціалу буття людини. Для сучасного етапу розвитку філософії освіти важливим є формування системних знань про сутність і склад творчого потенціалу, розробки методології дослідження й методологічних принципів, які дали б змогу не просто виявити потенціал, а й досягнути його єства і значення, сенс для людського життя.

Метою статті є висвітлення результатів науково-теоретичного аналізу сутності творчого потенціалу особистості й рефлексії як способу його пізнання та розвитку у просторі освіти.

Напевно, перше, що у зв'язку з цим варто зазначити, – це те, що поняттями «потенціал», «потенція», «потенційний» позначаються подібні процеси в природі та житті людини. Потенціал (від лат. *Potentia* – сила, можливість) – тлумачиться як фізичне поняття, що характеризує величину потенційної енергії в певній точці простору (фіз., тех.). У переносному значенні – сукупність засобів, умов, необхідних для здійснення, підтримки, збереження чогось [10].

У К. Юнга зустрічаємо: «Численні спостереження засвідчують, що в людській душі, так само як і в природі, у результаті напруженості між контрастним полюсами утворюється прихований потенціал, який у будь-який момент може виявити себе у вигляді звільненої енергії». Для Юнга це полюси, що народжують символ: «Падіння каменя або водоспаду з'єднує верхню й нижню площину; між теплом і холодом виникає бурхливий вихровий обмін. Аналогічним чином і між протилежними один одному полюсами психіки визріває та формується «об'єднувальний символ», спочатку – несвідомий» [13, с. 42–43].

Категорія «потенція» має давню традицію. У філософії Аристотеля проблема матерії та форми найтісніше переплетена із проблемою можливості й дійсності (потенції й акту). Матерія завжди надає можливість тієї чи

іншої речі, але дійсністю остання стає лише в результаті активної, цілеспрямованої дії форми. Як природна, так і людська сфера підпорядкована цій безупинній взаємодії можливості й дійсності. І тут доречно згадати, що філософія основоположника томізму Фоми Аквінського сповідує аристотелівську традицію в погляді на світ. Тому поняття «потенція» має важливе значення в томізмі. Як потенція, чиста можливість буття розглядається матерія сама по собі. Вона не володіє дійсним буттям. Справжньою дійсністю є бог, чистий акт. Поняття «потенція», отже, має в цьому випадку дуже місткий зміст і загальний характер. Мислителі різних філософських течій схильні використовувати поняття «потенціал», «потенція» як загальні філософські категорії. Цей факт надає можливість зробити узагальнення поняття потенціалу та його змісту. На основі вищевикладеного можна припустити, що потенціал людини вплетений у загальну універсальну «потенційність» світу. Можливості людини здійснюються, стають дійсністю у взаємозв'язку з універсальними можливостями світу, які виявляють значний вплив на характер потенціалу людини. Разом із тим очевидний і той факт, що мислителі минулого, котрі виходять з ідеї творення світу, значною мірою генералізували на універсальну «потенційність» світу ті характеристики, які властиві потенціалу людини. Тому об'єктивно ідеалістичні вчення минулого закладають і основи уявлень про потенціал самої людини.

Універсальні процеси, що відбуваються у світі, описуються за допомогою низки діалектично взаємопов'язаних категорій: матерія – форма, можливість – дійсність, потенція – акт. Ці категорії не просто тотожні за своїм значенням, а диференціюють, уточнюють характер процесів, що відбуваються, тим самим охоплюючи їхні універсальні характеристики. Це має важливе значення для поглиблення розуміння категорій «потенція» й «потенціал».

Історико-філософський досвід осмислення потенціалу людини дає змогу визначити семантичний континуум його тлумачення на основі суперечностей, які становили його проблему. Вони є результатом історичного розвитку проблеми людини на основі суперечності сутності й існування. У колі проблем стосовно природи й сутності потенціалу людини визначені семантичні континууми: природне-духовне, матеріальне-ідеальне, біологічне-соціальне. Певне розуміння сутності потенціалу людини тісно переплітається із показниками зовнішнього та внутрішнього, суб'єктивного й об'єктивного, суб'єктивного й об'єктивного змісту в потенціалі людини. Означений спектр виявляється не лише в перебігу загальнофілософських роздумів про природу пізнавальної діяльності людини, а й безпосередньо під час розробки категорій потреби і здібності. Так, історія наукових учень про здібності людини визначена континуумом розуміння їхньої природи: у їхньому вродженому характері переконували Декарт, Лейбніц, упевненість у залежність здібностей від зовнішніх умов висловлювали Ібн-Сіна, Гоббс, Гельвецій, Локк, Коменський. А в руслі педагогічної психології Б. Теплов указує, що здібності не можуть бути вродженими. Вродженими можуть бути лише задатки, які є деякими анатомо-фізіологічними особливостями. Задатки лежать в основі розвитку здібностей, а здібності є результатом розвитку. Якщо здібність сама по собі не вроджена, то вона формується в постнатальному онтогенезі (важливо звернути увагу на те, що Б. Теплов розділяє терміни «вроджений» і «спадковий» («вроджений» виявляється з моменту народження й формується під впливом як спадкових, так і середовищних факторів, «спадковий» – формується під впливом чинників спадковості й виявляється як відразу після народження, так і в будь-який інший час життя людини). Здібності формуються в діяльності. Б. Теплов пише, що «... здібність не може виникнути поза відповід-

ною конкретною предметною діяльністю» [8, с. 133.]. Отже, до здібностей належить те, що виникає у відповідній діяльності. Воно ж впливає на успішність виконання певної діяльності. Здібність починає існувати тільки разом із діяльністю. Вона не може з'явитися до того, як почалося здійснення відповідної їй діяльності. Причому здібності не лише виявляються в діяльності, вони в ній створюються.

Під час вивчення потреб виникали питання співвідношення суб'єктивного й об'єктивного в їхній основі. Вирішуючи ці проблеми, філософія розв'язувала й питання про співвідношення сутності та існування потенціалу людини, оскільки зверталася й до проблеми сутнісних підстав потреби і здібностей, і до особливостей їхнього буття і становлення, формувала різні методологічні підходи у вирішенні цих проблем. Поступово в ході філософського осмислення потреб і здібностей людини окреслилася проблема індивідуальної особистісної специфіки. Вона полягає насамперед у визначенні характеристик, властивих потенціалу людини, на відміну від інших живих організмів та інших систем, що мають подібні вияви. Уся попередня історія розвитку людства переконує в необхідності освідомлення надзвичайної важливості духовної складової у творчому потенціалі особистості для визначення долі людства. Своєрідність сутності духовності людини визначає можливість її осягнення на основі рефлексії. Відповідно, під час вивчення потенціалу людини важливо розкрити сутнісні глибини, і весь його спектр індивідуального представлення через феномен – рефлексію. Свого часу П. Тейяр де Шарден, з метою визнання наукою специфіки людського потенціалу, визнавав: «Я бачу лише один засіб – рішуче видалити із сукупності людських вчинків усі другорядні та двозначні вияви внутрішньої активності й розглянути центральний феномен – рефлексію. На думку, якої ми дотримуємося, рефлексія – це набуття свідомістю здатності зосередитися на самому собі й оволодіти собою як предметом, що володіє своєю специфічною стійкістю і своїм специфічним значенням, здатність уже не просто знати, а знати, що знаєш» [9, с. 136].

Проблема пізнання й розвитку творчого потенціалу особистості у просторі освіти зумовлює розгляд рефлексії як фундаментальної підвалини процесу освіти. У європейській філософії проблема рефлексії вперше була поставлена Сократом на основі його ідеї про непізнаність будови світу, фізичної природи речей. Людини знати може тільки саму себе. Таке розуміння предмета пізнання Сократ підтвердив висловлюванням дельфійського оракула: «Пізнай самого себе – і ти пізнаєш весь світ» і визначив логіку пізнавальної діяльності – пізнання світу базується на пізнанні самого себе й задля творчої життєдіяльності: «Вище завдання знання не теоретичне, а практичне – мистецтво жити» [11, с. 206]. Аналіз поглядів античних філософів засвідчує, що філософська рефлексія стає фактором, що впорядковує й розчленовує сукупний духовний досвід людей, накопичений і втілений у культурі.

Поняття рефлексії у філософію ввів Р. Декарт. Філософ висловлює думку: «Коли ... доросла людина відчуває щось і водночас сприймає, що вона не відчувала цього раніше, це друге сприйняття я називаю рефлексією (reflexionem) і зараховую його лише до розуму, хоча воно настільки пов'язане із відчуттям, що обидва відбуваються одночасно і, здається, не відрізняються одне від одного» [2, с. 565].

Німецька класична філософія – новий ступінь у розвитку рефлексивної проблеми. І. Кант розглядає рефлексію у зв'язку з дослідженням підстав пізнавальної здатності, апріорних умов знання і тлумачить її як невід'ємну властивість «рефлектуючої здатності судження» [3, с. 345]. Рефлексія, згідно з І. Кантом, є «усвідомлення ставлення цих уявлень до різних наших джерел пізнання,

і тільки завдяки їм їхнє ставлення один до одного може бути правильно визначено» [3, с. 248].

Історико-філософський аналіз виявляє, що рефлексія – універсальний спосіб аналізу свідомості, джерело адекватного самопізнання, збагачення пізнавальної діяльності, свідомого її контролю; рефлексія – одне з центральних понять філософії, що виражає своєрідність предмета філософії та специфіку філософського методу. Рефлексія стала умовою суверенності філософського знання, обґрунтуванням його особливого статусу.

«Рефлексія» – досить поширений і часто вживаний термін, у широкому сенсі практично ототожнюється із терміном «самосвідомість». Різниця полягає в тому, що поняття самосвідомості застосовується для позначення стану свідомості, а в рефлексії акцентується діяльнісний момент. Це мислення, пізнання. Але є й інша відмінність. У самосвідомості відображається людина як щось ціле, як єдність суб'єктивного та об'єктивного, ідеального й матеріального. Рефлексія ж звернена на свідомість, має своїм об'єктом суб'єктивний світ людини, ідеальне. Це мислення, що досліджує саме себе, власні форми, передумови, методи. Для нього характерний критичний аналіз, оцінювання суперечностей свідомості, пошук способів їхнього вирішення» [4, с. 5].

Термін «рефлексія» походить від пізньолатинського «reflexio» – «звернення назад, відображення». Дієслово reflectere, що, хіт, хит означає насамперед дію 1) гнути назад, хилити, загинати, нахилити, обертати; 2) схилити, звертати до чого-небудь; 3) відхилитися, віддалитися, зменшуватися. Наведені значення дієслова малоцікаві для філософії. Окрім, хіба що пізнього вживання в pass, medial – на позначення дії, здійсненої об'єктом над самим собою або для себе.

Віддієслівний іменник reflexio, onis, f, перекладається як а) загинання, закидання, повертання; б) граматична перестановка, конверсія. В інших словниках значення іменника ширше: «загинання променя світла». Характерна етимологія Гегеля: «Ми вживаємо вираз «рефлексія» насамперед стосовно світла, коли воно у своєму прямолінійному русі зустрічає дзеркальну поверхню й відкидається нею назад» [1, с. 265].

Проблема світла, світлового потоку не лише становить значення, а й має сама по собі велике пізнавальне значення. Світло розумілося та розуміється не лише як зміст чуттєвого сприйняття, а і як аналогія розумових процесів. Саме напруження розуму пов'язане зі світлом, а результат напруження можна поділити на промені світлових інтенсивностей: «смутна ідея», «ясна ідея», «виразність». Так чи інакше, термін «рефлексія» має «візуальну» смислову основу. Рефлексія як пізнавальна здатність вводилася й уживалася «топічно», тобто для вирішення гносеологічних питань. Спочатку термін «рефлексія» вживався в розмовній мові в значенні «гнути, нагинати назад». Із плином часу він увійшов у науковий обіг: його стали використовувати в оптиці, де безпосередньо пов'язували із фізичним віддзеркаленням світла, звукової хвилі, кинутого предмета. У європейських мовах це слово поряд зі значенням «відображення» набуло значення роздуму, обдумування, міркування, міркування, коли думка спрямовується на саму себе, відбивається в собі. Починаючи із XVII століття, в англійському й французькому варіантах слововживання термін «рефлексія» має такі значення: «роздум», «міркування», «розгляд». Характерно, що й нині в англійській мові одне з його значень «to bring back» може означати як «принести назад, повертати», так і «згадувати», фіксує давній пласт значень, передбачає, з одного боку, самоспостереження і пригадування, а з іншого – злиті з ним значення дзеркального відображення променя світла. У сучасній філософській літературі зустрі-

чаються різні визначення рефлексії. Традиційно вона розглядається як «поняття філософського дискурсу, що характеризує форму теоретичної діяльності людини, яка спрямована на осмислення власних дій, культури та її підстав; діяльність самопізнання, яка розкриває специфіку душевно-духовного світу людини. Рефлексія ... є усвідомлення практики, світу культури та її модусів – науки, мистецтва, релігії й самої філософії. У цьому сенсі рефлексія є спосіб визначення й метод філософії, а філософія – рефлексія розуму» [6, с. 445].

Як особливий вид пізнання розглядає рефлексію В. Лекторський. Автор вказує на зв'язок рефлексії і самосвідомості, стверджує єдність відображення та перетворення об'єкта рефлексії, вводить поняття «явне» й «неявне» знання [5, с. 255]. Мета пізнавального процесу – отримання явного знання. Неявне знання є засобом, способом отримання явного знання. Кожен акт рефлексії – це акт осмислення, розуміння. Останнє передбачає засоби розуміння – певну мережу смислових зв'язків, зокрема між складовими творчого потенціалу особистості.

Проблема виявлення сутнісних характеристик потенціалу людини із необхідністю виводить до вирішення проблеми духовного потенціалу особистості, визначення духовності, а також проблеми потреби і здібності як складових культури особистості, проблеми розвитку й саморозвитку особистості. Філософський аналіз потенціалу людини актуальний тим, що здатний дати концептуальне знання про людські сили і якості на сучасному рівні їх пізнання й визначити стратегічні напрями реалізації. Відповідно, виняткової значущості й актуальності в умовах сучасності набуває проблема методології дослідження потенціалу людини.

Література

1. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1: Наука логики. – 1974. – 452 с.
2. Декарт Р. Беседа с Бурманом / Р. Декарт // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. / Р. Декарт; пер. с лат., франц. – М.: Мысль, 1994. – Т. 2. – 1994. – 640 с.
3. Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. / И. Кант; пер. с нем.; под общ. ред. А.З. Гулыги. – М.: ЧОРО, 1994. – Т. 5: Критика способности суждения. – 1994. – 414 с.
4. Ладенко И.С. Философские и психологические проблемы исследования рефлексии / И.С. Ладенко, И.Н. Семенов, С.Ю. Степанов. – Новосибирск: Препринт, 1989. – 63 с.
5. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание / В.А. Лекторский; РАН; отв. ред. В.Н. Садовский. – М.: Наука, 1980. – 357 с.
6. Огурцов А.П. Рефлексия / А.П. Огурцов // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / РАН; научн.-ред. совет В.С. Степин. – М.: Мысль, 2000. – Т. 3. – 2000. – С. 445–450.
7. Роджерс К. Творчество как усиление себя / К. Роджерс // Вопр. психол. – 1990. – № 1. – С. 164–168.
8. Теплов Б.М. Способности и одаренность / Б.М. Теплов // Психология индивидуальных различий / под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, В.Я. Романова. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. – 320 с.
9. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / П. де Шарден Тейяр. – М.: Наука, 1987. – 240 с.
10. Толковый словарь русского языка / под ред. Д.Н. Ушакова. – М.: Гос. ин-т «Сов. энцикл.»; ОГИЗ; Гос. изд-во иностр. и нац. слов, 1989. – Т.: 11: Фрагменты ранних греческих философов. – 1989. – Ч. 1. – 576 с.
12. Фрейд З. Психология бессознательного / З. Фрейд. – М.: Просвещение, 1989. – 446 с.
13. Юнг К. Сны разума (век XX): от НЛО до НСДАП / К. Юнг // Социум. – 1995. – № 3. – С. 37–43.

Анотація

Коновальчук В. І. Рефлексія як спосіб розвитку творчого потенціалу особистості у просторі освіти. – Стаття.

Виходячи із визнання неминущої актуальності проблеми творчого потенціалу людини, у статті з'ясовуються його сутність, особливості розвитку у просторі освіти. Системне уявлення про склад потенціалу дає змогу моделювати мету освітнього процесу – пізнання внутрішнього світу особистості, розкриття сутнісних глибин і всього спектру її потенційних можливостей. У зв'язку з цим постає питання використання такої методології дослідження й таких методологічних принципів, які надавали б змогу не просто виявити потенціал, а зрозуміти його ество і значення, сенс для людського життя. Історико-філософський аналіз свідчить, що універсальним способом виявлення стану психіки людини, джерелом адекватного самопізнання, збагачення пізнавальної діяльності є рефлексія. Рефлексія розглядається як спосіб пізнання творчого потенціалу особистості й обґрунтування його особливого статусу.

Ключові слова: творчий потенціал, потенціал, потреби, здібності, рефлексія, особистість, розвиток.

Анотация

Коновальчук В. И. Рефлексия как способ развития творческого потенциала личности в пространстве образования. – Статья.

Исходя из признания непреходящей актуальности проблемы творческого потенциала человека, в статье анализируются его сущность, особенности развития в пространстве образования. Системное представление о составляющих потенциала позволяет моделировать цель образовательного процесса – познание внутреннего мира личности, раскрытие сущностных глубин и всего спектра ее потенциальных возможностей. В связи с этим возникает вопрос использования такой методологии исследо-

вания и таких методологических принципов, которые позволили бы не просто выявить потенциал, но понять его сущность и значение, смысл для человеческой жизни. Историко-философский анализ свидетельствует, что универсальным способом выявления состояния психики человека, источником адекватного самопознания, обогащения познавательной деятельности является рефлексия. Рефлексия рассматривается в качестве способа познания творческого потенциала личности и обоснования его особого статуса.

Ключевые слова: творческий потенциал, потенциал, потребности, способности, рефлексия, личность, развитие.

Summary

Konovalchuk V. I. Self-reflection as the means of development of creative potential of personality in education space. – Article.

On the assumption of ever-lasting timeliness of creative potential problem the paper reveals its essence and peculiarities of development in education space. System understanding of its constituent parts gives the possibility to model the aim of education process as the perception of the inner world of the personality, revealing of the essential depths and all the spectrum of her/his potential capacities. Due to this, the urgent problem is to us such methodology of research and such methodological principles which can afford not only to reveal the potential but understand its essence and meaning, life purpose. Historic and philosophical analysis proves that that the universal means to study the human psyche condition, source of adequate self-perception, enrichment of cognitive activity is self-reflection. Self-reflection is considered to be the means for cognition of creative potential of personality and justification of its special status.

Key words: creative potential, potential, needs, talents, self-reflection, personality, development.

УДК 316.343.652

В. Д. Косенко
кандидат філософських наук,
завідувач кафедри соціальної роботи
Кіровоградського інституту державного та муніципального управління
Класичного приватного університету

ФОРМУВАННЯ ІНТЕЛІГЕНТНОСТІ ЯК ГАРМОНІЙНЕ ПОЄДНАННЯ ДУХОВНОГО, ЧУТТЄВОГО ТА ПРАКТИЧНОГО БУТТЯ ЛЮДИНИ

Починаючи з епохи Античності, у науковій думці наявне осягнення феномена інтелігентності. Історичною точкою відліку дослідження цього феномена можна вважати античний ідеал калокагатії: єдності істини, добра й краси. Із часів Сократа на рівні філософської теорії починають закладатися цеглини прагнення до раціональної, науково обґрунтованої організації людського співтовариства. Правомірною видається констатація того, що інтелігентність іманентна людській природі, проте в умовах сучасного суспільного устрою вона не може постати усюди і скрізь у масштабах усезагальності, а є швидше винятком із правил.

Витоки інтелігентності варто з огляду на наукову коректність шукати саме в суспільній площині, яка вимагала та вимагає від частини соціуму небайдужості, загостреної, своєчасної й адекватної реакції на виклики, які постають перед суспільством, участі у вирішенні загальнолюдських проблем. Інтелігенція, на наше переконання, якраз і є формою та суб'єктом виходу зрілої особистості за власні межі – на рівень надособистісний, з індивідуального – у загальнолюдське, який передбачає безпосереднє залучення до суспільних процесів і діяльність у напрямі вирішення загальносуспільних проблем, що тісно пов'язано з досягненням істинності, правди й, безумовно, справедливості.

Інтелігентність є соціально зумовленою якістю людини, яка формується в результаті історичного розвитку людства, є його характерною ознакою, адже в процесі еволюційного розвитку та дійсних соціальних змін змінюється також і зміст самої інтелігентності. Якість інтелігентності набуває особливої значущості у зв'язку з необхідністю гуманізації сучасного суспільства, причому варто враховувати те, що розуміння її значення набуває чіткості й змістовності лише в контексті цілісного розуміння сутності людини.

Мета статті – обґрунтування розуміння феномена інтелігентності як гармонійного поєднання духовного, чуттєвого та практичного буття людини.

Феномен інтелігентності містить у собі не пряме віддзеркалення дійсності, а є результатом численних розумових актів, спрямованих на сприйняття й осмислення об'єктивної реальності. Тому змістова наповненість цієї якості залежить, не в останню чергу, від світогляду дослідника, який опосередковує та конструює її теоретичне значення, адже результати наукових пошуків зумовлюють різноманіття «прочитань» характеристик інтелігентності. Російський науковець Т.В. Стародубцева [7] виділяє чотири сучасні підходи до з'ясування сутності інтелігентності, із якими ми заочно подискутуємо.

Перший підхід розглядає інтелігенцію як соціально-професійну групу, що характеризується відповідно до таких критеріїв: робота на професійній основі, пов'язана зі складною розумовою працею у сфері матеріального й духовного виробництва, наявність вищої або середньої спеціальної освіти. Такий підхід, на нашу думку, може бути справедливим щодо інтелектуалів, але аж ніяк – до інтелігенції, адже є занадто спрощеним і визначає лише професійні ознаки, а не сутнісні риси інтелігенції.

Відповідно до другого підходу, інтелігенція трактується як соціальна спільнота, члени якої володіють певними

духовно-етичними особливостями, загостреним громадянським і етичним почуттям, соціальною позицією. Ця точка зору акумулює в собі уявлення про особливе соціальне призначення інтелігенції як носія передових суспільних ідеалів і високих моральних принципів у поєднанні з особливим світосприйняттям, що базується на гуманістичних ідеалах та цінностях. Загалом цей підхід видається нам правильним, проте він не враховує всієї множини сторін конститування інтелігентності – першочерговості практичного втілення теоретичних ідей, необхідності здійснення людиною себе для всього людства тощо.

Згідно з третім підходом, інтелігенція є сукупністю осіб, котрі зайняті складною інтелектуальною діяльністю й володіють загальноприйнятими духовно-етичними якостями. Ми вважаємо, що в межах цього підходу розуміння інтелігенції є доволі розмитим, адже, по-перше, усі члени суспільства тією або іншою мірою займаються інтелектуальною діяльністю, а визначити «складна» вона чи «легка» (це ж не промисловість) видається проблематичним; по-друге, «загальноприйнятими» цінностями на певному етапі розвитку людства можуть бути суто філістерські інтереси – матеріальні, егоїстичні досягнення. Інтелігентність же має виходити з принципу того, що «свобода розвитку особистості є принципом ціннішим, ніж задоволення матеріальних потреб» [4, с. 241].

Четвертий підхід являє собою отождолення інтелігенції й інтелектуалів. Він полягає в тому, що, починаючи з кінця ХХ ст., видозмінюються соціальні функції багатьох соціальних груп і на зміну інтелігенції приходять середній клас, основу якого становлять «білі комірці». Уважаємо неприпустимим отождолення інтелігенції з певною окремою соціальною групою, адже вітчизняна інтелігенція як провісник майбутнього суспільства становить людство у «знятому» вигляді та представляє інтереси загальнолюдські, а не певної верстви чи класу. Нам видається, що справжнього розуміння сутності феномена інтелігентності можна досягти не в межах одного з вищенаведених підходів, а, скоріше, на їхньому перетині, поєднанні та взаємодоповненні.

Соціальна практика, починаючи з моменту суспільного поділу праці на розумову та фізичну, демонструвала привілейованість, елітарність представників розумової праці. Через це хибна інтерпретація інтелігенції як людей, зайнятих розумовою працею, призводила до подальшої омани дослідників: ореол місіонерства інтелігенції окреслює традицію викривлення її історичної ролі, отождолення з інтелектуалами.

Інтелігентність у жодному разі не може бути відірваною від соціальної практики та опосередковується, детермінується нею. Тотожність буття й мислення виявляється не лише в перенесенні умов буття до мислення, а й мислення в буття – утіленні теоретичних ідей інтелігенції у реальність. Інтелігентність, безумовно, пов'язана з утіленням результатів духовного та чуттєвого ставлення людини до світу, його пізнання, у практичній діяльності суб'єкта. У філософії поняття «духовність» використовується для позначення внутрішнього духовного світу людини та постає як іманентна риса людини, що концентрує особливості її буття як живої істоти, суб'єкта діяльності,

праці й спілкування. Носій духу розглядається як суб'єкт усіх своїх універсальних здібностей: мислення, відчуттів, інтуїції тощо, а його закономірний стан, духовність, – як основа змісту вищенаведених здібностей.

Починаючи із традиції дослідження феномена інтелігентності, заданої авторами «Віх», у вітчизняній філософії чітко простежується тенденція, що нероздільно пов'язує формування інтелігентності з розвиненою духовністю людини. Вітчизняні філософи, зараховані до «віхівської» лінії, убачали основи людського буття не в пізнанні розумом, а в божественній духовності, підкреслюючи глибинний взаємозв'язок і органічну єдність інтелектуальних та етичних якостей людини. Саме в духовності вітчизняні мислителі убачали вихід людини на рівень загальнолюдського. Однак ця традиція дослідження духовності часів кінця XIX – початку XX ст. ознаменувала обмеження інтелігентності етичними якостями, задане соціально-етичним підходом, що спотворювало розуміння сутності феномена інтелігентності.

На нашу думку, мова має йти про такий підхід, який дасть змогу охарактеризувати справжні засади духовності інтелігентної людини в її відповідності соціальній практиці самого суб'єкта, а не у вірі та релігійному світогляді, що допоможе зрозуміти сутність духовності через її втілення в життя, у процесі повсякденної реалізації ідеалів духовно-етичного порядку, що є дороговказами в діяльності людини.

Для того щоб прояснити базові моменти філософської теорії духовності в контексті дослідження, важливим видається порівняння релігійного та світського розуміння духовності. Це пояснюється тим, що у вітчизняній філософській традиції визнання духовності інтелігентної людини було подано або як результат усвідомлення людиною власного ставлення до навколишнього світу (марксистська традиція), або ірраціональним початком, пов'язаним із релігійним розумінням витоків духовності людини (умовною «віхівською» лінією). У межах релігійно-теологічного контексту духовність людини – це свідчення її близькості до Бога, єднання з ним, звернення до нього. Виходячи з цього, духовність дана лише віруючій людині: вона виявляє себе і стає способом життя людини лише за умови того, що людина звертається до Бога, який «усе бачить і все знає», перед яким людина несе відповідальність за свої думки та практичні дії. Відповідно до такої точки зору, релігія видає людині «патент» на духовність.

На противагу цій позиції, багатьма дослідниками вводить думка про те, що атеїстичний світогляд, базований на науковому переконанні у відсутності Бога, не означає вседозволеності, відсутності перешкод для гріхів і негативних вчинків: «... життя постійно підтверджує, що духовність не тотожна релігійності й езотеризму. Багато мільйонів невіруючих не менш духовні етичні, альтруїстичні, емоційні, ніж мільйони віруючих» [5, с. 198]. Ми переконані в тому, що поєднання розвиненої духовності з логічно обґрунтованим науковим світоглядом є однією з визначальних властивостей вітчизняної інтелігентності.

Вельми продуктивним нам видається осмислення духовності інтелігентності як результату співіснування двох взаємодоповнюючих розумінь духовності людини, що склалися історично, – релігійного та світського (наукового), на основі втілення ідеї, яка полягає в доповненні індивідуальних якостей суб'єкта надособистісними гуманістичними цінностями.

До складу духовності входять як соціально зумовлені відчуття, так і знання, які формують індивідуальну систему цінностей суб'єкта. Ми вважаємо, що зміст поняття «духовність» не може вимірюватися без співвідношення її з інтелектуальним розвитком людини. Декартівський принцип «я мислю, отже, я існую», поєднавши в єдине ціле буття людини та її духовно-розумову сутність, визна-

чив співдетермінованість і взаємозалежність духовності, етичної позиції суб'єкта й людського розуму, мислення, наукової раціональності.

На принциповий вихід до надособистісного рівня як особливості інтелігентського світобачення, що характеризується «жагою до цілісного світобачення, в якому теорія зливається з життям» [1, с. 29], слушно вказує М.О. Бердяєв. Задоволення цієї потреби й робить необхідним усебічне втілення категоричного імперативу: перетворення конкретного та особистісного в абстрактне та всезагальне. Інтелігенції абсолютно чужий суб'єктивізм у будь-якому його вияві, а ця особливість світобачення несе в собі основу цілісного ставлення до життя. Практичне, духовне, чуттєве – не противаги один одному, адже вони у своїй сукупності становлять єдність, існують спільно в кожній окремій людині, матеріальна й духовна сутність якої є взаємодоповнюючими виявами буття.

Говорячи про реалізацію інтелігентності у практичній діяльності людини, потрібно підкреслити значення суспільних факторів для її здійснення: утілення духовного та чуттєвого варто шукати в людській діяльності, праці, творчості. На цьому наголошує і Б.В. Новіков: «... аби зрозуміти багато що з того, над чим філософія (і не лише філософія, зрозуміло) протягом майже трьох тисячоліть напружено розмірковує, і головне – у проблемі людини, суспільства, культури, діяльності, творчості немає іншого шляху, окрім як прискіпливо вдивлятися у ті поступові кількісні та якісні зміни й зрушення, які відбуваються у своєрідному «магічному кристалі» появи та розвитку всіх вищеназаних проблем – у праці» [6, с. 95]. Праця для інтелігента – це його життя, буття у творчості. Власна усвідомлена потреба, свобода, усвідомлена як необхідність.

Сформований на основі чуттєвого досвіду теоретичний ідеал потребує неодмінної практичної реалізації. Адже ідеал, відірваний від життя, – це ілюзія життя, а ідея без розуміння конкретних шляхів її практичної реалізації – утопія. Інтелігенція теоретично формулює порядок денний розвитку суспільства: соціальний ідеал, утілення якого в реальність є її усвідомленим покликанням. Соціальний ідеал – адекватний людській сутності суспільний устрій, що відповідає інтересам людства загалом, доцільність якого є науково обґрунтованою. Також за умови його досягнення мають бути вирішені більшість наявних суспільних суперечностей. Невід'ємним елементом формування інтелігентності є реалізація чуттєвого в активному ставленні до дійсності, що виявляється у здатності людей усвідомлювати реалії суспільно-історичного процесу та брати участь у його творчому перетворенні й розвитку відповідно до законів людського життя на основі єдності інтелекту, моральних відчуттів і вільної волі. Саме в такому руслі має будуватися розуміння інтелігенції та дослідження сутності феномена інтелігентності.

Відповідно до розуміння духовності, наведеного Л.П. Капаєвою, вона «не вичерпує всього змісту інтелігентної людини, а є підставою, що визначає специфічний вияв усіх інших якостей людини, сукупність яких і дає нам змогу ідентифікувати конкретну людину як людину інтелігентну вже в процесі першого візуального спілкування у вигляді акуратної зовнішності, грамотної мови, володіння культурними манерами, умінням слухати» [3, с. 9]. Вищезазначені вияви становлять «зовнішні» ознаки інтелігентності, адже в процесі комунікації, візуального спілкування з людиною ідентифікуються не просто її тілесні особливості, а цілісний образ людини, включаючи відчуття, думки, ціннісні орієнтації, тобто образ, який являє собою результат взаємодії духовних, чуттєвих і практичних орієнтацій людини та її соціальних якостей.

З ідентифікацією інтелігентної людини як цілісного суб'єкта цільною пов'язаний механізм самоідентифікації. Безумовно, рефлексія людини стосовно самої себе,

формування її ціннісного ставлення до оточуючих людей і світу, знаходження власного місця й мети існування в навколишньому світі включає і процес самоідентифікації суб'єкта, що являє собою своєрідний механізм власного становлення, розуміння принципів взаємодії між людьми за допомогою постановки себе на місце «ідеального іншого» – людини, яка виступає в ролі ідеальної моделі, що є взірцем і задає орієнтири в поведінці.

Сама здатність людини співвідносити властивості «ідеального іншого» зі всією системою властивостей, наявних у неї, визначати їхню цінність, можливості й наслідки застосування на практиці пов'язана з розвинутою свідомістю, умінням адекватно сприймати та осмислювати явища навколишнього світу. Говорячи про ідентифікацію інтелігента, варто відмітити, що зовнішні вияви інтелігентності не мають особливої теоретичної цінності для виявлення сутнісних характеристик інтелігентності. Проте самі спроби «візуального» визначення «зовнішності» інтелігентності свідчать про наявність певних специфічно інтелігентських характеристик людини. У контексті розуміння інтелігентності як синергії якостей гармонійно розвинутої людини це дає змогу відтворити певний ідеальний образ, зіставлення з яким надасть можливість ідентифікувати людину як носія інтелігентності, у якому духовне, чуттєве та практичне органічно співіснують і розвиваються в єдності.

Уважаємо, що процес конституювання інтелігентності полягає як у відображенні розуміння людиною соціальних реалій й людства загалом, так і в утіленні найкращих рис, якостей, характеристик абсолютно конкретних людей. Звичайно, процес ідентифікації інтелігентної людини пов'язаний із розумінням сутнісних засад інтелігентності. При цьому ця якість не може бути сформована без розуміння суб'єктом загальнолюдського досвіду, яке може бути ефективно реалізовано за рахунок залучення людини до суспільного інституту освіти та індивідуальної самоосвіти протягом усього життя.

Слід звернути увагу на те, що інтелігентна людина постає водночас і ідеальною сутністю, і формою буття конкретної людини, себто як сам процес створення ідеального образу ідентифікації інтелігентності, покликаною задавати розумні межі активності інтелігентної людини, так і його інтерпретація й, відповідно, реалізація мають не лише об'єктивний, а й суб'єктивний характер. Людина сама обирає напрям своєї практичної діяльності, установлюючи для себе еталон належного, відповідно до власних схильностей, переконань, досвіду, життєвих установок, розуміння процесів у соціальному середовищі та ставлення до них. Завдяки інтелектуальній діяльності, людина може не лише переосмислювати наявне буття, а й теоретично створювати нині не існуючий ідеальний стан як потенційно можливу реальність: саме в результаті таких процесів теоретичного конструювання з природної неможливості виникає можливість соціальна.

Стосовно інтелігентності нам видається важливим не лише сам факт наявності в конкретної людини вищих надособистісних гуманістичних цінностей, а й механізм практичної реалізації цих цінностей, оскільки він і визначає ступінь взаємовідповідності суб'єктивного аспекту буття людини та її соціального досвіду. Механізми привнесення загальнолюдських цінностей до свідомості людини в межах різних підходів до розуміння духовності мають істотні відмінності: якщо осягнення сутності духовності, відповідно до наукового розуміння її природи, досягається за допомогою наукової рефлексії, то в межах релігійно-теологічного розуміння духовності як осягнення божественної істини вона розглядається як результат внутрішнього переживання віруючою людиною власного буття. Проте досягнення наукової істинності можливе лише за умови розуміння соціальної сутності людини й

переконаності не у випадковості, а в необхідності суспільних процесів.

Починаючи з кінця ХХ ст., наука суттєво загострила внутрішні суперечності у зв'язку з фактичним отождоюванням фундаментальної науки з її прикладним змістом – технікою й технологією, що стало наслідком науково-технічного прогресу. Наука, абстрагувавшись від суб'єкта, прагнучи до абстрактного знання, фактично замінила реальний світ людського життя світом понять. Справжня ж мета науки нині має полягати у створенні нової культури, утілення якої, відповідно до позиції А. Грамші, «означає не лише робити поодиночі «оригінальні» відкриття; це означає також, що особливо важливо, – критичне розповсюдження вже відкритих істин, їх, так би мовити, «соціалізацію» й тим самим перетворення на основу практичної діяльності, в елемент координації діяльності людей, в елемент їхнього духовного та етичного устрою» [2, с. 14]. Просвітницька роль інтелігентності полягає в діяльності зі збільшення, примноження кількості знань, підвищення значення науки в суспільстві. Тому практична реалізація інтелігентності не в останню чергу базується на всебічному долученні до наукових досягнень людства.

Відзначаючи раціоналістичний контекст духовності, варто застерегти від абсолютного отождоювання інтелігентності й раціональності, не відкидаючи при цьому об'єктивної значущості мислення, розвиненості інтелекту, освіченості людини для її формування. Раціональність є важливою стороною, органічною компонентою інтелігентності, проте зазначимо, що людський розум не може звільнитися від емоцій, оскільки саме ставлення людини до світу включає як раціональні, так і емоційні (ірраціональні) фактори. Для формування інтелігентності необхідна наявність надособистісних гуманістичних цінностей, що визначають основні цілі, ідеали та сенс людського буття, у своїй сукупності являють систему ціннісних і життєвих орієнтирів людини, за допомогою яких досягається принципова можливість співвіднесення індивідуальної діяльності й системи цінностей конкретної людини із загальнолюдськими цілями та потребами.

Отже, абсолютізація духовності, хибна констатація її відірваності від практичної діяльності людини призводять до відмови від розуміння двоєдиної природи людини, заперечення діалектичного зв'язку матеріально-тілесного й ідеально-духовного. Інтелігентність як об'єктивна людська риса не може бути зведена до одного з цих світів, а постає в результаті їхнього органічного зв'язку та поєднання.

Формування інтелігентності пов'язане з доповненням індивідуальних якостей конкретної людини надособистісними цілями. Здатність людини підвестися над своїм природним буттям, діяти відповідно до вищих надособистісних, загальнолюдських, інтересів, у підсумку, становить основу інтегрального поєднання духовного, чуттєвого і практичного, що виявляється у вигляді сутнісної характеристики феномена інтелігентності.

Література

1. Вехи; Интеллигенция в России: сб. ст. 1909–1910 / сост., коммент. Н. Казаковой; предисл. В. Шелохаева. – М.: Мол. гвардия, 1991. – 462 с.
2. Грамши А. Тюремные тетради / А. Грамши // Избранные произведения : в 3 т. / пер. с итал. В.С. Бондарчука. – М.: Изд-во ин. лит., 1959. – Т. 3. – 1959. – 569 с.
3. Капаева Л.П. К вопросу о содержании понятий «интеллигент» и «интеллигентность» / Л.П. Капаева. – Саранск: МГУ им. Огарева, 1991. – 18 с.
4. Климова А.В. Интеллигенция как проводник и создатель культурной традиции / А.В. Климова. – Днепропетровск: ДГТУ, 2006. – 392 с.

5. Кутырев В.А. Естественное и искусственное: борьба миров / В.А. Кутырев. – Н. Новгород : Нижний Новгород, 1994. – 200 с.

6. Новіков Б.В. Творчість як спосіб здійснення гуманізму : [монографія] / Б.В. Новіков. – К. : НТУУ «КПІ», 2006. – 308 с.

7. Стародубцева Т.В. Жизненные стратегии молодой художественной интеллигенции в современной России : автореф. дисс. ... канд. социол. наук : спец. 22.00.06 «Социология культуры» / Т.В. Стародубцева. – М., 2003. – 20 с.

Анотація

Косенко В. Д. Формування інтелігентності як гармонійне поєднання духовного, чуттєвого та практичного буття людини. – Стаття.

У статті аналізується поєднання духовного, чуттєвого та практичного буття людини у феномені інтелігентності. Інтелігентність є соціально зумовленою якістю людини, що формується в результаті історичного розвитку людства і є його характерною ознакою, адже у процесі еволюційного розвитку й соціальних змін змінюється також і зміст самої інтелігентності. Підкреслюється, що практичне, духовне, чуттєве у своїй сукупності становлять єдність, існують спільно в кожній окремій людині, матеріальна та духовна сутність якої є взаємодоповнюючими виявами буття. Здатність людини діяти відповідно до загальнолюдських інтересів становить основу поєднання духовного, чуттєвого та практичного, що виявляється у вигляді сутнісної характеристики феномена інтелігентності.

Ключові слова: інтелігентність, духовне, чуттєве, практичне, буття людини.

Аннотация

Косенко В. Д. Формирование интеллигентности как гармоничное сочетание духовного, чувственного и практического бытия человека. – Статья.

В статье анализируется сочетание духовного, чувственного и практического бытия человека в феномене

интеллигентности. Интеллигентность является социально обусловленным качеством человека, формируется в результате исторического развития человечества и выступает его характерным признаком, ведь в процессе эволюционного развития и социальных изменений меняется также и содержание самой интеллигентности. Подчеркивается, что практическое, духовное, чувственное в своей совокупности составляют единство и существуют совместно в каждом отдельном человеке, материальная и духовная сущность которого выступают взаимодополняющими проявлениями бытия. Способность человека действовать в соответствии с общечеловеческими интересами составляет основу интегрального сочетания духовного, чувственного и практического и проявляется в виде сущностной характеристики феномена интеллигентности.

Ключевые слова: интеллигентность, духовное, чувственное, практическое, бытие человека.

Summary

Kosenko V. D. Intelligence formation as a harmonious combination of spiritual, sensual and practical human existence. – Article.

The article analyzes the combination of spiritual, sensual and practical human existence in the phenomenon of intelligence. Intelligence is determined by the quality of social rights, which is formed as a result of historical development and serves its characteristic feature, because in the process of evolution and social change, and also changes the contents of the intelligence. It is emphasized that practical, spiritual, sensual, taken together, constitute the unity and cooperation exist in every individual, material and spiritual essence which serve complementary manifestations of life. Man's ability to act in accordance with universal interests, is the basis of an integrated combination of spiritual, sensual and practical, which is manifested in the form of the essential characteristics of the phenomenon of intelligence.

Key words: intelligence, spiritual, sensual, practical, human being.

УДК 1(091):316

М. А. Кравчик

доцент кафедри искусствovedения и общегуманитарных дисциплин
Международного гуманитарного университета

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОГО КОНСТРУКТИВИЗМА

В начале XX в. конструктивистские идеи стали появляться в различных областях научного знания: лингвистика (Ф. де Соссюр), биосемиотика (Я. фон Иксюль), операционализм (У.П. Бриджмен), а во второй его половине научные теории стали важной частью новой развивающейся конструктивистской парадигмы, которая затрагивала как область естественных наук, так и гуманитаристику (П. Бергер, Т. Лукман, Ж. Пиаже, Дж. Келер, У. Матурана, Ф. Варела, Н. Луман, Г. Бейтсон и др.). И в настоящее время актуальность данной парадигмы для современной философии остается несомненной, а с точки зрения методологических оснований развития научного знания – она развивается и расширяется.

Социальный конструктивизм как одно из направлений современного конструктивизма также актуален, и его исследованию посвящено немалое число работ. Как отмечает М. Смагина, «благодаря социальному конструктивизму в фокусе внимания современных ученых оказалось повседневное/обыденное познание, которое служит одним из важных элементов научно-познавательной деятельности, являясь необходимым признанным компонентом не только научного познания, но и построения социального запаса знания, занимая тем самым ведущее место в процессе социализации личности» [13, с. 78]. Среди теоретиков социального конструктивизма можно назвать имена А. Щюца [18], П. Бергера [1], Т. Лукмана [1], К. Гергена [3; 19], Дж. Раскина [21] и др.

Общий философский фундамент социального конструктивизма состоит в том, как понимаются отношения между объективной реальностью (средой) и познающим её субъектом. При этом утверждается, что субъект стремится не столько к познанию данной реальности, но, взаимодействуя с ней, создает её различные интерпретации, которые легитимизируются в различных социальных группах и сообществах. «С позиции социального конструкционизма, все, что мы считаем существующим, реальным, ценным, красивым, правильным, достойным для научного или духовного постижения, конструируется посредством языка в отношениях с другими людьми» [14].

Философские основания социального конструктивизма связаны, в первую очередь, с идеями ведущих представителей западной философии XX в. (Ф. Ницше, Л. Витгенштейн, М. Фуко и др.). Но и можно отметить, что данные идеи имеют также длительную философскую традицию, охватывающую исторический период от античности до философии XIX в. Среди исследователей, занимающихся вопросами философских оснований конструктивизма, можно назвать Э. Глазерсфельда [2; 20], И. Касавина [6], В. Лекторского [8], С. Цоколова [15], В. Швырёва [17] и др.

Таким образом, целью статьи является исследование формирования философских оснований социального конструктивизма как одного из ведущих направлений в современной социологии.

Ещё в античности скептики (ранние – Пиррон, а затем поздние – Секст Эмпирик) выдвигали аргументы, утверждающие невозможность установления соответствия нашего восприятия вещей окружающего мира вещам так таковым. Иными словами, насколько и соответствует ли вообще картина, передаваемая нашими ощущениями, некой объективной действительности. Секст Эмпирик рассуждает в «Пирроновых положениях» следующим

образом: «... поэтому нам нельзя будет говорить, какой является по своей природе каждая из этих вещей, а можно только сказать, какой она каждый раз кажется... Каждое из доступных нашему ощущению явлений производит на нас многообразное впечатление. Так, например, яблоко представляется гладким, благоуханным, сладким и желтым. Поэтому не ясно, имеет ли оно на самом деле только эти качества, или оно однокачественно и кажется разнообразным только в силу разнообразного устройства органов ощущения, или имеет еще больше качеств, чем нам кажется, но некоторые из них не производят на нас впечатления... Но, однако, если допустимо, что яблоко обладает только теми качествами, которые, как кажется, мы можем воспринять, или еще большим количеством качеств, или, наоборот, у него нет даже тех качеств, которые подлежат нашим чувствам, то нам будет не ясно, каково же яблоко. То же рассуждение имеет силу и о других воспринимаемых чувствами предметах. Если же чувства не могут воспринять того, что вне нас, то не может их воспринять и мышление, так что и из этого рассуждения, по-видимому, должно вытекать воздержание от суждения об окружающем» [11, с. 95–97].

Однако первым конструктивистом следует считать, по-видимому, Дж. Вико, известного не только благодаря своей работе «Основания новой науки о природе наций» (1725), но и своими сочинениями, посвященными проблемам познания. Э. фон Глазерсфельд приводит следующее высказывание Дж. Вико, в котором предвосхищены некоторые современные конструктивистские идеи: «Точно также как истина для Бога в том, что Бог познал путем творения, истина человеческая в том, что человек познал, когда создавал и посредством собственного труда выковывал. Наука (scientia) и знание (cognitio) возникает из способа, которым вещи производятся» [2, с. 69]. «Человеческому сознанию, – считал Вико, – доступно только то, что создано самим человеком. Поэтому и изучать следует лишь то, как создана вещь, будь то произведение искусства, идея как порождение его сознания, языковая форма. Рациональное знание не затрагивает существующее в реальном мире, но ограничивается только миром опыта, который создается человеком. Только Бог знает, что представляет собой реальность, поскольку он сам ее создал» [7, с. 133].

Таким образом, если Бог создаёт мир и, следовательно, Он знает каков этот мир и из чего он состоит, то человек может знать только то, что им самим сконструировано: «... человек может знать только то, к чему сам руку приложил; лишь строителю известны вещи, которые он конструирует (componit) – каковы составные части и как они друг с другом соединены» [2, с. 70].

Другим философом, внесшим значительный вклад в развитие идей конструктивизма, следует считать И. Канта. По мнению В. Швырёва, именно И. Кант заложил основы современной неклассической эпистемологии и, в первую очередь, конструктивистской концепции: «... у Канта получила своё четкое выражение та система взглядов, которую несколько условно можно назвать неклассическим конструктивизмом, чтобы отличить эту систему взглядов от представлений современного неклассического конструктивизма, которую можно рассматривать как результат более поздней эволюции конструктивистских идей» [17, с. 44].

К конструктивистским идеям И. Канта следует отнести, прежде всего, его идею критического исследования возможностей познания. Конструктивизм И. Канта «был включен в контекст критики познания, понимаемой как осмысление его предпосылок, возможностей, границ и рефлексия над ними ... был непосредственно включен в критицизм, выполнявший функцию самоопределения науки и её самоутверждения, ибо указание на границы познания одновременно утверждало и его позитивные познавательные преобразующие возможности в пределах этих границ» [16, с. 118]. Однако данный критицизм носил не негативный, а, наоборот, оптимистический характер. В эпоху Просвещения критика познания вела к обоснованию возможностей достижения объективного и истинного знания, тем самым утверждая авторитет науки и её особую роль в преобразовании человеческой культуры.

Кроме того, по мнению И. Касавина, И. Кант в принципе был первым европейским философом, давшим философское обоснование креативно-конструктивистской точки зрения: «... с кантовской философией связано и широкое использование термина «конструирование» или «конституирование» в смысле создания образов мира явлений. Провозглашаемая Кантом креативно-конструктивная точка зрения опровергает реализм объектов и явлений мира и подчеркивает конструктивность миропонимания и самосознания путем указания на трансцендентальную способность воображения, на трансцендентальную природу схематизма, который занимает посредствующее положение между чувственностью и рассудком» [6, с. 67].

Как известно, свой критический подход к исследованию познания И. Кант называл «коперниканский поворот» в философии. В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» (1787) философ писал о том, что новый подход Коперника заключается в изменении первоначальной гипотезы: «... гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он (Коперник – В. С.) попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя» [5, с. 18]. И далее И. Кант пишет о том, что его новая система метафизики строится на том же основании, что и открытие Коперника: «... подобную попытку можно предпринять в метафизике, когда речь идет о созерцании предметов. Если бы созерцания должны были согласовываться со свойствами предметов, то мне не понятно, каким образом можно было бы знать что-либо а priori об этих свойствах; наоборот, если предметы (как объекты чувств) согласуются с нашей способностью к созерцанию, то я вполне представляю себе возможность априорного знания» [5, с. 18].

Таким образом, И. Кант утверждает, что у нас нет критериев, по которым мы могли бы сравнить наши созерцания со свойствами предметов. Но существует возможность такого познания предметов, основанная на опыте, в котором мы имеем возможность соотносить способности нашего разума и предметы. «В этом последнем случае я тотчас вижу путь более легкого решения вопроса, так как опыт сам есть вид познания, требующий [участия] рассудка, правила которого я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предметы, стало быть а priori; эти правила должны быть выражены в априорных понятиях, с которыми, стало быть, все предметы опыта должны соотноситься и согласовываться» [5, с. 19].

Формулируя учение об априорном познании, И. Кант, по сути, предвосхищает современные конструктивистские идеи, согласно которым знание конструируется субъектом: «... а priori познаём о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» [5, с. 19]. Как отмечает Т. Рокмор, «кантовская точка зрения на коперниканскую астрономию, как и его собственная коперниканская революция

в философии, являются определенно конструктивистскими. Кантовский конструктивизм проистекает из его осмысления процесса возникновения современной науки, включая отношение к Копернику и Ньютону, а также из его собственного распространения модели современной науки на метафизику или теорию познания вообще» [10, с. 39].

Однако И. Кант не может быть признан последовательным конструктивистом, поскольку в его теории познания сохраняются элементы прежней «догматической» философии. К данным элементам относят кантовское понятие «вещей-в-себе». Значительная часть критиков И. Канта считает это понятие «проблематичным», поскольку оно явно вступает в противоречие с идеей априоризма. «Ибо если познание ограничено опытом и, следовательно, не выходит и не может выйти за его пределы, нет никакой возможности познать независимый от сознания объект, или вещь в себе... Либо Кант расширяет границы познания за пределы опыта, и критическая философия скачивается на позиции догматизма, притязая на то, чтобы репрезентировать, следовательно, познавать вещь в себе. Или же Кант остается в рамках критической философии, продолжая отрицать любую попытку расширить познание за пределы опыта и отказываясь от попытки репрезентировать познаваемый объект, как он есть» [9, с. 44].

Таким образом, кантовский конструктивизм хотя и не был последовательным, но оказал колоссальное влияние на развитие послекантовской философии. Наиболее плодотворной кантовской идеей может быть признана идея о том, что притязания на познание объектов «самих по себе» безосновательны, поскольку опыт показывает нам, что это познание невозможно. Но, по мнению В. Швырева, конструктивизм И. Канта оказал несомненное влияние на развитие и современной неклассической эпистемологии. «Принципиально важно то, что для Канта любые научные построения выступают лишь «конечными» познавательными моделями, не могущими претендовать на полное схватывание реальности, на проникновение в сущность вещей. Это относится и к механистической картине мира, на основе которой Кант формулирует свою систему «чистого» естествознания» [17, с. 50]. Действительно, кантовская идея априоризма в современной постпозитивистской эпистемологии коррелирует с концепциями парадигмального развития знания Т. Куна, научных картин мира, твердом ядре исследовательских программ И. Лакатоса и др. Иными словами, она показывает существование предзаданных познавательной деятельности предпосылок, выступающих в качестве порождающих механизмов научного знания.

Развитие идей конструктивизма после И. Канта можно выявить не только среди критиков кантовской философии, но и среди её комментаторов. Так, наиболее основательным комментатором «Критики чистого разума» и исследователем кантовского наследия являлся Г. Файхингер, основатель кантовского философского общества в Германии, философского журнала «Кантовские исследования», автор концепции фикционализма. Данная философская концепция, изложенная в труде «Философия Как-Если-Бы» (1911) вызвала «в 10–30-е годы XX века довольно значительное отражение в философских и научных кругах Европы, проникнув даже в Америку, в виде специальных теоретико-методологических программ, направленных на критический пересмотр оснований науки, философии, религии и вообще духовных основ культуры в духе учения о фикциях как главных формосодержательных единицах, из которых составляется все благоприобретенное культурное достояние человека» [4, с. 179].

Основная идея фикционализма состояла в признании того, что «объективная реальность» на самом деле является сконструированной из различных элементов – фикций,

созданных в качестве средств нашего приспособления к условиям существования. Поэтому познание (наука) представляется деятельностью не по производству истинных знаний, а фикций. Они вводятся и применяются не произвольно, а сознательно как необходимые и приемлемые до определённого времени средства решения практических проблем. В связи с этим существует прогресс науки, который вызван изменением фикций, те, которые уже устарели, заменяются новыми, дающими несомненный практический эффект.

«На теорию Файхингера обратили внимание не только профессионалы-философы, но и выдающиеся представители науки, техники и художественной жизни... Неожиданно, уже через несколько лет после выхода в свет "Philosophie des Als-Ob" начала складываться научно-философская программа, поставившая своей задачей переработать весь массив интеллектуального состава культуры, с целью устранить из нее так сказать псевдообъективистские предрассудки и установить фикционалистскую природу всего концептуального каркаса науки, религии, искусства и иных форм общественно-го сознания» [12, с. 31–32]. Следовательно, концепция фикционализма содержала такие современные конструктивистские идеи, как отказ от признания «объективной реальности» и утверждение о её конструктивной природе, признание практической значимости и обусловленности всякого знания.

Исходя из рассмотрения данных трёх философских концепций, существующих в истории философской мысли, можно сделать некоторые выводы: 1) конструктивистские идеи в социологии появились под несомненным влиянием философского знания, которое имеет длительную традицию; 2) истоки данной традиции обнаруживаются в античности (скептицизм), но решающее влияние имела философия Нового времени (Дж. Вико, И. Кант); 3) особенно благодаря кантовской концепции априоризма конструктивистские идеи стали широко распространенными в западной философии XIX–XX вв. В статье были указаны только ключевые философские концепции, оказавшие влияние на современный конструктивизм. Дальнейшее изучение этого влияния нуждается в более подробной детализации и уточнении.

Литература

- Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Academia-Центр, 1995. – 323 с.
- Глазерсфельд фон Э. Введение в радикальный конструктивизм / Э. фон Глазерсфельд // Вестник Московского государственного университета. Серия 7 «Философия». – 2001. – № 4. – С. 59–81.
- Джерджен К.Дж. Социальный конструкционизм: знание и практика / К.Дж. Джерджен // Сборник статей / под ред. А.А. Полонникова. – Минск : БГУ, 2003. – 232 с.
- Дудник С.И. Фикционализм: опыт историко-философской реконструкции / С.И. Дудник, Ю.Н. Солонин // Парадигмы исторического мышления XX века : очерки по современной философии культуры. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2001. – С. 178–196.
- Кант И. Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем. Н. Лосского. – М. : Мысль, 1994. – 591 с.
- Касавин И.Т. Конструктивизм как идея и направление / И.Т. Касавин // Конструктивизм в теории познания / отв. ред. В.А. Лекторский. – М. : ИФРАН, 2008. – 171 с.
- Князева Е.Н. Эпистемологический конструктивизм / Е.Н. Князева // Философия науки. – 2006. – Вып. 12. – С. 133–152.
- Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая / В.А. Лекторский. – М. : УРСС, 2009. – 256 с.
- Мамчур Е.А. Объективизм науки и релятивизм (К дискуссии в современной эпистемологии) / Е.А. Мамчур. – М. : ИФРАН, 2004. – 242 с.
- Рокмор Т. Кант о репрезентационизме и конструктивизме / Т. Рокмор // Эпистемология и философия науки. – 2005. – № 2. – С. 35–46.
- Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений / Эмпирик Секст // Секст Эмпирик. Сочинения : в 2 т. / Эмпирик Секст ; пер. Н.В. Брюлловой-Шаскольской и А.Ф. Лосева. – М. : Мысль, 1976. – Т. 2. – 1976. – 424 с.
- Солонин Ю.Н. Философия фикционализма Ганса Файхингера: опыт ретроспекции и оценки / Ю.Н. Солонин, Ю.Л. Аркан // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий : сборник к 75-летию проф. М.Я. Корнеева. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2002. – С. 28–37.
- Смагина М.В. Социально-конструктивистская парадигма в социальном знании как альтернатива традиционной методологии / М.В. Смагина // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2007. – Т. X. – № 2. – С. 73–84.
- Улановский А.М. Конструктивизм, радикальный конструктивизм, социальный конструктивизм: мир как интерпретация / А.М. Улановский [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.psy.msu.ru/people/ulanovsky/2009%20Ulanovsky%20Constructivism,%20%20radical%20..ctivism,%20social%20constructionism.pdf>.
- Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма. Традиции скептицизма в современной философии и теории познания / С. Цоколов. – Мюнхен, 2000. – 324 с.
- Черткова Е.Л. Социальный конструктивизм и социальное конструирование / Е.Л. Черткова // Конструктивизм в теории познания / отв. ред. В.А. Лекторский. – М. : ИФРАН, 2008. – 171 с.
- Швырев В.С. Идея предпосылочности научного знания и современный конструктивизм / В.С. Швырев // Конструктивизм в теории познания / отв. ред. В.А. Лекторский. – М. : ИФРАН, 2008. – 171 с.
- Шюц А. О множестве реальностей / А. Шюц // Социологическое обозрение. – 2003. – Т. 3. – № 2. – С. 3–34.
- Gergen K.J. Realities and relationships: soundings in social construction / K.J. Gergen. – Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1994. – 356 p.
- Glaserfeld E. Radical constructivism: A way of knowing and learning / E. Glaserfeld. – L. : The Falmer Press, 1995. – 231 p.
- Raskin J.D. Constructivism in psychology: Personal construct psychology, radical constructivism, and social constructionism / J.D. Raskin // Amer. Communication J. – 2002. – V. 5. – Iss. 3. – P. 7–24.

Аннотация

Кравчик М. А. Философские основания социального конструктивизма. – Статья.

В статье рассмотрены философские основания одного из современных направлений в социологии – социального конструктивизма. Конструктивистские идеи получили развитие в западной философии и науке с середины XX в., но имеют вполне определённую и долгую философскую традицию, которая начинается ещё в античности. Так, появление скептицизма подняло вопрос об отношениях между субъектом и его восприятием окружающей действительности. Наибольший вклад в развитие конструктивистских идей был сделан в кантовской философии, которая выделяет предметы опыта как предметы научного познания. Фикционализм особым образом развивает кантовские интенции относительно границ познания.

Ключевые слова: социальный конструктивизм, скептицизм, априоризм, фикционализм.

Анотація

Кравчик М. О. Філософські засади соціального конструктивізму. – Стаття.

У статті розглянуто філософські засади одного із сучасних напрямів у соціології – соціального конструктивізму. Конструктивістські ідеї набули розвитку в західній філософії та науці із середини ХХ ст., але вони мають досить певну й тривалу філософську традицію, яку можна зафіксувати ще в античну добу. Так, поява скептицизму порушила питання відносин між суб'єктом і його сприйняттям навколишнього світу, які стали основними в конструктивізмі. Найбільш вагомий внесок у розвиток конструктивістських ідей було зроблено в кантівській філософії, що виокремлює предмети досвіду як предмети наукового пізнання. Фікціоналізм певним чином розвиває кантівські інтенції щодо існування меж пізнання світу.

Ключові слова: соціальний конструктивізм, скептицизм, апіоризм, фікціоналізм.

Summary

Kravchik M. A. Philosophical foundations of social constructivism. – Article.

The article deals with the philosophical foundations of one of the modern trends in sociology – social constructionism. Constructivist ideas were developed in Western philosophy and science since the mid XX century. But they have a well-defined and long philosophical tradition that begins in antiquity. Thus, the emergence of skepticism raised the question about the relationship between the subject and his perception of reality. Most important contribution to the development of constructivist ideas was made in the Kantian philosophy that considered objects of experience as objects of scientific knowledge. Fictionalism specially developed Kant's intention about the limits of knowledge.

Key words: social constructivism, scepticism, apriorism, factionalism.

УДК 1 (091):276 (1-11):233

О. Т. Марчук

*аспірант кафедри культурології, релігієзнавства та теології
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича***ПРИНЦИПИ ЗДОРОВОГО ФУНКЦІОНАЛЬНОГО УСТРОЮ ПРИСТРАСНОЇ СИЛИ ДУШІ
В АНТРОПОЛОГІЧНИХ СИНТЕЗАХ СХІДНОЇ ПАТРИСТИКИ**

Багатогранність осмислення явища духовного здоров'я в перспективах розгляду різноманіття сфер його природно-функціональної реалізації та водночас зануреність у можливість полівимірності онтологічної актуалізації спонукає до аналітичного схоплення патристичних ідейно-категоріальних синтезів у їхньому структурному й системно-зведеному комплексі. Саме ця особливість патристичного розгляду проблеми (когнітивної багатоспектності через структурно-функціональну специфіку природи, онтологічну полівимірність розвитку тощо) загалом вимагає системного дослідницького зосередження на всебічності аналізу здоров'я людської душі.

Українська історіографія не має жодних комплексних чи галузевих конкретно-систематичних досліджень феномена здоров'я душі з позицій її розгляду мислителями східної патристики. Можна згадати чи не єдине ґрунтовне дослідження з антропології східної патристики Ю. Чорноморця. У зарубіжній літературі, залежно від предметного поля своїх концептуальних зосереджень, усі дослідницькі напрацювання можна поділити на дві основні групи: присвячені конкретно аскетичним і патристичним, або ж дотичним історично-богословським аспектам проблеми. Серед низки конкретно-орієнтованих наукових розробок необхідно згадати праці відомого французького патролога Жана-Клода Ларше. Саме він уперше застосував аналіз концептів «здоров'я», «зцілення та спасіння» в Біблійній і греко-орієнтальній святоотцівській традиції. Особливої уваги заслуговують його праці – «Терапія психічних хвороб: досвід християнського сходу перших століть» і «Лікування духовних хвороб в аскетичній традиції Православної Церкви» (комплексний аналіз проблеми явища духовного лікування). Окрім того, досить цікавим є напрацювання відомого грецького богослова Ієрофея (Влахоса), який розробив практичний курс духовної психотерапії, побудований на синтезовано-зведених чітко впорядкованих аскетичній системі боротьби з пристрастями й досягнення здоров'я. Вступними у сферу розробки проблем духовної психології та психотерапії є праці російських дослідників: П. Добросельського, Л. Шеховцевої, Ю. Зенька. Незважаючи на ґрунтовність наукового доробку згаданих учених, у вітчизняній літературі, на жаль, ще дотепер немає систематичного антропологічного дослідження специфіки здорового функціонального устрою душі, складових її пристрасної (чуттєво-бажаючої) частини в богословській традиції східної патристики. Власне, це й актуалізує тему, обґрунтовує мету та завдання розвідки.

Мислителі східної патристики в цілісній і єдиній природі людської душі умовно (з метою структурного аналізу) виокремлюють, згідно з класичним варіантом (платонівська основа) класифікації, три сили: «розумну», «дратівливу» або «афективну» й «бажаючу» («пожадливу»). Без нівелювання попереднього в часі візантійського періоду розвитку християнського богослов'я як уже традиційний постає синтезований (платонівсько-аристотелівський) підхід до класифікації. Прп. Іоан Дамаскін відтворює саме такий варіант структурування сил душі. Душу він ділить на розумну та нерозумну (аналогічно мислячій і життєвій силам у системі прп. Максима Сповідника). Нерозумна сила (пристрасна або бажаюча), своєю чергою, ділиться ще на дві частини: 1) ту, що підкоряється розуму і 2) ту, що йому не підкоряється. Як відомо, перша ділиться на

афективну й чуттєво-бажаючу (до неї можна зарахувати здатність самовільного руху); друга – на силу живильну або ростищу (сприяє росту), пульсову (життєву) і сперматичну (утворює сім'я) або ж народжуючу, відповідно, її основна роль полягає в живленні, рості й розмноженні, тобто на фізіологічному рівні (забезпечення функціонування органів і їхніх систем) вона є джерелом усіх життєвих процесів. Керовані розумом нижчі душевні здібності як явища пасивного зародження рухів душі стосовно зовнішніх чуттєвих вражень, на відміну від керуючої ними активної розумно-вольової, тобто вищої, діяльності, належать до когорти нижчих пасивних душевних процесів, що функціонально уможливаються чуттєвою складовою душі. Сама функціональна здатність вияву відчуттів (усіх чуттєвих порухів), своєю чергою, забезпечується можливістю сприйнятливості й, власне, реакцією чуттєво-бажаючої та афективної або емоційної сил. Однак факт вияву доводить те, що означені сили є пасивними не через бездіяльність, відсутність руху чи неактивність, а названі так через відсутність самостійної внутрішньої детермінанти їхньої дії, руху й активності. Афективність і бажання як реакції душі на зовнішній подразник мають різні способи та види своєї реалізації (здійснення). Так, згідно з ученням Немеція Емеського і прп. Іоана Дамаскіна, для чуттєво-бажаючої сили (επιθυμητικόν) характерні такі види її виявів: власне, саме бажання як таке (επιθυμία – «очікуване добро»), страх (phobos – «очікуване зло»), задоволення (hedone – задоволене очікування, тобто «наявне добро») і печаль (lype – здійснене зло, тобто «наявне зло») [10, с. 242]. До бажуючої здібності душі в спрощеному (нераціональному) вигляді ще належить сила уяви й чуттєвості. Афективна сила (thymos) виявляється у трьох видах гніву: тривалій дратівливості, мстивості, ненависті [2, с. 414]. «Усі вказані зараз психічні акти, або виявлення здібностей επιθυμητικόν і thymikon об'єднуються в Дамаскіна, як і в Немеція, у понятті pathos, яке є для них родовим» [2, с. 416]. До протиприродного прабатьківського акту волі родово pathos містилось у розумному прагненні (ερῆσις) Бога, прагненні до життя в Бозі (його збереження) лише потенційно, тому й виявилось виключно з часу актуалізації катастрофічної можливості гріховно-неприродного схиблення. Зміст пристрасно-деструктивного в природі людини полягає в переорієнтації цього прагнення духовної насолоди життя в Богові, усупереч логосу її природи, природній волі, відповідного їй нахилу та, зрештою, вибору, чуттєво-мінливого, що змінило, власне, і сам спосіб (tropos) її існування. Первинне прагнення до буття (ερῆσις), на думку прп. Григорія Синаїта, є природним, однак саме в ньому потенційно містились і можливі (актуально наявні вже після гріхопадіння) такі здібності нерозумної (пристрасної) частини душі, які в протиприродно редукованих її виявах зародились у формі επιθυμητικόν і thymikon. Зважаючи на те що прагнення до життя задано самим Творцем, навіть після занепадницької актуалізації її пристрасних здібностей як такі, що були потенційно наявними в ερῆσις, «походять від причини, що їх створила (божественного Блага), і тому, – на думку Діонісія Ареопагіта, – самі по собі вони не є злом, а, навпаки, можуть робити нас причетними Богу за належного способу їх реалізації. Бажання (επιθυμία) в ідеалі є любов'ю до Бога як реакцією на Його присутність, афективність (thymos) є ненавистю до всього злого, тобто до гріха» [4, с. 151].

Душевна пристрасть, на думку прп. Іоана Дамаскіна, – це «чуттєвий рух здібності бажання внаслідок уявлення добра і зла». «Уявлення блага збуджує бажання, уявлення ж зла – гнів» [10, с. 94]. Тобто, за умови правильної розумно-вольової (власне, активно-енергійної) векторної заданості пасивні, лише свідомі й сильні чуттєві сприйняття індукують рух бажання на уявлення добра – бажання цього добра, а на уявлення зла – гнів на можливість спричинення ним страждання. Можливими реакціями на ці чуттєві порухи є задоволення або ж печаль. На думку свт. Григорія Палами, пристрасні здібності, «якщо людина буде використовувати їх добре, (...) силу бажання перетворять на любов, а завдяки гніву здобуде терпіння» [3, с. 179]. Прп. Максим Сповідник уважає, що здоровий стан дратівливої та бажаної сил душі можливий лише за підпорядкування їх розумові: «Чужорідний раб і рабиня є афективним та бажаним початками, які розум, що споглядає, повністю підкоряє логосу (природі) заради служіння добродетелі за допомогою мужності й цноти». У єдності з Богом «розум, що споглядає, звільняє афективне та бажане початка душі, перетворивши бажання в чисту насолоду й екстаз божественної любові, а дратівливість перетворивши в духовне кипіння, полум'яний вічний рух і цнотливе безумство» [11, с. 169]. Згідно з думкою прп. Максима Сповідника, здоровий стан сили бажання є можливим завдяки актуальній єдності розуму з Богом і виявляється любов'ю та в любові. У стані такої божественної любові душа людини здобуває істинну насолоду, оскільки сила бажання, маючи природне прагнення насолоди в добрі, уникає страждань від дії зла.

Розглянемо детальніше характерні риси здорового функціонального стану можливих чуттєвих порухів здібності бажання – задоволення, печалі й ще одного важливого вияву «нерозумної душі» – страху. Прп. Іоан Дамаскін ділить задоволення на тілесні й душевні. Тілесні – це ті, у яких бере участь душа й тіло, а душевні – ті, які відчуває сама душа. Однак задоволень лише одного тіла немає. Окрім того, прп. Іоан розрізняє задоволення істинні та оманливі; задоволення від пізнання й споглядання, і чуттєві. В аскетичній літературі IV–V ст. зазнала поширення та детальної розробки наведена ще в праці Немезія Емеського класифікація задоволень на «необхідні й не необхідні, природні й не природні». Прп. Іоан Дамаскін, використовуючи цю класифікацію, зазначає, що задоволення тіла бувають природні та необхідні (напр., їжа, пиття, одяг); природні, але не необхідні (статеві зносини), а також ні природні, ні необхідні (п'янство, перелюбство, сріблολюбство, пересичення). На думку Немезія Емеського, людина, яка прагне більшого ступеня досконалості, повинна шукати лише «природних і водночас необхідних задоволень»; коли ж хтось хоче для підтримки життя насолоджуватись не необхідним, хоча й природним, здоровим задоволенням за таких умов буде те, яке унормовується дотриманням «пристойної міри, способу, часу та місця», оскільки задоволення межє з пороком, якщо «переходить за межі відомої норми» [2, с. 424]. Тобто, аскетичний принцип здорового «тілесного стримання» сприймається всіма християнськими подвижниками в значенні «помірності», як використання лише необхідного, і при цьому – у межах дійсних потреб тіла, а не з метою задоволення, яке за цих умов є лише моментом привхідним і випадковим. Справді добримі й здоровими задоволеннями св. Отці та вчителі Церкви вважають ті, які не є поєднаними із печаллю, не залишають приводу для покаяння та не завдають шкоди; не порушуючи визначених меж, приводять до душевної радості й щастя. Істинне задоволення є безпристрасним, у земному житті воно полягає в добродетелі, а в потойбічному – у «блаженстві та обоженні». Печаль є супутником і наслідком неповноти або ж надмірності чи недосконалості бажаних задоволень, стан – протилежний задоволенню. На думку прп. Ніла Синайського, «положений варварами заковується

ся в залізо, а бранець пристрастей зв'язується печаллю... Коли немає інших пристрастей, то печаль безсила... Бо безпристрасного не уражає печаль, як одягненого в броню не пронизує стріла» [6, с. 254]. Поряд із цим подвижники християнського сходу вказують і на здоровий та добродетельний напрям вияву печалі – «печаль по Богові» (2 Кор. 7, 10). Такий вияв печалі, оскільки він має своєю основою й постулатом досягнення найвищої моральної досконалості, виникає через усвідомлення людиною своєї нікчемності й недостойності, незадоволення собою та своїм станом, уже не є «злом», а «дорогоцінним даром Божим» і має позитивно-здорове моральне значення. За словами прп. Ісаака Сиріна, так звана «печаль розуму», або «думки» спонукає людину до душевного оздоровлення в аскетичному подвигу, «до досконалості добродетелі» [6, с. 684].

Мислителі східної патристики в явищі страху розрізняли страх людський і страх Божий. Страх людський виявляється у відчуттях очікування здійснення зла, страждання, біди. Прп. Іоан Дамаскін налічує аж шість видів страху: нерішучість (страх перед майбутнім, майбутньою діяльністю), соромливість (страх унаслідок очікування ганьбування), сором (унаслідок здійсненого ганебного діла), враження (рос. изумление – страх від якогось великого явлення), жах (страх від явлення необхідного), занепокоєння (страх неуспіху, марність у своїх надіях) [10, с. 121–122]. Серед перелічених шести видів людського страху природно позитивно-оздоровлювальну дію може нести соромливість, або ж страх унаслідок очікування ганьблення. Це почуття Немезія Емеський називає «найпрекраснішим», а Ілля Критський пише, що воно є «βοήθημα πρὸς ἀρετήν», оскільки, «боячись ганьблення, ми стримуємося від розпуску й направляємося до добродетелі» [2, с. 427]. Однак варто зауважити, що прп. Максим Сповідник виокремлює страх нечистий, який народжується від погроз покарання, і страх чистий від любові, який викликає в душі благоговіння. Такий страх може бути корисним і здоровим при вихованні, дотриманні заповідей; де страх, там загашений гнів, задрість, похоть, безумна пристрасть. Страх не лише відганяє злі пристрасті, а й уводить будь-яку добродетель, піклування про милостиню, взяття до молитви, сльози жалю. Свт. Іоан Шанхайський зауважує: «Творець виліковує людей страхом свого закону від страху в землі. ... людство, яке на кожному кроці страхається, може бути виліковане від темного страху лише новим Страхом, вщитим, світлим... Страхом благоговіння перед Творцем і його Духом, страхом моральної відповідальності за подані таланти, істини й любові. Світлий страх перед великою Божою досконалістю є початком останньої мудрості людини: «Початок Премудрості – Страх Господній (Притч. 9, 10)» [8]. На думку свт. Іоана Золотоустого, «страх Божий є великим багатством, скарбом, що не гине. Страх Божий народжує молитву і просвічує совість» [14, с. 71]. Отже, для св. Отців навіть негативні почуття страху за умови правильного їх зорієнтування можуть преобразитися й набути позитивно-здорового значення. Страх людський знімається досконалою любов'ю через Страх Божий, і це є, власне, початком справжньої Любові. Тоді такий страх, як боязнь гріха (його причини), нерішучість і сором його вчинення, передчуття враження та жаху від можливих хворобливих його наслідків при доброму занепокоєнні в цьому і стосовно цього стає здоровим. Однак сам лікуючий Страх Божий здобувається в процесі та в міру напруженого духовного подвигу-лікування є свідченням оздоровлення – любові до Бога й боязні образити Його недостойним життям.

Зважаючи на те, що, як відомо, до бажаної сили душі в спрощеному (нерациональному) вигляді ще належить сила чуття і уяви, необхідно і їх розглянути із позиції здоров'я. Органи чуття, те що ми тепер називаємо сенсорикою, св. Отці зараховували до нижчої складової душі, що здатна до позитивно-здорового функціонування за умови стримую-

чого підпорядкування вищим душевним складовим. Прп. Фаласій Лівійський зазначає, яким має бути здорове застосування чуттєвості: «Нехай слугують тобі почуття й речі чуттєві до духовного споглядання, а не для задоволення похоті плотської» [5, с. 305]. Однак для цього, на думку прп. Філофея Синайського, потрібно берегти, стримувати й, зрозуміло, контролювати свої чуття: «Хто з деяким насиллям утримує п'ять своїх почуттів ... той усіяко співдіє для розуму легкими сердечний подвиг і боротьбу», тому що «коли розум ізсередини не приборкує й не в'яже почуттів, тоді очі всюди розбігаються із цікавості, вуха люблять слухати суєтне, нюх розніжується, уста стають нестримними та руки простягаються дотикатися того, чого не належить» [5, с. 423], оскільки, на думку свт. Феодора Едеського, «ніщо так не намірене на гріх, як ці органи, не керовані розумом» [5, с. 336]. Продовжуючи лінію святоотцівської одностійності, прп. Микита Стефат пише: «Коли п'ятериця чуттів підпорядкована чотирьом головним добродіям і береже повсякчасну їм благопокірність, тоді природа тіла ... не заважає колесу життя рухатися безтурботно» [7, с. 162]. А в прп. Никодима Святогорця читаємо: «Многочисним неперервним подвигом у ревнителів благочестя повинні бути суворе управління й добре спрямування вживання зовнішніх наших п'яти чуттів: зору, слуху, нюху, смаку та дотику» [12, с. 132]. У здоровому стані розум повинен зробити «чуття знаряддям добродіям», бо «душа, закриваючи чуття, ніби ворота, робить їх чистими від гріховних образів», – пише прп. Максим Сповідник [11, с. 177]. А якщо їх відкривати, то, як уважає свт. Іоан Посник, «ці вікна (органи чуттів – авт.) відкривати потрібно для Бога й закривати для гріха» [9, с. 232]. Тобто, закриття тілесних чуттів – закриття їх від гріха, проте це не є закриттям самих чуттєвих здібностей душі як таких, а навпаки, за тілесним і їхнє духовне відкриття для Бога. Після належного очищення, за словом свт. Іоана Золотоустого, «коли душа здійснюється й віддається заняттю духовними предметами, загороджує вхід гріховним мріям, не закриваючи чуттів, але направляючи їх діяльність на ту саму висоту». Як бачимо, крім тілесних, існують і духовні органи чуттів, оскільки «душа має всі ті чуття (власне, без метафор), які має і тіло». Ознакою цілковитого здоров'я чуттєвої здібності душі є перехід на внутрішньо-духовні чуття, тобто вже саме їх відкриття (для світу духовного), оскільки воно уможливується «відкриттям очей душі Божественною благодаттю»; відтак «беруть участь у благодатному видінні й тілесні чуття Святих, але тоді, коли тіло перейде зі стану пристрасного в стан безпристрасний». Отці Церкви говорять про здоровий стан органів чуття в їхній єдності як «єдиному чутті», у якому знімаються окремі органи чуття. Прп. Симеон Новий Богослов пише: «Щодо тілесного, то воно нероздільно розділюється за допомогою п'яти окремих чуттів – зору, слуху, нюху, смаку, дотику... Що ж до духовного, то немає необхідності, щоб це спільне чуття розділювалось на п'ять чуттів, ніби на п'ять вікон» [13, с. 473]. Зразком такого здорового стану є стан до гріхопадіння, у якому це душевне чуття, на думку свт. Діадоха Фотикійського, було єдиним із тілесним, однак «тепер воно у виявах порухів душі ділиться надвоє, з причини заміру на недобре, приткнене до розуму через непослух» [5, с. 21].

Ще однією здібністю душі є уява, або ж мрійливість. У святоотцівській традиції уява порівнюється з лускою, «шкіряною ризою» розумної частини душі, яка покриває розум і потьмарює його. «Уява є силою нерозумною, яка діє переважно механічно, за законами поєднання образів...». Оскільки «Бог є поза всіма чуттями та всім чуттєвим ...», то Він є і поза всякою уявою... Звідси випливає, що уява – це така сила душі, яка за своєю природою не здатна перебувати в єднанні з Богом», – пише прп. Никодим Святогорець [12, с. 81]. Прикладом цілковитого здоров'я розуму є бездіяльність його потьмарювальної фантазії, мрійливості.

Прп. Максим Сповідник аргументує: «Адам був створений Богом таким, що не користувався своєю уявою. Його розум – чистий і без образів, який і в діяльності своєї був умом, не набував сам вигляду чи образу від дії чуттів або від образів чуттєвих речей; але, не вживаючи цієї низької сили уяви й не уявляючи ні обрису, ні вигляду, ні величини, ні кольору цих речей, вищою силою душі, тобто чистою думкою, нематеріально й духовно споглядав лиш чисті ідеї речей або їхні смислові значення» [12, с. 82]. Диявол, як пізніше й сам Адам, упав саме «від мрії про рівність із Богом». «Мріяння, – на думку свт. Калліста й Ігнатія Ксанфопулів, – є наче якимось мостом для бісів ..., через який проходять і переходять ці вбивчі нечестивці, спілкуються і змішуються з душею, і роблять її великом трутнів – житлом безплідних і пристрасних помислів. Таке мріяння потрібно остаточно відкидати». Однак «мріяння – це одне, а думка – інше. Думка є діянням або витвором розуму, а мріяння – плодом пристрасності», – пише прп. Максим Сповідник. Але все ж таки тим, які перебувають лише на початку процесу свого духовного оздоровлення, «заради покаяння і скрушення, плачу та смирення, особливо ж ради осоромлення безглуздою мріянням...» можна, як уважають свт. Калліст та Ігнатій, «привернути і протиставити мріянням благоліпне, і, змішавши те з цим і через це влаштувавши боротьбу проти нього, вразити його як ганебне й безсоромне та перемогти його. ... велику отримаєш користь від того, що, з непогіршенням міркуванням влаштуваючи свої діла, безглузде мріяння будеш знищувати благоліпним і вразити на смерть ворогів їхньою ж зброєю... Ті ж, які досягли успіху під час доволі довгого подвигу, узагалі відкидають всяке мріяння» [7, с. 415–416]. Ознакою духовного здоров'я, за словами прп. Ісихія Єрусалимського, є такий стан, «коли немає ніяких мрій у серці, тоді розум стоїть у природному своєму чині, будучи готовим спромогтися до всякого солодкого споглядання, духовного й боголюбивого» [6, с. 164]. Отже, фантазії у святоотцівській традиції постають протилежними чистоті божественних споглядань, які, своєю чергою, є плодом оздоровлення мрійливості витвердженням.

Ще однією дуже важливою силою нерозумної душі є гнів, який теж за умови його природного використання, на думку багатьох аскетів, є необхідним «помічником» і «союзником» розуму в ділі морального вдосконалення й здійснення людиною свого призначення. Здорова дратівлива сила зумовлює в людині живе, одушевлене поривання до добра й відразу до зла, слугує побуджувачем тієї моральної енергії та духовної сили, якою реалізуються стійкість і мужність у боротьбі зі злом. «Афективна сила душі, – пише свт. Василій Великий, – придатна нам для багатьох діл добродіям, коли вона ... допомагає у співборотьбі розуму проти гріха. Бо дратівливість є душевним нервом, який надає душі силу до прекрасних звершень» і настирливості в добрі [1, с. 160]. Однак свого позитивно-здорового морального значення гнів набуває тоді, коли він «слідє за розсудком, як пес за пастухом», не виступає за свої межі й діє «коли потрібно і як потрібно» [1, с. 161–162]. На думку Отців Церкви, щоби стати покірним знаряддям розуму, гнів повинен бути помірним і своєчасним, а в основу його вияву покладено живий настрій любові до Бога і ближнього; коли він скеровується проти «любопристрасних рухів нашого серця», проти зла і гріха загалом і, особливо, проти «отця брехні» – диявола. Ісидор Пелусіот уважає, що *thymos* є помічником розуму (або душі), який зміцнює тілесні сили та запобігає їхньому лінитву й розслабленню; скерований розумом гнів виявляє свою діяльність у формі ревності «для слави Божої та виправлення ближнього» й обурення проти тих, хто її зневажає, а тому за умови такого способу використання стає «прекраснішим за скромність» [2, с. 423]. Гнів, керований розумом, на думку Іллі Критського, «породжує мужність, постійність (в аскетичній термінології –

терпіння) як «головний субстрат святого, богоугодного життя» і стриманість (помірність)... Натури тверді й дратівливі, коли розум керує ними ..., являють собою великий скарб для доброчесності, легко досягаючи того, що для багатьох є дуже важким» [2, с. 424].

Отже, пристрасна частина душі (у т. ч. дратівливість) може мати різну зорієнтованість. Свт. Григорій Палама вважає, що ненависть до зла й любов до ближнього та Бога – це енергії пристрасної частини душі, і «цією силою душі ми любимо й відвертаємося, зріднюємося й відчужуємося, і ті, хто спрагнений блага, перевлаштовують, а не умертвляють цю здібність» [3, с. 342]. Подібний принцип може бути актуальним і для інших пасивних здібностей нерозумної душі та різних видів їхніх виявів. Саме тому безсторонність як стан здоров'я пристрасної частини душі досягається не її знищенням, а перетворенням із необхідним переорієнтуванням від злого до доброго, від хворого до здорового, тобто поверненням до цілісності первинно-природного стану ерхesis, оскільки природа Адама до падіння була безсторонньою. Саме тому, на думку свт. Григорія Палами, безсторонність є не «умертвінням пристрасного начала (у людині. – авт.)», а «переміщенням» цього начала «від гіршого до кращого» і спрямуванням його на «речі Божественні» [3, с. 94]. Тобто, безсторонність не є умертвінням ні бажаної, ані дратівливої сил душі, а їхнім благодатним перетворенням.

Література

1. Василій Великий, свт. Творіння : в 2 т. / свт. Василій Великий ; пер. Філарета (Денисенка). – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2011. – Т. 1. – Кн. 2. – 2011. – 546 с.
2. Владимирский Ф.С. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе / Ф.С. Владимирский. – Житомир : Типография М. Дененмана, 1912. – 451 с.
3. Григорий Палама, свт. Трактаты / свт. Григорий Палама ; пер. с греч. Нектария (Яшунского). – Краснодар : Текст, 2007. – 465 с.
4. Дионисий Ареопagit, сщмч. О божественных именах / сщмч. Дионисий Ареопagit ; пер. с греч. М.Г. Ермаковой. – СПб.: Глагол, 1997. – 188 с.
5. Добротолюбіє : в 5 т. / пер. Філарета (Денисенка). – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 3. – 2009. – 470 с.
6. Добротолюбіє : в 5 т. / пер. Філарета (Денисенка). – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 2. – 2009. – 800 с.
7. Добротолюбіє : в 5 т. / пер. Філарета (Денисенка). – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 5. – 2009. – 600 с.
8. Иоанн (Максимович), архиеп. Сан-Францисский. Апокалипсис мелкого греха / архиеп. Иоанн (Максимович). – М., 2002. – С. 92.
9. Иоанн Постник, свт. Послание к деве / свт. Иоанн Постник ; пер. прот. Д.С. Вершинского. – М. : Русский Хронограф, 1995. – 246 с.
10. Иоан Дамаскин, прп. Точний виклад православної віри / прп. Иоан Дамаскин ; пер. КПБА УПЦ КП. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2010. – 294 с.
11. Максим Исповедник, прп. Творения : в 2 кн. / прп. Максим Исповедник ; пер. с греч. А.И. Сидорова. – М. : Мартис, 1993. – Кн.1. – 1993. – 353 с.
12. Никодим Святогорець, прп. Невидима боротьба / прп. Никодим Святогорець ; пер. з рос. Б. Матковський. – Львів : Свічадо, 2007. – 212 с.
13. Симеон Новый Богослов, прп. Творения : в 3 кн. Слова и гимны / прп. Симеон Новый Богослов. – М. : Сиб. Благовонница, 2011. – 2151 с. – Т. 1. – 2011. – 711 с.
14. Шеховцова Л.Ф. Элементы православной психологии : Монография / Л.Ф. Шеховцова, Ю.М. Зенько. – М. : Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. – 252 с.

Анотація

Марчук О. Т. Принципи здорового функціонального устрою пристрасної сили душі в антропологічних синтезах східної патристики. – Стаття.

У статті репрезентовано богословсько-антропологічний синтез ідей представників східної патристики з предметної сфери осмислення структурно-функціональних аспектів досягнення стану здоров'я складових чуттєво-бажаної сили душі. Висвітлюється святоотцівський підхід до аналізу феномена здоров'я як стану-процесу реінтеграції природи людської душі за зразком першозданно-допадне-падницького її влаштування в постзанепадницьких умовах буття. З'ясовано особливості устрою природи пристрасної частини душі, принципи її здорової енергійно-вольової переорієнтації, ієрархічно-гармонічної структурно-функціональної взаємозалежності, співдії та зосередженості до нетварного первинно-творчого свого принципу – Бога. Описано специфічні риси конкретних станів досконалості-здоров'я складових пристрасної частини душі: бажання, страху, задоволення, печалі, уяви, чуттєвості й гніву.

Ключові слова: душа, бажання, страх, задоволення, уява, гнів.

Аннотация

Марчук А. Т. Принципы здорового функционального устройства страстной силы души в антропологических синтезах восточной патристики. – Статья.

В статье представлен богословско-антропологический синтез идей представителей восточной патристики с предметной области осмысления структурно-функциональных аспектов достижения состояния здоровья составляющих чувственно-желающей силы души. Освещается святоотеческий подход к анализу феномена здоровья как процесса и состояния реинтеграции природы человеческой души по образцу первоначально-допадного ее устройства в падших условиях бытия. Выявлены особенности устройства природы страстной части души, принципы ее здоровой энергично-волевой переориентации, иерархически гармоничной структурно-функциональной взаимозависимости, содействия и сосредоточенности к нетварному первично-творческому своему принципу – Богу. Описаны специфические черты конкретных состояний совершенства-здоровья составляющих страстной части души: желания, страха, удовольствия, печали, воображения, чувственности и гнева.

Ключевые слова: душа, желание, страх, удовольствие, воображение, гнев.

Summary

Marchuk O. T. Principles of healthy functional structure passionate soul forces in eastern patristic anthropological synthesis. – Article.

The article represented theological and anthropological synthesis of ideas with representatives of eastern patristic understanding of the subject area of structural and functional aspects of achieving the health components of sensual willing soul force. Reveals the patristic approach to analyzing the phenomenon of health as a state of the reintegration process and nature of the human soul on the model of the device initially created to fall in terms of being the fall. The features of the device passionate nature of the soul, the principles of healthy volition energetically reorientation, hierarchically-harmonic structural and functional interdependence and joint action to focus uncreated his primary creative principle – God. Describe specific features of specific states of perfection-health components passionate part of the soul: desire, fear, pleasure, sorrow, imagination, sensuality and anger.

Key words: soul, desire, fear, fun, imagination, anger, dispassion.

УДК 009 930.85

Н. Г. Меджидова
доктор філософії по філософії,
доцент кафедри філософії
Бакинського державного університета

ЕЩЕ РАЗ О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА. «ЛОКАЛЬНЫЕ КОНСТАНТЫ» ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА

Специфика познания такого объекта, как человек, в том, что он как целостность не может быть постигнут по какому-то одному или даже нескольким измерениям. Обеспечить же синтетическое познание человека – труднейшая задача. Основная методологическая трудность состоит в том, что приходится иметь дело не просто с меняющимся объектом, но с объектом, который, преобразовывая среду, изменяет и себя, развивая в процессе преобразования собственную сущность. Не случайно многочисленные попытки определить «человеческую природу» в различных учениях философской антропологии не только не дали общепризнанных результатов, но зародили закономерные сомнения в состоятельности философской антропологии как дисциплины, способной интегрировать разрастающееся многомерное знание о человеке.

Говоря о человеке, мы имеем дело с универсальным объектом. Удваивая мир в ходе преобразующей деятельности, человек создает «вторую природу» – искусственную среду и социальный мир, обретая способность к научному, объективному мышлению, к тому, чтобы усматривать сущность любого объекта, и открывает в себе внутреннее идеальное удвоение – сознание.

Целостность человека не задана ему природой, но выступает каждый раз как результат овладения очередным пластом реальности. Поэтому в человеке мы имеем принципиально открытое существо с самодвижущейся сущностью. Каждый акт овладения очередным разделом материальной или идеальной действительности и, соответственно, овладения собой, замыкания самостоятельно Я в целостность есть вместе с тем начало нового выхода субъекта за пределы его личных возможностей [5].

Надо решить, можно ли обсуждать проблему человеческой природы, перечисляя конкретные, уже наличествующие свойства человека, или речь будет идти о чем-то, чему предстоит сформироваться, обрести себя. Когда философы говорят о природе или сущности человека, то речь идет не столько об окончательном раскрытии данных понятий, их содержания, сколько о стремлении уточнить роль названных абстракций в философском размышлении о человеке.

Антропологическая тематика в ее темпоральном единстве с пространством культуры занимает значимое место в рамках философского дискурса ХХІ в. Культура последнего столетия находится в состоянии технологического переформатирования, в ходе которого «переписывается» ее материально-функциональная матрица. Соответственно, согласно теории культурно-антропологической коэволюции, человек и его природа также изменяются, о чем, в частности, свидетельствуют как многие научно-теоретические исследования по философской антропологии, так и непосредственный эмпирический опыт проживания человека в контексте современной технокультуры. Все это актуализирует философское обращение к антропологической тематике. В частности, сегодня по-новому встает вопрос о человеческой природе, формах и направлениях ее эволюции, а также синхронной изменчивости оснований культуры.

Достаточно трудным для философской рефлексии оказывается и вопрос о характере природы человека. Все многообразие подходов по данной проблеме можно классифицировать следующим образом. Одни авторы исходят из неизменности, постоянства, вечности человеческой

природы. Она предопределена принадлежностью человека к определенному природно-биологическому виду, носит уникальный характер. Человек обладает едва ли не совершенной биологической организацией, оптимально устроенным организмом.

В рамках второго подхода к природе человека полагают, что никакой однажды предназначенной природы нет, и указывается на способность человека изменять самого себя. Человек обладает пластичностью, он восприимчив к бесконечным пересотворениям. Мы такие, какими сделали себя сами. Данный принцип разделяли С. Кьеркегор, У. Джемс, А. Бергсон, Т. де Шарден и др. Такой позиции придерживаются и мыслители, отстаивающие идею приоритета общественных отношений и форм жизни над природными предпосылками. Человек преходящ во времени, историчен. Более того, из представления об отсутствии четко фиксированной природы рождались проекты его «пересоздания», воспитания «нового человека» в угоду тем или иным социальным проектам.

Третий подход исходит из убеждения, что человек, хотя и историчен, но проявляет сущностное единство в разные эпохи своего бытия. Человеческая природа как некая данность, безусловно, должна существовать в качестве целостности и проявлять себя в существенных признаках и атрибутах. Другое дело, что сами эти атрибутивные качества рождают многообразие моделей человека, и мыслители расходятся в их выделении и характеристике. О единстве человеческой природы свидетельствует ряд обстоятельств:

- вид человека остается неизменным вот уже несколько сотен тысяч лет;
- культурные антропологи считают, что человек не может быть полностью «растворен» в той или иной культуре, иначе представители разных культур не понимали бы друг друга;
- о единстве человеческой природы свидетельствует наличие у людей типических чувств, сходных типов поведения и форм межличностных отношений в различных социокультурных контекстах.

Другими словами, человеческая природа сохраняет свою внутреннюю устойчивость. Мы лишь не в состоянии пока представить ее детальную расшифровку, ибо она проявляется в различных культурах, в многообразных реакциях человека на индивидуальные и общественные отношения. Трудность и состоит как раз в том, чтобы отыскать то общее, что проявляется в особенном и единичном.

Сама «человеческая природа» не является константой. В зависимости от формы общественного сознания и философского дискурса, меняется и содержательное раскрытие атрибутики человеческой природы. Человеческой природе имманентно присуща изменчивость, а перманентное становление является ее первым атрибутом, поэтому строгая артикуляция человеческой природы принципиально невозможна.

«От нашего представления о природе человека, – пишет Л. Стевенсон, – зависит очень многое: для конкретных людей – смысл и цель жизни, понимание того, что нам следует делать и к чему стремиться, на что надеяться или кем быть; для человеческих сообществ – какое мы хотим построить общество и какого рода социальные изменения должны осуществлять» [6, с. 15].

В принципе, под «природой человека» подразумеваются стойкие, неизменные черты, общие задатки и свойства, выражающие его особенности как живого существа, которые присущи *Homo sapiens* во все времена, независимо от биологической эволюции и исторического процесса. Раскрыть данные признаки – значит выразить человеческую природу. Понятие природы человека выражает комплекс устойчивых свойств социального индивида, которые воспроизводятся во все эпохи и у всех народов, что указывает на их обусловленность нашей биологической организацией. Данные свойства формируются на основе генетических факторов и варьируются под влиянием внешних условий – физических и социальных. Они выражают потребности, влечения, способности, формы поведения и деятельности человека. В нравственном плане они могут рассматриваться под углом противоположных качеств – эгоизма и альтруизма, их определенного баланса. Можно согласиться с более распространенной формулировкой, что природа человека биосоциальна, отдавая себе, однако, ясный отчет в ее фундаментальной биологической сущности [4].

Поиск закономерностей самодвижущейся сущности при изучении человека требует смелости, новаторства и может быть успешным только при применении нестандартных методологических подходов. Человек как развивающаяся целостность чаще ускользает от познания, оставляя исследователю отдельные аспекты, более или менее познанные и не всегда взаимосвязанные. Между тем сам человек в своем развитии достиг стадии, когда подобное состояние наук о нем не только не удовлетворительно, но и просто опасно.

Человек не может не искать в себе новые возможности, раздвигающие горизонты доступного. Но новые открытия несут с собой и угрозы, если полученное знание будет применяться неадекватно, выходить за рамки, определенные самой природой. Человек должен, наконец, обрести мудрость хотя бы настолько, чтобы использовать открываемые им «лекарства» по назначению и в ограниченных дозах, чтобы не навредить себе самому. Б.Г. Юдин справедливо подверг критике одну из характерных установок технократического мышления, да вообще всей новоевропейской цивилизации: «Если нечто изобретено – оно обязательно должно и фактически будет воплощено в жизнь». Человек должен проявлять свободу не только в том, чтобы создавать, но и в том, чтобы отказываться от того, что несет потенциальную опасность [9].

Движущая сила человеческого интеллекта состоит в вечной неутолимой жажде устанавливать причинные связи и зависимости, которые на первый взгляд кажутся нереальными и фантастическими, но по мере развития наших знаний утверждаются в своей значимости и определенности. Существует предрассудок, будто бы накопленный объем знаний и опыт жизни делают современного человека мудрее своих предков. Только благодаря тому, что нам довелось жить после своих предков и впитать в себя весь опыт предшествующих поколений, мы неизбежно должны лучше знать все обо всем. Конечно, в нашем распоряжении больше фактов, много личного и национального информационного богатства, более совершенная техника и огромные возможности сохранения и продления жизни. Но проявляем ли мы в нашей жизни больше мудрости и обыкновенного гуманизма, чем ушедшие поколения, сможем ли взять их опыт с собой в будущее и, несмотря на все жестокости современного мира, сохранить при этом определенный запас доброй иронии и философской наивности [8]?

Статус человеческого бытия заключен в противоречии между ним и миром, в форме его принципиальной непринадлежности, отчужденности, которая выражаясь философски, ставит под вопрос существование мира и смысл

бытия. Это как бы удаляет человека от его окружения, и это удаление – дистанция, так называемая «степень отчужденности», представляет собой степень познания окружающего мира и себя в нем. Главным фактором мировой отчужденности является не пассивная форма восприятия мира через познание и опыт, а активная форма созидания своего окружения – практика [10].

Оставаясь представителем живой природы, неприспособленное существо должно создать для себя свой, пригодный и удобный для него мир, поскольку ранее таковой не существовал. Существуют только миры, создаваемые человеком или его представлениями. Таким образом, возникает историчность человека, его прошлое. Человек не обязан сохранять для себя однажды созданную форму существования. Его предназначение не только для нашего мира, но и для любого другого не являясь однозначным, хотя ему предопределено жить в одном из них.

Именно потому, что человек не обладает заданной наперед формой существования, он должен ее прежде создать и каждый раз делать это по-новому и по-разному, превращая историю в незавершенный процесс без достижения конечной цели, что обрекает его на постоянное историческое действие, экспериментирование и разработку новых моделей личной жизни и общества. Человек случаен в этом мире, для его существования в нем нет никакой необходимости. И то, что он такой, какой есть – чистая случайность. Искusstvenность лежит в природе человека, а его сущность – непостоянство, и это парадокс. В этом мире он всегда чужой, и его непрерывной задачей является создание для себя определенных рамок существования. Иначе говоря, его вечной целью является «вписаться» в существующий мир, что всегда ограничено временем. Время – главный параметр человеческого бытия, потому что человек живет во времени и осознает, что его пребывание на Земле имеет начало и конец. Осознавая ограниченность жизни, человек пытается рационально использовать время, черпая силы в прошлом, приобретает и оттачивает талант, через него познает настоящее, стремится максимально расширить для себя жизненные рамки и ресурсы будущего. И в выборе возможностей для реализации данных целей он не испытывает ограничений, он свободен [8].

Специфику человека надо искать не в том или ином «признаке», присущем его «природе», или совокупности признаков, а в том процессе, посредством которого человек выделил себя из животного мира. Э. Фромм продолжил и уточнил эту мысль век спустя, указав, что специфика человека в особом способе бытия – в предметно-преобразующей деятельности [5]. В такой трактовке становится возможным осмыслить феномен самодвижущейся сущности. Поиск закономерностей самодвижущейся сущности при изучении человека требует смелости, новаторства и может быть успешным только при применении нестандартных подходов. Есть принципиальная разница между развитием собственной сущности в процессе преобразования внешней природы и намеренным экспериментированием над своей природой. Последнее нельзя считать новейшей стадией саморазвития человека как открытого существа. Напротив, это – расставание со своей открытостью. Основой саморазвития социальной сущности человека и его универсального приспособления к природе путем ее преобразования была та человеческая природа, что вышла из горнила социоантропогенеза. Человек обрел в результате социоантропогенеза природу, приспособленную к универсальному способу существования.

В человеке сочетается множество факторов, причем сочетается не однозначными причинно-следственными связями, а по типу корреляционной причинности, когда характеристики, кому-то кажущиеся подлежащими «исправлению», необходимо, но неявно связаны с иными

характеристиками, принципіально необхідними для життя. Чоловік не знає себе сам настільки, щоб з певністю управляти процесом самоизменения.

С другої сторони, всякое самоизменение нуждается в перспективном идеале будущего состояния – того, к которому хотят прийти. Речь идет не только о вновь познанных свойствах человеческой природы или характеристиках его социального существования, но и о тех, неведомых ранее биосоциальных состояниях, в которые человек может быть ввергнут. В данной ситуации становится важным отслеживать все новейшие результаты научного познания человека, которые открывают возможности вмешательства в его биологическую природу. Большой интерес вызывают современные исследования генома человека. Интересно замечание специалистов по геномике о том, что расшифровка генома человека – процедура редуционистская по своей сути – не только не приблизила понимания глубинных основ функционирования человеческого организма, но породила еще больше вопросов. Стоит отметить новейшие результаты нейрофизиологических исследований человеческих психики и сознания. Специалистам предстоит большая работа по части установления взаимосвязей между состояниями мозга и состояниями сознания. Продвижение по пути биологического познания не только не снимает философских вопросов постижения человека, но наиболее крупные специалисты-исследователи прямо призывают философов активнее включаться в осмысление результатов, полученных учеными. Это необходимое условие для того, чтобы верно понять то, что уже познано, не преуменьшая и не преувеличивая его значение в общей картине природы человека.

Человек – это открытый антропологический феномен, исключая инвариативную, сущностную предзаданность и формирующийся через существование в рамках непосредственной биологической данности и социокультурной реальности. Одновременно возможно выделение сравнительно устойчивых «атрибутивных идентификаторов» человеческого – «локальных констант» человеческой природы, которые создают возможность описания человека как целостного антропологического феномена, а также выяснения степени и форм его трансформации.

Первой и самой устойчивой «локальной константой» человеческой природы является физическое измерение. Считается, что, как биологический вид, современный человек сформировался несколько десятков тысяч лет назад и вплоть до настоящего времени не претерпевал значимых изменений [1].

Биологическая природа человека проявляется в жизни его тела. Жизнь человека – это форма его существования (бытия), проявляющаяся во взаимодействии со средой, избыточным самовоспроизводством, множественностью свойств и белково-генетическими реакциями.

Второй «локальной константой» человеческой природы является ценностная матрица. Часто сущность собственно человеческого выводят из способности человека создавать ценности и бытийствовать в их пространстве, соотнося с ними уклад собственной духовной конституции и поведенческих стратегий [1].

Третьей «локальной константой» человеческой природы является социально-коммуникационная атрибуция человека. Четвертой «локальной константой» – практика, понятая как культуроразвивающая деятельная активность, ставшая механизмом освоения человеком природы и создания всего пространства материальной культуры [1].

П.С. Гуревич полагает, что «человеческая природа» – это «совокупность устойчивых, неизменных черт, общих задатков и свойств, выражающих особенности человека как живого существа, которые присущи человеку разумному во все времена, независимо от биологической эволюции

и исторического процесса» [3, с. 25]. Однако, основываясь на данных принципах, весьма проблематично построить универсально-константное определение сущности человека. Исходя из системы современных философско-антропологических воззрений, можно выделить четыре локальные константы природы человека. В рамках материально-физического модуса человеческой природы мы фиксируем одну, но в известном смысле самую стабильную «локальную константу», сводящуюся к телесно-физической антропной определенности. Материально-физическая телесность всегда была внешним идентификатором человеческого, имманентно присущим ему, а также формировала физическое пространство объективных возможностей и ограничений человека, влияющих на практически деятельные и экзистенциальные измерения его существования. В рамках идеально-духовного измерения можно выделить сразу несколько «локальных констант» человеческой природы, однако каждая из них не обладает четкой определенностью внутренних характеристик. Среди них можно выделить ценностно-символическую, которая фиксирует исключительность человека как «символического животного», создателя символических форм, задающих идеальный каркас пространству культуры. Следующей в данном ряду идет социальная константа, определяющая человека как «общественно-политическое животное», выступающее актером социального дискурса и деятельным трансформатором реальности через ее творческое освоение. Культуроразвивающая деятельная активность, ставшая механизмом освоения человеком природы и создания всего пространства материальной культуры, до некоторой степени объединяет в себе всю психоментальную атрибутику человека, объективируя ее в пространстве культуры.

Литература

1. Беляев Д.А. Перспективные антропологические модели постчеловека: трансформация человеческой природы и сверхчеловеческая атрибутика / Д.А. Беляева // Глобальное будущее 2045 : материалы Первой всероссийской конференции. – М. : Канон+, 2014. – 352 с.
2. Губин В.Д. Философская антропология / В.Д. Губин, Е.Н. Некрасов. – М. : Форум, 2014. – 400 с.
3. Гуревич П.С. Феномен деантропологизации человека / П.С. Гуревич // Вопросы философии. – 2009. – № 3. – С. 19–31.
4. Дубровский Д.И. природа человека массовое сознание и глобальное будущее / Д.И. Дубровский // Глобальное будущее 2045 : материалы Первой всероссийской конференции. – М. : Канон+, 2014.
5. Новое в науках о человеке : к 85-летию со дня рождения акад. И.Т. Фролова / отв. ред. Г.Л. Белкина. – М. : ЛЕНАНД, 2015. – 432 с.
6. Стевенсон. Десять теорий о природе человека / Стевенсон. – М., 2004.
7. Уилсон Э. Смысл существования человека / Э. Уилсон ; пер. с англ. – М. : Альпина нон-фикшн, 2015. – 216 с.
8. Эйзлер А.К. Быть человеком / А.К. Эйзель. – М. : Алгоритм, 2014. – 480 с.
9. Юдин Б.Г. Что там после человека? / Б.Г. Юдин // Глобальное будущее 2045 : материалы Первой всероссийской конференции. – М. : Канон+, 2014.
10. Anders G. Die Antiquiertheit des Menschen Ungekürzte Sonderausgabe 1961 Umschlag- und Einbandentwurf von Arthur Schraml, München.

Аннотация

Меджидова Н. Г. Еще раз о природе человека. «Локальные константы» природы человека. – Статья.

В статье рассматриваются многочисленные взгляды на природу человека. В современной философской антропологии все большее распространение получают сравнитель-

но устойчивые «атрибутивные идентификаторы» человеческого – «локальные константы» человеческой природы. Под «природой человека» подразумеваются стойкие, неизменные черты, общие задатки и свойства, выражающие его особенности как живого существа, которые присущи Homo sapiens во все времена, независимо от биологической эволюции и исторического процесса. Исходя из системы современных философско-антропологических воззрений, можно выделить четыре локальные константы природы человека.

Ключевые слова: философская антропология, природа человека, локальные константы, антропологический поворот.

Анотація

Меджідова Н. Г. Ще раз про природу людини. «Локальні константи» природи людини. – Стаття.

У статті розглядаються численні погляди на природу людини. У сучасній філософській антропології все більшого поширення набувають порівняно стійкі «атрибутивні ідентифікатори» людського – «локальні константи» людської природи. Під «природою людини» маються на увазі стійкі, незмінні риси, загальні задатки й властивості, які

виражають її особливості як живої істоти, притаманні Homo sapiens у всі часи, незалежно від біологічної еволюції й історичного процесу. Виходячи із системи сучасних філософсько-антропологічних поглядів, можна виділити чотири локальні константи природи людини.

Ключові слова: філософська антропология, природа людини, локальні константи, антропологічний поворот.

Summary

Medzhidova N. H. Once again about human nature. "Local constant" of human nature. – Article.

The article considers many perspectives of human nature. In modern philosophical anthropology relatively stable "attribute identifiers" of the human – "local constants" of human nature become more common. "Human nature" means persistent, unchanging features common inclinations and characteristics, expressing its features as alive being, which belong to Homo sapiens regardless of biological evolution and the historical processes during the all times. On the basis of modern philosophic – anthropological views four local constants of human nature might be identified.

Key words: philosophical anthropology, human nature, local constants, anthropological turn.

УДК 165.19:168.5

Н. Э. Микаилова

доктор философии по философии,
старший преподаватель кафедры философии
Бакинского государственного университета

К ВОПРОСУ ОБ ОСОБЕННОСТЯХ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ

Постановка проблемы. Современная наука представляет собой сложное и внутренне расчлененное образование. Своей постигающей стороной она обращена ко всему сущему. Возможности и границы научного исследования определены возможностями и границами научной социальной практики.

В техногенной цивилизации конца XX века научная рациональность обретает особую значимость. Отношение к миру с позиции научной рациональности утверждает уверенность человека в возможности осуществления контролируемых изменений себя и мира, достижения оптимального согласия человека с миром и самим собой. Давно известен тезис Ф. Бэкона «Знание – сила». Сила не только как опора политической власти, но и власти над природными процессами, над самим собой; это обладание и самообладание. Научные свершения поднимают достоинство человека, укрепляют его уверенность, дают твердую почву под ногами.

Степень исследованности проблемы. Ф. Бэкон сформулировал две основные задачи науки: приумножение знаний и увеличение блага человечества. Кардинальная задача современной науки состоит в том, чтобы предотвратить Апокалипсис, обеспечить выживание человечества, продолжить его историю, уходящую в бесконечность. Лишь та наука приемлема, которая обеспечит сохранение и будущее рода людей, не даст ему исчезнуть, раствориться в холодном бездушном Универсуме. Проблема человека, глобальные проблемы человечества, проблема общих оснований Универсума, любая крупная технологическая проблема не могут быть разрешены одной какой-нибудь научной дисциплиной. Данные проблемы требуют комплексного научного подхода.

Одной из основных особенностей постнеклассической науки является аксиологическая (ценностная) составляющая. На место чисто объективистского (натуралистического) видения мира выдвигается такая система построения науки, в которой обязательно присутствует в той или иной мере «антропный принцип», что означает поворот направленности научного поиска онтологических проблем на «человекообразные» бытийные проблемы, новая рациональность определяется как «гуманитарный антропоморфизм». Идеалы гуманизма включаются в состав любого научного поиска. Еще Платон утверждал, что на вершине пирамиды идей находится не Истина, а Благо. И достижение блага всего общества – эта та сверхзадача науки, которую она должна решать, опираясь на находимые ею истины, так как нет пути к Благости без овладения истиной. Современное научное знание как шагнуло в дальний загалактический Космос, так и проникло к элементарным частицам и кваркам, вторглось в сферу живого, оборачивается к человеку, его психике и социальной жизни.

Цели и задачи статьи. Объектами современных междисциплинарных исследований все чаще становятся уникальные системы, характеризующиеся открытостью и саморазвитием. Такого типа объекты постепенно начинают определять и характер предметных областей основных фундаментальных наук. Среди саморазвивающихся объектов особое место занимают системы, включающие человека в качестве особого компонента. Примерами таких систем выступают медико-биологические объекты,

ряд крупных экосистем и биосфера в целом, объекты биотехнологии (в первую очередь генетической инженерии), системы «человек – машина» (включая компьютерные сети и будущие системы искусственного интеллекта) и так далее. При изучении «человекообразных систем» поиск истины оказывается связанным с определением стратегии преобразования системы, что непосредственно затрагивает гуманистические ценности, предполагает состыковку собственно научных ценностных установок (истины, новизны) с ценностями общесоциального характера. Конкретным механизмом такой состыковки служит социально-гуманитарная и экологическая экспертиза крупных научно-технических программ, когда прослеживаются возможные последствия реализации программы под углом зрения гуманистических ценностей и решения глобальных проблем.

Достижения современной науки и техники, все более увеличивающие власть человека над природой, оказывают глубокое влияние также на поведение людей, личность самого человека, процессы, происходящие в обществе. Наука пронизывает все сферы общественной жизни, является важным условием развития современного человечества. Именно поэтому внимание к проблемам развития науки не угасает.

Изложение основного материала исследования. Являясь важным фактором в системе духовной жизни общества, современная наука взаимодействует с философией, правом, моралью и тому подобным. Выполняя определенную роль в духовном развитии человечества, наука в то же время отличается от других форм общественного сознания такими характеристиками: 1) она теснее и ближе связана с общественным производством, непосредственно отражая потребности его развития; 2) объектом ее исследования является мир в целом; 3) отражение мира в понятиях и теориях науки является наиболее глубоким, адекватным и объективным по сравнению с другими видами познавательной деятельности. Наука является в полном смысле слова непосредственной производительной силой. Вместе с тем она предстает как нарастающая социальная сила, накладывающая свою печать на все происходящее в человеческом сообществе. И это касается всего массива научно-теоретического знания (фундаментального и прикладного, естественного и социально-гуманитарного, инженерно-технического и организационного).

Научно-техническая революция, начало которой относится к середине 40-х годов XX века, стала одним из важнейших факторов, определивших вступление человечества в эпоху информационного общества. В сфере науки ее подготовили открытия в естествознании конца XIX – первой половины XX века. С созданием электронно-вычислительной техники наука не только становится средством массового производства знаний, но и условием развития всего производства и общества. Происходит интенсивное применение научных знаний практически во всех сферах общественной жизни, изменение характера самой научной деятельности, связанное с революцией в средствах получения и хранения знаний, возникают новые научные направления. На первый план выдвигаются междисциплинарные и проблемно ориентированные формы исследований. Специфику современной науки

определяют комплексные исследовательские программы, в которых принимают участие специалисты различных областей знания. Организация таких исследований во многом зависит от определения приоритетных направлений, их финансирования, подготовки кадров; научные же приоритеты наряду с собственно познавательными целями все более определяются целями экономического и социально-политического характера. В процессе комплексных проблемно ориентированных исследований срачиваются в единой системе деятельности теоретические и экспериментальные, прикладные и фундаментальные знания, интенсифицируются прямые и обратные связи между ними.

Главный вид деятельности в науке – это исследовательская деятельность, направленная на получение нового научного знания. Она носит творческий характер. К важнейшим специфическим нормам научной деятельности относится требование, чтобы результатом ее было не просто знание, обладающее признаками научности, а обязательно новое знание. Между научным и художественным творчеством есть много общего: в них требуются особые способности. По мнению специалистов, интеллектуальным потенциалом, достаточным для того, чтобы стать ученым хотя бы минимальной квалификации, обладают не более 6–8% людей [5, с. 329].

Истина – это главная качественная характеристика, которой должна обладать научная продукция и которую наука обязана обеспечить всеми имеющимися у нее средствами. Однако истина как таковая не является безусловной ценностью в отличие, например, от добра и красоты. М.С. Каган пишет: «Истина может быть носителем ценности, но в отличие от добра и красоты она не является самой ценностью. Истина может иметь ценность, а может и не иметь» [2, с. 70]. Общество проявляет заинтересованность только в тех истинах, которые считает в каком-то отношении нужными и полезными, а к прочим относится безразлично или даже выступает против их признания, если знает, что это принесет вред. Общество не станет идти на затраты, если они не обещают ему ничего, кроме истины. Истинное, но не нужное знание не находит потребителей, готовых заплатить за труд по его добыче.

Наука может получать необходимые для ее развития материальные средства, лишь доказывая на деле свою полезность для общества. Поэтому происходит сдвиг в социокультурных ориентирах науки: у ученых вместе с задачей поиска истины возникает задача служения общественной пользе. Ф. Бэкон писал о сочетании «светоносных» и «плодоносных» опытов в науке. Он подвергал критике философов за то, что в их деятельности «на протяжении стольких лет едва ли можно привести хотя бы один опыт, который облегчал бы и улучшал положение людей» [1, с. 37]. Однако в глазах Ф. Бэкона и ученых того времени главной целью научного познания была все же истина: «Плоды и практические изобретения суть как бы поручители и свидетели истинности. <...> Сама же практика должна цениться больше как залог истины, а не из-за жизненных благ» [1, с. 37, 74].

Чем явственнее современная наука проявляет свою способность быть полезной, особенно для развития промышленной техники, тем больше общество требует от нее продвижения в этом направлении. Прикладные исследования и разработки получают со стороны государства и промышленности более щедрую поддержку, чем фундаментальная наука; в общественном сознании научная истина ставится на службу пользе. Для ученых на первом плане находится «светоносность» науки, а для общества – ее «плодоносность». Напряженность между наукой и обществом сохраняется в постклассический период развития науки, а в наше время даже усиливается

в связи с ростом дороговизны фундаментальных исследований. Еще Ф. Бэкон заметил: «Развития наук и вознаграждения зависят не от одних и тех же людей. Ведь приращение наук совершается, как бы то ни было, большими талантами, а плата и вознаграждение за науки зависят от толпы или от знатных мужей, которые за редкими исключениями едва ли достигли средней учености. Мало того, успехи этого рода лишены не только вознаграждения и благоволения людей, но даже и народной похвалы. Они лежат выше понимания преобладающей части людей, и ветер общего мнения легко опрокидывает и поглощает их» [1, с. 53–54].

В современном обществе научные исследования стали выполняться по заказу. В этих условиях тематика научных исследований выходит из-под власти ученых. Выбор приоритетных направлений развития науки и оценка научного труда попадают в руки неспециалистов. В первую очередь от этого страдает фундаментальная наука, так как намечается тенденция к уменьшению ассигнований на нее, оттоку из нее кадров и падению ее престижа. Ученые оказываются в положении платных наемников-профессионалов. В то же время в научном сообществе получает распространение принцип автономной науки, согласно которому наука имеет собственную логику развития, и только специалисты, ученые-профессионалы могут правильно определить наиболее важные и перспективные в плане социальной полезности направления ее развития. Поэтому, как утверждает А.С. Кравец, «общество не должно вмешиваться во внутренние дела науки», «неученые должны быть исключены из процесса принятия решений о развитии науки», ученые должны иметь «право на развитие знаний с помощью общественных фондов, но без вмешательства извне» [3, с. 63]. Если не предоставить ученым право свободно проводить научные исследования, возможность самостоятельно выбирать ее проблематику и решать, на какие научные проблемы и каким образом должны расходоваться предназначенные для развития науки ресурсы, то возможности науки будут использоваться не полностью.

Будучи встроенной в качестве одного из звеньев экономической системы современного общества, наука неизбежно сама становится объектом, попадающим под сферу действия экономических законов и экономическую оценку характера эффективности своих идей и их значимости для общества как потребителя наукоемкой продукции. Как показывают экономические расчеты, доля науки в виде ее вклада в общую стоимость большинства современных наукоемких товаров и услуг достигает 10–20%. При этом необходимо отметить, что около 90% современного мирового рынка товаров и услуг состоит именно из наукоемкой, в основном высокотехнологичной продукции. В настоящее время именно наукоемкая продукция является главным конкурентным преимуществом любой страны в экономическом соревновании на мировом рынке. Скорее всего, этот показатель мощи и перспективности любой национальной экономики останется главным и на ближайшее будущее. В развитых странах (например, США, Японии, Китае и других) стоимость фундаментальных исследований в абсолютных размерах достигает десятков миллиардов долларов в год, причем она постоянно растет. Это происходит за счет чрезвычайной дороговизны и постоянного удорожания приборной базы науки, научного оборудования, нехватки материалов для исследования, энергетических расходов, экологических затрат, запрета на безопасность проводимых исследований, информационного обеспечения, оплаты работы сотрудников и так далее. Поэтому сегодня не все страны могут позволить себе проводить фундаментальные исследования на современном высоком уровне. Ни одна страна в мире, даже США, больше

всех тратящая на развитие фундаментальных исследований (около 20–30 миллиардов долларов в год), уже не в состоянии позволить себе проводить фундаментальные исследования по всему исследовательскому фронту науки, по всем научным направлениям. Выход из этой ситуации один – концентрация финансов и научных усилий только на приоритетных направлениях, которые каждая из стран определяет для себя самостоятельно, исходя из своих экономических возможностей и политических интересов. В развитых странах основное бремя расходов на поддержание и развитие фундаментальной науки берет на себя государство. Финансирование фундаментальной науки государством основано на понимании исключительной роли науки в обеспечении стратегических целей и интересов общества, поддержании на должном уровне обороноспособности страны и защиты ее граждан, необходимости развития всей инфраструктуры страны в целом (транспорта, дорог, связи и так далее), развития систем здравоохранения, образования, культуры и других. Хотя финансирование фундаментальной науки за счет государственных средств частично выводит ее из сферы жесткого контроля со стороны законов рыночной экономики, это отнюдь не означает предоставление науке абсолютной суверенности, свободы и независимости по отношению к потребностям общества и государства. Напротив, эти потребности оформляются в виде конкретного государственного и общественного заказа науке, являются существенными детерминантами в определении основного содержания науки, ее приоритетных направлений на конкретном временном интервале ее развития.

Время нацеленности науки только на постижение объективной истины ушло в прошлое. Наука стала для современного общества слишком дорогой, чтобы освободиться от контроля общества и государства. Сосредоточение современной науки на практике породило узкопрагматическое ее истолкование. Культурная и мировоззренческая значимость научного знания стали иногда забываться. В связи с этим необходимо различать в структуре науки два типа научной истины: теоретической и практической. Это имеет важное стратегическое значение для развития современного общества и культуры.

В современном обществе противоречие между автономией науки и социальным контролем над ней разрешается путем привлечения и ученых, и практиков к решению вопросов развития науки. Часто эти вопросы разрешаются в создаваемых с такой целью коллегиальных органах, экспертных комиссиях, консультативных советах. Правда заключается в том, что в науке должны запрещаться антигуманные и противоречащие нравственным нормам средства и методы исследования, должны быть недопустимыми эксперименты, последствия которых несут угрозу существованию человечества, чреватые экологическими, социальными, генетическими и прочими катастрофами. Американский биолог Р. Синшмейер называет несколько сфер, в которых ради будущего человечества лучше было бы вообще прекратить научные исследования, а именно:

- работы по лазерному разделению изотопов, которые могут сделать ядерное оружие легкодоступным для террористов;

- поиски контактов с внесезонными цивилизациями, поскольку вступление в связь с более высокой цивилизацией, чем земная, может разрушить человеческую культуру;

- исследования в области геронтологии, результаты которых могут привести к значительному постарению населения и перенаселенности нашей планеты [7, с. 491].

Нравственные ценности всегда имеют приоритет над интересами развития современной науки, поэтому над

существование и развитие науки сегодня попросту невозможно без тех или иных норм регулирования исследовательской и вообще научной деятельности [7, с. 493].

Еще ученые эпохи Возрождения пришли к выводу, что свободный научный поиск навлекал на них обвинения в вольнодумстве. А.С. Кравец указывает: «Три сферы социально-культурной и политической жизни являлись наиболее опасными для нарождающейся новой науки: это религия, сфера этики и государственная власть. Необходимо было снять напряженность отношений новой науки с этими сферами» [3, с. 55]. Ученый должен нести ответственность перед обществом как за методы и цели своей научной деятельности, так и за ее результаты и последствия. Если наука ставит себе в заслугу пользу, которую приносят ее открытия, то она должна также ставить себе в вину вред, проистекающий от них. Можно говорить как о научной, так и о культурной, социальной, экономической и других ценности и значимости тех или иных положений науки, ее методов и проблем. В настоящее время идея социальной ответственности ученых получает всеобщее признание. Именно господствующие в обществе ценности поддерживают наукой и являются ее социокультурными ориентирами. Ученый не имеет права перекладывать всю ответственность за антигуманность своих исследований и их использования на социальные силы, правительства, фирмы либо отдельных лиц, которые заказывают и оплачивают работу.

Отношение общества к науке является неоднозначным. Ж.М. Леге указывает: «Общественные классы, слои и категории смотрят по-разному на науку, по-разному ведут себя в ее отношении и неодинаково испытывают ее воздействие. <...> Может ли рабочий, участвующий в создании сверхзвукового воздушного лайнера и не имеющий ни малейшего шанса летать на нем, смотреть на науку и технику так же, как южноамериканский делец, который отправится в очередной рейс, вовсе не думая о проблемах строительства лайнера?» [4, с. 63–64]. В противоположность сайентизму в современной культуре приобретает растущее влияние антисайентизм. В то же время двойственность отношения общества к науке выражается в том, что она в глазах общества продолжает оставаться важнейшей силой, с помощью которой решаются разнообразные социальные задачи, с которой нельзя не считаться и о развитии которой необходимо позаботиться.

Наука имеет «внутреннее» значение как «усовершенствование повседневного мышления». Исследования в области естественных и других наук повышают уровень цивилизации, создают знания. Поэтому внутренняя ценность науки связана с образовательной функцией, с передачей накопленных знаний, их пополнением и переоценкой. Обучение и просвещение широких масс – важный инструмент развития и укрепления демократических основ общества. Важная современная функция науки – содействовать принятию обоснованных решений в политике.

Представитель доктрины социальной стратификации и социальной мобильности П. Сорокин наибольшее значение уделяет системе образования, которая должна дать «путевку в жизнь» каждому, обеспечить продвижение по карьерной лестнице [6, с. 303]. Проблема социального неравенства сводится П. Сорокиным к проблеме карьеры отдельного человека, то есть к субъективным качествам каждого.

Следует также подчеркнуть роль науки в преодолении современных глобальных кризисов. Распространение в планетарных масштабах идеологии потребительского общества и массовой культуры способствует нарастанию экологического, антропологического и других глобальных кризисов. Для их решения недостаточно

лишь научно-технического прогресса, как считают сторонники концепции «технологического детерминизма» и базирующихся на ней теорий «постиндустриального» или «информационного» общества. А. Эйнштейн поддерживал «ноосферное» решение глобальных кризисов, так как любая власть, кроме власти разума, представлялась ему нелепой.

Выводы. Таким образом, роль науки в жизни современного общества значительно возрастает. Наука все больше через человека, его знания превращается в производительную силу общества, становится теоретической основой руководства общественными процессами. Неизмеримо возрастает нравственная ответственность ученых за состояние и результаты научных исследований, углубляется и значительно усложняется этическая проблематика, соотношенная с развитием современного научного знания. Само содержание этических проблем, характер и способы их разрешения определяются целью, которую ставит перед собой ученый или научное сообщество, а также вопросом о том, каким социальным силам служит наука: прогрессивным либо реакционным. История являет бесчисленное множество примеров, когда одно и то же научное открытие не только ознаменовывало собой мощь человеческого разума, но и ставило человечество перед ужасающей бездной безумия и бездуховности. И сейчас, когда перед наукой открываются новые, необозримые горизонты в освоении энергии космического пространства, разработке новых биотехнологий, геной инженерии, приобщении к самым сокровенным тайнам живой материи, не следует забывать уроки, предпосланные историей, поскольку разум человека, сколько бы силен и могуществен он ни был, – это лишь отблеск мировой космической энергии.

Литература

1. Бэкон Ф. Новый органон / Ф. Бэкон // Бэкон Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Бэкон. – М. : Мысль, 1977–1978. – Т. 2. – 1977. – С. 12–120.
2. Каган М.С. Философская теория ценностей / М.С. Каган. – Л. : ЛГУ, 1990. – 282 с.
3. Кравец А.С. Идеалы и идолы науки / А.С. Кравец. – Воронеж : Изд-во Воронежского ун-та, 1999. – 179 с.
4. Леге Ж.М. Кого страшит развитие науки? / Ж.М. Леге. – пер. с фр. – М. : Наука, 1988. – 432 с.
5. Прайс Д. Малая наука, большая наука / Д. Прайс // Наука о науке : сб. статей. – М. : Наука, 1966. – С. 327–350.
6. Сорокин П. Социальная и культурная мобильность / П. Сорокин // Сорокин П. Человек, цивилизация, общество / П. Сорокин ; пер. с англ., общ. ред. А.Ю. Согомонова. – М. : Политиздат, 1992. – С. 300–316.
7. Философия и методология науки / под ред. В.И. Кунцова. – М. : Наука, 1996. – 336 с.

Аннотация

Микаилова Н. Э. К вопросу об особенностях современной науки. – Статья.

Современная наука представляет собой сложное образование. Она предстает как производительная и мощная социальная сила. Достижения современной науки и техники, все более увеличивающие власть человека над природой, оказывают глубокое влияние на личность человека, а также на процессы, происходящие в обществе. Наука пронизывает все сферы общественной жизни, является важным условием развития человечества, становится теоретической основой руководства общественными процессами.

Ключевые слова: постнеклассическая наука, гуманитарный антропоморфизм, гуманизм, истина, социальная сила, нравственные нормы, социальная ответственность.

Анотація

Мікаїлова Н. Е. Щодо питання про особливості сучасної науки. – Стаття.

Сучасна наука являє собою складне утворення. Вона постає як продуктивна й потужна соціальна сила. Досягнення сучасної науки та техніки, які все більше посилюють владу людини над природою, здійснюють глибокий вплив на особистість людини, а також на процеси, що відбуваються в суспільстві. Наука пронизує всі сфери суспільного життя, є важливою умовою розвитку людства, стає теоретичною основою керівництва суспільними процесами.

Ключові слова: постнекласична наука, гуманітарний антропоморфізм, гуманізм, істина, соціальна сила, моральні норми, соціальна відповідальність.

Summary

Mikailova N. E. To the issue of characteristic aspects of modern science. – Article.

Modern science has got a complicated structure. It is productive and strong social power. The development of science and technology enables humans to control the nature more and more, it affects both the personality of humans and processes of society deeply. Science concerns all aspects of social life; it is a necessary condition for development of humanity, and a theoretical base for the control over social processes.

Key words: post classic science, human anthropomorphism, humaneness, social power, moral values, social responsibility.

УДК 141.7:316

О. О. Наседкіна
аспірант кафедри філософії
Запорізького національного університету

ОСНОВНІ СЮЖЕТНІ ЛІНІЇ КАЗКОВОГО СПРИЙНЯТТЯ СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Актуальність теми визначається потребою суспільства, що зростає, особливо в умовах глобалізації, визначити джерела, умови й тенденції свого подальшого розвитку. Казка як поетична форма, яка відтворює соціальну реальність, дає зразки багатоваріантних можливостей соціальних дій і моделей розвитку. Більше того, казка описує причиново-наслідковий зв'язок дій і вчинків персонажів, які призводять як до позитивних консолідуючих, так і негативних руйнівних суспільних результатів. Казка відтворює соціальні ролі, соціальне спілкування, соціальні відносини та соціальну структуру суспільства. Проблема тотожності казкових сюжетних ліній і класифікації сюжетів досліджується багатьма вченими, однак цей процес відбувається переважно в площині історичного літературознавства. Наше наукове завдання полягає в філософському аналізі казкових сюжетів у зв'язку із соціальним змістом, закладеним у казках. Ми прагнемо довести, що поряд зі спільним «хребтом» міжнародних сюжетів існують варіації сюжетних ліній, завдяки розбіжностям у межах географічних і культурних вимірів. Ми розглянемо взаємодію функцій казки, зокрема випробування, обману, та дослідимо втілення соціальних регуляторів і норм у сюжетних лініях казкового соціального простору.

Спочатку визначимось із термінологією. Сюжет відображає динаміку реальності у формі дії, яка розгортається у творі; у формі внутрішньо пов'язаних (причиново-часовим зв'язком) вчинків і у формі подій, які утворюють єдине закінчене ціле [12]. Класичний загальний підхід до класифікації літературних сюжетів ділить їх на концентричні (відбуваються навколо одного конфлікту та зумовлюються причиново-наслідковими зв'язками), хронікальні (часове співвідношення між подіями) і багатолінійні (паралельне розгортання сюжетних ліній). Казки являють собою яскравий приклад багатолінійного розкручування сюжету (у багатьох випадках надлінійного) та концентричного (кумулятивного) сюжету.

Проблема класифікації казкових сюжетів розглядалась багатьма філологами й літературознавцями. Фінський учений Антті Аматус Аарне в 1910 році на основі географічно-історичного або географічно-статистичного методу створює «Вказівник казкових типів». Пізніше цей вказівник, який базувався на казках європейських народів, поповнюється Томпсоном і Г.-Й. Утером, який у 2004 році вводить більше ніж 250 нових сюжетів. У 1924 році професор Р.М. Волков виокремлює 15 сюжетів чарівної казки, серед яких, зокрема, сюжет про безвинно гнаних, про мудру діву, про змієборців. В.Я. Пропп виділяє 31 функцію дійових осіб, за якими класифікує казкові сюжети, зокрема боротьбу, перемогу, викрадення, заборону, порушення заборони, весілля, важке завдання, отримання чарівного засобу тощо [10]. Б. Кербеліте створює «Структурно-семантичну класифікацію литовських народних казок» і вважає, що одиниця сюжету – це елементарний сюжет. Дослідниця, котра розглядає сюжети в динаміці, вважає, що існують домінуючі та факультативні сюжети, а також їхні варіативні форми [7]. Думка вчених (О.М. Веселовський, В.Я. Пропп) про обмеженість казкових сюжетів знаходить своє підтвердження й у ХІ століттях: крім слів, людина нічого не здатна висказати, отже, творчі словесні формули вигадки – обмежені, тому людство постійно повертається до одних і тих самих

сюжетів. На переконання О.М. Веселовського, сюжети відповідають на споконвічні запити думки людства, що відновлюються в історії. Повтори й спільність сюжетів можуть бути пояснені або єдністю психологічних процесів людства, або історичними впливами. Запозичення сюжетів – закономірний фактор внутрішнього розвитку традиції, а традиція, у свою чергу, є необхідним підґрунтям для запозичень. Казка, мандруючи в часі та просторі, змінюється, однак «матеріальний субстрат» у вигляді сюжету залишається, наповнюючись новим змістом [13]. Сучасні теоретики сюжету сходяться на думці, що в центрі аналізу повинні бути вчинки, дії та характери персонажів [8; 9]. Саме згідно з таким підходом ми й розглядаємо сюжети казок.

Мета дослідження – аналізуючи деякі типові сюжети казок за допомогою методу герменевтики, розкрити втілення в казці малюнка соціальної реальності. Соціальний простір – це сукупність соціальних відносин, взаємозв'язок членів суспільства, зміст і структура мовних, інформаційних, економічних, духовних та інших суспільних процесів. Протяжність соціального простору вимірюється не кілометрами чи кілограмами, а відносинами «мета-засіб», «ідеальне-матеріальне», «дійсне-можливе». До поняття «соціальний простір» варто зарахувати історичні зв'язки поколінь і культур. Соціальний простір виражає соціальне буття в розвитку та включає в себе предметний світ, людину і стан людської свідомості [11]. Іншими словами, нами ставиться завдання знайти спільне й варіативне в сюжетних лініях казок і визначити ознаки соціального простору: причину та засоби реалізації соціальних відносин, а також національні відмінності соціально-суспільних процесів. Казка – це «соціальний інструмент, який дає змогу в послідовності спрощених моделей відтворювати особливості соціальної структури суспільства й культури» [16]. Шинкаренко розглядає казку як ментальну карту, що у своїх мовленнєвих структурах показує, як сконструйована реальність.

Сюжети казок динамічні та багатовимірні. Аналізуючи казкове сприйняття соціального простору, зупинимось в межах статті на такій функції (дії) персонажа, як випробування. На нашу думку, саме ця сюжетна функція несе в собі важливе соціальне навантаження – взаємодію з іншими (рівноправні/нерівноправні стосунки). У казкових сюжетах випробування набуває численних варіантів. Визначимо, зокрема, такі: служба тварині (коту), ельфам, старому, Бабі-Язі або життя на самоті (протягом 7 років в олов'яному царстві); перебування в дикому лісі, в ямі, в'язниці, печері велетня, підземному царстві, на чужині; розв'язування клубка ниток чи павутиння; праця до крові на веретені; пошук чогось дивного (дерева з 3 апельсинами, Доли); створення незвичайного (сорочки з кропиви для 11 братів); принесення води в дівряному відрі з колодязя Мудрості й Терпіння або еліксиру довголіття з того світу; духовне обтяження (чекання протягом років); фізичне обтяження (ходіння довгий час у залізних важких башмаках, носіння змії на шиї впродовж 7 років; спрага, голод); фізична вада (віслюкові вуха в юнака королівського роду); заподіяння смертельного ушкодження близькому (позбавлення серця); втрата можливостей (відсутність змоги бачити світло, рідних; перебування в стані сну-забуття).

Серед соціальних випробувань виділяємо *соціальне приниження* як випробування саме для соціально високих постатей. Закляття спадає з тих, хто гідно визнає власну помилку чи ваду публічно. Соціальний статус короля чи королеви, який повинен поєднувати ідеальні фізичні та духовні якості (справедливість, мудрість, терпіння, милосердя до підлеглих), не завжди збігається із фізичною привабливістю й шляхетними вчинками. Соціальне випробування – *позбавлення спілкування з іншими*, вимушене тривале мовчання. Людину позбавляють можливості отримувати та передавати інформацію, бути емоційно підтриманою; їй не дають змоги реалізувати свої вітальні права: їсти, вгамувати спрагу, жити в гідних умовах. Соціальні відносини, так само як і міжособистісні, потребують витримки, терпіння й мудрості, недарма в казках *побудова соціальних відносин* не проходить легко.

Люди рівного соціального статусу допомагають одне одному, хоча казки до певного моменту не розкривають соціального походження героя. У сюжеті казки «Кіп, зачарований кіт» Кіп, принцеса в образі кішки, допомагає принцесі Інгрід позбутися тяжкої хвороби. Принци, як правило, беруть за дружин принцес («Грейс і Дерек», «Принц-кролик» «Золоте деревце та срібне деревце», «Білий олень», «Про вірного товариша»). Казки дають також і приклади одружень соціально протилежних верств населення, хоча такі шлюби в народній свідомості – ірреальне явище. Цар з української казки *довго морщиться*, поки віддає доньку за простого хлопця. Японська казка «Урашима та черепаха» розкажує про молодого рибалку, який 4 роки живе в шлюбі з донькою морського царя. Німецька казка «Ганс і строкатий кіт» веде мову про щасливий шлюб між робітником Гансом і кішкою-принцесою. Китайська казка «Принцеса-дракон» описує одруження бідного сільського юнака із принцесою підводного царства. Шлюб між соціально нерівними персонажами може трапитися лише після надзвичайного за своєю фантастичністю вчинку героя. Так, Свинопас Іван з української казки «Дерево до неба» стає чоловіком царської доньки після врятування її від змія в захмарному царстві.

Казки надають яскраві приклади *соціальної гідності* представників «низького» походження. В італійській казці «Кола-риба» син рибаків змушує короля поважати свою працю. На вимогу короля дізнатися, на чому стоїть сицилійське місто Мессіна, юнак відповідає: «Мені наказувати не можна. Вітер та хвилі не спіймаєш навіть найдрібнішою сіткою. А я схожий на вітер і хвилі». Людина виконує *соціальний обов'язок*, який може бути висловлений прислів'ям «Сам загинь, але товариша врятуй», навіть тоді, коли такий вчинок може закінчитися смертю сміливця. Людина-риба ціною життя дістає із дна моря корону, чим рятує мешканців міста від податків короля. Сюжет карельської казки «Чурбак із вільхи» описує жертвність головного героя: він рятує друзів, стаючи дерев'яним поліном. Сюжет української казки «Про вірного товариша» малює перетворення героїчного юнака на соляний стовп після свідомого порушення хлопцем заборони розкривати таємницю.

Людина «низького» походження нагадує королю про *соціальні обов'язки* останнього: «Не до лиця царю зраджувати своє слово». В уста людини невисокого соціального статусу вкладаються визначення патріотизму: «Адже кожному дорожчий за все край, де він з'явився на світ і прожив усе життя». Серед принципів соціального життя пересічних мешканців – рибалок – виділяється шляхетне правило, яке межує з невтручанням у потаємний світ страждань, стриманістю й намаганням берегти особистий чуттєвий світ людини: радість зустрічають разом, горем не діляться ні з ким (шотландська, італійська казка).

Колективізм як позитивна соціальна характеристика висвітлена, зокрема, в сюжеті німецької казки «Бременські музиканти», шотландської казки «The Story of the White Pet» та англійських казок «How Jack Went to Seek His Fortune» і «The Old Woman and Her Pig». Саме колективні дії дають героям змогу дістатися дому або позбутися розбійників. І в шотландській, і в англійській казках є вислів «The More, the Merrier» (Чим більше – тим веселіше), що засвідчує ціннісно-емотивну складову колективізму – користь підтримки. Колективні дії поєднують фізичну силу та розум: у сюжеті української казки «Цап і баран» тварини виганяють вовків із куреня, тому що баран – дужий, а цап – сміливий. Колективні (міжособистісні, сімейні, державні) вчинки казкових героїв, направлені на захист спільних інтересів, частіше за все призводять до перемоги над силами зла. Більше того, у людини як соціальної істоти існує потреба відчувати себе захищеним та емоційно не самотнім. За висловленням Е. Дюркгейма, одна із пріоритетних людських цінностей – цінність життя разом [2].

Сестринський обов'язок висвітлений у сюжеті казки «Дикі лебеді». Еліза, яка проходить крізь недовіру й наклепи й, будучи на вогнищі страти, не припиняє шити сорочки, щоби встигнути зняти закляття з братів. Причина, через яку брати чи сестри вважають дурними наймолодшого брата чи сестру (шотландська казка «Трос зелених чоловіків з Бен-Невіса», російська казка «Фініст-ясий сокіл»), – мовчання дитини (воно компенсується вмінням слухати) або незрозумілі для оточуючих бажання (надання переваги не матеріальному, а духовному багатству). Наймолодші, значить, із найменшим соціальним досвідом члени родини рятують старших братів або сестер, виводячи їх із небезпечних ситуацій завдяки вигадці, хитрості, далекоглядності й, головне, вмінню спостерігати, аналізувати та синтезувати. Припустимо, що через сюжети про наймолодших братів чи сестер казки наводять читача на думку про неоднозначність підходів до людського досвіду, про цінність свіжого (наївно-дитячого) погляду на життя й важливість ризикованих дій.

Будь-яке казкове випробування (особливо фізичне: протистояння небезпечному велетневі/змію) вимагає від героя такої дії, як протистояння страху. Саме страх змушує казкових персонажів панікувати чи гуртуватися, ховатися чи обманювати. «Контакт чуттєвого «Я» зі зловредними силами буде вже соціальним страхом. У житті індивіда як суспільної тварини головне місце посідають соціалізовані страхи, у яких невідворотно присутній Інший» [6]. Усілякий страх – це страх смерті, однак страх проходить за умови боротьби з ним [15, с. 152].

Соціальний світ у казці – достовірний і у вигаданих сюжетах відображає реальний соціальний простір: селянка наймається на службу до цариці; цариця живе в степах широких, луках бархатних, на ріках медових, у кришталевих палацах; бідного перукаря за чесну службу селять у королівстві; матір сільського юнака забирають до царських палат; бідного мисливця, котрий мешкає в хатині, піднімають до рівня королівського егеря й селять у замок. *Підвищення соціального статусу* – бажаний результат пригод героя. У наївних уявленнях казкових персонажів (багата земля, оселя чи далекий острів) відображена соціальна мрія багатьох поколінь пересічних мешканців різних країн про соціальне забезпечення та набуття рівних соціальних можливостей із «сильними світу цього».

Соціальна ієрархія чітко вказана сюжетом: начальник берегової охорони повідомляє короля не напругу, а через воротаря, молодшого лакея і старшого камердинера. В українській казці хазяїн корчми обслуговує відвідувачів добре, тому що бачить перед собою високих

гостей. Зняття соціального напруження в суспільстві на рівні держави та ідеал мудрого правителя втілені в наказі царя синові: «Кермуй країною так, аби не було скарг. Будь справедливий і суди по правді». *Соціальна справедливість* як рівність у взаєминах і милосердя до обездолених показується в українській казці «Про вірного товариша», коли Доля вказує на причину нещастя багатого мельника: треба подавати милостиню бідним людям, ділитися з ними грошима.

Картина соціального простору не буде повною, якщо не сказати про ворогів і помічників казкових героїв. Серед друзів головного героя виокремлюємо маленьку стару жінку (няньку, незнайомку), Бабу-Ягу, фей (фею-покровительку, фею з горіха, фею з каштана, фею з яйця), старого чоловіка-відлюдника, тварин (кота, вовка, собаку, мишу, дрозда), дівчину (подругу, сестру), хлопця (друга, брата). Варто зауважити, що казки або не дають очевидну причину допомоги герою (добрий янгол – охоронець?), або прозора розкривають цю причину: працелюбство (не від справи літала, а про справу питала) й добрі наміри (інтенції) героя. Старі люди як уособлення досвіду (персонального та соціального) учать юних героїв, на шляху останніх зустрічаються обов'язкові помилки й невизначеність. Отже, у казках відбувається ініціація через випробування та соціалізація через передавання досвіду у вигляді повчань («Умій приховувати свої почуття» або «Вихвалюється лише слабкі»).

У сюжетних лініях, де присутні вороги або ті, хто перешкоджає герою досягти задуманого, зустрічаємо людей високого соціального статусу (герцогиню, придворну леді), людюда, сестру, мачуху, відьму, архієпископа. Негативні якості, які уособлюються цими образами, – жорстокість, заздрість, неслухняність, злість, підступність, ханжество. Ворогами можуть виступати *слова* гніву й прокляття, власна лінь, надзвичайна цікавість і дурість. Наприклад, кумулятивний сюжет фінської казки «Звірі біжать у ліс, рятуючись від кінця світу», англійської «Henny-Penny», російської «Небо впало» розказують про курку, із якої починається *соціальний сумбур*. Феномен психології натовпу, який вивчали, зокрема, В.М. Бехтерев і Е. Фромм, розкривається в подібних сюжетах. Цікаво, що феї в казці «Зелена змія» перетворюють пліткарів на курок: розпускання чуток як соціальна риса засуджується. Хаос як протиставлення розумному упорядкуванню соціального буття описаний у сюжеті англійської казки «Titty Mouse and Tatty Mouse»: низка непередуманих безглузких дій призводить до втрати життя героїні.

Щодо *соціального інституту сім'ї*, то варто зауважити, що настанови дітям від батьків даються не в прямій формі, а в опосередкованій. Інтернаціональний кумулятивний сюжет про круглий хліб (російська казка «Колобок», англійська «Johnny-Cake», німецька «Пиріг, який утік») можна інтерпретувати як неслухняність дитини, яка занадто далеко зайшла у своїх пошуках дорослості. У деяких сюжетах колобка з'їдає лисиця, в інших – лис, у деяких – свиня. Цікаво, що в межах німецької фольклорної традиції існує ще один варіант: у казці «Товстий гладкий млинець» колобок дозволяє себе з'їсти голодним дітям. Ми можемо інтерпретувати такий розвиток сюжетної лінії як ілюстрацію національного й, звісно, загальноприйнятого ставлення до незахищених верств суспільства – жалість і співчуття.

Які *соціальні вади* висміюються чи засуджуються в казкових сюжетах? Англійська казка «Master of all Masters» висміює вчителя, який наставляє, що всі речі мають власну назву. Добрий, здавалося б, підхід обертається бідою: під час пожежі учень так довго вимовляє зарозумні речі, що погасити пожежу не встигають. Фальшива вченість межує із дурістю. Англійський сюжет

казки «The Three Bears» засуджує такі соціальні явища, як *пошкодження приватної власності й привласнення* результатів праці інших. Категорично негативним уважається відсутність чесності, чесності, добрих манер у взаєминах, обмеження прав людей, значить, того, що утворює основу демократичного суспільства. Сюжет англійської казки «The Three Heads of the Well» й російської казки «Морозко» дає приклади вихованої та невихованої поведінки, особливо щодо літніх людей. Одна донька всім, що має, пригощає старого чоловіка й одержує винагороду – чарівну паличку. Інша, демонструючи грубість, отримує передбачення лихого долі. В українській казці «Кобиляча голова» чемну й працювиту дівчину винагороджують золотом, сріблом і каретою з кінями, натомість дівчину, яка не має поваги до інших, з'їдають. Сюжети всіх світових казок збігаються в думці про важливість виховання як соціальної чесноти.

Казкове осмислення соціального простору торкається й розуміння дива та щастя в долі представників різних статей і віку. Сюжет французької казки «Попелюшка», відтворений у німецькій казці, шотландській «Rashin' Coatie» та англійській «Cap of Rashes», має національні модифікації. Наприклад, помічником героїні в шотландській казці є Руде Теля. Натомість англійська героїня – це самостійна сила. Соціальний статус підкреслюється тільки англійською героїною: під брудним одягом лише вона носить сукню доньки заможного джентльмена. Ані французький, ані англійський сюжети не містять згадки про церкву, як це робить німецька чи шотландська казки. Згадка про болотисту місцевість *fen* змушує читача уявити графство Кембріджшир або Лінкольншир, адже тільки тут росте очерет, із якого зроблена шапка героїні. До речі, спідниця, зроблена з очерету – ознака бідності й у шотландському сюжеті. Шотландська казка згадує про Різдво *Yule* з обов'язковим елементом свята – Різдвяною вечерею. Дівчата всіх казок працюватимуть, однак англійська та шотландська героїні є більш самостійними в прийнятті рішень, ніж французька чи німецька, які не шукають власну долю в дорозі. У німецькій казці, на відміну від інших, вмираюча мати наказує доньці бути лагідною та скромною й покладатися на Бога. У німецькій казці, на відміну від інших, мачуха наставляє пасербицю чесною працею заробляти хліб. У шотландській і німецькій казках люди тісно пов'язані з природою – птахи розкривають правду; у німецькій казці білий птах – аналог чарівниці французької казки, у шотландській – Теля. Гілка, із якої виростає ліщина на могилі матері в німецькому сюжеті, полита сльозами доньки, – початок дій, що призводять до щасливого одруження Попелюшки. Кришталева французька тувелька стає золотом в німецькій казці, капцем у шотландській і зовсім не згадується в англійській. Німецька казка містить жорсткі натуралістичні сцени: відрубання великого пальця ноги чи п'яти заради вигідного одруження. Шотландський сюжет допускає вбивство рідної сестри-зрадниці. У німецькій казці голуби карають брехливих сестер сліпотою, натомість у французькій казці Попелюшка бере сестер у палац і видає їх заміж. Батько героїні – удівець (у німецькій і французькій казках), в англійській казці (нагадує сюжет «Короля Ліра») батько проганяє доньку та пізніше визнає свою провину, у шотландській – батьки погано ставляться до власної молодшої доньки. У всіх казкових сюжетах Попелюшка під різним ім'ям гідно проходить випробування завдяки насамперед власним якостям: подоланню страху, прихильності до природи, працювиту та лагідному характеру (французька й німецька казки), працювиту та самостійному характерові (англійська й шотландська казки). У німецькому сюжеті виокремлюємо важливість релігійної складової та благословення матері.

Розглянемо міжнародний сюжет «Хлопчика-з-Пальчика». Герой народжується в бідній родині – у багатодітній (французька казка); стара жінка знаходить хлопчика, коли рубає капусту (російська казка). В англійській казці появі хлопця сприяє чарівник Мерлін, виконуючи бажання матері мати дитину. Сюжет англійської казки, на відміну від російської та французької, суттєво відрізняється конкретними подробицями. По-перше, розмір хлопця в англійській казці набуває чітко означених параметрів – із великий палець руки батька. По-друге, у нього є ім'я – Том. По-третє, родина – неможлива, але охайна. По-четверте, ретельно описується чарівний одяг хлопця: сорочка з павутиння, штани – із пір'я. При дворі короля Артура одяг змінюється на королівський: сорочка – із крил метелика, з'являється маленький золотий палац, екіпаж із мишей і меч із голки. По-п'яте, англійська казка дає більше пригод-випробувань Тома: він не цурається крадіжок (як наслідок, зазнає покарання), падає в тісто (засуджується надмірна допитливість), його ледь не з'їдає корова (важливість відповідати власному місцю), його садовлять у мишоловку (прообраз в'язниці), нарешті, Тома вбиває павук.

На нашу думку, і епітафія на честь Тома, і його кумедні труднощі, і роль придворного шута – усі перипетії сюжетної лінії являють собою сатиричну пародію на ідеалізування лицарства часів короля Артура. З іншого боку, сюжет можна інтерпретувати як процес ініціації хлопця, який так і не стає дорослим. Том керує обставинами лише тоді, коли просить у короля срібну монету в три пенні й приносить її батькам. Натомість хлопець із російської казки – більш хитрий, а хлопець із французької – більш роботязий. Елемент крадіжки є й у французькому сюжеті, однак маленький хлопець краде семимильні черевички в людюда, і така крадіжка не засуджується через 1) абсолютне зло, яке втілює людюда і 2) бідність родини хлопця. У російському сюжеті є мотив продажу сина батьком. У французькому сюжеті людюда набуває рис суспільної істоти: під час зустрічі із принцесою він галантно вклоняється їй, а після викрадання черевичків, на кшталт людини деструктивної поведінки, впадає у відчай, пиячить і покидає дім. У дослідженому сюжеті про невинно гнаних і в сюжеті про маленького хлопця (зріст ототожнюється, за нашими роздумами, із статусом і в сім'ї, і в суспільстві) персонажі виконують функції, пов'язані між собою: полішення дому, обман, жертва обману, заподіяння шкоди, боротьба, просторове переміщення, випробування, отримання чарівного засобу, непізнане прибуття, весілля або здобуття багатства. Так, багата незнайомка (Попелюшка) відвідує бал, не маючи соціального права – її статус (кухарка) – низький. Інший приклад: принцеса обманює людюда, кажучи, що не бачила хлопців-утікачів. Далі: хлопець-із-пальчик обманом виманює в пана великі гроші. Ми вважаємо, що обман як зло – це конкретне явище в конкретних обставинах. Казка чітко дає зрозуміти, що обман як факт і обман як риса характеру потрібно розрізняти. Порочних сестер карають за підступність і злий язик. Том несе справедливе покарання від однолітків за нечесність у грі. Погодимось із глибокою думкою: обман – наслідок суперечностей у суспільстві [1]. Низька в соціальній ієрархії Попелюшка шляхом обману отримує багатого й знатного чоловіка. Хлопець-із-пальчик обманом рятує від бідності батька-пахаря. Сюжети казок розкривають соціальні причинно-наслідкові зв'язки, які, у свою чергу, абсолютно однозначно вказують на мету героя (гідну-негідну) та спосіб дії персонажів (шляхетний-підступний), даючи читачеві змогу орієнтуватися в соціальному полі казки.

Отже, розглянувши відтворення соціального простору в казкових сюжетах, зазначимо таке. У казкових сюжетах як у ментальній матриці вчинків людства за-

кладені соціальні норми, обмеження, права та обов'язки членів певного соціального простору. Соціальне життя вважається в казках таким, що важко створюється, тому на шляху у героїв – випробування у вигляді боротьби з матеріальними та нематеріальними силами. Пом'якшення соціальної нерівності вважається можливим за допомогою мудрого правителя, сильної держави чи фізичної привабливості й моральних чеснот героя.

Уважаємо перспективними подальші дослідження національної специфіки казкового сприйняття соціального простору та світоглядних настанов казки.

Література

1. Веллер М. До питання про аспекти обману / М. Веллер // Питання філософії. – 2014. – № 5. – С. 179.
2. Городяненко В.Г. Публічна соціологія: збірник науково-публіцистичних статей та інтерв'ю (1990–2010) / В.Г. Городяненко. – Дніпропетровськ: Вид-во ДНУ, 2011. – 372 с.
3. Золота книга кращих казок світу / укл., перекл. Г. Шалаєва; іл. А. Сегюр. – М.: ТЕРРА, 1992. – 463 с.
4. Казки братів Гримм [Електронний ресурс]. – Режим доступу: vseskazki.ru/avtorskie-skazki/bratya-grimm-chitat.
5. Казки Шарля Перро [Електронний ресурс]. – Режим доступу: vseskazki.ru/avtorskie-skazki/skazki-sharlya-perro.
6. Касумов Т.К. Страхи в житті та життя в страху / Т.К. Касумов, Л.К. Гасанова // Питання філософії. – 2014. – № 1. – С. 34–45.
7. Кербеліте Б. Типи народних казок: структурно-семантична класифікація литовських народних казок / Б. Кербеліте; Рос. держ. гуман. ін-т та ін. – М.: РГГУ, 2005. – 724 с.
8. Кім А.О. Про деякі особливості класифікації сюжетів і героїв народних казок / А.О. Кім // Вісник Томського державного педагогічного університету. Серія «Гуманітарні науки (історія)». – 2006. – № 1. – Вип. 1(52). – С. 117–120.
9. Ніколаєв О.І. Основи літературознавства: [навч. посіб. для студ. філол. спец.] / О.І. Ніколаєв. – Івано-Франківськ: ЛІСТОС, 2011. – 255 с.
10. Пропп В.Я. Морфологія чарівної казки / В.Я. Пропп. – М.: Лабіринт, 2001. – 143 с.
11. Соціальний простір [Електронний ресурс]. – Режим доступу: ukraine-week.at.ua/publ/1/14_socialnij_prostir/1-1-0-18.
12. Сюжет // Літературна енциклопедія [Електронний ресурс]. – Режим доступу: dic.academic.ru/dic.nsf/enc_literature/4459/Сюжет.
13. Топорков А.Л. Теорія міфу в російській філологічній науці XIX століття / А.Л. Топорков. – М.: Індрик, 1997. – 456 с.
14. Українські народні казки [Електронний ресурс]. – Режим доступу: kazky.org.ua/zbirku/ukrajinsjky-narodni-kazky.
15. Ушинський К.Д. Педагогічні твори: в 6 т. / укл. С.Ф. Єгоров. – М.: Педагогіка, 1990. – Т. 6. – 1990. – 528 с.
16. Шинкаренко В.Д. Формування знаково-сислової структури соціокультурного простору: соціологічні аспекти походження гри, ритуалу, магії, міфу та казки: автореф. дис. ... докт. соціол. наук: спец. 22.00.06 «Соціологія культури, духовного життя» / В.Д. Шинкаренко. – М., 2006. – 49 с.
17. Jacobs J. English Fairy Tales / J. Jacobs. – 2003. – 345 p.
18. Scottish Fairy and Folk Tales / sel. and edit. with the introduction by Sir George Douglas. – New York: A.L. Burt Company, 1901.

Анотація

Наседкіна О. О. Основні сюжетні лінії казкового сприйняття соціального простору. – Стаття.

Проблема класифікації казкових сюжетів достатньо досліджена вченими-літературознавцями. Ми поставили за мету розглянути в статті казкові сюжети як малодосліджений феномен у зв'язку із соціальним навантаженням, який вони несуть, схематично описуючи соціальні ролі та соціальну структуру суспільства. Казкові сюжети надзвичайно чутливі до соціальних явищ: соціальної нерівності (бідність-багатство), соціального статусу (король-підданий) і процесів соціалізації. Досліджено сюжетну функцію випробування й виокремлено кілька видів випробування в соціальному просторі казки. Варіації спільних сюжетних ліній являють собою втілення соціальних взаємодій на конкретному національному ґрунті. Стаття демонструє чинники впливу на розвиток національного сюжету – фактори природи, релігії, слідування закону – і досліджує важливість соціального згуртування (родина, товариство, держава), торкається відбиття в казці аспектів страху та обману в соціальних відносинах поряд із поняттями соціальної гідності, соціального приниження й соціальних обов'язків. Ми вважаємо, що перспектива досліджень полягає у подальшому розгляді функцій казкових сюжетів і вивченні соціальних особливостей національних культурних просторів, утілених у тотожних сюжетах.

Ключові слова: казка, сюжет, соціальний простір, випробування, функція.

Аннотация

Наседкина О. О. Основные сюжетные линии сказочного восприятия социального пространства. – Статья.

Проблема классификации сказочных сюжетов достаточно исследована учеными-литературоведами. Мы поставили целью рассмотреть в статье сказочные сюжеты как малоизученный феномен в связи с социальной нагрузкой, которую они несут, схематически описывая социальные роли и социальную структуру общества. Сказочные сюжеты чрезвычайно чувствительны к социальным явлениям: социальным отличиям (бедность-богатство), социальному статусу (король-подчиненный) и процессам социализации. Исследуются сюжетные функции испытания, различные его виды в социальном пространстве сказки. Вариации

общих сюжетных линий представляют собой реализацию социальных взаимодействий на конкретной национальной почве. Статья демонстрирует, какие элементы влияют на развитие национального сказочного сюжета – фактор природы, религии, законопослушания – и исследует важность социальных объединений (семья, дружеские отношения, государство), касается аспектов страха и обмана в сказках в связи с сюжетной линией испытания, а также понятий социального достоинства, социального унижения и социальных обязанностей. Мы считаем, что перспектива исследований находится в последующем изучении функций сказочных сюжетов и анализе социальных особенностей национальных культурных пространств, реализованных в тождественных сюжетах.

Ключевые слова: сказка, сюжет, социальное пространство, испытания, функция.

Summary

Nasedkina O. O. Main fairy-tales' plot lines of social space perception. – Article.

The problem of fairy-tales' plots classification has been investigated well enough. The aim of our article is to research some fairy-tales' plots as an insufficiently explored phenomenon in connection with a social load, schematically described social roles and social structure. Fairy-tales' plots are extremely sensitive towards social things, such as social inequality (poverty-wealth), social status (a king-a servant) and the process of socialization. On the grounds of 31 Propp's main character ' functions we study the plot function of trials and pick out several trials' types in the context of fairy-tales' social space. Some common plot lines' variations realize social interactions based on the specific national conditions. The article deals with some elements influencing national plots, such as factors of nature, religion and law-abidance. The article also researches the importance of social communities (family links, friendship and state links). The work studies such aspects as fear and trickery in connection of trials as a plot and investigates such notions as social dignity, social humiliation and social duties. The further development of the problem is in fairy-tales functions' researching and social peculiarities' studying of national cultures embodied in the identical fairy-tales' plots.

Key words: fairy-tale, plot, social space, trials, function.

УДК 13:165.1 «16-17»

З. І. Нікітіна
аспірант відділу історії філософії України
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди
Національної академії наук України

РОЛЬ ТЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА В ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІЙ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

На сучасному етапі розвитку історії філософії України оцінка ролі та значення творчості Теофана Прокоповича досі не є однозначною. Насамперед ідеться про усталені кліше, у межах яких оцінювали діяльність інтелектуала в різні історичні епохи, узагальнена характеристика яких полягає в такому: упродовж XIX ст. єдиною призмою для розуміння творчості Теофана Прокоповича була ідейна опозиція між католицизмом і протестантизмом, причетність до якого й приписували філософу; у XX ст. його активно асоціювали з ідеями Просвітництва, у його творах убачали ідейні орієнтири наступних філософських епох і течій; на початку XXI ст., навпаки, намагалися долучити інтелектуала до плеяди барокових мислителів, зосереджених на переосмисленні здобутків попередніх епох і чітко детермінованих релігійними настановами.

Аналізуючи численні праці, присвячені вивченню творчості Теофана Прокоповича, сучасний читач знаходить найрізноманітніші оцінки та характеристики однієї й тієї самої постаті, що змінювалися залежно від епохи. Однак жодна з них не містить цілісного викладу історії реценції філософських поглядів Т. Прокоповича. Тому завданням статті є виклад найґрунтовніших оцінок для того, щоб продемонструвати, на скільки вагомим є вплив середовища та історичних умов на діяльність історика філософії. Перед нами не стоїть завдання критики попередніх досліджень із позиції сучасності, радше йдеться про аналіз того, як саме інтерпретувалися ті чи інші погляди Теофана Прокоповича в різні історичні епохи. А вже на підставі такого розмежування можна дослідити, які саме аспекти творчості мислителя вже були предметом наукового вивчення, а які, зважаючи на особливості конкретних підходів, залишилися поза увагою дослідників.

Однією з перших ґрунтовних робіт, присвячених розгляду засадничих положень творчості Т. Прокоповича є праця Ю. Самаріна «Стефан Яворський і Феодан Прокопович як проповідники» [17], опублікована в 1844 році у м. Москва. Це дослідження становило лише частину від п'ятитомного видання творів Ю. Самаріна й уперше було оприлюднене у вигляді дисертації, захищеної автором того самого року в Московському університеті. Аж до 1868 р. ця робота була найбільшим зібранням біографічних і бібліографічних відомостей про Теофана. Крім того, вона містила значну кількість матеріалів і свідчень, які розкривають особливості російської інтелектуальної епохи доби Петра I.

Дисертаційне дослідження Ю. Самаріна присвячене зіставленню й детальному аналізу поглядів двох знакових постатей свого часу – Теофана та Стефана. «Діяльність Стефана Яворського та Теофана Прокоповича була настільки багатогранною, а праці їхні на стільки численні й важливі, що з першого погляду відкривається можливість вивчати їх із різних точок зору» [17, с. 3]. Теофан і Стефан стали відображенням загальної ситуації, їхні погляди представляли настрої конкретних осередків, а протистояння красномовно ілюструвало суспільну неоднорідність і загострення конфліктних ситуацій, які неминуче виникали в період реформ Петра I. Ідеться передусім про намагання церковного керівництва заперечити авторитет світської влади й поділ суспільства, що став логічним наслідком тривалих інтриг і неузгодженості в діях політиків і кліриків.

Наступною хронологічно, однак не за важливістю є праця І. Чистовича, яка мала на меті не лише розкрити погляди Теофана, а й проілюструвати ставлення до нього в суспільстві та науковому середовищі. Дослідження І.А. Чистовича «Феодан Прокопович і його час», опубліковане в 1868 р. в Санкт-Петербурзі Імператорською академією наук, викликало цікавість у сучасників. І вже 1869 р. вийшла друком стаття М.І. Барсова «Феодан Прокопович і його час. Чистович І.А.», де містився детальний аналіз праці І. Чистовича й давалася обґрунтована характеристика цього дослідження. «... праця І.А. Чистовича, заголовок якої ми виписали, дає нарешті нам таку повну біографію Теофана, якої тільки можна було побажати, і таку масу матеріалів (раніше невідомих, вилучених автором з недоступних для нас державного і синодального архівів) для характеристики цієї епохи, особливо для характеристики тогочасних взаємин церкви і держави, що вашим історикам «петровської» епохи буде над чим попрацювати» [3, с. 622]. Природно, що така оцінка може сприйматися лише як підстава для детального аналізу роботи І. Чистовича, однак аж ніяк не повинна набути аксіоматичного статусу.

Ознайомившись із дослідженням І. Чистовича, насамперед варто наголосити на ґрунтовності й прискіпливості, із якими автор підходить до опису всіх подробиць життя і творчості Теофана, про що свідчить перелік біографічних довідок і описів, залучених дослідником [20, с. VII–X]. Крім того, значна увага приділяється біографії мислителя, на фоні якої розкривається становлення його поглядів. Передусім увагу привертає істотна відмінність між оцінками, які надавали творчості Теофана російські (ми вживаємо таке позначення інтелектуалів, які належали до інтелектуального осередку Російської імперії) та європейські мислителі, духовні й політичні особи. Так, під час навчання у Львові, Кракові, Відні та Римі [3, с. 625] Теофана не раз хвалили вчителі й наставники. Молодий і допитливий пошукач спромігся не лише отримати максимум знань, навчаючись у різноманітних релігійних і наукових осередках, а й отримав визнання викладачів і колег. Однак те саме складно сказати про ставлення в межах російського академічного середовища, до якого Теофан повернувся, прагнучи змінити як систему викладання, так і релігійні орієнтири, якими керувалися інтелектуали російської імперії.

Так, робота Теофана Прокоповича «Распря Павла и Петра», що вийшла в 1712 р., зазнала різкої критики від ректора Московської академії архимандрита Теофілакта Лопатинського, який зазначав, що вина автора цієї книги полягає в пропагуванні реформаційних ідей стосовно законів божих і їхнього виправдання, яких раніше не знав російський світ [20, с. 19]. І такі відгуки невпинно надходили на більшість творів Теофана. Більше того, кожен наступний наклеп був жорсткіший і прагнув максимально підірвати авторитет філософа в очах інтелектуальної спільноти.

Така ситуація склалася внаслідок специфічних політичних і суспільних процесів, які відбувалися в XVII–XVIII ст. у Російській імперії й багато в чому була зумовлена безпосередньо прихильністю Петра I до Теофана. Адже майже всі реформи, які провадив імператор, так чи інакше стосувалися діяльності мислителя й позначалися на тому статусі, який він мав у суспільстві. А беручи до

уваги особистий конфлікт зі Стефаном, який перейшов у релігійну, а згодом і політичну площину, ситуація, у якій опинився Теофан, жодним чином не сприяла становленню позитивного образу останнього.

Що ж стосується II половини ХХ ст., то науковий інтерес до філософської спадщини Теофана істотно зріс. З'явилося перше академічне видання творів мислителя та низка ґрунтовних робіт, зосереджених на осмисленні значущості постаті українського філософа для становлення й розвитку філософської думки України. Що є принципово важливим, оскільки в цей період ми вже можемо розглядати критичні нариси, які стосуються Теофана у призмі різних інтелектуальних середовищ: українського та російського, про що складно було говорити в попередні історичні епохи. Серед робіт українських істориків філософії на особливу увагу заслуговує науковий доробок В. Нічик та її науково-дослідної групи. Під керівництвом Валерії Михайлівни впродовж довгого періоду працював колектив дослідників, котрі вивчали доробок професорів Києво-Могилянської академії. Також наукові розвідки В. Литвинова та більш пізні роботи С. Йосипенка, що значно розширили горизонти дослідження творчості Т. Прокоповича. Однак поряд із надбаннями згаданого наукового колективу на увагу заслуговує й не менш важливе видання творів Теофана, здійснене Інститутом літератури Академії наук СРСР у 1961 р., що передувало виходу українського зібрання його творів.

Цікаво, що твори мислителя, постає якого не раз критикувалася на різних рівнях та в різних сферах, набули нечуваної як для філософської думки України популярності. Лише за двадцять років світ побачили два видання творів Теофана Прокоповича: спочатку російськомовне «Твори» [15], а згодом і українськомовне видання «Філософські твори» [16] – томи з першого по третій, а запланований вихід четвертого був відтермінований на довгі тридцять років. Що саме по собі є цікавою характеристикою розвитку історії філософії в українському вимірі.

Як зазначається в передмові до видання 1961 р., перше та єдине видання творів Теофана, яке вийшло друком у трьох частинах у 1760, 1761 та 1765 рр., відповідно. Видання мало загальну назву «Теофана Прокоповича... слова и речи...» [19], воно зазнало істотних змін і спрощень, порівняно з першоджерелом. «... С.Ф. Наковальнін та його співробітники ввели «вживаний у найновіших церковних книгах правопис», цитати з Писання перевірили та навели за «нововиправленою Біблією», вилучили типографічні похибки першодруків; рукописні тексти правили, як указано в передмові, за «багатьма і кращими списками» та публікували їх із цензурного схвалення Синоду... Видавці викорили українізмами...» [15, с. 5]. Що ж стосується самого видання 1961 р., то його видавці стверджують, що друкують роботи філософа відповідно до рукописних першоджерел і не вносять тих істотних коректив, яких зазнало перше видання [15, с. 6]. Зміни зазнали лише російські літери «и» та «і», оскільки перша замінила другу, а також відбулася заміна літер, що позначають російську «е», та твердого й м'якого знаків, відповідно до сучасного на момент виходу збірки правопису російської мови. Зазначені зміни є, безумовно, важливими, проте не становлять такої принципової відмінності, як виправлення, здійсненні при друці видання ХVIII ст., на підставі чого можемо підсумувати, що видавці другої збірки творів Теофана мали на меті максимально зберегти стилістичні та змістові особливості обраних для друку творів, тобто ці твори були «схвалені» часом і обставинами та не потребували значної корекції змістів, а їхнє призначення й сутність можна було пояснити за допомогою передмови та коментарів, які є неодмінною складовою будь-якого академічного видання.

Не вдаючись у змістові подробиці, оскільки цього не передбачає жанр статті, усе ж звернімо увагу на зміст ви-

дання 1961 р., здійсненого Академією наук СРСР. Адже той факт, що твори, які ввійшли до збірки, не зазнали радикальних втручань, наштовхує на думку про спеціфічність їхнього змісту. Отже, до видання Інституту російської літератури за редакцією І. Єрьоміна увійшли такі роботи Теофана Прокоповича: «Слова и речи...», трагікомедія «Владимир», «Стихотворения» та «О поетическом искусстве» – переклад із латини. Важливим для нашого дослідження є те, що серед зазначених творів принципово відсутні змісти лекцій, записані та опубліковані пізніше з конспектів студентів Теофана, які він читав під час викладання в Києво-Могилянській академії. Натомість до збірки увійшли політичні, суспільно важливі промови й виступи, які неодмінно присвячувалися певній події чи озвучувалися на пошану поважної особи і їхня цінність у політичній призмі є значно важливішою, ніж літературна. А також трагікомедія «Володимир», написана під час перебування філософа в Києві. Крім того, збірка містить поезії, написані Теофаном, що також не є дивиною, адже відомо, що мислитель зробив значний внесок у розвиток російської літератури [10]. Те саме стосується й роботи «Про поетичне мистецтво», переклад якої з латини церковний раз мав підтвердити чітку орієнтацію українського інтелектуала на покращення та подальший розвиток російської культури й розвиток російського просвітництва [7, с. 43–46].

Окрім того, твори Теофана, що обґрунтовували верховенство світської влади над церковною, визнаються одногосно важливими, а ідеї мислителя щодо освіти, мистецтва та науки набувають актуальності в очах дослідників його спадщини. Саме таким постає мислитель у баченні російських дослідників другої половини ХХ ст. Як зазначалося вище, обраний період уже не може вичерпуватися лише аналізом робіт російських дослідників, оскільки українська історія філософії пропонує власний погляд на Теофана Прокоповича, сформований лише після того, як розпочався масштабний і тривалий проект із вивчення архівних творів професорів Києво-Могилянської академії. Примітно, що постає Теофана набуває актуальності для українських істориків філософії саме в контексті залучення останнього до філософського процесу в академії. Хоча сама наявність філософії в стінах академії ще й у ХХІ ст. ставиться під сумнів [18]. Однак саме дослідження філософської спадщини академії дає змогу сьогодні говорити про науковий і дослідницький інтерес українських істориків філософії до творчості Теофана Прокоповича.

Тож наша увага буде привернута переважно до тритомного видання творів Т. Прокоповича, опублікованих упродовж 1979–1980 рр., і критичної праці «Теофан Прокопович» [13], опублікованої у 1977 р., а також роботи «Ідеї раннього Просвітництва у філософській думці України» [12]. А вже через два роки виходить перше українськомовне видання творів Теофана, яке суттєво посилює позиції філософії в Україні. Як зазначалося вище, аналізоване видання не є точною копією російської збірки й істотно відрізняється від неї як змістовно, так і ідейно. Спершу наведемо назви робіт, які увійшли до змісту видання. Перший том містить такі праці: «Про риторичне мистецтво» та «Різні сентенції»; другий – «Логіку», «Натурфілософію» й «Етику»; третій – «Математику, історичні праці, вірші, листи». Як бачимо зі змісту, перекладачі та упорядники не мали на меті виявити один аспект творчості філософа, натомість приховавши інший, не менш важливий. Єдиною працею, яку свідомо не ввели до збірника, є «Про ораторське мистецтво». Своєю позицією автори пояснюють небажанням дублювати переклад із латини, який вийшов друком у виданні 1961 р. Решта творів перекладені, упорядковані й записані з максимальною точністю, щоб дати читачеві змогу сформуувати цілісне уявлення

про філософські, політичні та наукові погляди Теофана. Ті самі твори, що не ввійшли до збірки, не пройшли «випробування на правильність» і, відповідно, не вважалися вартими уваги й корисними.

Що ж стосується критичної праці, автором якої є В. Нічик, вона теж направлена на цілісне осмислення феномена філософії Теофана Прокоповича. До її складу входять такі розділи: «Елементи пантеїзму та деїзму у творах Ф. Прокоповича», «Раціоналістичні тенденції у теорії пізнання», «Теорія просвітленого абсолютизму» [13]. Як і збірник праць, співавтором якого виступає В. Нічик, робота із серії «Мислителі минулого» покликана окреслити ідейні обрії, у яких перебував філософ, проілюструвати основні змістові моменти в його філософських, наукових і політичних поглядах та узагальнити весь масив інформації, яка раніше існувала у вигляді поодиноких згадок і нарисів чи неперекладених і нерозшифрованих першоджерел.

Ми не можемо ігнорувати той факт, що оцінки, які даються в цих книгах, а також контекстуальні прив'язки часто є зовнішніми й накладаються авторами відповідно до панівних ідеологічних настанов. Про що свідчать насамперед наповнення тритомника, де в повному обсязі відтворені, перекладені та прокоментовані лекційні курси філософа, прочитані студентам академії. У контексті панівних настанов у середовищі українських інтелектуалів, зокрема гуманістичних ідей, що розвивалися представниками школи Копніна, а також антропологічного повороту Шинкарука, й особливої уваги до логіко-математичних моделей пояснення законів світоустрою, вибір творів, що становлять тритомник, не є випадковим. Адже кожна праця, що туди увійшла, чітко відповідає одній із перелічених настанов: або ж це природничо-наукові погляди натурфілософії, що витіснила метафізику в лекціях Теофана; або ж курси етики, ораторського мистецтва чи поетики, покликані максимально розкрити особливості людської природи та її цінність; або ж це правові й історичні роботи, так само спрямовані на вивчення людини в її суспільному вияві. Водночас звернення до творів Теофана – це увага до здобутків національної культури й філософії, на значущості яких не раз робився наголос у другій половині ХХ ст. Не менш цікавим є і зміст праці «Феофан Прокопович», із якого випливає, що філософ проголошує верховенство раціонального над ірраціональним, сприймає та пояснює світ виключно крізь призму його матеріального втілення – природу, і ставить під сумнів існування єдиного Бога, висловлюючи деїстичні погляди.

Тим не менше, повертаючись до нашого завдання, можемо підсумувати, що українські дослідники надзвичайно високо оцінювали творчий доробок Теофана, оскільки творчість «Феофана Прокоповича увійшла до духовної скарбниці багатьох слов'янських народів, передусім російського, українського й білоруського, ставши їхнім спільним надбанням. Свою творчість і сповнене бурхливими подіями життя він присвятив зближенню та духовному єднанню братніх слов'янських народів, розвиткові науки й культури, перемозі світського над церковним у державно-устрої тодішньої Росії» [15, с. 11]. Тож, проаналізувавши роль і оцінку, які отримав Теофан у середовищі українських дослідників ХХ ст., можемо стверджувати не лише схвальне ставлення до його постаті, а й визнання важливості його творчої спадщини для становлення філософської думки в Україні.

Завважмо, що наприкінці ХХ ст. і на початку ХХІ ст. з'являються численні критичні дослідження, присвячені осмисленню вже наявних видань творів інтелектуала. Вихідною точкою таких аналітичних розвідок є зіставлення постатей Т. Прокоповича та його старшого сучасника Стефана Яворського. А одним із центральних творів, на якому зосереджено дослідницьку увагу, є дисертаційне дослідження Ю. Самаріна, яке довгий час у ХІХ ст. за-

лишалось однією з найґрунтовніших теоретичних робіт, що окреслюють безпосередній контекст життя і творчості філософа.

Цікаво, що на противагу самому Ю. Самаріну, із поглядами якого ми вже знайомі, аналітики ХХІ ст. звертають значно більше уваги на контекст, у якому перебував Теофан, і на його ідейне протистояння зі Стефаном. Сучасних дослідників уже цікавить не стільки позиція кожного з учасників протистояння, скільки цілісна ситуація інтелектуального протистояння, яка демонструє собою модель тогочасного суспільного устрою. Ми вже з'ясували, що неприязнь опонентів не була виключно особистою й мала під собою значні політичні та релігійні підстави. І цей аспект є принципово важливим для російських дослідників ХХІ ст., одним із яких є П. Ходзінський, автор праці «Митрополит Стефан Яворський та архієпископ Феофан Прокопович. (Слідами дисертації Ю.Ф. Самаріна)» [16]. Спираючись на фактичні відомості, наведені Ю.Ф. Самарінін, П. Ходзінський розглядає протистояння католицизму і протестантизму, які дісталося й Російської імперії, крізь призму протистояння митрополита й архієпископа. Йому вдається унаочити провідні тенденції, які панували в тогочасному суспільстві. Однак він має таку нагоду виключно завдяки ретельній науковій роботі, здійсненій його попередником.

Проте дослідження П. Ходзінського було одним із небагатьох комплексних досліджень творчості Теофана російськими інтелектуалами другої половини ХХ ст. – початку ХХІ ст. Більшість розвідок цього періоду спрямовані на опис і осмислення певного аспекту діяльності мислителя: літературної діяльності, політичної, релігійної чи наукової. До таких робіт варто зарахувати значну кількість теоретичних розвідок, присвячених літературній складовій творчості мислителя: енциклопедичну статтю [1] у словнику російських письменників ХVІІІ ст., вивчення лірики Теофана Прокоповича [4], дослідження ролі інтелектуала в історії російської літератури [8], а також аналіз ораторської прози [5] мислителя, дослідження про духовно-інтелектуальні досягнення «петрівського» періоду [6], дослідження змісту проповідей [9], які виголошував Теофан, й осмислення ролі мислителя у становленні просвітницьких ідей [5] у Російській імперії. Кожна з цих робіт є важливим і ґрунтовним дослідженням, однак вони не підпорядковані єдиній меті й не формують цілісного образу Прокоповича-інтелектуала, а тому можуть стати підґрунтям подальших теоретичних узагальнень, однак потребують значного переосмислення та доопрацювання з огляду на завдання конкретного історико-філософського дослідження.

Що стосується українських істориків філософії, то наприкінці ХХ ст. і на початку ХХІ ст. вони приділили значну увагу вивченню й осмисленню вже опублікованих творів Теофана, а також перекладу та розшифруванню рукописів, які знаходилися в архівах Києво-Могилянської академії. Найвизначнішими істориками філософії цього періоду, як і попереднього залишаються, В. Нічик та В. Литвинов, а також Я. Стратій і С. Йосипенко, зусиллями яких і проводилися дослідження. Однак, на противагу російським колегам, котрі робили основний акцент на вивченні творів Теофана Прокоповича, написаних ним під час перебування в Москві й Санкт-Петербурзі, дослідницька група В. Нічик орієнтувалася на вивчення тих творів, що написані під час перебування філософа в Києві, відповідно, позиціонували філософа як представника академічної філософської традиції. Більшість критичної й коментаторської літератури, опублікованої наприкінці ХХ ст., стосувалася саме вивчення та осмислення творів викладача, а згодом ректора Києво-Могилянської академії.

Також активно розвивалися дискусії довкола постаті Теофана та спроб зарахувати його до певного філософсь-

кого напрямку. Найяскравішою виявилася дискусія щодо того, чи був Прокопович просвітником [12] Останнім часом актуальними стали теми суспільного розвитку й освіти, викладені у творах Теофана Прокоповича [2] та проаналізовані в публікаціях В. Горського, Я. Стратій, С. Йосипенка, В. Литвинова і М. Симчича. Однак із погляду сучасної історії філософії, основним завданням якої є не зарахування певного мислителя чи явища до конкретної класифікації, а аналіз самих критеріїв, що уможлилювали подібні класифікації, підхід українських істориків філософії ХХ–ХХІ ст., попри його обґрунтованість і незаперечно важливість, також не дає змоги поставити крапку в розумінні феномена філософії Теофана Прокоповича. Причиною цього є принципове звернення зазначених істориків філософії виключно до творів так званого могилянського періоду творчості Теофана. Проте саме такий підхід істотно доповнює цілісну картину реценції філософських поглядів Прокоповича й дає змогу зробити такі висновки.

Що стосується ХІХ ст., то його представники вважали Теофана Прокоповича прихильником західноєвропейського протестантизму, що знаходив своє виявлення в ідеях філософського Модерну. Історики філософії цього періоду активно наголошували на відмінностях у поглядах Теофана та православного духовництва з тією метою, щоб залучити його до когорти європейських просвітників, котрі боролися з релігійними забобонами й верховенством церкви. Така оцінка теж обґрунтована, оскільки Теофан Прокопович дійсно робив чимало закидів на адресу церкви, її канонів і обрядовості, пропагував важливість істинного наукового знання та розділяв більшість філософських ідей, які сьогодні зараховують до Просвітництва. Однак у цей самий час Теофан залишався православним церковним ієрархом і продовжував вести активну проповідницьку діяльність, із чого випливає недостатність пропонованої у другій половині ХХ ст. оцінки його діяльності як просвітництва в його західноєвропейському розумінні.

Можливо, саме це і сформувало наприкінці ХХ ст. – на поч. ХХІ ст. підхід до розгляду творчості Теофана Прокоповича як представника бароко. У цей час діяльність філософа розглядалася лише в межах періоду перебування останнього в стінах Києво-Могилянської Академії, а сам мислитель залучався до представників другої схоластики й саме так і позиціонувався. І це, поза сумнівом, коректна та фахова оцінка, однак вона може вважатися такою лише щодо могилянського періоду творчості Теофана й жодним чином не дає змоги зрозуміти, яким був філософ за межами академії а чим знаменувалися подальші періоди його творчості.

Отже, виконавши завдання статті й унаочнивши палітру оцінок, які отримала творчість Теофана Прокоповича в різні історичні періоди, можемо підсумувати, що питання остаточної неупередженої оцінки діяльності українського філософа залишається відкритим, а його роль в інтелектуальній історії України й на сьогодні чітко не визначена, тому потребує подальшого наукового осмислення із позицій сучасної історії філософії, яка не лише змінила свої вихідні орієнтири, а й істотно переглянула власні критерії та методологічні настанови.

Література

1. Автухович Т.Е. Прокопович Елисей (Елеазар) / Т.Е. Автухович // Словарь русских писателей XVIII века. – Вып. 2. – СПб. : Наука, 1999.
2. Антонюк Г. Ідеї суспільного прогресу й освіти у працях Теофана Прокоповича / Г. Антонюк // Педагогіка і психологія професійної освіти. – 2013. – №5. – С. 246–258.
3. Барсов Н.И. Феодан Прокопович и его время. Чистович И.А. / Н.И. Барсов // Христианское чтение. – 1869. – № 4. – С. 620–638.
4. Буранок О.М. Лирика Феодана Прокоповича и русский историко-литературный процесс первой трети XVIII

века : [монография] / О.М. Буранок. – Самара : НТЦ, 2004. – 145 с.

5. Буранок О.М. Ораторская проза Феодана Прокоповича и русский историко-литературный процесс первой трети XVIII века : [монография] / О.М. Буранок. – Самара : НТЦ, 2002. – 192 с.

6. Бухаркин П.Е. Феодан Прокопович и духовно-интеллектуальные движения петровской эпохи / П.Е. Бухаркин // Христианское чтение. – 2009. – № 9–10. – С. 100–121.

7. Винтер Э. Феодан Прокопович и начало русского Просвещения / Э. Винтер // XVIII век : сб. 7 : Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры. К 70-летию чл.-корр. АН СССР П.Н. Беркова. – М. ; Л. : Наука, 1966.

8. Гудзий Н.К. Феодан Прокопович / Н.К. Гудзий // История русской литературы : в 10 т. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1941. – Т. 3 : Литература XVIII века. – 1941. – С. 157–175.

9. Кагарлицкий Ю.В. Текст Св. Писания в проповедях Феодана Прокоповича / Ю.В. Кагарлицкий // Известия Академии наук. Серия «Литература и язык». – М. : Наука, 1997. – Т. 56. – № 5. – С. 39–48.

10. Кочеткова Н.Д. Ораторская проза Феодана Прокоповича и пути формирования литературы классицизма / Н.Д. Кочеткова // XVIII век : сб. 9 : Проблемы литературного развития в России первой четверти XVIII века. – Л. : Наука, 1974. – С. 50–80.

11. Литвинов В.Д. Ідеї раннього Просвітництва у філософській думці України / В.Д. Литвинов. – К. : Наукова думка, 1984. – 151 с.

12. Литвинов В. Чи був Теофан Прокопович раннім просвітником? / В. Литвинов // Київська академія. – 1984. – Вип. 2–3. – С. 63–73.

13. Ничик В.М. Феодан Прокопович / В.М. Ничик. – М. : Мысль, 1977. – 192 с.

14. Прокопович Ф. Сочинения / Ф. Прокопович ; под редакцией И.П. Еремина. – М. –Л. : Издательство Академии наук СССР, 1961.

15. Прокопович Ф. Філософські твори : в 3 т. / Ф. Прокопович ; переклад з латинської. – К. : Наукова думка, 1979.

16. Прот. Павел Хондзинский. Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феодан Прокопович. (по следам диссертации Ю.Ф. Самарина) / прот. Павел Хондзинский. – СПб., 1998.

17. Самарин Ю.Ф. Стефан Яворский и Феодан Прокопович как проповедники / Ю.Ф. Самарин. – М., 1844.

18. Симчич М.В. До питання про «авторськість» філософських курсів ХVІІ–ХVІІІ ст. / М.В. Симчич // Наукові записки. – Т. 35. – С. 15–20.

19. Феодана Прокоповича... Слова и речи : в 4 ч. – СПб. : Изд. Наковальнин, 1760.

20. Чистович И. Феодан Прокопович и его время / И. Чистович. – СПб., 1868. – 576 с.

Анотація

Нікітіна З. І. Роль Теофана Прокоповича в інтелектуальній історії України. – Стаття.

Стаття ілюструє можливість принципово іншого підходу до розуміння філософської постаті Теофана Прокоповича як одного з визначальних суспільно-політичних і науково-релігійних діячів свого періоду, а також експлікує необхідність комплексного вивчення його творчої спадщини з огляду на системність і багатогранність корпусу його творів як певної логічної цілісності. Унаочнює необхідність формування сучасної оцінки діяльності Теофана Прокоповича, позбавленої ідеологічних пересудів.

Ключові слова: Теофан Прокопович, історико-філософський контекст, українська філософія ХVІІ–ХVІІІ ст., друга схоластика, барокова філософія, філософія Модерну, Просвітництво.

Аннотация

Никитина З. И. Роль Феофана Прокоповича в интеллектуальной истории Украины. – Статья.

Статья иллюстрирует возможность принципиально иного подхода к пониманию философской фигуры Феофана Прокоповича как одного из знаковых общественно-политических и научно-религиозных деятелей своей эпохи, а также эксплицирует необходимость комплексного изучения его творческого наследия с позиций системности и многогранности корпуса произведений как некой логической целостности. Демонстрирует необходимость формирования современной оценки деятельности Феофана Прокоповича, лишенной идеологических предубеждений.

Ключевые слова: Феофан Прокопович, историко-философский контекст, украинская философия XVII–XVIII вв., вторая схоластика, философия барокко, философия Модерна, Просвещение.

Summary

Nikitina Z. I. Theophan Prokopovich's role in the intellectual history of Ukraine. – Article.

The article shows that absolutely different approach to understanding of philosophical figure of Theophan Prokopovych as one of the significant public, political, scientific and religious leader of his time is possible. The article also explains that complex studying of his heritage in terms of systemacity and diversity of his works as logical integrity is necessary. The article exemplifies that the formation of modern evaluation of Theophan Prokopovych's works devoid of ideological prejudices is required.

Key words: Theophan Prokopovych, context of the history of philosophy, Ukrainian philosophy XVII–XVIII, second scholasticism, Baroque philosophy, Modern philosophy, Enlightenment.

УДК 17

Я. І. Ношин

викладач кафедри філософії та релігієзнавства
Українського гуманітарного інституту

ПОГЛИБЛЕННЯ Й РАДИКАЛІЗАЦІЯ ДІАЛОГІЧНИХ ІДЕЙ В ЕТИЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА НА ПРИКЛАДІ СТАВЛЕННЯ Я ДО ІНШОГО

У західній філософській традиції творчість Еманюеля Левінаса активно досліджується й інтерпретується. На Е. Левінаса посилюються як провідні, так і менш відомі представники європейської філософії ХХ ст. З одного боку, з ним сперечаються, не погоджуються, його думку піддають нищівній критиці; з іншого – велика кількість сучасних мислителів відгукуються про французького філософа як про одного з найбільш впливових представників філософії ХХ ст.

По-справжньому оцінити значення етичної концепції Еманюеля Левінаса та з'ясувати її роль для сучасної європейської філософії – це завдання, над яким має працювати ще не одне покоління. Однак з упевненістю можна сказати, що левінасів внесок є помітним і у феноменології, й у філософії діалогу, й у філософії релігії. На нашу думку, Еманюель Левінас причетний до створення нової філософської парадигми – філософії Іншого.

Однією з найбільш характерних особливостей етики Е. Левінаса є асиметричний характер стосунку між Я та Іншим. Причому етичне як таке потрібно мислити як відношення, що за своєю сутністю є поняттям асиметричним [13, с. 346].

Мета, яку ми ставимо перед собою в цій статті, полягає в тому, щоб проаналізувати специфіку стосунку між Я та Іншим, на якому наполягає Еманюель Левінас, що дасть змогу, з одного боку, усвідомити те, як саме Е. Левінас поглиблює межі філософії діалогу, з іншого – з'ясувати значення асиметрії у філософських поглядах Е. Левінаса як самостійного мислителя.

Одним із перших, хто по-справжньому зміг оцінити філософську міць думки Е. Левінаса, був Моріс Бланшо, котрий позитивно відгукнувся на докторську дисертацію Е. Левінаса «Тотальність і Безкінечне» (1961), зазначивши про те, що це один із найбільш значущих текстів століття.

Жак Дерида ґрунтовно проаналізував і піддав критиці творчість Е. Левінаса. В есеї під назвою «Насильство та метафізика» Ж. Дерида детально аналізує хід думки та спосіб викладу творів Левінаса, звертаючи увагу на спробу останнього розірвати з традицією Е. Гуссерля й М. Гайдеггера, особливо у праці «Тотальність і Безкінечне» (1961) [7, с. 137].

Хотілося б звернути увагу на важливу працю А. Бадью «Етика. Нарис про свідомість зла» [1], присвячену полеміці, що безпосередньо бере свій початок у філософії Е. Левінаса, мова йде про «етику відмінностей/розрізень». Тему радикальної трансценденції Іншого в стосунку до Тотального, яка є одним із ключових елементів у поглядах Е. Левінаса, порушують та інтерпретують Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі.

Серед представників західної європейської філософії, котрі вдавалися до аналізу й інтерпретації етичної концепції Еманюеля Левінаса, варто відзначити М. Бубера, П. Девіса, Р. Коена, П. Рікера, Ж. Рюс, С. Крічлі, А. Пеперзака, Ш. Вигода, Ж. Ансель та інших.

Значну увагу вивченню філософських поглядів Е. Левінаса приділяють такі російські дослідники, як Б. Губман, порівнюючи метафізичні підходи Е. Левінаса та Ж. Дерида [5]. Вивчення творчості Е. Левінаса як представника етичного варіанта феноменології займається І. Вдовіна [3]. Розглядаючи філософську спадщину

Е. Левінаса, Г. Ямпольська наголошує як на левінасових феноменологічних студіях, так і на його етиці як першій філософії [16]. Потрібно зазначити, що обидві дослідниці доклали багато зусиль до перекладу праць французького мислителя російською мовою.

Одним із важливих досліджень, присвячених філософським поглядам Е. Левінаса, є праця З. Сокулер. Російська дослідниця присвятила один із розділів праці «Герман Коген і філософія діалогу», аналізує таких вузлових моментів етико-філософської концепції Е. Левінаса, як ідея безкінечності, тема Іншого, проблема подолання філософії тотальності [15].

На філософську концепцію Іншого з погляду подолання культурних відмінностей у сучасному суспільстві звертає свою увагу Т. Волкова [4]. Аналізуючи роль концепції Іншого у творах французького мислителя, І. Зайцев звертає особливу увагу на Левінасову етику у зв'язку з творчістю Ф.М. Достоевського [8].

Серед українських дослідників творчості Е. Левінаса варто виокремити К. Сігова, К. Пашкова, М. Гіршмана, Р. Димерця, Л. Карачевцеву, О. Філоненка. Окрім цього, треба підкреслити, що найбільш ґрунтовний, на нашу думку, аналіз ідей Е. Левінаса зроблений В. Малаховим в одному з розділів книги «Етика спілкування» під назвою «Асиметрична» етика Е. Левінаса і проблеми сучасної етики спілкування» [12].

Незважаючи на наявність значної кількості розвідок, присвячених постаті Е. Левінаса, мусимо визнати, що, на жаль, лише дві його праці – «Між нами: Дослідження думки-про-Іншого» в перекладі В. Куринаського (1999) [11] і «Етика та безконечність. Діалоги з Філіпом Немо» в перекладі О. Білого (2001) [9] – перекладено українською мовою. Це стало можливим завдяки гуманітарному проєкту видавництва «Дух і Літера», з одного боку, і видавництву «Port-Royal» – з іншого.

Простежити всі філософські традиції, які відображено у творчості Е. Левінаса, досить непросто, оскільки на нього вплинули і його єврейське виховання та освіта, і навчання й семінари в Е. Гуссерля та М. Гайдеггера, а сам Левінас зазначає, що із представників так званої філософії діалогу на нього найбільш потужний вплив спричинив Ф. Розенцвайг. Розробляючи свою етичну концепцію, Е. Левінас у певному розумінні є представником або продовжувачем філософії діалогу, щоправда, розвиває він її досить радикально. Продовжуючи справу своїх попередників та однодумців (Франца Розенцвайга (1888–1929), Мартіна Бубера (1878–1965), Ойгена Морица Фрідріха Розеншток-Гюссі (1888–1973), Віктора фон Вайцзекера (1886–1957), Фрідріха Гогартена (1887–1967), Фердинанда Ебнера, Михайла Бахтіна (1895–1975) та інших, Е. Левінас робить свій внесок у спробу підважити основи класичної філософської парадигми.

Як не дивно, однак ми не знайдемо М. Бубера серед прямих учителів Е. Левінаса. Більше того, варто наголосити на тому, що між двома філософами впродовж певного часу мала місце полеміка, яка безпосередньо стосується нашого дослідження і про яку йтиметься далі.

Інтелектуальна подія, що привернула до творчості Е. Левінаса увагу не лише філософських кіл Європи, а й Нового Світу, відбулася ще в 1963 р. Еманюель Левінас опублікував статтю під назвою «Мартін Бубер і теорія

пізнання» (1963), де помістив деякі критичні зауваження на адресу Мартіна Бубера. Свою реакцію на статтю Е. Левінаса М. Бубер також опублікував. Е. Левінас надіслав листа М. Буберові, де спробував детальніше роз'яснити свою позицію. Так, згодом полеміка між двома філософами, завдяки американському філософові М. Фрідману, набула розголосу. М. Фрідман висловив пропозицію, щоб й інші філософи долучилися до цього філософського диспуту й висловили свої міркування з приводу концепції Е. Левінаса та М. Бубера. Отже, думки про характер зв'язку між Я та Іншим в інтерпретації не тільки М. Бубера та Е. Левінаса, а й інших філософів були втілені у збірці статей під назвою «Філософські запитання» (1964).

Згадуючи про представників філософії діалогу та філософську традицію, яка веде свій відлік від пізньої творчості Германа Когена (маємо на увазі його працю «Релігія розуму з джерел юдаїзму»), варто, на нашу думку, окремо зупинитися на творчості Мартіна Бубера. Його внесок у становлення діалогічної філософської парадигми важко переоцінити.

Дійсно, праця М. Бубера «Я і Ти», у якій викладено його основні діалогічні ідеї й досі залишається яскравим прикладом глибокого аналізу людського буття, здійсненого на діалогічних засадах. М. Бубер привернув особливу увагу до відношення Я-Ти. Філософію, в основі якої є суб'єктно-об'єктний характер, він критикує. Міжособистісний простір постає для мислителя основою його філософської рефлексії. М. Бубер наголошує на тому, що зустріч здійснюється в міжособистісному просторі, звертаючи увагу на те, що подія зустрічі відбувається у сфері «поміж». Завдяки його працям тема Іншого, яка стала центральною для етичної концепції Е. Левінаса, змогла міцно утвердитися в європейській філософській традиції.

Про вплив М. Бубера на свої філософські погляди Е. Левінас говорить так: «... хто б не йшов по терену Бубера, своїм полегшенням винен Буберові навіть тоді, коли й не відав, де знаходиться. Це так, ніби ви перетнули кордон, того не знаючи, і повинні підкорятися країні, у якій перебуваєте. Саме Бубер визначив цей терен, побачив тему Іншого, Ду, «Ти» [11, с. 136].

На глибоке переконання Е. Левінаса, у європейській традиції домінував стереотип мислення, що тоталізує. Проблема такого способу мислення полягає у відсутності діалогу. Тоталізуюче мислення не здатне почути Іншого, прислухатися до нього, оскільки в Іншому вбачає негативний момент, котрий прагне подолати [15, с. 216]. Але навіть і ті філософські вчення, у яких суб'єкт не отожднювався з Абсолютним Духом, також повинні бути насторожі, адже й у них суб'єкт, Я, залишається абсолютним у сенсі того, що все є об'єктом для Я, усе зводиться до змісту свідомості цього Я. З огляду на це Я посідає місце тотальності. У зв'язку з цим для філософського Я Е. Левінас часто використовує поняття «Самототожний»: «Я – це буття, існування якого полягає в самоідентифікації, в осягненні своєї ідентичності за будь-яких обставин. Я ідентичне собі навіть у своїх змінах, воно мислить їх» [10, с. 76].

Ставши на шлях посткласичної парадигми, характерною ознакою якої є залучення інтерсуб'єктивного досвіду до процесів осмислення людського буття, Е. Левінас наголошує на важливості подолання монологічного способу мислення та переходу до діалогічного. Однак у цьому ще немає нічого специфічно левінасівського, того що вирізняло б його погляди від інших представників філософії діалогу.

Проте необхідно зазначити, що Е. Левінас іде далі власним шляхом. Французький мислитель поглиблює й радикалізує проблему стосунку між Я та Іншим, приділяючи особливу увагу проблемі асиметричного стосунку між Я та Іншим.

Е. Левінас звертає увагу на певний формалізм, який має місце у стосунку Я-Ти в М. Бубера. Е. Левінас указує

ще й на відсутність конкретної структури цього стосунку. Мова йде про те, що таке ставлення може поєднувати людину з людиною, з одного боку, а з іншого – людину із річчю [10, с. 102].

Поняття взаємності відіграє важливу роль у діалогічній концепції М. Бубера. Прикметною ознакою діалогу є взаємне спрямування, відкритість, зустрічний вектор. У такому ставленні один до одного можна обійтися без слів. На думку М. Бубера, справжня сутність людини розкривається в події зустрічі. Зустріч – це взаємність між партнерами. Справжнє взаєморозуміння може відбутися тільки тоді, коли партнери звільнені від бажання справити враження й відкрито висловлюються. «Діалог є синонімом взаємної творчості, справжнім утіленням інтерсуб'єктивності, в якому люди творять один одного, не втрачаючи індивідуальності» [14, с. 116].

Однак, на відміну від поглядів М. Бубера, коли той говорить про взаємність і відкритість співрозмовників, про що ми зазначали вище, Е. Левінас стверджує асиметричність стосунків між Я та Іншим. Він зауважує, що Я не вправі вимагати від Іншого такого самого ставлення, яке виявляю до нього. Осць як саме Е. Левінас зображає асиметричний характер цього зв'язку: «Те, що Я дозволяю вимагати від себе, незрівнянно з тим, що Я вправі вимагати від Іншого. Цей вельми звичайний моральний досвід підкреслює метафізичну асиметрію, зокрема радикальну неможливість бачити себе ззовні й однаково говорити про себе та про інших, а отже, він свідчить про неможливість тоталізації» [10, с. 90].

Підкреслюючи асиметрію стосунку Я та Іншого, Е. Левінас зазначає, що мова може йти тільки про мої зобов'язання щодо нього, але аж ніяк не про те, що Я можу претендувати на відповідне ставлення з боку Іншого. У цій точці розвитку своєї думки Е. Левінас, розробляючи етичну проблему, суголосний із поглядами Ф. Розенцвайга. У досвіді етичного стосунку Е. Левінас виявляє буття, яке розриває кордони мого досвіду, тому що само свідчить про свою екстеріорність і незалежність. Це буття, котре Я не могло само конститувувати, оскільки Я несе відповідальність перед ним. «Це оскарження моєї спонтанності самим фактом присутності Іншого називається етикою» [8, с. 81].

На думку Е. Левінаса, буття Іншого не залежить від мене та перевищує мене, тому що Інший – це буття, яке диктує мені етичний закон. В обличчі Іншого читається це м'яке, однак невмоліме насилля над моєю волею: імператив «Не вбий!». Як стверджує Е. Левінас, «мене не стосується, як до мене ставиться інший, це його справа; для мене він є насамперед тим, за кого я відповідаю». Таку асиметрію філософ вважає «однією з найважливіших речей» для себе [11, с. 121, 124].

У дещо іншому варіанті стосунок Я і Ти є яскравим прикладом того, як, спостерігаючи за парєю закоханих, мимоволі відчуваєш, що в їхньому світі, окрім них, нікого не існує. Вони не помічають нікого навколо. Усе, що існує для них, – це тільки так зване Ми. «Суспільство двох», «суспільство любові», «інтимне суспільство» – як би ми не називали такий підхід, ми не уникнемо запитання: «Чим такий егоїзм удвох кращий за егоїзм наодинці?». На думку В. Малахова, саме так можна сформулювати це питання [12, с. 359].

За подібний підхід Е. Левінас критикує М. Бубера, коли останній веде мову про взаємність партнерів у діалозі, зустрічний вектор спрямування їхнього спілкування. Безперечно, для Е. Левінаса зупинитися на цьому рівні й не піти далі є неприйнятним. Людність людини якраз і полягає в тому, щоб зуміти побачити навколо себе не тільки близьких тобі людей. Це зробити не так уже й важко. Значно більших зусиль потрібно докласти, щоб помітити Третіх, узяти на себе відповідальність за них, тим самим вийти за межі локального світу спілкування

двох назустріч усьому людству. Саме тоді можна досягнути справедливості, без якої неможливо уявити суспільство сьогодні.

Звертаючи увагу на соціальний аспект людського буття, Еманюель Левінас говорить про прозоріння стосовно Третіх, тих, хто не залучений до мого найближчого кола спілкування. Під таким кутом зору Третій, про якого згадує Е. Левінас, також є іншим. Хоча Третій не є моїм ближнім, на думку Е. Левінаса, очима Іншого на мене дивиться Третій. Про таке пробудження моральності людини веде мову французький мислитель [11, с. 33].

Отже, на початку ХХ ст. європейська філософська традиція дедалі гостріше починає відчувати настання кризи. На це звертають увагу провідні мислителі, зокрема й у назвах своїх філософських праць. Так, засновник феноменології Едмунд Гуссерль пише працю під назвою «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» (1936), де намагається переосмислити філософське надбання своїх попередників, виявити його практичне значення та новий сенс. «Ясно, що нам потрібно докладно, історично й критично обміркувати минуле, – пише філософ, – для того щоб перш ніж приймати які-небудь рішення, досягти цілковитого саморозуміння: отже, запитаймо, чим була й чим хотіла бути філософія всіх часів, чи є щось, що наскрізьною ниткою проходить крізь усі філософії...» [6, с. 148].

Усвідомлюючи неминучу кризу, Е. Левінас також стає на шлях пошуку виходу із ситуації. На думку французького мислителя, червоною ниткою, об'єднуючим началом попередньої філософської традиції було ставлення Я до Іншого. Щоправда його можна було охарактеризувати як таке, що мало суб'єктно-об'єктний характер. Безперечно, Е. Левінаса це абсолютно не влаштовує.

Е. Левінас докладає всіх зусиль, щоб подолати монологічне мислення та відшукати особливий онтологічний досвід, який зумів би вийти за межі іманентного й надав можливість зрозуміти, що існує реальність, яка не конституюється суб'єктом. Характерною рисою такого досвіду мала стати зустріч суб'єкта з чимось неочікуваним, із тим, що перевищує всю можливість схоплення й розуміння [15, с. 52].

Концепцію філософського діалогу, як зазначає В. Малахов, Е. Левінас утілює у своєрідній формі. Так, замість буберівського Ти, Е. Левінас воліє говорити про «Іншого» (l'Autre). Певною мірою продовжуючи діалогічні ідеї своїх попередників, Е. Левінас звертає особливу увагу на принципову асиметрію у стосунках Я з Іншим. Постулювання симетрії й взаємності учасників діалогу (що видається очевидним у світлі відомого здавна «золотого правила моральності») поступається місцем утвердженню принципової асиметрії стосунків між Я і Іншим. Немає сумніву, що специфіка левінасівського розуміння діалогу значною мірою відрізняє Е. Левінаса від своїх попередників. Відповідальність за Іншого лежить в основі етики. Страх за Іншого сильніший від страху за власне життя [11, с. 270].

Аналізуючи хід думки Е. Левінаса, можна зробити висновок, що, з одного боку, французький мислитель залишається в руслі основних ідей філософії діалогу, з іншого – поглиблюючи та радикалізуючи окремі положення вище згаданої парадигми, він виходить за її межі, наражаючи свої погляди на різку критику. Однак саме завдяки Е. Левінасу проблема морально-етичного досвіду людства зазвучала з такою силою, що змусила повернути до себе увагу не тільки філософів, а й представників різних галузей науки, культури, релігії.

Література

1. Бадью А. Етика. Очерк о сознании зла / А. Бадью. – СПб., 2006. – 126 с.
2. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер // Два образа веры. – М., 1995. – С. 15–92.

3. Вдовина И. Левинас и Э. Гуссерль / И. Вдовина // История философии. – 2003. – № 10. – С. 101–115.

4. Волкова Т.П. Философская концепция Другого в контексте формирования мультикультурного общества / Т.П. Волкова // Вестник МГТУ. – 2008. – Т. 11. – №. 1. – С. 84–88.

5. Губман Б. Э. Левинас и Ж. Деррида: два похода к судьбе метафизики / Б. Губман // Материалы XIII ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. – М.: Сэфер, 2006. – С. 136–144.

6. Гуссерль Е. Криза европейских наук и трансцендентальна феноменологія. Вступ до феноменологічної філософії / Е. Гуссерль; пер. з нім. Р. Скакуна // Філософська думка. – 2002. – № 3.

7. Деррида Ж. Насилие и метафизика. Эссе о мысли Эмманюэля Левинаса / Ж. Деррида // Письмо и различие / сост. и общая ред. В. Лапицкого. – СПб., 2000. – С. 99–196.

8. Зайцев И.Н. Концепция Другого в философии Э. Левинаса: дисс. ... канд. филос. наук: спец. 09.00.03 / И.Н. Зайцев. – СПб., 2008.

9. Левінас Е. Етика і безконечність. Діалоги з Філіпом Немо / Е. Левінас; пер. з франц. О. Білий. – К.: Порт-Рояль, 2001. – 134 с.

10. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечность / Э. Левинас. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.

11. Левінас Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншого / Е. Левінас; пер. з франц. В. Куринського. – К.: Дух і Літера, 1999. – 291 с.

12. Малахов В.А. Етика спілкування: [навч. посіб.] / В.А. Малахов. – К.: Либідь, 2006. – 400 с.

13. Малахов В.А. Уязвимость любви / В.А. Малахов. – К.: Дух і Літера, 2005. – 560 с.

14. Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії: [навч. посіб.] / Л.А. Ситниченко. – К.: Либідь, 1996. – 176 с.

15. Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога / З.А. Сокулер. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – С. 200–294.

16. Ямпольская А. Творческая эволюция Эмманюэля Левинаса / А.В. Ямпольская // Эмманюэль Левинас: путь к другому: сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса / С.-Петербург. гос. ун-т; ред.: Н.В. Голик и др. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. – С. 7–21.

Анотація

Ношин Я. І. Поглиблення й радикалізація діалогічних ідей в етичній концепції Емманюеля Левінаса на прикладі ставлення Я до Іншого. – Стаття.

Стаття присвячена аналізу діалогічних ідей у філософських поглядах Еманюеля Левінаса, а особливо стосунку Я з Іншим в етичній концепції французького мислителя. Під час дослідження показано, що стосунки між Я та Іншим, на думку Е. Левінаса, має принципово асиметричний характер. Саме це вирізняє діалогічні ідеї Е. Левінаса порівняно з іншими представниками філософії діалогу, зокрема з Мартіном Бубером. Аналізуючи хід думки Левінаса, варто зазначити, що, з одного боку, французький мислитель залишається в руслі основних ідей філософії діалогу, акцентуючи на суб'єктно-суб'єктному характері світорозуміння, з іншого – поглиблюючи та радикалізуючи окремі положення парадигми філософії діалогу (маємо на увазі характерну особливість у відносинах між Я та Іншим, якій властива принципова асиметрія), Е. Левінас виходить за її межі.

Ключові слова: етика, асиметрія, Інший, діалогічне мислення.

Аннотация

Ношин Я. И. Углубление и радикализация диалогических идей в этической концепции Эмманюэля Левинаса на примере отношения Я к Другому. – Статья.

Статья посвящена анализу диалогических идей в философских взглядах Эмманюэля Левинаса, в частности отношению Я и Другого. В ходе исследования показано, что отношение между Я и Другим, по мнению Э. Левинаса, носит принципиально асимметричный характер. Именно это отличает диалогические идеи Э. Левинаса в сравнении с другими представителями философии диалога, в частности Мартином Бубером. Анализируя ход мысли Э. Левинаса следует отметить, что, с одной стороны, французский мыслитель остается в русле основных идей философии диалога, акцентируя внимание на субъектно-субъектном характере миропонимания, с другой – углубляя и радикализируя отдельные положения парадигмы философии диалога (имеем в виду характерную особенность в отношениях между Я и Другим, которой свойственна принципиальная асимметрия), Э. Левинас выходит за ее пределы.

Ключевые слова: этика, асимметрия, Другой, диалогическое мышление.

Summary

Noshyn Y. I. Extending and Radicalization of Dialogical Ideas in the Emmanuel Levinas' Ethical Conception, Using the Example of Relation Between I and the Other. – Article.

The article reviews the relation between I and the Other in Emmanuel Levinas' ethical concepts. The survey shows that the relation between I and the Other is fundamentally asymmetric. This is what distinguishes dialogical ideas of Levinas in comparison with other representatives in the philosophy of dialogue, Martin Buber in particular. Analyzing Levinas' trend of thought, it should be noted that, on the one hand, the French thinker is in line with the basic ideas of the philosophy of dialogue, focusing on subject-subject nature worldview, on the other – extending and making certain theses of the philosophy of dialogue paradigm more radical (mean characteristic feature the relationship between I and the Other, which is characterized by a fundamental asymmetry), Levinas goes beyond it.

Key words: ethics, asymmetry, the Other, dialogical thinking.

УДК 141.1

Р. І. Олексенко

доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри філософії, завідувач кафедри філософії
Мелітопольського державного педагогічного університету
імені Богдана Хмельницького

ВІД “НОМО ECONOMICUS” ДО “НОМО CREATIVUS” У СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ СЕРЕДОВИЩІ

Не вирішеною досі є проблема співвідношення індивідуалізму і суспільних інтересів, де без правильного вирішення цієї проблеми не можна пояснити багато соціально-економічні питань. У цих умовах варто звернутися до витоків виникнення методологічного індивідуалізму та переходу від відомої класичної моделі поведінки людини “homo economicus” до моделі творчої людини “homo creativus”, яка здійснюється завдяки таким базовим положенням, як знання, інновації, наукомісткі технології. Людина, безперечно, є неймовірно складним, неоднозначним і багатогранним феноменом і вже через це постає невичерпним джерелом філософського осмислення.

Серед авторів, котрі зверталися до теми людини і складових її внутрішнього світу, необхідно виділити праці класиків філософії, таких як Абельяр, Фома Аквінський, Б. Паскаль, С. К'єркегор, Ф. Ніцше; філософів ХХ століття – М. Бубер, К.Г. Юнг, М. Хайдеггер, Е. Фромм, Ж.-П. Сартр, Е. Левінас, а також вітчизняних філософів ХІХ–ХХ ст. – П. Чаадаєв, В. Соловйов, Н. Бердяєв, С. Франк, М. Мамардашвілі, П. Гуревич та інші [2].

Різні аспекти економічної культури на різних етапах досліджували представники соціології, філософії, культурології, етики, психології, релігієзнавства. Основні аспекти теорії економічної культури розглядаються у фундаментальних працях таких зарубіжних учених: Г. Гегеля, М. Вебера, А. Тофлера, В. Ойкена, Р. Уотермана, Т. Веблена, Дж. Коммонса, У. Мітчелла, Д. Норта, А. Сена. Саме вони здійснили перші спроби в дослідженні впливу звичаїв, традицій, ментальності й стереотипів на економічну поведінку індивідів у суспільстві [8].

Перехід до економіки знань (інноваційно-креативної), на думку багатьох учених, вимагає перегляду наявної парадигми “homo economicus”. Основою моделі людини економічної є раціональна поведінка, прагнення індивіда отримувати максимальний результат за мінімальних витрат в умовах обмеженості використовуваних можливостей і ресурсів. Однак така спрощена мотивація має обмежений характер, штучно звужує інтелектуальні можливості людини. Має йти розвиток цього типу людини в більш досконалий для економіки знань – homo creator.

Ідея «людини творчої» виглядає заманливо як живий дух і зміст постеконімічної діяльності людей. Її палко підтримує і пропагує відомий економіст і соціолог В. Іноземцев. В одній зі своїх робіт він підкреслює: «Становлення творчої діяльності являє собою сутність тих змін, які ми розглядаємо як постеконімічну революцію. Творчість – це принципово новий тип людської активності, вона не є елементом домінації протягом тисячоліть економічної організації».

Творча активність не створює ринкових благ і не викликає до життя ринкових принципів розподілу, оскільки метою творчого суб'єкта є не речове благо, а розвиток власної особистості. Творча активність не може бути піддана експлуатації, так як відчуження матеріальних або нематеріальних продуктів такої діяльності, навіть якщо воно має місце, не вступає в протиріччя з основною метою творить індивіда – його самовдосконаленням. Перехід від праці до творчої активності являє собою найфундаментальнішу зміну, що відбувається в сучасному суспільстві» [10, с. 278–279].

Особливості філософської ментальності часу у виборі моделей розвитку людини взаємно залежать від ідеології розвитку суспільства. Ідеологію розвитку суспільства створює спрямованість розвитку держави й видимі проблеми розвитку в загальному проблемному полі – свідомість, духовно-тілесне, досвід, феномен, інтроспекція, свобода волі, творчість, особистісне, мова, детермінізм і відповідальність, природний і штучний інтелект тощо [3].

Два сторіччя в економічній теорії вважалося природним і непогіршним положення про особливу людину, яку називали “Homo economicus” («економічна людина»). Цей тип передбачав, що дотримувана людиною економічна вигода, її економічний егоїзм, а в останнє сторіччя – прагнення до максимізації прибутку здатні забезпечувати як приватний, так і суспільний добробут, загальну гармонію інтересів і благополуччя в суспільстві.

Історія цих двох століть, повна суперечностей, із часом усе переконливіше показувала, що економічна діяльність людей, здійснювалась за типом «максимізація прибутку», що все більше призводило до малих і великих конфліктів, до суперечностей багатства й бідності, добра і зла, а також людини й природи [9]. Зміна співвідношення між людиною та суспільством, перетворення людини в головний чинник суспільно-економічного прогресу супроводжується глибокими змінами в самій людині («переростанням» людини економічної (homo economicus) у людини творчу (homo creator)). Методологічною основою пізнання глибоких змін у сучасному суспільно-економічному розвитку є створена К. Марксом теорія й методологія періодизації історії на основі економічного принципу [12].

Сучасна економічна теорія не може не враховувати творчу діяльність індивіда [6]. Тому потрібно розглянути модель творчої людини – “homo creativus”, запропоновану англійським економістом Дж. Фостером у роботі «Еволюційна макроекономіка» [4]. Розкриваючи сутнісний характер цієї моделі, автор акцентує увагу на тому, що головною відмінною рисою взаємодії людини з навколишнім середовищем є те, що люди не просто пасивно пристосовуються до зовнішніх впливів, вибираючи із заданих наборів, а й творчо змінюють зовнішній світ, створюють у ньому нові структури, утілюючи в життя різноманітні ідеї, концепції та інші продукти своєї уяви [1].

Модель творчої людини базується на усвідомленні того, що інноваційні процеси змінюють не види діяльності, а їхню технологічну здатність використовувати головну особливість людини, яка відрізняє її від інших біологічних створінь, – здатність генерувати нове знання. Це знаменує перехід від матеріальної до інтелектуальної економіки [7, с. 15].

Перехід від моделі “homo economicus”, основаної не так на діяльності, як на споживчому виборі, до моделі творчої людини (homo creativus) передбачає створення економіки, що базується на знаннях, інноваціях і наукомістких технологіях.

Закономірною особливістю нової моделі творчої людини є креативність, сутнісна основа якої – взаємодія таких структурних компонентів:

- компетентність як сума знань і досвіду;
- уміння творчо мислити, гнучкість і винахідливість у пошуку вирішення тієї чи іншої проблеми;

– мотивація, яка є складним процесом формування в суб'єкта внутрішніх спонукальних сил до дії під впливом зовнішніх стимулів і внутрішніх характеристик свідомості [5].

Згідно з А. Маслоу, креативність – це творча спрямованість, природжена, властива всім, але така, що втрачається більшістю під впливом середовища.

На думку американського математика Е. Торренса, креативність включає в себе підвищену чутливість до проблем, дефіциту або суперечливості знань, дії за визначенням цих проблем, пошуку їхніх рішень на основі висунення гіпотез, перевірки та зміни гіпотез, формулювання результату рішення.

Основними критеріями креативності є такі:

- побіжність – кількість ідей, що виникають в одиницю часу;
- оригінальність – здатність виробляти незвичайні ідеї, що відрізняються від загальноприйнятих;
- сприйнятливість – чутливість до незвичайних деталей, суперечностей і невизначеності, готовність швидко переключатися з однієї ідеї на іншу;
- метафоричність – готовність працювати в абсолютно незвичайному контексті, схильність до символічного, асоціативного мислення, уміння побачити в простому складне, а в складному – просте.

Є дві гіпотези щодо виникнення креативних здібностей у людини. Традиційно вважалося, що творчі здібності виникли поступово, протягом тривалого часу й стали наслідком культурних і демографічних змін. Згідно з другою гіпотезою, висловленою в 2002 р. антропологом Р. Клайном зі Стенфордського університету, креативність виникла внаслідок раптової генетичної мутації близько 50 000 років тому в мозку людини.

Модель творчої людини, по суті, є об'єктивною основою формування економічної системи нового типу, вже основаною на інноваційно-креативному мисленні. Процес постіндустріальної перебудови економіки пов'язаний із докорінними змінами в характері праці й типі працівника, їхній утворенні та накопиченні багатства, прогресі суспільства [7].

Розвиток будь-якого суспільства і суспільств загалом можна асоціювати з процесом розвитку як у галузі знань, так і в галузі культури. Людські властиві вірування й бажання, отже, інтенціональність (спрямованість на певний об'єкт) і раціональне поведінку, вірування в логічні істини. Однак інтенціональний стан не є «власністю» агента інтенціональності, він передбачає раціональність і істину, а змістовність свідомості твориться зовнішніми для особистості умовами. Тому саме свідомість є первинним джерелом, наділена смислами інтенціональних установок і жвавої системи, за допомогою яких досягається раціональність комунікації: приписування якогось значення завжди пов'язане зі свідомістю індивіда і є похідним від його внутрішніх намірів. Тому виховання в середовищі культури, у середовищі формування потреб, формування соціальних установок відіграє найбільш важливу роль у соціальному середовищі, середовищі відтворення людського капіталу, що формує людський потенціал, а відповідно, як наслідок і в середовищі економічних комунікацій [3].

Процес постіндустріальної перебудови економіки супроводжується зміною уявлень про людину як про суб'єкта, відтепер він поданий реалізувальною дією в межах системи, де основними елементами є креативність мислення, інформація та знання, а також сукупність коштів, пов'язаних із їхнім створенням, зберіганням і передаванням. Отже, сучасні уявлення про поведінку людини з погляду економічної теорії базуються на інформаційній, інноваційній і креативній складових поведінки людини, які, у свою чергу, висуваються на перший план в економіці постіндустріального суспільства. Перехід до економіки нового типу, інформаційної економіки, основаної на знаннях, досягненнях у галузі науково-технічного прогресу, переважанні творчої, інтелектуальної складової в діяльності членів суспільства, вимагає

перегляду чинних концепцій поведінки людини з урахуванням основних тенденцій розвитку постіндустріального суспільства. Сучасні концепції трактують індивіда як «творчу людину», «інноваційну людину». Моделі «творчої людини» й «інноваційної людини» є об'єктивною основою формування економічної системи нового типу, у якій відзначається посилення уваги до ролі людського капіталу [11].

Креативність людини виявляється в таких характеристиках, як компетентність, уміння творчо мислити. При цьому під компетентністю розуміється сукупність знань і досвіду, уміння творчо мислити виражається у високому ступені гнучкості й винахідливості під час вирішення певної проблеми, а мотиваційне ядро являє собою складну систему спонукальних сил до дії під впливом як зовнішніх, так і внутрішніх стимулів [7].

Інноваційна поведінка людини виражається в здатності передбачати майбутні зміни навколишнього середовища й використовувати його для певної користі. Інноваційна людина наділяється такими характеристиками, як індивідуалізм, опортунізм, обмежена раціональність, наявність інноваційної переваги. Крім того, варто зазначити додаткові властивості людини інноваційної: переважання стратегічних цілей над тактичними, комунікативність, адаптивність. Беручи до уваги основну поведінкових характеристик, запропоновані в інституціональному напрямі, а також розвиток цих уявлень, які відображено в моделях «креативної людини» й «інноваційної людини», потрібно відзначити їхнє загальне призначення, що виражається в первісному спонуканні та виконанні подальших дій, необхідних для отримання будь-якого економічного блага [5].

Отже, доведено, що в соціумі невід'ємним чинником розвитку є феномен творчості, без якого не існувало б культурного піднесення суспільства та культури загалом. Творчість, безумовно, є соціокультурним феноменом, який орієнтований у своїй основі на щось нове й виражає сьогодення культури. Творчість – складне і водночас комплексне явище, зумовлене всім розмаїттям соціально-психологічних і психолого-фізіологічних передумов, вона є умовою становлення, самопізнання й розвитку особистості. Творчість – це особлива якість діяльності, що властива людині як соціальній істоті, сприяє зміні та розвитку всіх сфер громадського життя й, беззаперечно, дає змогу подолати різноманітні кризові стани та ситуації, які ставлять перед людиною основні питання сенсу її існування й взаємозв'язків із навколишнім світом. Тобто, саме активна життєва і творча позиція сучасної особистості є одним із чинників подолання екзистенційної кризи.

Отже, на сьогодні є достатньо велика база для відходу від вузької й реалістичної всього лише для 5% населення Землі моделі “homo economicus” і переходу до іншої моделі – “homo creator”(homo creativus тощо), у цільовій функції якої до традиційних цілей – добробут, корисність, задоволенню потреб – додаються специфічні цілі творчої особистості, котра пізнає й діє: самореалізація, прагнення до досконалості, радість творчості, досягнення контролю над зовнішніми обставинами [13].

Література

1. Бузгалін А.В. Економіка знань та інновацій: перспективи Росії / А.В. Бузгалін. – М. : ТЕИС, 2007. – С. 67.
2. Герасимчук І.М. Філософія творчості: [монографія] / І.М. Герасимчук. – К. : ЕКМО+, 2006.
3. Іванов С.А. Витоки креативної економіки. Теоретичні основи формування інноваційно-креативної економіки: перехід від homo economicus до моделі homo creator / С.А. Іванов, А.І. Попов. – К. : ТОВ Видавництво «Креативна економіка», 2009.
4. Питання інноваційної економіки. – 2011. – № 4(4). – С. 3–12. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.creativeconomy.ru/articles/14503/>.

5. Маршалл А. Принципи політичної економії / А. Маршалл. – М. : Прогрес, 1983. – Т. 1. – 1983. – С. 152.
6. Мілль Дж.С. Основи політичної економії / Дж.С. Мілль. – М. : Прогрес, 1980. – Т. 1. – 1980. – С. 131.
7. Попов О.І. Розвиток теорії управління людськими ресурсами в працях професора Н.А. Горелова / О.І. Попов // *Известия СПбУЕФ*. – 2008. – № 4.
8. Сапінца П. Чи як культура впливає на економічні результати? / П. Сапінца, Л. Зінгалес // *NBER Working Paper*. – 2006. – № 11999.
9. Шумпетер Й. Теорія економічного розвитку / Й. Шумпетер. – М., 1982.
10. Підприємець України. Ескізи до соціального портрету. – 1995.
11. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [Phttp://www.uzluga.ru/](http://www.uzluga.ru/).
12. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://uchebnyionline.com/>.
13. Foster J. *Evolutionary macroeconomics* / J. Foster. – L., 1987. – 244 s.

Анотація

Олексенко Р. І. Від “*homo economicus*” до “*homo creativus*” у соціокультурному середовищі. – Стаття.

Перехід до інноваційно-креативної економіки, основаної на знаннях, вимагає перегляду наявної парадигми “*homo economicus*”. Найбільш докладне обґрунтування цієї моделі отримала в роботах таких класиків, як А. Сміт, Д. Рікардо. Основою моделі людини економічної є раціональна поведінка, прагнення індивіда отримувати максимальний результат за мінімальних витрат в умовах обмеженості використовуваних можливостей і ресурсів. Однак така спрощена мотивація має обмежений характер, штучно звужує інтелектуальні можливості людини.

Ключові слова: *homo creativus*, *homo economicus*, інноваційно-креативна економіка, креативність, модель творчої людини, модель економічної людини, творчість.

Аннотация

Олексенко Р. И. От “*homo economicus*” к “*homo creativus*” в социокультурной среде. – Статья.

Переход к инновационно-креативной экономике, основанной на знаниях, требует пересмотра существующей парадигмы “*homo economicus*”. Наиболее подробное обоснование данной модель получила в работах таких классиков, как А. Смит, Д. Рикардо. Основой модели человека экономического является рациональное поведение, стремление индивида получать максимальный результат при минимальных затратах в условиях ограниченности используемых возможностей и ресурсов. Однако такая упрощенная мотивация носит ограниченный характер, искусственно сужает интеллектуальные возможности человека.

Ключевые слова: *homo creativus*, *homo economicus*, инновационно-креативная экономика, креативность, модель творческого человека, модель экономического человека, творчество.

Summary

Oleksenko R. I. The from “*homo economicus*” to the “*homo creativus*” in the sociocultural environment. – Article.

The transition to innovative and creative economy based on knowledge requires a revision of the existing paradigm of *homo economicus*. The most detailed rationale for this model is in the works of such classics as Adam Smith, David Ricardo. The basis of the model is economically rational human behavior, the desire of the individual to obtain maximum results at minimum cost with limited capacity and resources used. However, this simplified motivation is limited, artificially narrows the intellectual abilities of man.

Keywords: *homo creativus*, *homo economicus*, innovative and creative economy, creativity, creative human model, economic model of human creativity.

УДК 130.2

Д. В. Петренко
кандидат філософських наук,
докторант кафедри теорії культури і філософії науки
Харьківського національного університету імені В. Н. Каразіна

МЕТОДОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ІССЛЕДОВАНИЙ МЕДІА: ПРИНЦИП СИНГУЛЯРИЗАЦІЇ

Современные гуманитарные и социальные науки часто обращаются к разработке различного рода теорий медиа. Большинство подобных актуальных исследований медиа исходят из уже пред-данного определения медиа, которое эксплицируется в различные изучаемые автономизированные области. Так, Ф. Киттлер, используя понятие «оптические медиа», сочетает под обобщающим понятийным зонтом живопись, фотографию, кинематограф, телевидение. Формирование общего понятия и разработка как само собой разумеющихся его частных актуализаций – типичная стратегия, которая присутствует во многих медиаисследованиях и напоминает платоновское нисхождение идеи в мир разрозненных вещей. Но если помыслить медиа вне онтологической модели, то перед нами открывается причудливый мир изменений и трансформаций, никогда не сводимый к объединяющему понятию. Отсюда наивность любой науки о медиа, напех разрабатываемой или заимствующей понятие медиа, а затем принимающей за обширное эмпирическое исследование, не замечая шаткости априорно принятых теоретических конструктов. Данная ситуация проявляется во многих современных медиаисследованиях, что подтверждает необходимость и особую актуальность философского осмысления медиа, которое рассматривает медиа не как понятие, а как концепт, всегда открытый для новых вариаций на плане имманенции. Цель статьи – разработка процессуального понимания медиа, которое позволяет помыслить медиа через серию процессов, запускаемых той или иной технической инновацией, что, в свою очередь, требует пересмотра многих устоявшихся теоретических моделей, до сих пор служащих опорой медиаисследованиям.

Если больше не существует надежной теоретической опоры, а есть лишь серия становлений, то любое исследование медиа есть попытка прочертить карту, фиксирующую ситуативную конфигурацию анализируемого пространства. Пространства, в котором у нас нет заранее готовых объектов, выданных всезнающей теорией, позволяющей распознавать всегда-уже известное. Ж. Делез и Ф. Гваттари формулируют данную проблему через противопоставление кальки и карты. Калька обладает до бесконечности воспроизводимыми принципами, «она стремится к описанию фактического положения дел» [1, с. 21], тогда как карта противопоставлена кальке «потому, что она полностью развернута в сторону эксперимента, связанного с реальным. ... Карта открыта, она способна к соединению во всех своих измерениях, демонтируема, обратима, способна постоянно модифицироваться. Она может быть разорвана, перевернута, может приспособиться к любому монтажу» [1, с. 21–22]. Если эксплицировать данное различие на философскую антропологию медиа, то тот тип антропологии медиа, который строится по принципу «кальки» и опирается на всезнающую теорию, назовем *фиксационным*. Задача исследователя здесь зафиксировать на том или ином материале уже известные представления, пред-данные теоретическими понятиями. Исследователь медиавлияния будет оперировать готовыми определениями как медиасточника манипуляций, так и аудитории. Например, для С. Холла понятие медиа – обобщающее сочетание различного рода коммуникационных механизмов, производящих и ретранслирующих идеологию [6, р. 104]. С. Холл и его последователи

работают с готовым понятийным аппаратом, который, по большому счету, создает стержневое единство, на которое можно нанизывать модусы различных исследуемых объектов. Впрочем, еще у вдохновителя Бермингемской школы культурных исследований Р. Вильямса можно увидеть более сложное определение: «Медиа – это материальная социальная практика» [7, р. 158], которое хоть и основано на субстанционализации и автономизации социального, но, тем не менее, делает имя медиа подвижным маркером, расширяющим рамки «фиксационного» исследования.

Если принцип кальки определяет исследовательские стратегии фиксационной антропологии медиа, то тот тип исследования, который Ж. Делез и Ф. Гваттари называют картой, соответствует исследованиям трансверсальной антропологии медиа. Отсутствие готовой теоретической кальки, похожей на «рентгеновский снимок, который начинал бы с отбора того, что у кальки есть интенция воспроизвести с помощью искусственных средств» [1, с. 23], приводит к необходимости формулировки первого принципа трансверсально-медиаантропологического исследования – *принципа сингуляризации медиа*. Каждый раз, когда мы начинаем медиаисследование, необходимо принять событийность данного акта, реализация которого не может больше быть послушным следованием заранее данным теоретическим решеткам. Для ориентации, конечно же, необходимы ситуативно-общие сборки, которые уже не выполняют функцию теоретического все-или предзнания, а, скорее всего, служат навигаторами, указывающими путь и служащими узловыми точками выхода к новому теоретическому конструированию. Использование имен «книгопечатание», «фотография», «телевидение», «кинематограф» и т. д. всегда теперь будет требовать уточнения, раскрывающего сеть линий, которые и сплетают исследуемый ускользящий медиаобъект. Какой фотографический образ: цифровой или аналоговый? В каком пространстве ретранслируется кинообраз: проецируется в кинотеатре или воспроизводится на домашнем видео? С каким текстом мы имеем дело: набранным на печатной машинке или перепощенным в социальных сетях? Каждая медиаактуализация – это сплетение совокупности факторов, присутствующих здесь и сейчас, территориализованных в определенном месте, пребывающих в непрестанной трансформации, поэтому и задачей исследователя должно стать не насилие интерпретации, которая раскладывает данный хаосмос в структурированные теоретические поля, а аккуратное реконструирование ситуативной конфигурации, позволяющее выявить те трансверсальные элементы, которые ускользали или игнорировались большими медиатеориями.

Большинство медиаисследований игнорируют принцип медиасингуляризации, оперируя установкой «кальки»: теория расставляет все медиаобъекты по своим местам и теперь остается лишь проверить их расположение и соответствие. Так нарушение принципа медиасингуляризации ведет к ряду спекулятивных теоретизаций, в обобщениях утрачивающих исследуемую данность. Рассмотрим в качестве примера понятие «визуальные медиа». Под визуальными медиа зачастую понимают довольно-таки обширный и разнородный класс объектов: телевидение, кинематограф, фотография и т. д. Визуальность здесь автономизируется и объявляется общим свойством

и абстрактного видеоарта, и популярной телепрограммы, и немого кинематографа. При этом абсолютно игнорируется тот факт, что в действительности все эти медиа являются смешанными. Телевидение соединяет визуальное, аудиальное, текстуальное и, как писал еще М. Маклюэн, тактильное [2, с. 377]. Восприятие абстрактного видеокискусства обусловлено теоретическими контекстами, формирующими маркировку абстракции как искусства, а не случайных помех или поломки видеоносителя, и берущими свое начало от серии описательных дискурсов, созданных К. Гринбергом. Да и так называемого немого кинематографа в действительности никогда не существовало: из истории кино известно, что демонстрация немого фильма всегда сопровождалась исполнением музыки, текстуальными комментариями и множеством других факторов, делающих понимание немого фильма как идеала «чистого» визуального искусства, по крайней мере, наивным. Как пишет У. Митчелл, «одним из следствий утверждения «визуальных медиа не существует» является то, что все медиа – это смешанные медиа. Само понятие медиума и медиации уже подразумевает некоторую смесь чувственных, перцептивных и семиотических элементов» [3, с. 133]. Принцип медиасингуляризации говорит нам: у медиа нет какой-либо единственной сущности, что, разумеется, не отменяет техническую специфику тех или иных медиа. Отсутствие сущности, такой как чистая визуальность, ставит перед исследователем совершенно иную задачу: каждый раз внимательно анализировать конфигурации и связи, создаваемые тем или иным медианосителем, который также не может быть помыслен автономно и всегда включен в более широкий контекст производства знания и власти.

Игнорирование принципа медиасингуляризации в визуальных исследованиях или в так называемой философии образа привело к созданию ряда спорных теоретических конструкций, претендующих на статус философии фотографии или кино. Например, одним из популярных ходов визуальных теорий до сих пор является соотнесение исследований фотографии с религиозной дискуссией об образе, актуализированной Вторым Никейским собором 787 г. Вопрос о возможности представления в образе божественного переносится рядом исследователей (М.-Ж. Мондзэн, Н. Сосна, Е. Петровская) в теорию фотографии. М.-Ж. Мондзэн реабилитирует дискуссию об иконоборчестве и способности образа представлять невидимое в контексте критики репрезентационных концепций фотографического образа. Образ иконы и образ фотографический могут быть помыслены одинаково как нерукоотворные. Как пишет М.-Ж. Мондзэн: «Каков статус нерукоотворного образа?... Для иконопочитателя плащаница есть знак согласия божественного с мерой подобия и искупления этого подобия ... Спас, как и плащаница, позволяет основателям доктрины переработать свидетельство в иконический символ. Фотографический аппарат чудом стал органом этой доводимой до конца экономии» [4, с. 171]. С точки зрения исследовательницы фотография является венцом принятия идеи о способности и согласии божественного на искупительное сходство, божественной экономии или икономии [5, с. 331]. Согласно М.-Ж. Мондзэн, «фотография, без каких-либо действий и слов, одним эффектом света совершает непривычное евхаристическое действие, так как она может обойтись без преобразующих слов и показать тело и кровь, ею причащаются и открываются глаза верующего» [5, с. 172–173].

Размышление М.-Ж. Мондзэн о фотографии и икономии строится на следующем: 1) вычитании исторического контекста возникновения фотографии и ее дальнейшей эволюции; 2) мифологизации осуществляющего фотофиксацию технического медиума, безоговорочно соотносимого с религиозными концепциями образа; 3) изначальном

принятии некой онтологии образа, позволяющей универсально описать и религиозное изображение, и продукт фотофиксации. Фактически образ здесь начинает мыслиться в отрыве от медиатехнологий, которые его производят. Это позволяет затем легко эксплицировать созданную на действительно оригинальной параллели теорию в исследования фотографии, которые, например, будут выстраиваться на игнорировании различий композиционных решений черно-белой пленочной фотографии Бориса Михайлова и неограниченности масштабных визуальных экспериментов цифровой фотографии А. Гурски, так как исследователю заранее уже известно, что есть фотообраз, а технические условия его производства и диспозитивы, формирующие узнавание и циркуляцию, игнорируются как глубоко вторичный и абсолютно незначимый для философа фотографии контекст. Такая философия фотографии, основанная на вере в автономию визуальности и конструировании общей теории образа, должна быть преодолена медиафилософией, которая, взяв за основание принцип медиасингуляризации, будет строиться не на эманации пред-данной и устойчивой философской теории в сфере медиаобразности, а, наоборот, будет исходить из нестабильного множества медиавзаимодействий, которые под определенным исследовательским ракурсом могут кристаллизироваться в фотографический образ, никогда не мыслимый вне контекста своего производства и явления.

Еще одну популярную экспликацию универсализирующей философской теории образа, ориентированной так же на исследование и критику медиа, можем встретить у французского философа Ж.-Л. Мариона. В работе «Слепец в Силоаме» Ж.-Л. Марион пытается разработать язык медиакритики, основанный на феноменологической теории визуального, сформулированной им в труде «Идол и дистанция». В отличие от М.-Ж. Мондзэн, поэтически видящей «евхаристическое действие», по сути, в любом фотографическом образе, Ж.-Л. Марион пытается выстроить некоторую иерархию образов, в которой технические образы должны быть маркированы как неподлинны, при этом философ использует порой очень похожие на исследования М.-Ж. Мондзэн аргументы. Главным отличием концепции французского философа от теории М.-Ж. Мондзэн является положение о том, что техническое производство и воспроизводство образа, в понимании Ж.-Л. Мариона, ставят под угрозу иконическую доктрину образа, в той или иной степени актуализируемую в различных проявлениях визуальности. В принципе, конечно же, идеи Ж.-Л. Мариона могут быть эксплицированы в осмысление ряда направлений видеоарта или фотографии, которые создают «ослабленные» образы, но суть марионовской критики образа и, прежде всего, технического производимого медиаобраза заключается в необходимости мыслить образ автономно вне артикуляций и режимов: технических, дискурсивных, политических, которые и делают образ возможным. Противопоставление кенозиса образа-иконы полноте образа-идола, согласно принципу медиасингуляризации, является ложной дуальностью, т. к. оно основано на принятии возможности изначального конституирования образа вне его актуализаций. И в первом, и во втором случаях мыслью Ж.-Л. Мариона управляет своеобразная игра *fort-da*, игра в отсутствие и присутствие, в которой степень апофатичности образа определяет его значимость и близость к невидимому оригиналу. Но если образа не существует, если образ – это спекулятивный конструкт, а существуют лишь определенные актуализации, неотрывные от своего контекста, и лишь под определенной теоретической оптикой маркируемые как визуальный образ, то философия образа Ж.-Л. Мариона неизбежно становится не более чем очередной формой фиксационного описания, эманацирующего спекулятивные теоретические конструк-

ты в конфигурации процессуально актуализированных медиа. Так, иконическое, проявляющееся в «бедном» образе минималистической скульптуры Дональда Джадда, не может быть рассмотрено вне конституирования политик и практик американского искусства 1960-х гг., кризиса экспозиционных институций данного периода, функционирования арт-критики, позволяющей «увидеть искусство» в пластах визуальности, которые ранее так не маркировались, и т. д. Так же как и разговор о телевидении невозможен вне реконструкции контекстов и форматов производства и воспроизводства телеобразов: от он-лайн телевидения стримеров до восстанавливающих театральную условность жанровых телепрограмм. Принцип медиасингуляризации обрушает выстраиваемую Ж.-Л. Марионом иерархию явленностей образа, основанную на вычитании медиатеchnологий. То, что здесь называется образ, не может быть помыслено вне своих актуализаций. Больше невозможно утверждать, что образ живописи лучше, чем образ кинематографический или телевизионный, более того, необходимо будет каждый раз уточнять: а какой именно образ вы имеете в виду, где и как он был произведен и воспроизведен и т. д. Операции Ж.-Л. Мариона – это изоляция и экспликация: необходимо изолировать сферу визуального, а затем эксплицировать в нее спекулятивно-теоретические конструкты. Медиисследования Ж.-Л. Мариона повторяют жест, который Ж. Делез и Ф. Гваттари назвали переводом карты в кальку, «которая всегда создает свою модель и привлекает ее. Калька уже перевела карту в образ. Она организовала, стабилизировала, нейтрализовала множества, следуя своим собственным осям означивания» [1, с. 23]. Это, конечно же, не ставит под сомнение оригинальность размышлений Ж.-Л. Мариона о кенозисе образа, но, для того чтобы их значимость нашла свое применение в описании и исследовании актуальных медиапрактик, они должны быть выведены за рамки оппозиции чистое искусство/загрязненные масс-медиа. Также важно то, что принцип медиасингуляризации не отменяет такое общее и спорное понятие, как образ, как и такие понятия, как телевидение, фотография, кинематограф, а предлагает просто использовать их с рядом оговорок как фиксационные маркеры, которые могут стать удобными инструментами при воспроизведении того, что Ж. Делез и Ф. Гваттари называли «картой», так как чистая мысль множества невозможна.

Исследователь каждый раз должен пересматривать и заново конструировать концептуальный аппарат, подобно художнику, который изготавливает реди-мид, отстраняющий мир удобных и подручных вещей. Принцип медиасингуляризации требует от медиисследователя осторожности, и поэтому, с одной стороны, он накладывает запрет на общие теории, иллюстрируемые исследуемым материалом. Так, в рассмотренном нами примере визуальных медиа принцип медиасингуляризации ставит под сомнения теории медиаобраза, прочерчивающие линии от дискуссий Второго Никейского собора до развлекательной телепрограммы. Но, с другой стороны, важно помнить, что принцип медиасингуляризации есть не более чем предосторожность, охраняющая медиисследование от волшебного фонаря универсализирующих теорий. Конечно же, следование данному принципу, возможно, позволит создать новые обобщающие теории, но теперь уже с учетом множества аспектов, зачастую игнорируемых многими медиисследователями как незначимые частности, что, в свою очередь, потребует принесения в жертву процессуального понимания медиа.

Литература

1. Делез Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; пер. с фр. Я. Свирского. – Екатеринбург : У-Фактория; М. : Астрель, 2010. – 895 с.

2. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека / М. Маклюэн ; пер. с англ. В. Николаева. – М. : Кучково поле, 2003. – 464 с.

3. Митчелл У. Визуальных медиа не существует / У. Митчелл // Медиа: между магией и технологией. – М. ; Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2014. – С. 128–143.

4. Мондзэн М.-Ж. История одного призрака / М.-Ж. Мондзэн ; пер. с фр. Н. Сосна // Сосна Н. Фотография и образ: Визуальное, непрозрачное, призрачное / Н. Сосна. – М. : Институт философии РАН ; Новое литературное обозрение, 2011. – С. 156–180.

5. Европейський словник філософій: лексикон непекладностей. – К. : Дух і літера, 2009. – Т. 1. – 2009. – 576 с.

6. Hall S. Introduction to media studies at the Center / S. Hall // Culture, media, language. Working papers in cultural studies, 1972–1979. – London, New York : Routledge, 2005. – P. 104–109.

7. Williams R. Marxism and literature / R. Williams. – New York : Oxford university press, 1977. – 224 p.

Аннотация

Петренко Д. В. Методология философских исследований медиа: принцип сингуляризации. – Статья.

Статья посвящена рассмотрению философско-антропологических концепций медиа. Предлагается пересмотр устоявшихся методологий исследования медиа при помощи формулирования принципа сингуляризации медиа. Введение принципа сингуляризации в исследование медиа открывает разработку новых теоретических моделей связи человеческого и медийного, что позволяет преодолеть фиксационные антропологии медиа. Фиксационные философские антропологии медиа не репрезентируют в полной мере все возможные линии концептуализации медиа, так как опираются на общие понятия. Трансверсальная антропология, в отличие от фиксационной, исходит из необходимости сингуляризации медианосителей, которые актуализируют понимание книгопечатания, фотографии, кинематографа, телевидения. Обозначенные исследовательские стратегии требуют пересмотра концептуальных артикуляций медиатеchnологий, которые некритически используются в теоретических исследованиях гуманитарных и социальных наук, что обращаются к изучению темы «человек и медиа».

Ключевые слова: сингуляризация, техника, медиа, человек, метод, визуальный образ.

Анотація

Петренко Д. В. Методологія філософських досліджень медіа: принцип сингуляризації. – Стаття.

Стаття присвячена розгляду філософсько-антропологічних концепцій медіа. Пропонується перегляд сталих методологій філософських досліджень медіа за допомогою формулювання принципу сингуляризації медіа. Уведення принципу сингуляризації в дослідження медіа відкриває розробку нових теоретичних моделей зв'язки людського й медійного, що дає змогу подолати фіксаційну антропологію медіа. Фіксаційна філософська антропологія медіа не репрезентує повною мірою всі можливі лінії концептуалізації медіа, адже спирається на загальні поняття. Трансверсальна антропологія, на відміну від фіксаційної, виходить із необхідності сингуляризації медіаносіїв, що актуалізують розуміння книгодрукування, фотографії, кінематографа, телебачення. Означені дослідницькі стратегії вимагають перегляду концептуальних артикуляцій медіатеchnологій, що некритично використовуються в теоретичних дослідженнях гуманітарних і соціальних наук, які звертаються до вивчення теми «людина та медіа».

Ключові слова: сингуляризація, техніка, медіа, людина, метод, візуальний образ.

Summary

Petrenko D. V. Methodology of philosophical research of media: the principle of singularization. – Article.

The article deals with the examination of philosophical investigations as to the interrelation of a man and media. The purpose of article is to development the singularizational method of various directions in philosophy of media. The presented research will also help to rethink the origins of the articulation of media techniques in the modern philosophical and scientific conceptions. The applying of singularizational method allows allocating of various strategies for understanding the subject “a man and media”. These

strategies of philosophical anthropology of media do not present integrally all possible directions of conceptualization of the interrelation of a man and media. Yet, the given schemes have drawn the basic singularization of media, which actualize the understanding of the typography, cinematograph, photography and television. The specified methods are apply not only in various philosophical conceptions, but also in theoretical research of humanitarian and social sciences, which deal with the studies of the subject “a man and media”.

Key words: singularization, technology, media, human, method, visual image.

УДК 141. 32. 002 (4) «04/19»

Е. А. Подвысоцкая
соискатель кафедры культурологии
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

ГЕНЕЗИС ПОНЯТИЯ «САМОРЕАЛИЗАЦИЯ ЛИЧНОСТИ» В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Выделяют две основные философские установки в историко-культурном контексте по отношению к проблеме самореализации: эссенциалистскую (реализация сущностной природы) и экзистенциальную (которую можно понимать как самосоздание смысла собственного бытия). Первый подход был сформулирован еще в античности, но в период раннего средневековья стал самым применяемым в мышлении о человеке. В данном подходе самореализация понимается как «реализация человеческой сущностной природы, объективно предшествующей личностному бытию и ... противостоящей реальному индивиду в качестве идеала». Данная установка противоположна экзистенциальному подходу, исходя из которого, человек «изначально лишен какой-либо природы, определяющей его личностное бытие и ... является таким, каким он делает себя сам...» [6].

Такая установка, распространившаяся в среде западной культуры XX в., практически отсутствовала в ней вплоть до эпохи Просвещения. Этика средневекового человека провозглашала аскетизм и альтруизм, стремление к спасению души и служению Богу. В теоцентристской модели понятие самореализации присутствовало лишь в одном контексте – в отношении личности к Творцу (Северин Боэций, Григорий Палама, Фома Аквинский и др.).

Аврелий Августин единственной полноценной целью и смыслом жизни человеческой считал познание Бога и стремление к нему. Бог Августина – это в некотором смысле представленные человеком границы собственной самореализации. Свободное решение воли – лишь способность стремиться к чему-либо, но реализовать свои стремления в лучшую сторону человек способен только с помощью благодати. С другой стороны, человек наделен умом, волей и памятью. Утверждение Августина о воле, участвующей во всех актах познания, было новым в теории познания.

В христианском мировоззрении личность попадает в противоречивую ситуацию. Свобода воли в средневековом обществе была усложнена, поскольку находилась под контролем христианской доктрины и церкви. Однако удовлетворение личностной потребности в самореализации проявляется в философии средневековья непрямим способом: Бог наделяется способностями, которых не доставало людям, и предстает идеальным образцом личностной самореализации.

В период Реформации в кальвинизме возникает идея о божественном предопределении человека, о том, что человек должен вести себя так, будто бы он уже богоизбран. Профессиональная деятельность стала отождествляться не только с материальным благополучием, но и со служением Богу. Впервые идея самореализации личности оказывается непосредственно связанной с ежедневным трудом, ремеслом, профессией. Протестантская этика явилась одним из основных истоков формирования западноевропейской модели самореализации личности [4]. Реформация – одно из направлений мышления эпохи Возрождения, которое, будучи религиозным по сути, существовало наряду с гуманизмом, неоплатонизмом, социально-политической философией и натурфилософией.

В эпоху Возрождения человек начал непосредственно усматривать смысл жизни «в самосовершенствовании и самореализации личности, культивировании и воплощении творческого начала в человеке» [4]. «Божественность», в отличие от средневекового толкования, означает

высшую степень совершенства личности в ее великих деяниях, то есть полную реализацию сущностных сил [1].

Высшим результатом развития философской мысли Возрождения в контексте проблемы самореализации личности можно считать натурфилософию Джордано Бруно как наиболее последовательную пантеистическую систему, в которой воплощены ренессансный гуманизм, стихийная диалектика и возвеличивание природы. Гуманизм Дж. Бруно вытекает из признания имманентной связи человека с вечной и бесконечной природой, и отсюда личность воспринимается как частица всеобщего движения [1].

Если для философии итальянского Возрождения принципиально было утверждение творчества как основы человеческого существа, то немецкое Возрождение характеризуется представлением о преимуществе веры над разумом в процессе познания. Так, представитель немецкого Ренессанса Эразм Роттердамский признавал, что земное существование зависит от свободного выбора человека, но результат вечного спасения определяет Бог. Он подчеркивал, что стремление человека выйти за собственные границы выделяет его из природного бытия и наполняет жизнь практическим содержанием.

Антропоцентризм, пантеизм и гуманизм философии эпохи Возрождения выражают изменения акцентов мировоззрения с религиозных ценностей на проблему становления и свободной самореализации личности.

В Новое время тема самореализации становится еще более актуальной. Она наполняется как психологическими смыслами (становится более индивидуалистичной), так и социально-экономическими. Сущность умонастроения эпохи выразил Ф. Бэкон, подчеркивающий, что «человеку недостаточно познать себя, нужно найти способ, с помощью которого он может разумно и умно показать, проявить себя и сформировать» [4]. Начиная с Декарта, постепенно распространяется дуалистический принцип интерпретации самореализации личности. Особое значение обретает такой аспект самосознания как отношение человека к самому себе. Таким образом, понятие самореализации практически идентифицируется с понятием «Я», тождественность личности видится в ее сознании, в формуле «Я есть мышление».

В Европе XVIII в. распространяется дух Просвещения. Странники данного мировоззрения верили, что с помощью разума можно преодолеть любые препятствия и разрешить любые проблемы. Так, Д. Дидро, Вольтер, Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, Дж. Локк и др. были уверены в исключительном значении самореализации человека. Мыслители пытаются объяснить различия в достижении самореализации у конкретных личностей разными социальными и культурными условиями, которые необходимо совершенствовать.

Субъективистская парадигма сложилась на рубеже XVIII–XIX вв. На ее основании строятся идеи Нового времени относительно деятельности сущности человека (И. Кант, И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель) и формируются особенности постановки проблемы самореализации.

В Новое время во главу угла ставится рациональность и разум. В подходе к человеку начинают преобладать идеи рациональности и инструментального мышления, получившие наибольшее развитие в работах Руссо и Гердера. И. Кант и Г. Гегель рассматривали отдельные аспекты

самореализации личности в рамках общей теории самопознания. Классические кантовские вопросы очерчивают основную предметную область философского исследования проблемы самореализации человека. Именно И. Канту принадлежит одна из ключевых идей, особенно актуальная для современной культурной модели самореализации личности в условиях постмодерна: «Развивай свои душевные и телесные силы так, чтобы они были пригодны для всяких целей, которые могут появиться, не зная при этом, какие из них станут твоими» [4].

Согласно И. Канту, человек по принципу и образу мыслей есть субъект, восприимчивый к добру только в постоянной деятельности и созидании. Конечной целью моральной деятельности человека является достижение высшего блага. Способом существования нравственного потенциала человека является его постоянная реализация [7].

Определенный вклад в становление современных представлений о самореализации внес Г. Гегель. Наличие разума и его высшего проявления (самосознания) он считал сущностными отличительными качествами человека. Можно заключить, что реализует себя человек потому, что является существом разумным, ибо в этом проявляется сама природа рационального. Г. Гегель идентифицировал самореализацию как сугубо личностную внутреннюю цель, к реализации которой стремится каждый человек. Правда, философ понимал самореализацию достаточно абстрактно, то есть как реализацию духа, идеи человека.

В Европе во второй половине XIX в. начинается кризис философского мышления. Наиболее яркие фигуры данного периода – А. Шопенгауэр и Ф. Ницше.

В картине мира А. Шопенгауэра миром и человеком движет не разум (Логос), а воля. Самореализация личности в данном контексте может быть лишь противостоянием одной индивидуальной воли мировой воле. Иррационалистическая философия А. Шопенгауэра создает определенный образ мыслей и формирует собственное представление о самореализации личности. Бытием конкретного индивида движет бессознательная воля к жизни, которая не поддается рациональному пониманию и объяснению. Философ рассматривает нравственно-этические проблемы бытия человека, исходя из двух принципов – воли к жизни и инстинкта жизни, видя достижение благой жизни в «безмятежности и совершенного отсутствия желаний».

Так, философский кризис указал на новую, прежде неизвестную на пространстве европейской культуры ценность самореализации личности. Здесь можно усмотреть влияние творчески воспринятой философии древней Индии и античного стоицизма.

Другой яркой фигурой в философии конца XIX в. был Фридрих Ницше. Он подверг критике почти все культурные ценности европейского мира своего времени, поставил под сомнение идеи человека, Бога, западноевропейских ценностей и, следовательно, все, что могло быть связано с концептом самореализации. Идеи Ф. Ницше привели к тому, что представители философии модерна и постмодерна столкнулись с дополнительными трудностями в понимании термина «самореализация». Основное внимание уделяли гносеологическим аспектам проблемы, в то время как ее онтологический аспект остался исключительно прерогативой психологии.

Все процессы, как физические, так и духовные, в трактовке Ф. Ницше являются частью мирового процесса и одним из проявлений свободы – воли к власти. Освоение мира природы осуществляется в рациональной форме познания (научные гипотезы) и других формах постижения природы и человека (философия, религия, литература, искусство и другие виды духовности).

Таким образом, в историческом контексте европейской культуры доминирующим оказывается аспект свободы,

артикулируемый в постклассической философской традиции как свобода воли. Свобода воли является развитием понятия «свобода» в контексте философии власти, определяющей последнюю именно как возможность внешнего целеполагания деятельности другого субъекта [5].

Русские философы в тот же период времени видели смысл бытия личности в служении другому. В частности, философия В. Соловьева предполагает не только самосовершенствование человека, но и преобразование человеком внешнего мира. Другой русский религиозный философ – С. Франк – в своих трудах последовательно доказывает, что поиски смысла жизни есть не что иное как поиски Бога и истинное служение ему.

В украинской философии процесс самореализации подразумевает реализацию человеком своих способностей, что одновременно является и целью, к которой движется человек, и процессом данного движения. «Стремление к самореализации – это высший уровень мотивации личности, естественный, закономерный и необходимый процесс жизни» [7].

Зачинателями гуманистической культуры в Украине и наиболее выдающимися гуманистами XV–XVI вв. были Ю. Дрогобыч, П. Русин, С. Ореховский-Роксолан, К. Транквилион-Ставровецкий и др.

Дальнейшее развитие в истории философской мысли Украины учение о самопознании получило в творчестве Григория Сковороды – самобытного мыслителя, метафизика, моралиста, писателя. Центральное место в его размышлениях занимает человек. Согласно Г. Сковороде, смысл человеческого существования – в подвиге самосознания. Для достижения счастья человеку необходимо познать себя и найти соответствующий своей природе способ жизни.

Теория самопознания Г. Сковороды была не только пантеистической философской конструкцией, но также формой теологического учения. Философ считал, что знание законов природы, освобождение от ошибок и злой воли в результате «самопознания» и «самосовершенствования» возвышает человека, делает его «богоподобным».

Как считают Н. Цыбра и А. Кавалерос, мистическая и практическая мораль Г. Сковороды тесно связаны с его метафизической теологией. Воля и разум в их божественной глубине суть одно, но в жизни они разорваны и потому устремлены к первоначальному единству. Воля могуча, но слепа; разум ясен, но слаб; цель жизни в том, чтобы вернуться в Отчий дом, где с помощью разума постичь, а с помощью воли приблизиться к познанию истины. Главным понятием его морали является соответствие и ответственность. Счастье состоит в соответствии собственной природе, в творчестве, в работе над самоопределением в жизни, в тонком восприятии своего духа, в возможности переживать свое собственное «Я» [3].

Г. Сковорода, с одной стороны, опирается на давнюю философскую традицию (античность, натурфилософия Н. Кузанского, Дж. Бруно, С. Полоцкого); с другой стороны, как справедливо отмечает Н. Цыбра, многие тезисы будущих западноевропейских философов задолго до них были сформулированы Г. Сковородой [3].

Философская традиция Григория Сковороды продолжается в творчестве Памфила Юркевича, в чьем творчестве центральной проблемой и квинтэссенцией также является проблема человека, хотя он больше внимания уделяет «сердцу» как общему состоянию души, чем практической активности человека. Относительно личностной самореализации П. Юркевич указывал на ее эгоистический характер: мы исключаем из нашей деятельности других людей и их счастье и смотрим на них как на способ достижения собственных целей [2].

П. Юркевич, создавший целостную философско-антропологическую концепцию, предлагал достаточно оригинальный для его эпохи взгляд на человека как на свободное,

индивидуальное, конкретное и ответственное существо. Сердце в его философии – хранитель и носитель сил человека, центр душевной, духовной, моральной жизни.

Закон для душевной деятельности, – писал Юркевич, – не создается силой разума, а принадлежит человеку как готовый, неизменный, Богом установленный порядок морально-духовной жизни человека и человечества. Сохраняется данный закон в сердце как в глубочайшей сокровищнице человеческого Духа.

Философ стремился опровергнуть попытки рационалистов свести всю суть души и весь духовный мир к мышлению, поскольку тогда, с его точки зрения, остается нерешенной проблема человеческой индивидуальности, а остается абстрактное коллективное «мы». Мир открывается, в первую очередь, для глубокого сердца, а потом для понимающего мышления. Сердце может выражать, находить и своеобразно понимать такие душевные состояния, которые недоступны абстрактному знанию. Понятие и абстрактное знание разума становится нашим душевным состоянием, а не остается абстрактным образом внешних предметов, открывается или дает себя ощутить и замечать не в голове, а в сердце. Духовная жизнь возникает прежде разума, который является вершиной, а не корнем духовной жизни человека.

Темы работ П. Юркевича во многом определили проблематику последующего развития философского идеализма в России и Украине.

Как полагает большинство исследователей, философия в качестве систематического знания возникла в Украине с развитием института высшего образования в XVI–XVII вв. под влиянием западных философских идей. Однако философское мышление и поиск ответов на основные, жизненные вопросы были присущи украинскому народу издавна, они связаны с его мировоззрением и религией еще с дохристианских времен. Конечно, философская мысль того времени не была однозначной. В ней можно увидеть проявление не только идей неокантианства и неогегельянства, но и идей позитивистского и философско-религиозного толка. Критичность и оригинальность в постановке и решении основных философских проблем свойственны украинской философии того времени. И большинство философов при осмыслении социально-философских проблем и, прежде всего, проблемы человека основной акцент делали на необходимости исследования роли и значимости духовных ценностей, духовности в целом, изучения деятельности человека и смысла жизненной проблематики, в которую естественным образом включается проблема самореализации личности. По мнению Г. Нестеренко, украинская классическая философия как философия душевно-сердечного самоуглубления и российская классическая философия как философия духовно-морального изменения человека и мира дополняют и обогащают друг друга и могут поддерживать равноправный плодотворный диалог [1].

Литература

1. Нестеренко Г.О. Особистість у нелінійному суспільстві : [монографія] / Г.О. Нестеренко. – Запоріжжя : Проміт, 2004. – 140 с.
2. Ушкалов Л.В. Григорій Сковорода : семінарій / Л.В. Ушкалов. – Х. : Майдан, 2004. – 776 с.

3. Цибра М.Ф. Філософія : [курс лекцій] / М.Ф. Цибра, А.І. Кавалеров. – Одеса : МП «А-текст», 1997. – 232 с.

4. Ворожко Ю.Н. Социокультурные основания самореализации личности: философско-антропологический аспект : дисс. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.13 «Филос. антропология, философия культуры» / Ю.Н. Ворожко ; Северо-кавказский науч. ц-р высш. шк. Южного федер. ун-та. – Ростов-на-Дону, 2014.

5. Гречкосей Р.Н. Понятие свободы в философии Э. Фромма и Ф. Ницше как проявление человеческой сущности / Р.Н. Гречкосей // Молодой ученый. – 2013. – № 10. – С. 634–640.

6. Цырева Л.А. Самореализация личности как предмет философского исследования : автореф. дисс. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.05 / Л.А. Цырева. – М., 1992. – 26 с.

7. Челомбицкая М.П. Противоречивая сущность самоактуализации / М.П. Челомбицкая, Н.Г. Лавинский // Молодой ученый. – 2012. – № 11. – С. 248–252.

Аннотация

Подвысоцкая Е. А. Генезис понятия «самореализация личности» в европейской философской мысли. – Статья.

В статье проведен историко-философский анализ генезиса понятия «самореализация личности». Показано, что, начиная со Средневековья, данная проблема органично входит в русло западноевропейской культурной традиции, в частности украинской, со всем ее своеобразием и особенностями.

Ключевые слова: самореализация, личность, теоцентризм, антропоцентризм, пантеизм, гуманистическая традиция, украинская философия, самопознание, самосовершенствование.

Анотація

Підвисоцька Є. О. Генезис понятия «самореализация личности» в европейской философской мысли. – Статья.

У статті проведено історико-філософський аналіз генезису поняття «самореалізація особистості». Показано, що, починаючи з Середньовіччя, дана проблема органічно входить в русло західноєвропейської культурної традиції, зокрема української, з усіма її своєрідністю і особливостями.

Ключові слова: самореалізація, особистість, теоцентризм, антропоцентризм, пантеїзм, гуманістична традиція, українська філософія, самопізнання, самовдосконалення.

Summary

Podvysotskaya E. A. Genesis of concept “self-realization of personality” is in the European philosophical idea. – Article.

The historical and philosophical analysis of genesis of concept “self-realization of personality is conducted”. It is retined that since dark Ages, this problem of problem is organically included in the river-bed of West-European cultural tradition, in particular Ukrainian, with all its originality and features.

Key words: self-realization, individual, anthropocentrism, pantheism, humanism tradition, Ukrainian philosophy, self-knowledge, self-perfection.

УДК 141.5(477)«18/19»

О. Ю. Поцюрко

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та політології
Львівського державного університету в внутрішніх справах

ДИСКУРС СВОБОДИ У ПРОЗОВИХ ТВОРАХ Т. Г. ШЕВЧЕНКА

Одним із найвидатнішим представником української філософії XIX ст. є Т.Г. Шевченко. Він заново підносить і розкриває основні філософські ідеї українського духу. До них належить ідеї національної єдності й братерства, особистісної та національної свободи, національної пам'яті тощо.

Предметом статті є проблема осмислення й розуміння свободи в творчості Т.Г. Шевченка.

Об'єктом дослідження є прозові твори Кобзаря.

Метою статті є кристалізація феномена свободи у творчості Т.Г. Шевченка та його інтенційне навантаження.

Аналіз останніх досліджень української наукової літератури свідчить про недостатнє вивчення проблеми свободи у філософії Т.Г. Шевченка. Останнім часом вітчизняні вчені: Ю. Барабаш [1], П. Берко, І. Діденко [2], Д. Блажейовський [4], Забужко О. [6], Л. Задорожна [7], П. Приходько [9], А. Шкрабалюк [13] – приділили чималу увагу окремим аспектам дослідження феномена свободи у творчості Т.Г. Шевченка, однак концептуальної праці, присвяченої цьому питанню, немає.

Наприкінці заслання, коли питання звільнення було майже вирішене, Т.Г. Шевченко завів зошит (Щоденник), щоб записувати, що з ним і навколо нього відбувається. Журнал поета писався не як особисті нотатки, а як своєрідний автобіографічний твір; зошит був відкритий для друзів.

Ідея свободи є однією з провідних проблем «Щоденника» Т.Г. Шевченка. Сторінки «Щоденника» свідчать про трагедію духовного та морального занепаду, яка відбувалася на очах поета впродовж десяти років солдатської служби. Т.Г. Шевченка лякає повна втрата людських цінностей, відступ від споконвічних традицій. Поет називає три речі, які, на його думку, є найціннішими в житті людини: сім'я, батьківщина і свобода. «Солдати – самое бедное, самое жалкое сословие в нашем православном отечестве. У него отнято все, чем только жизнь красна: семейство, родина, свобода, одним словом, все» [12, т. 5, с. 15]. Він уважає, що без них життя людини беззмістовне та порожнє, тому виховання, яке їх відкидає, для Т.Г. Шевченка є нелюдським. Він не може змиритися з тим, що військо середовище викорінює в людині все людське й перетворює її на істоту без натяку на моральні цінності та без прагнення свободи. Трагедія військової людини в сприйнятті поета полягає не стільки в наявності ворожої системи в особі царя, генералів, командирів, офіцерів та інших чинів, хоч вона й робить життя людини, котра туди потрапила, нестерпним, скільки в її духовному занепаді. «Тому так важливо для Шевченка – зберегти свободу в своєму серці, адже це і є свобода внутрішня, духовна, яку не можна знищити в людині ніякими обмеженнями, заборонами, тюрмами, тортурами» [15, с. 14].

На початку «Щоденника» читаємо: «От второго мая получил я письмо из Петербурга от Михайла Лазаревского с приложением 75 рублей. Он извещает меня, или, лучше, поздравляет с свободой» [12, т. 5, с. 12]. Власне, у цей момент письменник отримує першу звістку про своє майбутнє звільнення.

Наступну звістку про свободу поет отримує 7 квітня. Саме тоді в нього починається справжній застій (очікування), коли «свобода и дорога меня совершенно поглотили»

[12, т. 5, с. 18]. Перебуваючи в такому стані, він дякує П. Кулішу за надіслані книги, котрі нав'яли йому ностальгічні спогади про прекрасну бідну Україну, сліпого лірника та кобзаря – своєрідних символів свободи.

Чи не на кожній сторінці «Щоденника» Т.Г. Шевченко виявляє власне екзистенційне прагнення свободи. «Вечером возвратился я в укрепление и получил приказание от фельдфебеля готовиться к смотру. Это результат давно ожидаемой почты и с таким трепетом ожидаемой Свободы. Тяжело, невыразимо тяжело! Я одурею, наконец, от этого бесконечного ожидания» [12, т. 5, с. 19].

Підкреслюючи неймовірне бажання свободи, Т.Г. Шевченко висновує: «Как быстро и горячо исполняется приказание арестовать, так, напротив, вяло и холодно исполняется приказание освободить. А воля одного и того же лица. Исполнители одни и те же. Отчего же эта разница?» [12, т. 5, с. 19].

Письменника надзвичайно турбує солдатська муштра, котра перетворює колись вільну людину на тварину чи то бездушну машину. «Неужели и это еще не в последний раз меня выведут на площадь, как бессловесное животное напоказ? Позор и унижение! Трудно, тяжело, невозможно заглушить в себе всякое человеческое достоинство, стать навтыяжку, слушать команды и двигаться, как бездушная машина» [12, т. 5, с. 20].

Кобзар, перебуваючи на засланні, також звертає увагу на значущість духовної й фізичної свободи, котрих йому бракує для написання поезії. «Но это ничего, даст Бог, вырвусь на свободу, и они (вирши) у меня потекут плавнее, свободнее и проще и веселее. Дождусь ли я этой хромой волшебницы свободы?» [12, т. 5, с. 23].

Діалектична єдність віри та сумніву, породженні очікуванням Шевченком документа, що засвідчуватиме його свободу, впливають на появу в нього думок про навернення до неволі та тяжкої психологічної перспективи. «Сегодня ожидают пароход с почтой из Гурьева. И никто его не ожидает с таким трепетным нетерпением, как я. Что, если не привезет он мне так долго ожидаемой свободы? Что я тогда буду делать? Придется, во избежание гауптвахты с блохами и клопами, знакомиться со вновь прибывшими офицерами и в ожидании будущих благ пьянствовать с ними. Мрачная, отвратительная перспектива» [12, т. 5, с. 30–31].

Відтак, Т.Г. Шевченко згадує про живопис як про іншу можливість для самореалізації, котра як майбутня професія мала б приносити йому дохід. «Странное, однако ж, это всемогущее призвание. Я хорошо знал, что живопись – моя будущая профессия, мой насущный хлеб. И вместо того чтобы изучить ее глубокие таинства, и еще под руководством такого учителя, каков был бессмертный Брюллов, я сочинял стихи, за которые мне никто ни гроша не заплатил и которые, наконец, лишили меня свободы, и которые, несмотря на всемогущее бесчеловечное запрещение, я все-таки втихомолку кропаю» [12, т. 5, с. 37].

Із незвичайним захопленням в'язень Т.Г. Шевченко описує й той момент, коли він справді отримує свободу: «С 15 по 22 августа был у меня в грязной и пыльной Астрахани такой светлый, прекрасный праздник, какого еще не было в моей жизни. Земляки мои, большею частью кияне, так искренно, радостно, братски приветствовали мою свободу и до того распростерли свое гостеприимство, что

лишили мене свободи самому вести свой журнал и взяли эту обязанность на себя» [12, т. 5, с. 86].

У «Щоденнику» Т.Г. Шевченка ми також знаходимо поетичне оспівування свободи:

«Свобода – женщина с широким, гордым шагом,
Со взором огненным,
Под гордо вьющимся по ветру красным флагом,
Под дымом боевым;
Ей нравится плебей, окрепнувший в проклятьях,
А не гнилая знать,
И в свежей кровию дымящихся объятых
Ей любо трепетать» [12, т. 5, с. 103].

Так звана свобода, яку отримав Шевченко, також мала певні обмеження: «... мне воспрещается въезд в обе столицы и что я обретаюсь под секретным надзором полиции. Хороша свобода. Собака на привязи. Это значит, не стоит благодарности, в[аше] в[еличество]» [12, т. 5, с. 122]. І взагалі за тих обставин, що склалися тоді в Російській імперії, про абсолютну свободу письменника говорити не доводиться. Це підтверджують такі рядки його поезії:

«Повернувся я з Сибірі,
Та не маю долі,
Хоч, здається, не в кайданах,
Та не маю волі.
Комісари, ісправники
За мною ганяють;
Більше вони людей вбили,
Чим я грошей маю» [12, т. 5, с. 187].

В аспекті моральної свободи він засуджує декабриста Пушкіна за наявність позашлюбних дітей: «Я никому, и тем более заступнику свободы, не извиняю этой безнравственной независимости, так туго связывающей этих бедных побочных детей. Декабристу, понесшему свой крест в пустынную Сибирь во имя человеческой свободы, подобная независимость непростительна» [12, т. 5, с. 126].

Поетична творчість Т.Г. Шевченка невід'ємна від його прозової спадщини. Неможливо говорити про цілісність світоглядної системи поета й категорію свободи як один із найважливіших складників цієї системи без залучення прозових творів Т.Г. Шевченка, зокрема його повістей, драматичних творів і листів, у яких автор багато уваги приділяє проблемі свободи й дослідження яких надасть можливість простежити всі аспекти цієї проблеми в його літературній творчості.

Моральна свобода у прозовій спадщині Т.Г. Шевченка – явище складне, вона є не тільки найвищим добром і великою цінністю для людини, а й часом стає важким тягарем відповідальності за свої вчинки. Уміння розрізнити, де добро, а де зло, не дається героям творів Шевченка легко, вони заслуговують його стражданнями й доброчесністю, і тільки тоді здобувають право на щастя. Їхнє індивідуальне відчуття свободи є неповторним і глибоко особистісним.

У повістях та драматичних творах Т.Г. Шевченка зустрічаємо різні вияви свободи, але на перший план виступає саме свобода моральна як один із різновидів внутрішньої свободи. У прозових творах письменника наявність чи відсутність моральної свободи стає причиною вчинків дійових осіб, вибору ними того чи іншого життєвого шляху.

Ідеальний Шевченків герой є глибоко віруючою людиною, яка, дотримуючись Божих заповідей, гідно переносить життєві випробування і страждання. А його щастя можливе тільки за умови володіння моральною свободою та як результат її реалізації. «У творах Шевченка потужно звучить ідея християнського милосердя, ідея, що пронизує усю творчість письменника, особливо останніх років» [15, с. 13]. Герої Шевченка відзначаються безкомпромисним дотриманням власних моральних принципів і незламністю духу як виявом внутрішнього протесту про-

ти антилюдських норм, не сумісних із моральними принципами людини, і часто через це входять у конфлікт із середовищем. «Світ героїв Т. Шевченка ґрунтований на тому, що поняття свободи займає особливе становище в романтичній аксіології, на якій засадничо вибудовується творчість письменника, а природа феномена свободи відкривається романтикам у процесі дослідження дуалістичних позицій ціле/частина, загальне/окреме, універсальне/індивідуальне» [7, с. 13].

Свобода особистості якнайтісніше пов'язана з її життєвою позицією, точкою зору стосовно свого місця та ролі в суспільному житті, що визначається її переконаннями, ідейністю, совістю. Для Т.Г. Шевченка свобода полягає передусім у тому, щоб самому визначати закони та норми власної діяльності, не визнаючи ані зовнішнього диктату, ані тиску. Поет ніколи не сприймав і не сповідував того, що суперечило б його переконанням та моральним засадам. Свобода для Т.Г. Шевченка виявилася тією найбільшою цінністю, у прагненні до якої людина тільки й може зреалізувати себе як особистість і на засадах якої має будувати своє життя.

В одному зі своїх прозових творів Т.Г. Шевченко зосереджується на свободі як головній цінності, котрої прагнули поранені та психологічно зламані моряки, які вірно служили престолу й вітчизні. «В присутствии комитета раненых были спрошены эти увечные бедняки, какою кто из них пожелает себе награду за верную службу престолу и отечеству. Бедняки сначала отказались от всякой награды, только чтобы их отпустили на родину. Комитет настаивал, чтобы они, кроме этого, требовали себе всякий, что ему нужно. Иные попросили денежной награды, другие – чтобы освободить детей их из кантонистов» [12, т. 4, с. 216–217]. Він захоплюється безкорисливим подвигом матроса, котрий віддав усе своїй сестрі, не залишивши собі нічого. Рішуча відмова цього бідняка зворушила натуру письменника. «Он человек, а не безответный раб, который умеет только сказать: «Как прикажете!» Я тут же дал себе слово склонить его на свою сторону» [12, т. 4, с. 292].

Свобода екзистенційно притаманна кожній людині, робить її щасливою, веселою, незалежною. «Завидное, очаровательное положение в свете человека, ни от кого не зависимого. Едешь себе, куда вздумается, в собственной бричке и на собственных лошадях, остановишься, где захочется, нарисуешь, что тебе понравится, и едешь далее. Волшебное состояние! И сколько есть этих независимых счастливых в свете, которые и не подозревают своей независимости. Бедные, жалкие рабы ничтожно узеньких страстишек и тонко обдуманных необходимостей!» [12, т. 4, с. 322].

Розглядаючи свободу в соціальному плані Т.Г. Шевченко ставить риторичне питання: «Много ли из вас, господ, имеющие хоть одну крепосную душу, посадят рядом с собой крепосного человека, хоть бы этот человек был величайший гений в мире? Ручаюсь, ни одного не найдется, кроме истинно благородного...» [10, с. 101].

У фізичній неволі (кріпацтві) письменник убачає велику перепону для творчого розвитку людини. Саме про неї (очевидно маючи на увазі власну долю) він пише у своїх поемах «Художник» і «Музикант». Зокрема, в останній читаємо: «Наконец я поднял бумагу, посмотрел на нее и... то была моя отпускная! ...Он заплатил за мою свободу и виолончель 2 500 рублей» [10, с. 141]. Аналогічна історія описана Шевченком у поемі «Художник»: «Карл Брюлов написал портрет Жуковского, а Жуковский и граф Вельгорский этот портрет предложили августейшему семейству за 2 500 рублей ассигнациями и за эти деньги освободили моего ученика» [10, с. 287]. Власне, стільки в той час коштувала людська свобода!?

Геній України стверджує, що наш народ вистраждав власну свободу багатовіковими поневірками. Пам'я-

таймо про це! «Что же говорят пытливому потомку эти частые темные могилы на берегах Днепра и грандиозные руины дворцов и замков на берегах Днестра? Они говорят о рабстве и свободе. Бедная, малосильная Вольня и Подолия, она охраняла своих распинателей в неприступных замках и роскошных палатах. А моя прекрасная, могучая, вольнолюбивая Украина туго начинала своим вольным и вражьем трупом неисчислимыя огромные курганы. Она своей славы на поталу не давала, врага деспота под ноги топтала и свободная, нерастленная умирала. Вот что значат могилы и руины. Не напрасно грустны и унылы ваши песни, задумчивые земляки мои. Их сложила свобода, а пела тяжкая одинокая неволя» [12, т. 4, с. 267].

Проблема свободи також наявна в листах Т.Г. Шевченка, які стають ще одним підтвердженням того, яким важливим і болючим було для поета це питання, і ще раз підтверджують тезу про те, що він «як жив – так і творив». Тут тема свободи набуває глибоко особистісного, але разом із тим не втрачає свого загальнонаціонального звучання. Правильність своїх ідей і переконань Т.Г. Шевченко довів власним життям, ціною мук та втрати особистого щастя. Як у житті, так і в його творчості свобода зовнішня й внутрішня невід'ємні одна від однієї, становлять єдність, цілісність, абсолютну свободу, найвищий її вияв, на який здатна людина.

Звіщаючи у своєму листі братові Микиті про власне перебування на чужині Т.Г. Шевченко наголошує: «Так от, бач, живу, учусь, нікому не кланяюсь і нікого не боюсь, окрім Бога – велике щастя бути вольним чоловіком, робиш, що хочеш, ніхто тебе не спинить» [12, т. 6, с. 12].

В епістолярній спадщині письменник підкреслює свою ностальгію за рідним краєм, у якому він справді може почуватися свободним: «... мне кажется, будь родина моя самая бедная, ничтожная на земле, и тогда бы она мне казалась краше Швейцарии и всех Италии. Те, которые видели однажды нашу краину, говорят, что желали бы жить и умереть на ее прекраснейших полях. Что же нам сказать, ее детям, должно любить и гордиться своею прекраснейшею матерью. Я, как член ее великого семейства, служу ей ежели не на существенную пользу, то, по крайней мере, на славу имени Украины» [12, т. 6, с. 31].

У листі до М.М. Лазаревського Кобзар стверджує, що якби не надія хоч коли-небудь побачить свою безталанну країну, то блавав би Господа про смерть:

«Так Дніпро крутоберегий
І надія, брате,
Не дають мені в неволі
О смерті благи» [12, т. 6, с. 39].

Далі, звертаючись до О.М. Бодяньського, поет лірично описує, в якому становищі зараз «перебуває» воля на Україні:

«А воленьку добрі люде
І не торговали,
А без торгу закинули
В далеку неволю!
Щоб не було вольного
На нашому полі!» [12, т. 6, с. 53].

Частина листів Т.Г. Шевченка присвячена клопотанню з приводу його відвідування образотворчого класу Імператорської Академії Мистецтв: «Получив свободу от помещика своего, вот уже год посещаю рисовальные классы Императорской Академии художеств» [12, т. 6, с. 226]. А для того щоб навчатися в Академії, він просить надати йому право на свободне проживання в Санкт-Петербурзі.

Нарешті лист (рапорт) до Київського, Подільського і Волинського генерал-губернатора Д.Г. Бібікова 20 вересня 1846 р. починає й закінчує такими словами: «Свободного художника Шевченка» [12, т. 6, с. 230].

Як і в поетичній спадщині Шевченка, у його листах знаходимо чітке протиставлення понять воля – неволя,

і ці поняття спільномірні й мають ту саму множинність смислів і значень, що й у його поезії. Думки багатьох написаних Шевченком на заслanni листів тісно переплетені з висловленими у «Щоденнику». На заслanni до нього приходять розуміння сутності духовної свободи. У своїх листах, так само як і в поезії, «Щоденнику», повістях, поет найбільше підносить ідею християнського всепрощення, милосердя та любові до людини, потрактовану як справжню сутність християнства. Біблійні образи все частіше й частіше з'являються в його листах у процесі усвідомлення ним ідеї духовної свободи. У листах Т.Г. Шевченка, написаних після повернення із заслання, знаходимо згадки про заходи щодо скасування кріпацтва («про волю»). І тут знову на перший план виходить проблема зовнішньої (фізичної) свободи, але вона нерозривно пов'язана з внутрішньою – моральною та духовною. Адже проблема не тільки в зовнішній неволі, за нею стоїть втрата людської гідності, потреба свободи, вільного існування людини й народу загалом і вічних цінностей, без яких життя людини не має змісту. Аналіз його листів стає ще одним кроком до глибшого осягнення ідеї свободи у світогляді поета. Постійна боротьба внутрішньої свободи людини з її долею становить, по суті, життя людини. І сама велично-трагічна доля Т.Г. Шевченка є уособленням людської гідності, за якою стоять вічні ідеали свободи.

У кожному разі, переконаємося, у Т.Г. Шевченка свобода постає «не даністю, а рішенням», породженим життєздатністю людини, «обмеженням себе на користь іншого» [7, с. 14].

Отже, поняття свободи в Т.Г. Шевченка за всенародного й вселюдського значення мало найбільш персональний характер, для нього воля народу була водночас конкретною й особистою волею кожної окремої людини в загальному складі. Ідея свободи посилено інтерпретується письменником через особисте переживання. Разом із тим він розуміє своє покликання в переданні власного досвіду життя в неволі заради волі (свободи) живих і народжених.

Література

1. Барабаш Ю. Тарас Шевченко: імператив України. Історіо- й націософська парадигма / Ю. Барабаш. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2004. – 181 с.
2. Берко П. Філософія духовності Тараса Шевченка / П. Берко, І. Діденко. – Дрогобич : Коло, 2005. – 43 с.
3. Берко П. Творча спадщина Тараса Шевченка у світовому вимірі / П. Берко, І. Діденко. – Дрогобич : Коло, 2004. – 51 с.
4. Блажейовський Д. Спільність, ініціатива і співпраця та махнівство / Д. Блажейовський. – Львів : Каменяр, 2009. – 159 с.
5. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст / О. Забужко. – К. : Основи, 1993. – 126 с.
6. Забужко О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу / О. Забужко. – К. : Факт, 2009. – 148 с.
7. Задорожна Л. Особистість у Т. Шевченка і у Г. Туманяна: концепт свободи / Л. Задорожна // Вісник КНУ ім. Т. Шевченка. Серія «Літературознавство. Мовознавство. Фольклористика». – Вип. 20. – С. 12–14.
8. Політичні поеми («Три літа»). Пояснює Омелян Цісик, 1925 р. Накладом «загальної книгозбірні» (з друкарні Михайла Бойчука Коломия). – 248 с.
9. Приходько П.Р. Шевченко й український романтизм 30–50 р.р. XIX ст. / П.Р. Приходько. – К. : Вид-во Академії наук УРСР, 1963. – 315 с.
10. Шевченко Т.Г. Повести / Т.Г. Шевченко. – К. : Веселка, 1984. – 359 с.
11. Шевченкіана Богдана Лепкого : ювілейний науковий збірник. – Івано-Франківськ : Грань, 2008. – Кн. 2. – 2008. – 384 с.

12. Шевченко Т. Зібрання творів : у 6 т / Т. Шевченко. – К., 2003.

13. Шкрабалюк А.О. Ідея свободи у творчості Тараса Шевченка в контексті романтичного світогляду / А.О. Шкрабалюк // Шевченкознавчі студії : зб. наук. праць / відп. ред. Я.В. Вільна. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2009. – Вип. 11. – С. 101–109.

14. Шкрабалюк А.О. Свобода як провідне поняття світогляду генія (на прикладі постаті Тараса Шевченка) / А.О. Шкрабалюк // Літературознавчі студії : зб. наук. праць / відп. ред. Г.Ф. Семенюк. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2009. – Вип. 23. – Ч. 1. – С. 447–452.

15. Шкрабалюк А.О. Феномен свободи у творчості Тараса Шевченка : автореф. дис. ... канд. філол. наук / А.О. Шкрабалюк. – К. : Інститут літератури НАН України, 2010. – 22 с.

Анотація

Поцюрко О. Ю. Дискурс свободи у прозових творах Т.Г. Шевченка. – Стаття.

У статті розкрито особливості трактування ідеї свободи в повістях, «Щоденнику» та листах Т.Г. Шевченка. Доведено положення про те, що всі герої в Кобзаря обирають свободу власного волевиявлення, борються за «святе право» на свободу, справедливість і щастя, їхнє індивідуальне відчуття свободи є неповторним і глибоко особистісним. Природа феномена свободи відкривається крізь призму романтичної аксіології поета. Обґрунтовано, що поняття свободи в письменника як вияв абсолютної гідності, активності й вільного самовиявлення людини корелюється із поняттями відповідальності, добра, любові, милосердя, котрі впливають із його християнського світогляду. Своєрідним символом свободи у Т.Г. Шевченка постає сліпий лірник і кобзар. Найважливішими для людської екзистенції є сім'я, батьківщина та свобода. Трагічна доля Кобзаря є прикладом утілення вічних ідеалів свободи.

Ключові слова: моральна свобода, внутрішня свобода, воля, неволя, Тарас Шевченко.

Аннотация

Поцюрко О. Ю. Дискурс свободы в прозе Т.Г. Шевченко. – Статья.

В статье раскрыты особенности трактовки идеи свободы в повестях, «Дневнике» и письмах Т.Г. Шевченко. Доказано положение о том, что все герои у Кобзаря выбирают свободу собственного волевиявления, борются за «святое право» на свободу, справедливость и счастье, их индивидуальное ощущение свободы является неповторимым и глубоко личностным. Природа феномена свободы открывается сквозь призму романтической аксиологии поэта. Обосновано, что понятие свободы у писателя как проявление абсолютного достоинства, активности и свободного самовыражения человека коррелирует с понятиями ответственности, добра, любви, милосердия, вытекающими из его христианского мировоззрения. Свообразным символом свободы в Т.Г. Шевченко является слепой лирник и кобзарь. Важнейшими для человеческой экзистенции выступают семья, родина и свобода. Трагическая судьба Кобзаря есть примером воплощения вечных идеалов свободы.

Ключевые слова: нравственная свобода, внутренняя свобода, воля, неволя, Тарас Шевченко.

Summary

Potsyurko O. Y. The discourse of freedom in prose works T.G. Shevchenko. – Article.

The features of the idea of freedom in the interpretation of stories, diaries and letters Shevchenko. Position proved that all the characters in their own kobzar choose freedom of expression, struggling for “sacred right” to freedom, justice and happiness, their individual sense of freedom is unique and deeply personal. Nature phenomenon called freedom through the prism of values of romantic poet. Proved that the concept of freedom of the writer, as a manifestation of the absolute dignity and the free activity of self-expression correlates with the notion of responsibility, human goodness, love, mercy, which derived from his Christian faith. A kind of symbol of freedom Shevchenko appears blind kobza and lyre. The most important for human existence are: family, homeland and freedom. The tragic fate kobzar an example embodiment of the eternal ideals of freedom.

Key words: moral freedom, inner freedom, freedom, slavery, Taras Shevchenko.

УДК 167/168+808

К. В. Райхерт

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії естественних факультетов
Одеського національного університета імені І. І. Мечникова

КОНЦЕПТУАЛЬНА ТРОПОЛОГІЯ (ОПЫТ ПОСТРОЕНИЯ)

В логике метафора выступает как «приём, используемый при сопоставлении двух или нескольких предметов (понятий), когда один из предметов более известен, чем другой» [5, с. 77]. При этом метафора явно задействуется в такой логической операции по раскрытию содержания понятия, как концептуализация. В самом деле «концептуализация – наделение или определение теоретического смысла слов и превращение их тем самым в понятия» [5, с. 87]. В качестве примера концептуализации можно рассмотреть следующую ситуацию [5, с. 87]. Есть слово «автомобиль»; содержание понятия, которое за данным словом стоит, необходимо раскрыть; есть возможные варианты раскрытия содержания понятия «автомобиль». Так самым очевидным будет рассматривать «автомобиль» как «транспортное средство». Здесь «транспортное средство» с логической точки зрения выступает как родовое понятие по отношению к понятию «автомобиль». Однако с равным успехом можно говорить о том, что «автомобиль» передаётся через «транспортное средство» в метафорическом смысле: есть метафора, в которой неизвестное слово (понятие) «автомобиль» передаётся с помощью известного словосочетания (понятия) «транспортное средство», то есть «средство, с помощью которого кто-то или что-то транспортируется». На примере «автомобиля как транспортного средства» связь метафоры и концептуализации не так просто увидеть, учитывая, что родовидовые отношения между понятиями «автомобиль» и «транспортное средство» очевидны. А вот если представить «автомобиль» как «потребительский товар», или как «фигура отца», или как «статусный символ», то родовидовые отношения окажутся неочевидны. Зато хорошо показывается связь концептуализации с метафорой. В таком случае не случайным оказывается в современных когнитивных и социогуманитарных науках понятие «концептуальная метафора».

Между тем следует помнить, что метафора – это не только познавательный приём, но и троп в риторике. Помимо метафоры, в арсенале риторики есть и другие тропы, например, ирония и метонимия. В таком случае можно поставить вопрос: «Связана с концептуализацией только метафора или же другие тропы тоже?». Учитывая, что в литературе по когнитивистике можно встретить такие словосочетания, как «концептуальная метонимия» [6] и «концептуальная ирония» [12], на поставленный вопрос можно ответить следующим образом: концептуализация связана с тропами. А вот как именно, это уже предмет предлагаемого исследования.

Отсюда можно сформулировать цель исследования – раскрыть связь между концептуализацией и тропами.

Для начала следует указать на то, что мы понимаем под понятием «троп»: «Троп (гр. τρόπος от τρέπω – поворачивать, обращать, направлять) – использование слова или слов в переносном значении: *свет истины* (слово «свет» использовано в переносном значении)» [8, с. 280].

Существуют разные тропологии, учения о тропах, с разными классификациями тропов. В исследовании мы хотим обратиться к более простой и доступной для понимания теории. В томе «Энциклопедии для детей» от издательства «Аванта+», который посвящён языкознанию и русскому языку, говорится о девяти видах тропов [10, с. 513–516]: метафоре, метонимии, синекдохе, эмфазе, перифразе, гиперболе, мейосисе, иронии и антиэмфазе (известной также

как «концепт» и «символ»). При этом там же говорится о том, что синекдоха – это разновидность метонимии, эмфаза родственна синекдохе и метонимии, перифраза связана с метонимией, а гипербола и мейосис близки метафоре. Таким образом, при желании синекдоху, эмфазу и перифразу можно свести к метонимии, а гиперболу и мейосис – к метафоре. В результате можно получить четыре основных тропа: метафору, метонимию, иронию и антиэмфазу. Далее мы будем говорить только об этих четырёх тропах в связи с концептуализацией.

Итак, первый троп – это *метафора*. Метафора, как известно, является тропом, основанным на сходстве [8, с. 267–268]. Сущность метафоры заключается в способности метафоры «превращать незнакомую действительность в знакомую: метафора всегда предоставляет нам возможность рассматривать менее известную систему в терминах более известной» [1, с. 49]. Другими словами: «Метафора – в силу своей логической конструкции – есть инструмент присвоения, превращения неизвестного в известное. В формуле «X как Y» объект X – всегда неизвестен, непонятен и лишь отчасти познаваем (он принадлежит номенальному миру), тогда как предмет Y – уже вписан в нашу систему различий и ассоциаций» [2, с. 33]. Как указывалось ранее, метафора – это ещё и приём познания, по сути, выполняющий характеризующую функцию. В сущности, основная цель применения метафоры – гносеологическая: её применение основывается на необходимости раскрытия неизвестного через известное, обозначить неизвестное через известное, то есть основывается на узнавании. Узнавание в случае применения значимо, так как при узнавании «первостепенную роль играет фактор знакомства с материалом и его осмысленность» [7, с. 1008]. Поэтому метафора так значима для современного научного познания.

Второй троп – *метонимия*. Данный троп смежности, основанный на пространственной, временной и логической смежности [8, с. 269]. Сущность метонимии кроется в том, что метонимические отношения являются онтологическими отношениями [11]. Это означает, что «метонимия основывается на реальных, существующих в самом объекте связях, она предполагает, что отношение между X и Y не создаётся посредством постановки объекта одного рода в соответствие объекту другого рода, а уже содержится в самих этих объектах» [4, с. 100]. В таком случае получается, что метонимия строится на онтологических основаниях и, будучи частью, элементом, свойством или отношением чего-то, уже репрезентирует это что-то, а значит, в какой-то мере саму себя. За счёт выделения разных сторон или функций объекта, акцентирования на каких-то аспектах метонимия выполняет идентифицирующую функцию. Метонимия также строится на узнавании, однако её цель не обозначить неизвестное через известное, а выделить значимое в уже известном.

Третий троп – *ирония*: «это троп контраста, употребление слова или слов в противоположном значении: *мудрейший* вместо «дурак» [8, с. 262]. Основная функция иронии критическая, причём во всех исходных значениях древнегреческого слова κριτικῆ ‘искусство разбирать или судить’, ‘критика».

Наконец, четвёртый троп – *антиэмфаза*. Об «антиэмфазе» первым заговорил российский литературовед и филолог Михаил Леонович Гаспаров: «Просто дело было в том,

что вдобавок к шести тропам традиционной риторической теории поэтическая практика изобрела седьмой, до сих пор не получивший названия и определения. Шесть традиционных тропов были: метафора – перенос значения по сходству; метонимия – перенос значения по смежности; синекдоха – перенос значения по количеству; ирония – перенос значения по противоположности; гиперболы – усиление значения; и, наконец, эмфаза – сужение значения («этот человек был настоящий человек», «здесь нужно быть героем, а он только человек»). К этому списку новое добавило, так сказать, антиэмфазу – расширение значения, размывание его: когда Блок (в названном стихотворении) пишет «Лишь телеграфные звенели на чёрном небе провода», то можно лишь сказать, что эти провода означают приблизительно тоску, бесконечность, загадочность, враждебность, страшный мир и пр., но всё – лишь приблизительно» [3, с. 190].

В «Энциклопедии для детей» подчёркивается, что для тропа антиэмфаза нет общепринятого названия: «Его называют «концепт», «антиэмфаза», «символ». Такой разницей в терминах произошёл от того, что античная риторика его не знала: он появился в литературе не больше полутора веков назад» [10, с. 516]. Там же приводится такой пример антиэмфаза: «После концерта меломаны обсуждают двух скрипачей. Один говорит: *У первого звук бархатный, а у второго – серебристый*. Это метафоры: *бархатный* – ‘мягкий’, *серебристый* – ‘похожий на звук серебряного колокольчика’. Второй старается определить тоньше: *Нет, у первого тон матовый, а у второго – яркий, сполохами*. Он пытается передать слуховые впечатления через зрительные, но это трудно, если не совсем невозможно. Слова как бы расширяют значения: *матовый* начинает означать ‘приятный и ровный’, но не только это, а что ещё. <...> С символом всегда так: он опирается не на языковые, обязательные для всех ассоциации, а на индивидуальные, разнообразие которых ничем не ограничено. Свести этот троп к чёткой схеме не удаётся» [10, с. 516]. И всё же, мы полагаем, что попытаться сделать это стоит.

В «Риторическом словаре» Г.Г. Хазагерова нет статьи, посвящённой «антиэмфазе», зато есть статья о «символе». В данной статье символ рассматривается как троп: «В теории тропов, особенно риторической, символ целесообразно рассматривать как вид аллегории, а именно как *аллегория*, использующую как сходство, так и смежность сопоставляемых объектов» [8, с. 277]. Здесь сразу нужно обозначить, что под «аллегорией» понимается «троп, основанный на иносказательном толковании конкретного образа: *дерево* как аллегория жизни или развития (*дерево жизни, генеалогическое древо*)» [8, с. 252]. Однако указанные сходство и смежность сопоставляемых объектов в определении «символа» роднят символ как троп с двумя другими тропами – метафорой и метонимией. В принципе здесь ничего такого необычного нет, если символ рассматривается как вид аллегории, а сама аллегория «возникает на базе развёрнутых метафор и/или метонимий» [8, с. 252]. В то же время нужно учитывать следующее: «В литературоведческих работах принято подчёркивать многозначность толкования символа в сравнении с однозначно толкуемой аллегорией, часто также подчёркивается самоценность символа: аллегория репрезентирует нечто, а символ репрезентирует ещё и сам себя» [8, с. 277]. Итак, символ одновременно репрезентирует нечто и сам себя, это важно, так как демонстрирует, что символ совмещает в себе сходство и смежность сопоставляемых объектов, именно что совмещает. Между тем следует помнить, что в современной когнитивной лингвистике совмещение/комбинация/скрещивание/синтез метафоры и метонимии называется «метафтонимией».

Слово «метафтонимия» придумал Луис Гуссенс [13] для объяснения концептуального взаимодействия между метафорой и метонимией: «В когнитивной лингвистике

концептуальные метафора и метонимия – это ментальные механизмы, сформированные в процессе взаимодействия двух понятийных областей: сферы-источника и сферы-мишени на основе ассоциаций по сходству либо по смежности. Принцип сходства, аналогии и сравнения является базовым для образования метафоры; в метонимии реализуется принцип смежности, сопредельности, именно поэтому их функции различны: для метафоры доминантной является характеризующая функция, для метонимии – идентифицирующая. Однако функции реализации метафорических и метонимических приёмов могут совпадать, поскольку в основе их образования лежит ассоциативный принцип, и один и тот же объект действительности может частично обозначать другой и одновременно рассматриваться метафорически, реализуя определенные свойства подобия в метонимии. Таким образом, выдвигается гипотеза о существовании метафоры, метонимии и их концептуального «слияния» как новой ментальной единицы» [9, с. 194]. И далее «в основе концептуальных метафор и метонимий лежит сложная иерархическая сеть, которая может служить причиной возникновения синтеза метафоро-метонимических трансформаций. Когнитивное понимание метонимии рассматривается как проекция смежных элементов одного концептуального домена, а метафоры – как проекции элементов разных концептуальных доменов. Так как и метафора, и метонимия – концептуальные феномены, они могут относиться к одним и тем же концептуальным доменам, следовательно, взаимодействовать друг с другом в пределах концептуальной системы. Так, при проекции одного концептуального домена в другой возможна активация одного из сегментов доменов и его переосмысления как смежного, или смежного проецирование сегментов одного домена требует дополнительно концептуального расширения по сходству. Такая интеграция метафоры и метонимии получила название метафтонимии» [9, с. 194–195]. У только что процитированной Оксаны Сергеевны Шармановой можно найти схематическое представление метафтонимии: «В основе метафтонимии лежит метафорическое проецирование элементов сферы-источника на элементы сферы-мишени. При этом элементы одной из понятийных сфер имеют метонимическое расширение, то есть требуют метонимического развития понятия либо имеют метонимическую основу. Метафтонимия функционирует в политическом дискурсе в качестве модели, которую схематично можно представить в виде формулы: (А вместо В) + (А есть В) = X, где (А вместо В) – формула концептуальных метонимических связей, (А есть В) – формула концептуальных метафорических связей. Таким образом, метафтонимия «X» возникает вследствие концептуальных метонимических связей, когда одна сущность замещается другой и одновременно вступает в ассоциативные связи по принципу сходства с третьей сущностью» [9, с. 196–197]. В сущности, символ так и поступает, поэтому символ вполне может рассматриваться как метафтонимия. Кроме того, при образовании метафтонимии происходит метонимическое расширение метафорического источника, а антиэмфаза строится на расширении. Таким образом, «метафтонимию» в тропологии следует рассматривать как ещё один синоним «антиэмфаза» наряду с «символом» и «концептом».

Теперь, когда были представлены четыре основных тропа, можно перейти к «концептуализации». В логике концептуализация – это один из способов образования категорий, понятий и терминов наряду с конкретизацией и операционализацией. «*Концептуализировать* означает нагрузить исходное понятие такими теоретическими признаками, каждый из которых принадлежит к другой теории или дисциплине, и увязать их в логическую систему. Вписывание, если так можно выразиться, в чужую теорию называется концептуализацией» [5, с. 87]. В приведённом пассаже речь идёт об использовании концептуализации в

науке и, возможно, философии. Однако сферу применения концептуализации можно помыслить и шире. Можно допустить, что концептуализация – это вписывание исходного понятия не только в чужую теорию или дисциплину, но и в чужую когнитивную систему вообще, а данной когнитивной системой может быть не только теория или дисциплина, не только наука или философия вообще, но и религия или искусство.

Мы полагаем, что любая концептуализация строится по такой же схеме, что и любая концептуальная метафора: есть два концептуальных домена – исходный домен (*source domain*), он же сфера-источник, и целевой домен (*target domain*), он же сфера-мишень. Так, в процессе конструирования концептуальной метафоры целевой домен является тем, что нужно понять, сделать известным, а исходный домен – тем, с помощью которого можно понять целевой домен [14, р. 206–207]. Пример: в концептуальной метафоре «автомобиль как социальный статус» «автомобиль» – это целевой домен, а «социальный статус» – это исходный домен; с помощью «социального статуса» проясняется роль «автомобиля» в социуме. В процессе конструирования концептуальной метонимии целевой домен является тем, что нужно идентифицировать, а исходный домен – тем, с помощью чего можно идентифицировать целевой домен. Пример: в концептуальной метонимии «окно как стекло» в выражении «разбить стекло» «окно» – это целевой домен, а «стекло» – это исходный домен; с помощью «стекла» акцентируется внимание на материале, который был использован в процессе создания окна, такая акцентуация на стекле необходима для того, чтобы в случае опасности человек знал, что в окне нужно разбивать именно его стеклянную часть. В процессе конструирования концептуальной иронии целевой домен является тем, что критикуется, а исходный домен – тем, с помощью чего осуществляется данная критика. Так, в примере «дурак как мудрейший» «дурак» – это целевой домен, а «мудрейший» – это исходный домен; здесь критика может осуществляться, например, в ходе какой-то учёной дискуссии. Наконец, в процессе конструирования концептуальной антиэмфазы (концептуального символа, концептуальной метафтонимии или, просто, концепта) целевой домен является тем, что нужно сделать известным и идентифицировать одновременно, а исходный домен – тем, с помощью чего это достигается. Пример: в концептуальной антиэмфазе «земная жизнь Христа – символ истории человечества» [8, с. 277] известным оказывается «земная жизнь Христа» (исходный домен), а неизвестным «история человечества» (целевой домен). Сходство, которое можно установить между известным и неизвестным здесь, заключается в том, что Христос родился, жил и умер; в принципе нечто подобное может быть сказано о человечестве, его история имеет начало, длительность и возможный конец. Зная земную жизнь Христа, можно представить себе историю человечества. Здесь – концептуальная метафора. Между тем сам Иисус Христос может быть мыслиться как исторический персонаж, участник исторического процесса, его часть (исходный домен). В таком случае здесь концептуальная метонимия. В сумме метафора и метонимия дают концептуальную антиэмфазу (символ).

Таким образом, действительно, концептуализация связана с тропами, так как в результате операции концептуализации можно получить концептуальные метафоры, метонимии, иронии, антиэмфазы (символы, метафтонимии, концепты) в зависимости от того, с какой целью осуществляется концептуализация. Важно, что концептуализация строится по одной и той же схеме: с исходного домена (сферы-источника) в целевой домен (сферу-мишень) происходит перенос информации, опять же в зависимости от того, с какой целью осуществляется концептуализация.

Следует помнить, что в предложенном в работе исследовании мы использовали упрощённую тропологию, в которой всего четыре основных тропа (метафора, метонимия, ирония, антиэмфаза); все остальные тропы по умолчанию сводимы к этим четырём. Между тем возможны другие подходы и концепции, в которых может быть множество не сводимых друг к другу или к типовым тропам тропов. Мы вполне допускаем, что обозначенная схема концептуализации может быть применена не только к вышеназванным четырём тропам, но и к другим тропам. Возможно, что указанная схема может быть применена и к так называемым «квазитропам». Нельзя также исключать такую возможность, что и некоторые логические способы познания, которые строятся на переносе информации, например, экстраполяция или экспликация, могут основываться на предложенной схеме концептуализации. Однако всё это требует дальнейшего исследования.

Литература

1. Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт / Франклин Р. Анкерсмит ; пер. с англ. – М. : Европа, 2007. – 612 с.
2. Вахштайн В.С. Метафоры города и метафорика городских исследований: самописание vs. метаописание / В.С. Вахштайн // Культура и искусство. – 2015. – № 1. – С. 32–49.
3. Гаспаров М.Л. Историческая поэтика и сравнительное стиховедение (Проблема сравнительной метрики) / М.Л. Гаспаров // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. – М. : Наука, 1986. – С. 188–209.
4. Константинова М. Метонимический поворот. Социология вещей против социологии технологий / М. Константинова // Социология власти. – 2015. – Т. 27. – № 1. – С. 90–107.
5. Кравченко А.И. Формальная и научная логика : [учебное пособие для вузов] / А.И. Кравченко. – М. : Академический проект, 2014. – 336 с.
6. Лакофф Дж. Метафоры, которыми мы живём / Дж. Лакофф, М. Джонсон ; пер. с англ. А.Н. Баранова, А.В. Морозовой. – М. : УРСС Эдиториал, 2004. – 256 с.
7. Ребеко Т.А. Узнавание / Т.А. Ребеко // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М. : Канон+ ; РООИ Реабилитация, 2009. – С. 1008.
8. Хазагеров Г.Г. Риторический словарь / Г.Г. Хазагеров. – М. : Флинта ; Наука, 2009. – 432 с.
9. Шарманова О.С. Метафтонимия как концептуальное взаимодействие метафоры и метонимии / О.С. Шарманова // Вестник Иркутского государственного лингвистического университета. – Т. 16 : Языкознание. – 2011. – № 1 (13). – С. 194–200.
10. Энциклопедия для детей. – М. : Аванта+, 2001. – Т. 10 : Языкознание. Русский язык / гл. ред. М.Д. Аксёнова. – 3-е изд., перераб. и доп. – 2001. – 704 с.
11. Якобсон Р. Два аспекта языка и два типа афатических нарушений / Р. Якобсон ; пер. с англ. Н.В. Перцова // Теория метафоры: сборник / вступ. ст. и сост. Н.Д. Арутюновой. – М. : Прогресс, 1990. – С. 110–132.
12. Irony comprehension: Social conceptual knowledge and emotional response / [Y. Akimoto, M. Sugiura, Y. Yomogida, S.M. Miyauchi, S. Miyazawa, R. Kawashima] // Human Brain Mapping. – Vol. 35. – 2014. – № 4. – P. 1167–1178.
13. Goossens L. Metaphonymy: The interaction of metaphor and metonymy in expressions for linguistic action / L. Goossens // Metaphor and Metonymy in comparison and contrast / ed. by Rene Dirven, Ralf P rings. – Berlin ; N.Y. : Mouton de Gruyter, 2002. – P. 349–377.
14. Lakoff G. Contemporary Theory of Metaphor / G/ Lakoff // Metaphor and Thought / ed. A. Ortony. – Melbourne : Cambridge University Press, 1993. – P. 202–251.

Анотація

Райхерт К. В. Концептуальна тропологія (опыт построения). – Стаття.

В статті розкривається зв'язок між концептуалізацією як логічним способом пізнання та риторичними тропами. Прояснюються характеристики та функції таких тропів, як метафора, метонімія, іронія та антиемфаза (концепт). Указується, що троп, відомий під назвою «антиемфаза», по суті, являється тропом «символ» і тропом «метафтонімія», який представляє собою поєднання метафори та метонімії. Показується, що будь-яка концептуалізація будується за такою схемою: із вихідного домену (сфери-джерела) у цільовий домен (до сфери-мішені) переноситься інформація. У результаті застосування цієї схеми можна отримати концептуальні метафори, метонімії, іронії, антиемфази (концепти, символи, метафтонімії) залежно від того, з якою метою здійснюється концептуалізація. У перспективі запропонована схема концептуалізації може бути застосованою до інших тропів, квазітропів і деяких логічних способів пізнання, зокрема екстраполяції й експлікації.

Ключевые слова: логіка, риторика, тропологія, концептуалізація, тропи.

Анотація

Райхерт К. В. Концептуальна тропологія (досвід побудови). – Стаття.

У статті розкривається зв'язок між концептуалізацією як логічним способом пізнання та риторичними тропами. Прояснюються характеристики й функції таких тропів, як метафора, метонімія, іронія та антиемфаза (концепт). Указується, що троп, відомий як «антиемфаза», насправді є тропом «символ» і тропом «метафтонімія», який

є поєднанням метафори й метонімії. Показується, що будь-яка концептуалізація будується за такою схемою: із вихідного домену (сфери-джерела) у цільовий домен (до сфери-мішені) переноситься інформація. У результаті застосування цієї схеми можна отримати концептуальні метафори, метонімії, іронії, антиемфази (концепти, символи, метафтонімії) залежно від того, з якою метою здійснюється концептуалізація. У перспективі запропонована схема концептуалізації може бути застосованою до інших тропів, квазітропів і деяких логічних способів пізнання, зокрема екстраполяції й експлікації.

Ключові слова: логіка, риторика, тропологія, концептуалізація, тропи.

Summary

Rayherth K. V. Conceptual tropology (the design experience). – Article.

The relation between conceptualization and rhetorical tropes is exposed in the paper. The characteristics and functions of metaphor, metonymy, irony and anti-emphasis (concept) are elucidated. It makes clear that generally speaking trope, known as anti-emphasis, is the trope of symbol and the trope of metaphonymy that is the combination of metaphor and metonymy. It's shown that every conceptualization is formed up on the basis of the following scheme: the transferring of information from source domain into target domain in the context of the conceptualization's embodiment. As a result conceptual metaphors, metonymies, ironies and anti-emphases (concept, symbol, metaphonymy) are produced according to the goals of the conceptualization. In the long term the scheme could be applied to other tropes, quasi-tropes and some logical ways of cognition (for example, extrapolation or explication).

Key words: logic, rhetoric, tropology, conceptualization, tropes.

УДК 316.023.6

Я. С. Римар
аспірант факультету соціології
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

БІДНІСТЬ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН

На сучасному етапі розвитку соціології, як і на етапах, що передували сучасній соціологічній думці, у суспільствознавчому дискурсі широко постають питання, що стосуються різних аспектів явища соціальної нерівності, а саме: соціальної справедливості й несправедливості; законномірностей існування соціальної нерівності й конфліктної природи цього явища; її форм вияву та чинників, що визначають і провокують фрагментацію соціуму, утворюючи ієрархічну модель взаємодії між компонентами соціальної структури. Соціально-економічна нерівність як одна з форм соціальної нерівності визначається передусім поділом соціуму на групи за ознаками розміру економічного доходу, доступу до ресурсів і капіталів, створюючи тим самим передумови формування соціальних прошарків населення – великих соціальних груп, умовно позначених як бідні, багаті й люди середнього достатку. Подібна соціальна типізація населення стає можливою саме через визначення рівня доходів у процесі проведення емпіричних замірів населення як за об'єктивними, так і суб'єктивними показниками [1, с. 26]. Утім явище бідності як один із наслідків функціонування соціально-економічної нерівності при актуалізації свого об'єкта в ході соціальних досліджень не позбавлене теоретико-методологічних проблем, оскільки виникає необхідність урахування комплексу як структурних, так і соціокультурних чинників. У такому разі виникає можливість маневрування в методологічному руслі від доволі спрощених дослідницьких стратегій у поясненні самого явища бідності через дефіцит матеріальних ресурсів і стану депривації населення до аналізу бідності в межах соціокультурного підходу, за якого акцент робиться на специфічних формах поведінки носіїв бідності, їхній соціалізації, ціннісних орієнтаціях і баченні картини світу.

Бідність властива будь-якому суспільству, але її причини, масштаби, конкретні вияви й наслідки істотно диференціюються залежно від етапів його розвитку. Не виключено, що визначення специфічних шляхів та інструментів впливу, спрямованих на скорочення бідності, побудова комплексної стратегії її подолання повинні починатися з аналізу й розкриття причин її виникнення, а в реаліях українського суспільства – причин значного збільшення її масштабів.

Аналізуючи теоретичні підходи до вивчення бідності, не можна не помітити, що її соціальна природа потребує глибокого аналізу структурних і культурних змін, що відбуваються в суспільстві й спричиняють це явище. У процесі розвитку соціально-філософського та соціологічного підходів до вивчення явища бідності концептуалізація самого поняття «бідність» проходить певний історико-методологічний шлях від розуміння цього явища як деякого «природного стану» [2, с. 18], у якому перебуває окрема соціальна група, до теоретичної інтерпретації її як продукту соціальних змін, зокрема результату впливу змінених умов існування соціуму або його окремих прошарків. І на сьогодні проблема бідності не оминула різні суспільства, незалежно від рівня їхнього ресурсного забезпечення. Різниця полягає лише в тому, наскільки широкою й укоріненою вона є в конкретному соціумі та наскільки гостро проблема торкається загалом соціетальної системи.

Зрозуміло, що проблема бідності формує широке поле для дослідницької діяльності. Причому найбільш актуальним на сьогодні є дослідження явища бідності в суспільстві через аналіз комплексного потенціалу впливу її структур-

них, соціально-економічних і соціокультурних чинників. Незважаючи на це, в суспільствознавстві нині зберігаються й широко застосовуються стратегії економічного підходу у вивченні бідності через підрахунок та аналіз різних статистичних показників доходу індивідів або домогосподарств. В інструментаріях кількісних досліджень і комплексних моніторингових омнібусів практика визначення матеріального стану респондентів спирається, як правило, на дослідження в абсолютних величинах грошового еквіваленту матеріальної винагороди або у вираженні розміру доходу через інтервальні шкали. Спираючись таким чином на економічно орієнтовані теоретичні підходи, явище бідності досліджується виходячи з підрахунку та аналізу матеріальних ресурсів, якими володіє індивід або домашнє господарство. За таких обставин емпіричні розробки в предметній галузі бідності, як правило, базуються на одному з двох основних підходів – на застосуванні так званих абсолютної або відносної концепції бідності. Необхідним емпіричним показником, що надаватиме дослідникові перспективу дослідницького завдання при цьому є визначений і прийнятий для конкретного соціуму показник рівня бідності. У межах обох підходів він визначається через фіксацію деякої нижньої точки «межі бідності», що ділить населення, незалежно від ступеня віддаленості від цієї межі, на дві основні категорії: бідні й забезпечені. У такому разі ми говоримо про вираження рівня бідності в деякій величині матеріальних ресурсів, наявних в індивіда або домогосподарства. Для соціології виокремлення таких зон «забезпеченості» й «бідності» посилює значимість результатів, за якими дослідник може надалі, відповідно до власної дослідницької проблеми, вибудувати соціальні типи груп бідних. Причому саме соціологічна теорія набуває актуальності в питаннях соціальної детермінації бідності не лише як результату структурних перетворень у характері економічної винагороди праці, а й у питанні її соціокультурних чинників.

Соціокультурний аналіз бідності передбачає передусім виявлення специфічних цінностей, субкультурних універсалів, що існують у полі загальної культури, припускаючи, що спосіб життя людей є наслідком їхнього виховання, а також цінностей, які вони опановують у процесі власної соціалізації. Отже, формується культура, що передбачає певні типи поведінки та взаємодії зі своїм оточенням, залежно від різних життєвих ситуацій, спричинених складним матеріальним становищем. Проблема застосування понять «культура бідності» або «субкультура бідності» полягає в нечіткому та слабо структурованому теоретичному напрацюванні в межах цієї проблеми. Проте для нашого дослідження визнається більш коректним використання поняття «субкультура бідності» і як вона передається від одного покоління до іншого, тим самим відтворюючи саму себе.

Дослідники доволі часто звертаються до концепції так званої «культури бідності» американського соціолога Оскара Льюїса [6, с. 27], котрий уперше запропонував шукати й аналізувати причини бідності в самих бідних і їхній особливій культурі. У межах цього підходу одним із його ключових понять стає «культура бідності», що характеризує особливу культуру бідних верств населення, залежно від різних специфічних життєвих установок і цінностей, які можуть виражатися в орієнтаціях на підкорення різним життєвим обставинам, виявлятися у фаталізмі та негативному сприйнятті майбутнього, а та-

кож невмінні вибудовувати своє майбутнє, відповідно до планів щодо покращення свого соціального й матеріально-го становища. У процесі первинної соціалізації ці цінності передаються від одного покоління до іншого, призводячи до фактичної «спадковості» стану бідності. І тут, мабуть, варто говорити про відтворення бідності саме в середовищі бідних. Причому потрібно зазначити, що відтворення бідності в такому разі пояснюється не лише збереженням зразків матеріальних і соціальних умов, у яких вона складається, а й процесом соціалізації індивіда, ураховуючи різних її агентів. За таких обставин наслідування культури бідності є іманентним і закладається самою соціальною групою. Щоправда, цей варіант соціологічного пояснення бідності абстрагується від макроструктурних факторів і прагне вивести фактори бідності із природи індивіда, його поведінки та культури.

Не випадково, відповідно до ідей Оскара Льюїса, «культура бідності» визначається особливим способом життя, до якого вдається велика соціальна група і який набуває достатньо сталої й тривалої в часі форми, відтворюючись у в часі та вимірі міжпоколінної мобільності. Це явище уможливується спочатку формуванням, а згодом укоріненням стану «хронічної бідності» в соціальному середовищі бідних, зумовленої структурними інституціональними змінами у сфері господарських відносин у суспільстві. І як наслідок таких змін відбувається деформація професійної та соціально-економічної структури, а також подальше переформування її в нові системи соціальної взаємодії. Унаслідок таких трансформацій відтворюється соціальна нерівність, коли певна група опиняється в ситуації ресурсного дефіциту в різноманітних формах депривації. Під впливом низки чинників подолання бідності для її носіїв упродовж значного відрізку часу стає ускладненим або взагалі неможливим. Саме тому автор виокремлює такі чинники, як висока кількість безробітних і некваліфікованих працівників; низький рівень заробітної платні; ринкові умови (у тому числі й на ринку праці, де конкуренція особливо під впливом економічних, трансформаційних криз зростає); протиставлення різних систем цінностей, маючи на увазі вирізнення особливого ціннісного набору, характерного для бідних.

Відповідно, О. Льюїс запропонував аналізувати культуру бідності на різних рівнях, наголошуючи на тому, що культура бідності відтворюється у своїх основних характеристиках не лише на рівні аналізу певного набору соціально-психологічних рис конкретного носія таких культурних зразків, а й у більш ширших практиках соціальності через інтенції до участі в різних соціальних групах та інститутах.

Так, на індивідуальному рівні культура бідності визначається як специфічними соціальними характеристиками, так і соціально-психологічним портретом носія бідності. На рівні сім'ї культура бідності, як уже було зазначено, визначається через проблеми соціалізації й дитячого виховання, оскільки соціальні практики стану бідності, цінності та зразки поведінки батьків закріплюються за дітьми. До того ж і практики освітньої мобільності стають ускладненими через дефіцит ресурсу. Зрозуміло, що життєві шанси молоді прямо залежать від тих соціально-економічних можливостей, які мають старші покоління в межах сімейної групи [6, с. 54]. Тому на рівні локальних груп (спільнот) культура бідності виявляється в практиках «замикання» на рівні сімейних відносин і майже повної відсутності інтенцій щодо участі в інших соціальних інститутах чи організаціях. Подібна соціальна установка конвентується у відсутність соціального капіталу, необхідного для мобілізації економічного капіталу, розуміння й відстоювання власних прав на професійному, побутовому рівнях, а також звужує канали соціальної мобільності, підтримуючи носіїв характеристик бідності в стані соціальної ексклюзії та згодом маргінальності.

На рівні соціальної системи передбачається аналіз культури бідності, що спирається на вирішення питань соціальної активності, участі у великих формах громадянської активності. Проте саме субкультура бідності характеризується саме відсутністю практик участі у значних за мобілізаційним потенціалом соціальних інституціях. Абстрагуючись від будь-яких форм соціальної активності, індивід сповідує пристосовницький спосіб життя й ціннісні орієнтації патерналістського порядку, втрачаючи тим самим соціальні зв'язки з навколишнім середовищем.

Стосовно самої субкультури бідності існує два підходи щодо пояснення її ролі та місця у схемі відтворення бідності. У більш традиційній версії субкультура бідності розглядається не інакше як окремий спосіб життя носіїв практик бідності (О. Льюїс, Ч. Мюррей), що містить комплекс соціальних характеристик, притаманних лише цій соціальній групі. Сформований інституціоналізований спосіб життя індивіда та сприйняття ним специфічних цінностей і установок робить його повністю відповідальним за власне існування. Згідно з цим підходом, індивід у процесі соціалізації сприймає чинні групові норми, виробляючи свій спосіб життя – субкультуру бідності, яка кристалізується й передається із покоління в покоління.

А скажімо, американський соціолог Чарльз Мюррей, який також поділяє такий підхід, зазначає, що субкультура бідності відтворюється на чотирьох основних векторах: особливе становище групи бідних, що не має відповідників у житті інших соціальних верств населення; формування своєрідного стилю життя в середовищі тих, кого бідність стосується прямо. Такий стиль життя буде зосереджений на замкненій системі цінностей; низька професійна кваліфікація стає чинником відсутності установки на знаходження місця працевлаштування; у кінці формується система соціальних орієнтирів і соціальних позицій, у межах координат яких діє індивід і які формують особливу культуру бідності [3, с. 38].

На противагу цій концепції розгляду культури бідності, пізніше формується концепція розуміння бідності як результату впливу не просто окремо окреслених культурних чи структурних детермінант, а як продукту процесів, що знаходяться десь посередині й не можуть бути відірваними від загальної соціальної системи загалом (Г. Ганс, У. Міллер). Субкультура бідності є ні чим іншим як результатом ситуативної поведінки індивіда, котрий опинився в стані ресурсного дефіциту через структурні процеси, що відбуваються в соціумі, членом якого він є. Ключовою стає ідея стосовно того, що субкультура бідності є результатом вимушеної ситуативної поведінки бідних. При цьому бідні розглядаються як деяка структурна підгрупа, яка має свої особливості в процесі адаптації до зовнішніх умов [5, с. 23]. А це означає, що субкультурні моделі бідності стосуються тільки деяких аспектів життя – в інших вони подібні до моделей усього суспільства. Джерелами різних соціальних патологій індивідів є процеси, які відбуваються в усій соціальній системі, що ускладнює перерозподіл ресурсів і позбавляє бідних тих переваг, якими володіють вищі та середні прошарки суспільства. Отже, на думку представників цієї школи, відповідальність за існування субкультури бідних покладається не тільки на самих бідних, а й на суспільство загалом [7, с. 8].

Американський соціолог Вільям Вільсон вважає, що субкультура бідності є реакцією індивіда на структурні чинники й обмежені можливості самореалізації та здобуття економічного ресурсу в конкретному суспільстві [8, с. 24–26]. Зміни в технологічному укладі макроекономічних процесів у суспільстві на межі різних епох, зміни в структурі зайнятості й зменшення кількості робочих місць, що цим спровоковані, а також обмежений доступ до можливостей і малий культурний спадок безпосередньо впливають на виключення верств населення за межі

суспільних відносин і провокують їхню маргіналізацію. Остання все частіше укорінюється в різних соціальних практиках бідних груп населення, формуючи систему цінностей і установок, спрямованих на брак позитивних життєвих стратегій, моделей поведінки та низький рівень соціальних очікувань щодо власного майбутнього.

Отже, після розпаду соціалістичного соціально-економічного устрою й надалі з ходом трансформаційних процесів у посткомуністичному суспільстві соціологи констатують факт формування специфічної групи, що визначається як «нові бідні» [4, с. 28]. Відповідно до цього концепту, убагацься, що проблемними стають соціальні групи, які набувають рис бідних, зберігаючи при цьому майнові, професійні, освітні характеристики, непридатні для умовно «традиційних» бідних. Постійне відтворення бідності й поповнення її соціальної бази верствами населення, що за визначеними статистичними показниками рівня матеріального ресурсу будуть характеризуватись саме як бідні, призводить до формування ризиків розширення впливу субкультури бідності в разі їхнього тривалого перебування у стані бідності. Тому потрібно розуміти, що врахування впливу чинника культури не в останню чергу стає важливим в аналізі та оцінюванні того, чому бідність розширює свої структурні межі й демонструє достатньо сталі статистичні показники власного рівня і фактично укорінюється в соціальній структурі, зокрема, українського суспільства.

Література

1. Гордон Л. Четыре рода бедности в современной России / Л. Гордон // Социологический журнал. – 1994. – № 4. – С. 25–29.
2. Иноземцев В.Л. Классовый аспект бедности в постиндустриальных обществах // В.Л. Иноземцев // Социологические исследования. – 2000. – № 8. – С. 18–19.
3. Карвацкий А. Андерклас і культура бідності в осередках колишніх державних сільських господарств у контексті теоретичних та інтерпретаційних дискусій / А. Карвацкий, Д. Антонович // Соціологія: теорія методи, маркетинг. – 2005. – № 1. – С. 36–60.
4. Радаев В.В. Работающие бедные: велик ли запас прочности / В.В. Радаев // Социологические исследования. – 2000. – № 8. – С. 28–37.
5. Herbert J. Gans. The Uses of Poverty: The Poor Pay All / Gans J. Herbert. – Social Policy July/August 1971. – P. 20–24.
6. Lewis O. Culture of Poverty / O. Lewis // On understanding Poverty: Perspectives from the Social Sciences. Ed. Daniel Patrick Moynihan. – New York : Basic Books, 1968.
7. Miller W. Lower class culture as a generating milieu of gang delinquency / W. Miller // Journal of social issues. – 1958. – V. 14. – P. 5–19.
8. Wilson W. The Ghetto underclass: Issues, Perspectives and Public Policy / W. Wilson // The ANNALS. – 1989. – V. 501.

Анотація

Рымар Я. С. Бідність як соціокультурний феномен. – Стаття.

У статті пропонується теоретичне обґрунтування потенціалу дослідницької стратегії, згідно з якою бідність потрібно досліджувати через урахування різних елементів соціокультурної реальності. Це означає, що соціальне явище бідності не може сприйматись лише як наслідок структурних процесів, у результаті яких певна соціальна група стає бідною. Сама ж соціокультурна природа явища бідності розкривається через концептуалізацію поняття «субкультура бідності», що визначається специфічною системою ціннісних орієнтацій і соціальних установок, прийнятими в середовищі бідних. Аналізу-

ються різні підходи до дослідження субкультури бідності. У першому з них запропоновано дослідження цієї субкультури саме в контексті розуміння її як однієї зі складових загальної культури, у якій лише частково виявляються деякі особливі характеристики бідних. У межах іншого підходу визначено, що субкультура бідності формується в специфічних характеристиках, притаманних лише групі бідних, яка є досить структурно ізольованою. Подається порівняння цих підходів, і на основі цього здійснюється спроба обґрунтування дослідницької стратегії в межах соціокультурного підходу до аналізу бідності.

Ключові слова: бідність, соціокультурний підхід, група бідних, субкультура бідності, соціальна структура.

Аннотация

Рымарь Я. С. Бедность как социокультурный феномен. – Статья.

В статье предлагается теоретическое обоснование потенциала исследовательской стратегии, согласно которой бедность следует изучать с учётом различных элементов социокультурной реальности. Это означает, что социальное явление бедности не может восприниматься только как следствие структурных процессов, в результате которых определённая социальная группа становится бедной. Сама же социокультурная природа явления бедности раскрывается через концептуализацию понятия «субкультура бедности», которая определяется специфической системой ценностных ориентаций и социальных установок, принятых в среде бедных. Анализируются различные подходы к исследованию субкультуры бедности. В первом из них предложено анализировать данную субкультуру именно в контексте понимания ее как одной из составляющих общей культуры, в которой частично проявляются некоторые особые характеристики бедных. В рамках второго подхода определено, что субкультура бедности формируется в специфических характеристиках, присущих только группе бедных, которая является достаточно структурно изолированной. Предоставляется сравнение данных подходов, и на основе этого осуществляется попытка обоснования исследовательской стратегии в пределах социокультурного подхода к анализу бедности.

Ключевые слова: бедность, субкультурный подход, группа бедных, субкультура бедности, социальная структура.

Summary

Rymar Ya. S. Poverty as a sociocultural phenomenon. – Article.

This article concerns a theoretical justification for potential research strategy, according to which poverty should be explored with different elements of incorporation of social and cultural reality. It means that the social phenomenon of poverty can not be perceived only as a result of structural processes, which makes a certain social group poor. The same socio-cultural nature of poverty is revealed through the conceptualization of the term “subculture of poverty”, which is defined as a specific system of values and attitudes adopted among the poor. The article analyzes the various approaches to the study of subculture of poverty. In the first of them it is proposed a study of subcultures in the context of understanding it as one of the components of the general culture, which only partially manifested some specific characteristics of the poor. Within another approach subculture of poverty defines specific characteristics inherent only by group of poor, which is structurally quite isolated. This publication tries to compare these approaches and makes an attempt to justify research strategies within the socio-cultural approach to the analysis of poverty.

Key words: poverty, subcultural approach, group of poor, subculture of poverty, social structure.

УДК 1:37 (092)

М. В. Розпутна

аспірант Інституту філософської освіти і науки
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

ДЖОН ДЬЮЇ ЯК НАУКОВЕЦЬ, ФІЛОСОФ ТА ОСВІТЯНИН

З ім'ям видатного американського вченого Джона Дьюї (1859–1952) пов'язують розвиток нової філософської діяльності, що отримала назву «філософія освіти». Важливо зазначити, що в історії людства філософські ідеї не так часто набували такого практичного значення, щоб ставати дороговказами для тих, хто безпосередньо займається організацією системи виховання й навчання. Безперечно, Джон Дьюї вважається класиком американського прагматизму поряд із Джонатаном Едвардсом, Ральфом Емерсоном, Чарльзом Пірсом, Вільямом Джемсом.

На сьогодні в українській філософській думці, зокрема вчені Л. Українець, В. Сухіна, О. Шапаренко, В. Калужна, Л. Ваховський, Джона Дьюї розглядають насамперед як реформатора освіти, видатного педагога. Цікавим також є його постать як науковця, активного соціального та політичного діяча, розробника концепції демократизації освіти й суспільства. Особливу увагу у вивченні поглядів вченого приділяли зарубіжні дослідники, зокрема У.Х. Кілпатрик, Г. Кершенштейнер, Е. Шпрангер, С.І. Гессен, Е. Дюркгейм.

Потреба в переосмисленні та перебудові направленості в навчанні й вихованні зумовлена передусім змінами в соціальній і економічній сферах, що опирались у той час на розвиток промисловості, точних наук, а також розвитком демократії. Ці зміни потребували серйозних змін як в освіті, так і в усіх сферах суспільного життя.

Метою статті є розкриття етапів формування поглядів Джона Дьюї як реформатора освіти, суспільного діяча та науковця.

Досягнення поставленої мети передбачає виконання комплексу завдань, а саме: дослідити етапи становлення Джона Дьюї як філософа; визначити специфіку поняття «інструменталізм», «прагматизм», «досвід» у роботах вченого; обґрунтувати особливість філософських поглядів американського філософа крізь освітню й педагогічну діяльність.

З огляду на сформульовані мету та завдання дослідження поділимо на кілька частин, де розглянемо етапи становлення філософа й педагога, а також проаналізуємо погляди Джона Дьюї як прагматика в історії філософії, його наукову та суспільну діяльність.

Джон Дьюї розпочав своє становлення як філософ із Вермонтського університету (США), де навчався за програмою вільних мистецтв. Саме тут він з особливим захопленням займається філософією під керівництвом професора Торрея, який читав курс філософії етики. Продовжив навчання в університеті Джона Хопкінса. Відзначимо, що на кафедрі філософії на час вступу Джона Дьюї працювали лише три викладача, це були Чарльз Пірс (американський філософ, логік, математик і природознавець, засновник прагматизму), який читав курс логіки; Стенлі Холл (американський психолог, педагог), фахівець у галузі експериментальної психології; Джордж Морріс (американський філософ), який викладав історію філософії. Саме ці троє вчених справили великий вплив на формування філософських, психологічних і педагогічних поглядів молодого вченого. «Особливим був вплив Джорджа Морріса, адже він дав розуміння Джону Дьюї основних засад німецької філософії, зокрема Георга Гегеля та Іммануїла Канта» [6, с. 18]. У 1884 р. вчений захистив дисертацію на тему «Психологія Канта» й за рекомендацією Джорджа Морріса почав викладати в Мічиганському університеті.

Саме Джордж Морріс уважався одним із перших послідовників гегельянської філософії у США. Його найвідоміші роботи – «Британська думка і мислителі», «Філософія і християнство», «Філософія Гегеля про державу та історію». Особливий вплив на Джона Дьюї справили лекції вченого релігійного характеру, зокрема на тему християнської етики, агностицизму. З упевненістю скажемо, що Джон Дьюї перейняв у свого викладача погляди на релігійні основи своєї філософії та, спираючись на праці німецьких мислителів, розкрив їх у своїх роботах.

На початку своєї кар'єри Джон Дьюї захоплювався гегельвською логікою, особливо вченням про поняття, але це не заважало йому водночас займатися й експериментальною психологією. Зазначимо, що засновником останнього напрямку вважають Стенлі Холла, який також викладав під час навчання Джона Дьюї. Зокрема, Стенлі Холл в експериментальній психології довів, що людський розум є богословською (теологічною) діяльністю живого організму, причому спрямований на «божественне», а психологія є основою для решти дисциплін, через яку абсолют виявляє себе у світі. У роботі «Психологія» (1886) він підкреслював, що «об'єктом психологічного дослідження є цілісна людина і її практична діяльність» [7, с. 167]. При цьому Джон Дьюї критикував тих психологів, які штучно ізолювали різні боки психічного життя або ж давали йому суто фізіологічне пояснення (наприклад, за допомогою поняття рефлекторної дуги).

Діяльність вченого була пов'язана насамперед із університетом в Чикаго. Джон Дьюї відомий не тільки як філософ і психолог, а і як реформатор шкільної освіти, а також громадський діяч. Його педагогічні ідеї отримали практичне втілення не тільки у США, а й в інших країнах, зокрема у СРСР (у 1920-ті рр.).

Одна з найбільш відомих робіт Джона Дьюї – «Вплив Дарвіна на філософію» (1910). Як і Чарльз Пірс, Джон Дьюї був прихильником еволюційного підходу, підкреслюючи, що пристосування до середовища, здійснюване різними засобами, є основним завданням людини. Але, на відміну від Чарльза Пірса, він не прагнув до створення метафізичної теорії еволюційного процесу.

Важливу роль для формування основ «філософії освіти» мала праця Джона Дьюї «Демократія і освіта» (1916), що й у наші дні не втратила своєї актуальності. Однією з його головних філософських робіт є «Реконструкція у філософії» (1920), яку він кілька разів перевидавав за життя. Джон Дьюї, закликаючи звернутися від «проблем філософії» до «проблем людей», пропонує «реконструювати філософію», щоб вона мала більш практичний характер. Він зазначає, що пізнання має виключно пасивну дію, пристосувальницьку позицію, адже основною функцією й здатністю інтелекту є установлення ефективних і корисних відносин із об'єктами навколишнього світу. «Функція інтелекту», на думку Дж. Дьюї, не в тому, щоб копіювати об'єкти навколишнього світу, а в тому, щоб установити шлях «найбільш ефективних і важливих відносин із цими об'єктами» [9, с. 34–67].

Питанням естетики була присвячена книга «Мистецтво як досвід» (1934). Учений надавав естетичному досвідові велике значення, підкреслюючи, що мистецтво має стати частиною людського життя. Джон Дьюї визначає основну мету філософії мистецтва – «постійне об'єднання витворів мистецтва як рафіновані інтенсивні фор-

ми досвіду й буденні вчинки, страждання універсально визначені як складові досвіду» [9, с. 44]. Буденний досвід, на думку філософа, включає в себе не тільки щоденні звички, ритуали, фольклор певної культури, а й сферу цінностей, мрій, надій. Джон Дьюї переглядає основні естетичні категорії у взаємодії із метафізичним натуралізмом, він зазначає, що мистецтво, як і філософія, не може бути зрозуміле або критично розглянуте окремо від соціальних та історичних умов виникнення. Мистецтво розглядається як досвід, що відрізняє прикладне мистецтво й науку.

Зупинимо увагу на розумінні досвіду за Джоном Дьюї. Досвід визначається як взаємодія із природним і суспільним середовищем. Більша частина того, що традиційно називають «людською природою», є не більше ніж результат випадкових суспільних звичок. Усезагальною характеристикою звички є колективне й індивідуальне прагнення до досвіду, пов'язане з максимальним задоволенням бажань, яким би не був їхній зміст. Досвід фундаментально розвивається у природі. Досвід, отриманий заради зовнішніх цілей, говорить про «інструменталістську» фазу розвитку, а досвід заради самого себе – це діяльність, «кінцева» стадія. Інструментальний метод дослідження вимагає в кожному випадку починати все спочатку й рухатися вперед шляхом спроб і помилок. Саме такий метод, на думку Дж. Дьюї, найбільше відповідає демократичному устрою американського суспільства, даючи кожному змогу вільно експериментувати на свій страх і ризик і в такий спосіб удосконалювати досвід. Робота Джона Дьюї вплинула на дослідження таких учених, як Стівен Пеппер, Монро Бредслі, Морс Пекем, Леонард Меер.

Логіко-методологічна концепція американського філософа в найбільш цілісному вигляді подана в «Логіці: теорії дослідження» (1938), а його аксіологічна концепція – у книзі «Теорія оцінки» (1939) [8, с. 75]. В останній роботі ми бачимо судження про цінність оцінюваного. Свій «інструменталізм» Джон Дьюї розглядав як логічну версію прагматизму.

Прагматизм як філософська течія виникає в США наприкінці XIX – початку XX ст. Основоположники прагматизму – Чарльз Сандерс Пірс (1839–1914), Вільям Джеймс (1842–1910), Джон Дьюї (1859–1952) – уважали, що філософія повинна займатись проблемами людини, тобто цілями та засобами їх вирішення, і стати тим, що спрямовує людину на досягнення необхідного [9, с. 55]. Людина діє й в ірраціональному світі, спроби досягнути об'єктивної істини є безглуздими. Тому до наукових теорій, соціальних ідей, моральних принципів варто підходити «інструментально», з погляду їхньої вигоди, зручності для досягнення цілей.

Отже, аналізуючи основні погляди представників прагматизму, робимо висновок, що вся діяльність людини має бути спрямована на досягнення цілей засобами логічних міркувань і перетворень, а те, що корисне та приносить успіх, виявляється істинним.

Звернімося до розгляду поняття «прагматизм»: прагма – це слово означає «дія», від якого утворені слова «практика», «практичний». Уперше воно було запроваджене у філософії Чарльзом Пірсом у 1878 р. у статті «Як зробити наші ідеї зрозумілими» (“How to make Our Ideas Clear”) у науковому часописі “Popular Science Monthly”. Учений доводить, що переконання, по суті, є правилами для дії, для того щоб з'ясувати зміст якого-небудь твердження, люди повинні лише визначити той спосіб дії, який воно здатне викликати, у цьому способі дії й полягатиме для нас усе значення цього твердження. В основі всіх розбіжностей, які ми знаходимо в наших думках – навіть найбільш витончених – лежить такий конкретний факт: жодне з них не є настільки значимим,

щоб застосовуватися як-небудь інакше, ніж у вигляді деяких можливих відмінностей у царині практики. Тому, щоб домогтися цілковитої ясності в наших думках про будь-який предмет, ми повинні тільки поміркувати, які практичні наслідки містить цей предмет, тобто яких ми можемо очікувати від його відчуттів, і до якого виду реагування зі свого боку ми повинні бути готовими. Отже, наші уявлення про ці наслідки – як найближчі, так і віддалені – це все, що ми можемо уявити собі про цей предмет, якщо взагалі таке уявлення має будь-яке позитивне значення.

Чарльз Пірс підкреслює, що пізнавальна діяльність – це не відображення реальної дійсності, а біологічна функція, спрямована на вироблення звички реагувати на навколишні умови. Усвідомлена звичка діяти, функціонувати і йти до мети формується в певні вірування, які є ланцюгом мислення. Зазначимо, принцип Чарльза Пірса «... існувати – значить мати практичні наслідки» означає, що людина – насамперед «діюча» істота [5, с. 129].

Отже, подолання сумніву й досягнення віри буде головною метою пізнання, де процес пізнання, на думку вченого, є не відображенням дійсності в мисленні людини, а знання є не відповідність уявного образу реальності, а подоланням сумніву й досягненням вірування, формуванням звички діяти.

Звернімося до поглядів Вільяма Джеймса, де головним у вченні є поняття довіди, який охоплює все те, із чим ми маємо справу, в основі будь-якої дії лежить досвід як центрова функція в досягненні цілі [1, с. 53]. Також одним із центральних понять у вченні філософа є проблеми людини, де значення всіх філософських проблем визначаються з тієї позиції, яку вони можуть відіграти в житті індивіда. Філософ зазначає, що будь-якого філософа має цікавити світоустрій лише в тому розрізі, яке він має значення для індивіда. Схиляємося ми до того чи іншого філософського напряму не через його істинність, а тому, що воно найбільшою мірою відповідає нашому умонастрою, емоційному станові, нашим інтересам.

Отже, на думку Вільяма Джеймса, необхідно надати перевагу не раціональним доводам розуму, а вірити в будь-яку ідею та цілеспрямовано її реалізувати [1, с. 75]. Відзначимо, що тут прослідковується воля до віри, де, у свою чергу, віра налаштовує на переконання в досконалості ірраціональності і непізнаності навколишнього світу, а з іншого – допомагає комфортно жити в хаосі непов'язаних подій плюралістичного всесвіту. Тому воля до віри визначає успіх людини в теорії та практиці.

Оновлений ідеями й поглядами своїх учителів, Джон Дьюї переосмислює положення колега-прагматистів і на їхній основі формує своє вчення під назвою «інструменталізм». Головною категорією інструменталізму є досвід, у якому суб'єкт і об'єкт стають єдиним цілим. Джон Дьюї в цьому контексті також підкреслює важливе значення раціональної, розумової активності людини в досвіді. Разом із тим поняття «досвід» трактується досить широко, наприклад, досвід, згідно з поглядами вченим, не просто безперервний життєвий потік, а серія ситуацій: «Твердження, що індивідууми живуть у світі, означає конкретно, що вони живуть у серії ситуацій» [8, с. 59]. Тому досвід для Джона Дьюї має найголовнішу мету – спрямованість у майбутнє, адже він націлений на перетворення середовища і прагнення контролювати його в нових напрямках. У зв'язку з цим у досвіді взаємопов'язані реальність (те, що варто змінити) й ідеальність (плани перетворення). Джон Дьюї надає досвіду динамічного характеру, включає в нього всю сферу активної життєдіяльності людини. Досвід складається із проблемних ситуацій, вирішення яких пов'язане з формулюванням рішення в мові, що називається істиною та є за своїм значенням як «корисність». Джон Дьюї вважає, що транс-

формація філософії може стати дієвим інтелектуальним знаряддям у реконструкції досвіду, який, у свою чергу, стимулює індивідуальний інтелектуальний розвиток особистості, реалізацію її творчого потенціалу.

Підсумовуючи, зазначимо, що Джон Дьюї розглядав людину як сукупність біологічних і психічних властивостей, особливо підкреслював важливість соціального елемента в розвитку індивіда. Людина для нього – це активна істота, яка перебуває в нерозривному зв'язку із соціальним середовищем. Індивідуальний розвиток особистості тісно пов'язаний із розвитком усього суспільства, а необхідною умовою для розвитку є демократія.

Варто детальніше зупинитися на на значенні демократії в суспільстві в ученні мислителя. Джон Дьюї підкреслює, що сутність демократії не у формі правління, політиці, а у способі життя людини, це «форма об'єднання людей, за допомогою якої індивід реалізує себе» [9, с. 79], тому поняття «демократія» в роботах ученого має етичний характер, а не політичний або управлінський. Для Джона Дьюї створення демократичного суспільства неможливе без створення умов для розвитку підростаючого покоління. Джон Дьюї зазначає: «Демократичне мислення не є природно даним. Воно виникає й розвивається саме по собі, це можливо лише в демократичних інститутах, де також виникають труднощі. В основі демократії – навички та знання, що потребують культивування, без якого вони не можуть приборкати природні потреби» [9, с. 123].

На думку вченого, необхідно сформувати в дітей досконалі соціальні навички, і в цьому полягає основна мета освіти: не у відтворенні наявного суспільства, а у створенні кращого суспільства завдяки індивідуальному розвитку його кожного члена. Щоб вирішити це завдання, філософія повинна базуватися на освіті, бо, за словами вченого, «якщо розглядати освіту як процес формування фундаментальних установок – інтелектуальних і емоційних щодо природи та інших людей, то філософію можна визначити як загальну теорію освіти» [6, с. 119]. Тому школам варто розвивати «наукову установку», створювати умови для «спільної діяльності, де людина свідомо використовуватиме інструменти, узгоджуючи свої дії з тим, яке застосування знаходять своїм можливостям і засобам інші люди» [4, с. 212]. Традиційна освіта, як зазначав учений, направлена в минуле, на засвоєння знань попередніх поколінь, а нова освіта повинна орієнтуватися на сучасне й майбутнє, урахувати наявний досвід у дитини та акцентувати увагу на розвиток у неї дослідницьких навичок. Нова школа повинна перетворити незрілі здібності дитини у важливі соціальні навички, необхідні для застосування «наукового методу» в житті.

Узагальнюючи погляди прагматика Джона Дьюї, зазначимо, що процес навчання – це певний досвід, тому нова освіта має орієнтуватися на дитину, бути тісно пов'язаною із самостійними спробами дитини вирішити ті проблеми, які виникають із її власного соціального досвіду. Для цього має бути створене особливе навчальне середовище, яке давало б кожному змогу продовжувати навчання все життя. Наш досвід, підкреслював він, буквально пронизаний цінностями, які ми вибираємо. Інструментальна теорія й покликана вказувати, де варто, а де не варто шукати цінності. Наукові істини й технічні досягнення повинні бути поєднані з людськими цінностями. Прогрес завжди так чи інакше пов'язаний із зусиллями людей, направленими на переоцінку наявних цінностей.

Особливо важливою для Джона Дьюї є гегелівська діалектика, яка допомогла йому подолати одвічний дуалізм понять «індивід» і «спільнота», «тіло» й «мислення», «ідеальне» й «реальне», розглянути їх у діалектич-

ній єдності. Джон Дьюї опинився під сильним впливом експериментальної психології та, зокрема, роботи Вільяма Джеймса «Принципи психології», що являє собою систематичний виклад біхевіористського трактування поведінки і сприйняття людини.

Джон Дьюї вважав одним із головних недоліків сучасної культури наявність дуалізмів, зокрема теорії і практики, досвіду й розуму, почуттів і мислення, морального й фізичного, а також пов'язаний із останнім дуалізм об'єкта науки й об'єкта моралі. Наука, на його думку, має включати людські цінності й відносини. Наука та розум не є чимось, що доповнює досвід, бо розум, як його визначає вчений, є «експериментальний інтелект», який здатний до самокорекції. У більш пізній період свого життя американський філософ критикував учення німецького класичного ідеалізму про розум. Він уважав, що філософія як сучасна наука повинна стати експериментальною. «Перша функція філософії, – писав учений, – раціоналізація можливостей досвіду, особливо колективного людського досвіду» [9, с. 81]. Логіка, яка не може бути суто формальною, повинна прояснювати й систематизувати ті процедури, які дадуть змогу здійснити «реконструкцію» більш ефективно.

Джон Дьюї не лише був теоретиком, а мав педагогічну практику. Звернення до педагогіки як складної науки філософ починає в 1894 р., коли очолює кафедру філософії в Чикаго, а саме став керівником деканату факультету філософії, психології та педагогіки. Можемо вважати, що інтеграція філософії, психології та педагогіки вплинули на переосмислення вченим традиційної системи навчання й формування інноваційних підходів до її реформування. Від початку відзначимо, що на становлення Джона Дьюї як реформатора в педагогіці вплинули філософські та педагогічні погляди Ж.-Ж. Руссо, Й. Песталоцці, Й. Гербарта, Ф. Фребеля. Тому вже в 1895 р. Джон Дьюї відкриває першу експериментальну школу-лабораторію в США, уважається, що це також була перша досвідна школа «прогресивістського» виховання. У цей самий час також виходить праця «Моє педагогічне кредо», де він викладає основні погляди на розвиток і освіту молоді. Надалі він випускає у світ ще кілька робіт, у яких були викладені його погляди на філософію педагогіки, основи психології, етики та його досліді, які він провів в експериментальній школі, а саме: «Школа і суспільство» (1899), «Дитина і програма навчання» (1902), «Психологія» (1886), «Вивчення етики» (1894), «Психологія і суспільна практика» (1901) [8, с. 121]. У них Джон Дьюї формує свою практичну педагогіку й ширше пояснює психологічні та філософські ідеї, на яких вона ґрунтується. Він порушує такі питання, як етапи підвищення кваліфікації й навчання дітей, ставлення дітей до різних предметів навчальної програми, а також важливість історії та географії як інструментів для надання допомоги учням для розвитку власних інтересів.

Варто зазначити, що переконання вченого про те, що наука – універсальний засіб людського вдосконалення й удосконалення суспільства, водночас викликає занепокоєння щодо виникнення нової форми технологічної схоластики, де застосування детерміністичних понять фізичних наук до вирішення соціальних питань майже нівелює індивідуальність і якість життя. Маніпуляції в економічних і політичних цілях для досягнення ефективності стають нормою життя. Джон Дьюї розумів деґуманізаційний ефект такої інструментальної раціональності й не раз виступав проти намагання механізувати й контролювати всі сфери життя. Завдяки впливу Джона Дьюї, його активній науковій і педагогічній діяльності, прагматизм, який стверджує, що ідеї істинні, якщо вони корисні в певній конкретній ситуації, а стандартом моральної істини є її ефективність, став основною філо-

софською течією в США, основою американського способу життя.

Джон Дьюї був одним із найяскравіших ідейників свободи й демократії, теоретиком і практиком водночас. Чарльз Френкел, професор Колумбійського університету, зазначав, що зараз важко повірити, що це була людина, а не заклад, філософ, а не суспільний рух, настільки впливова була особистість і настільки значимі були філософські доробки Джона Дьюї [7, с. 169]. Варто зазначити, що вчений до останніх днів свого життя займався науковою діяльністю, викладав майже 65 років, виклав новий науковий погляд на філософію прагматизму, далеко випереджаючи своїх однодумців і колег.

Отже, на сьогодні актуально визначити місце Джона Дьюї в історико-філософському контексті, урахувавши його досягнення як філософа-теоретика, громадського діяча і практика, а вивчення праць Джона Дьюї, його наукової та педагогічної діяльності зумовлене необхідністю філософського переосмислення шляхів удосконалення суспільства через удосконалення системи освіти, яку вчений уважав основною ланкою у формуванні нової людини та розвитку демократичного суспільства.

Література

1. Джеймс В. Прагматизм / В. Джеймс. – К. : Видавничий дім Альтернативи, 2000. – 144 с.
2. Дьюї Дж. Психологія і педагогіка мышлення / Дж. Дьюї ; пер. с англ. Н.М. Никольской. – М. : Совершенство, 1997. – 208 с.
3. Дьюї Дж. Реконструкція в філософії / Дж. Дьюї ; пер. с англ. М. Занадворов, М. Шиков. – М. : Логос, 2001.
4. Пирс Ч.С. Начала прагматизма / Ч.С. Пирс. – СПб. : Алетейя, 2000. – 316 с.
5. Хлуднева С.В. Джон Дьюї и Артур Лавджой: борьба за академические свободы / С.В. Хлуднев // Вопросы философии. – 2004. – № 12. – С. 164–172.
6. Шарвадзе Б.А. Философия Джона Дьюи от формирования инструментализма до программы реконструкции философии / Б.А. Шарвадзе. – Тбилиси : АКОЛАІА, 1995. – 199 с.
7. Юлина Н.С. Джон Дьюи / Н.С. Юлина // Философы XX века. – М. : Искусство, 1999. – С. 53–78.
8. Dewey J. Philosophy and Civilization / J. Dewey. – N. – Y., 1931. – 170 p.
9. Dewey J. Democracy and Education / J. Dewey. – New York : The Free Press, 1966. – P. 152–153.

Анотація

Розпутна М. В. Джон Дьюї як науковець, філософ та освітянин. – Стаття.

У статті розглядається становлення американського вченого Джона Дьюї як науковця, вплив на його філософські та педагогічні погляди вчителів, викладачів. Також вивчаються основні погляди вченого на прагматизм, освітню діяльність, філософію й демократію. Актуальним і важливим залишається визначання ролі постаті Джона Дьюї в історико-філософському контексті як прагматика та наукового діяча ХХ століття.

Ключові слова: наука, прагматизм, інструменталізм, педагогіка, школа, освіта, філософія освіти, історія філософії.

Аннотация

Распутная М. В. Джон Дьюи как ученый, философ и педагог. – Статья.

В статье рассматривается становление американского ученого Джона Дьюи как ученого, влияние на его философские и педагогические взгляды учителей, преподавателей. Также изучаются основные взгляды американского философа на прагматизм, образовательную деятельность, философию и демократию. Актуальным и важным остается определение роли Джона Дьюи в историко-философском контексте как прагматика и научного деятеля ХХ века.

Ключевые слова: наука, прагматизм, инструментализм, педагогика, школа, образование, философия образования, история философии.

Summary

Rasputnaya M. V. John Dewey as a scientist, philosopher and educator. – Article.

This article deals with John Dewey's formation as a scientist and the impact of his teachers on his philosophical and pedagogical views. It also addresses his basic views on pragmatism, education, philosophy and democracy. Defining the role of John Dewey in historical and philosophical context as pragmatist and scientist of twentieth century remains relevant and important.

Key words: science, pragmatism, instrumentalism, education, school, philosophy of education, history of philosophy.

УДК 1:122/129]+[314/316:304

О. Ю. Тургенєвакандидат філософських наук,
викладач кафедри філософіїНаціонального технічного університету України
«Київський політехнічний інститут»**І. С. Харченко**

викладач кафедри філософії

Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут»**ФЕНОМЕН ПАТРІОТИЗМУ В УМОВАХ НЕУКОРИНЕНОГО БУТТЯ**

Глобалізоване суспільство характеризується високим ступенем соціальної інтеграції цивілізаційно-споріднених елементів. Окремі структурні утворення поступово, але неухильно збільшуються, зумовлюючи взаємопроникнення локальних культур і занурення у спільний соціокультурний контекст усіх учасників інтеграційних процесів.

Сучасність вирізняє високий рівень мобільності – територіальної, соціальної, культурної, особистісної. Глобалізація, новітні комунікаційні технології, розвинені транспортні мережі дають змогу нашому сучасникові вільно пересуватися світом, легко адаптуватися до соціально-культурних особливостей інших країн, не обмежувати процеси самоактуалізації й реалізації власного потенціалу територіальними межами.

Розвиток новітніх високих технологій надає можливості для професійної реалізації індивідів незалежно від країни їхнього народження та проживання. Особливості функціонування транснаціональних корпорацій (які є суб'єктами двигунами прогресу високотехнологічних галузей економіки й мають фінансові ресурси для забезпечення їхнього розвитку, що недосяжні для ведення бізнесу меншого масштабу) передбачають залучення робочої сили, керуючись професійними кондиціями спеціалістів, а не їхнім місцезнаходженням.

Сучасна міграція – складне явище, яке типологізують за низкою параметрів, одним із яких є її причини. Крім згадуваної вище професійної реалізації, серед причин міграції можна назвати прагнення людей до покращення добробуту, яке на сьогодні поступається місцем міграції з політико-правових причин (так, чимало освіченої та кваліфікованої молоді їде нині із країн колишнього СРСР за кордон, прагнучи жити у правовому суспільстві), а також біженство. Серйозні виклики Європі й світові пов'язані сьогодні із вимушеною міграцією з причин безпеки. Хвиля біженців із Близького Сходу до європейського континенту в пошуках порятунку від терористичної загрози Ісламської Держави загострює питання безпеки не лише в африканській локації, а й загалом у глобальному геополітичному контексті. За даними Міжнародної організації з питань міграції (МОМ) на 24 вересня 2015 р., із початку року кількість біженців з африканського континенту сягнула 491 005 осіб. При цьому кількість загиблих при спробі дістатися європейського континенту морем становить 3 776 осіб [4, с. 2].

Звичайно, глобальна міжнародна спільнота не могла залишити поза увагою події, що набули широкого політичного та суспільного резонансу. На Саміті ООН з питань сталого розвитку генеральний директор Міжнародної організації з питань міграції Уільям Лейсі Свінг закликав долучити питання вирішення проблем безпечної міграції до основних 17 цілей сталого розвитку сучасного глобального суспільства. Його пропозиція визнати позитивний внесок мігрантів і їхню фундаментальну роль у сталому розвитку суспільства зустріла оплески [5, с. 1].

Очевидно, що проблема неукоріненості буття суб'єкта сучасних соціально-культурного та соціально-політичного процесів набуває надзвичайної актуальності сьогодні, тісно й безпосередньо пов'язана з головними проблемами сучасності, оскільки адаптація індивіда, котрий виріс і був вихований в іншому габітусі, до нових умов суспільного життя виводить на поверхню безліч делікатних нюансів, які потребують детального розгляду та вивчення. На цьому тлі питання патріотизму набуває нового, відмінного від традиційного, забарвлення.

Аналіз досліджень цього напрямку дасть змогу нам викристалізувати головні напрями філософського осмислення феномена патріотизму в умовах неукоріненості буття, що має місце в сучасному глобалізованому світі, який характеризується щільною комунікативною мережевістю.

Сучасна дослідниця С.Ю. Іванова описує патріотичну свідомість за умов сучасного глобалізованого суспільства як «рівнодіючу серед протидіючих тенденцій, одна з яких продовжує бачити у відмінностях народів фактор їхнього відторгнення одне від одного та прагне перетворити патріотизм на консерват відокремленості цього народу від інших, друга, у свою чергу, хоче надати ставленню громадян до своєї батьківщини характеру відкритості, виокремити феномен відмінностей як фактор взаємного тяжіння й взаємозбагачення» [2, с. 15]. Беручи до уваги тренди розвитку сучасного суспільства, другу тенденцію ми вважаємо більш життєздатною за умови суспільно-економічної та соціокультурної інтегративності, що притаманна глобалізованому сьогоденню, оскільки ми не бачимо нині умов для успішного сталого розвитку «закритих суспільств» на світовій мапі. Людина як суб'єкт соціальних змін на сьогодні не може ефективно їх реалізовувати, будучи «укоріненою» в певному локальному осередку, як фізично, так і ментально. Кордони держав стають затісними для соціалізації постмодерної вільної особистості. У цьому контексті «неукоріненість буття» М.М. Бахтіна постає в новому актуальному ракурсі. Отже, стаття має на меті спробу переосмислення бахтінського терміна «неукоріненість буття» й дослідження феномена патріотизму в цьому контексті.

Проблема «неукоріненого буття» – тема, розроблена М.М. Бахтіним у руслі концепції «відповідальності вчинку». Сучасна людина, на думку М.М. Бахтіна, у більшості не здатна на відповідальні вчинки, людина не хоче «мати справу із самою собою», тяжіє до пасивного буття в «автономному світі культури», людина воліє уникати відповідальності, перекладаючи її на наявні норми та закони, і життя її, отже, перетворюється на систему «ритуальних актів», у результаті чого людина «відпадає в байду», ні в чому не вкорінене буття» [1, с. 41]. Як бачимо, термін неукоріненого буття має у трактовці М.М. Бахтіна негативне значення й пов'язаний (і це також дуже актуально в контексті сучасності) із нездатністю людини нести відповідальність за власні вчинки. Ми хочемо надати терміну «неукорінене буття» іншого сенсу: на нашу думку,

особливого значення цей термін набуває в контексті глобалізації, інформатизації соціально-культурного простору, підвищення рівня соціальної мобільності, розмивання національної й культурної ідентичності сучасної людини.

Сучасні геополітичні мілітарні виклики Східної Європи багато в чому виходять із коріння ментальності. Неукоріненість ідентичності громадян пострадянських держав – національної, ментальнісної, аксіологічної – стала причиною несформованої соціально-політичної суб'єктності, що ускладнила вибір шляху дій у ситуації військової кризи, спровокованої більш впливовим геополітичним суб'єктом.

Люди, які народилися за часів СРСР, більш або менш тривалий час вважали своєю батьківщиною Радянський Союз. Навіть людина, котра народилася та все життя прожила на одному місці (наприклад, у будь-якому місті сучасної України), здійснила досить серйозний перехід після 1991 р. – її батьківщиною стала Україна, а не Радянський Союз. Іншими словами, людина змінила місце свого проживання, трансформувала культурну, а подекуди й національну ідентичність, не з'їжджаючи з місця.

Проте реальні долі живих людей набагато складніші, ніж наведена нами гіпотетична ситуація. Багато людей, народжених у СРСР, не мали «коріння» в місці свого народження, оскільки походили, наприклад, із сім'ї військовослужбовців або сім'ї людей, які полишили своє рідне місто через розподілення після закінчення навчання, тощо. Що стосується національної ідентичності, у СРСР було чимало інтернаціональних сімей. Коріння пострадянської людини в Радянському Союзі, проте докладніше дуже важко судити про те, звідки саме походить той чи інший наш співвітчизник.

Після руйнації СРСР постала необхідність у формуванні нової ідентичності або ширше – у пошуку нової Батьківщини. Для людей, які проживали на території колишньої УРСР, цією батьківщиною стала Україна. Загострилось питання пошуку національної ідеї, адже на місці зруйнованої радянської аксіосфери мала заснуватися нова ціннісна система.

Процес пошуку національної ідеї, формування національної ідентичності є складним, і часто пошук цей відбувався від зворотного, через питання про те, чим українець не є: українець не є радянською людиною та – чи не найголовніше – українець не є росіянином.

Титульною нацією Радянського Союзу були, безумовно, росіяни. Себе сучасна Росія вважає спадкоємицею СРСР, старанно відтворюючи радянські цінності, намагаючись поєднати їх із традиційним «дореволюційним» корінням: православною духовністю, імперською традицією, усвідомленням «особливого шляху» Росії тощо. На нашу думку, ця відмінність Росії від України є єдиним «кордоном» ідентичності пострадянського росіянина та українця, який існує насправді. Інакше кажучи, сучасний українець воліє відмежуватися від свого радянського коріння, а сучасний росіянин прагне до нього повернутись.

Усе зазначене вище стосувалося нашого минулого. Що ж до нашої сучасності, то ми (й українці, і росіяни) вступаємо, так чи інакше, до Європейського та світового простору. Людина, яка народилася у країні, що більше не існує, виростає в незалежній державі, може продовжити своє життя в будь-якій точці світу. Мобільність наших співвітчизників підвищується, а відсутність чітко визначеного коріння відіграє в цій ситуації суперечливу роль: з одного боку, нашому співвітчизникові легше полишити батьківщину, з іншого – йому нікуди повернутися.

До країни свого дитинства пострадянська людина не повернеться ніколи, проте вона не повернеться й до того місця, яке полишила, вирушивши до іншої країни; це пов'язано з тим, що країни пострадянського простору

(у тому числі й Україна) дуже швидко змінюються. У цих умовах особливої актуальності набувають питання про коріння наших співвітчизників і почуття патріотизму.

Що є об'єктом нашого патріотизму? Що є нашою Батьківщиною? Це питання складніше, ніж здається на перший погляд. Паралельно з пошуком національної ідеї (особливо національної ідеї, сформульованої не негативно – «Україна не Росія», а позитивно) іде пошук батьківщини як окремими нашими співвітчизниками, так і нацією, і країною загалом. Те, що в російських засобах масової інформації намагаються подати як «націоналізм», є, насправді, пошуком батьківщини, формуванням власного коріння. Так, у наявній ситуації коріння не можна «знайти», його можна лише «сформувати».

«Патріотизм», «патріот» – феномени, які в умовах сучасних пострадянських країн так само потребують формування та формування. Так, патріоти сучасної Росії формують ідентичність на культурі ВВВ, а патріоти сучасної України формують ідентичність на необхідності захисту власної землі. І національна ідентичність, і патріотизм сучасних українців якнайкраще формуються саме в негативному аспекті: «Україна не Росія та не СРСР», патріот – це той, хто захищає Україну від ворожих зазіхань. Проте питання про позитивне формування національної ідеї, ідентичності, поняття батьківщини, патріотизму на сьогодні залишаються не тільки відкритими, а й найбільш гострими з актуальних питань сьогодення.

Як осмислення феномена патріотизму, так і практичне формування його в аксіологічному просторі сучасної України додатково ускладнюються процесом глобалізації (інформатизація в цьому контексті є частиною глобалізаційного процесу), який пов'язаний із розмиванням національної, культурної, соціальної, територіальної ідентичності.

В умовах, коли поняття «батьківщина» позбавлене негативних вимірів на кшталт «зрадник батьківщини», а виїзд на тимчасове або постійне проживання за кордон не викликає засудження з боку співвітчизників і держави, людина вільно та свідомо обирає не тільки територію свого проживання, а й ідентичність. Навіть більше – людина змушена самостійно відбудовувати свою ідентичність, яка в умовах сьогодення часто є складною та багатовимірною. Цей процес необхідний, тому що взаємопов'язаний із формуванням ціннісно-нормативної сфери особистості, яка безпосередньо впливає на якість соціального буття індивіда.

Складна ідентичність нашого сучасника зумовлена не тільки його гендером, віком, національністю, місцем проживання, громадянством, соціальним статусом, рівнем освіти, рівнем добробуту тощо, а й такими додатковими аспектами, як включеність у всевітнє мережеве інформаційне середовище, володіння іноземними мовами, подорожі за кордон, досвід проживання в іноземних країнах, соціальний досвід у широкому сенсі. Індивідуальна ціннісно-нормативна система впливає на складові ідентичності; ідентичність, у свою чергу, зумовлює ціннісно-нормативну систему індивіда.

Розглядаючи окреслену ситуацію в контексті патріотизму й на прикладі сучасної України, можемо констатувати, що в Україні проживають люди різних національностей, які є громадянами України та мають європейську ідентичність, що виявляється передусім у ліберально-демократичній системі цінностей: права людини, рівність людей, верховенство закону, змінюваність влади тощо. Проте в Україні є громадяни з «радянською» ідентичністю, яка споріднена з цінностями, на які спирається сучасна Росія: «сильна держава», особистість державного лідера (умовно позначувана як «сильна рука»), релятивістична законодавча, виконавча та судова практика, культ ВВВ тощо. Цікаво, що нині такі «радянські» цін-

ності об'єднуються – як на загальнодержавному, так і на індивідуальному рівнях – із цінностями православними. Складний ціннісно-нормативний конгломерат, що формує «радянську» ідентичність, протиставляється сьогодні Західному світу, що його часто називають «бездуховним», маючи на увазі водночас відсутність як радянської, так і християнської моралі.

Вище ми зазначили, що процес осмислення та формування патріотизму (як в Україні, так і в інших країнах сучасного світу) зазнає глобалізаційного впливу, що спричиняє в широкому сенсі мультикультуралізм, де змішуються не тільки національні культури, а й культури різних соціальних страт і класів (а також різних гендерів, що саме по собі є складною темою, що потребує окремого дослідження). Ми вказували також, що патріотизм у сучасній Україні є складним феноменом у силу радянського минулого й тривалого пострадянського стану нашої держави та нашого суспільства.

Проте є ще один фактор, який впливає на осмислення й формування патріотизму в Україні, – пошук природи (підґрунтя) патріотизму, що тяжіє сьогодні до поняття нації. Цей фактор є дуже складним і дискусійним, що нині слабо усвідомлюється на всіх рівнях – державному, суспільному, індивідуальному. Складність цього фактора полягає не тільки в різноманітності сучасного українського суспільства та несформованості «нації» як соціально-культурної й соціально-політичної одиниці. Ні в політичному, ні в етнічному вимірі українська нація не є однорідною.

Розглядаючи такі ознаки нації, як спільність мови, території, культури та менталітету, можемо зазначити, що кожна з цих ознак у сучасній Україні є дискусійною. Мовне питання є невизначеним, саме тому навколо нього відбувається чимало спекуляцій, те саме можна сказати про територіальне питання: із 2004 р. відбуваються політичні спекуляції навколо поділу України на умовні «Схід» і «Захід», у 2014 р. загострилися питання щодо територіальної належності Криму, Донецької та Луганської областей. Безумовно, загострення цих питань є штучним і маніпульованим процесом, проте спирається цей процес на соціально-політичні й культурні реалії «спірних» регіонів.

Повертаючись до ознак нації, зазначимо, що «спільність культури» в сучасній Україні також не є безумовною. Це пов'язано як із радянським минулим України (що зумовлює певний конфлікт «радянської» й «української» культур у суспільстві), так і з регіональною різноманітністю соціально-культурного простору. Двомовність також додає складності питанню культурної спільності, адже кожна з мов є своєрідним «каналом» відповідної культури, пов'язуючи українську націю як із власне українською, так і з російською культурою. Усе це стосується й такої ознаки нації, як спільність менталітету: радянське минуле, двомовність, регіональна різноманітність тощо зумовлюють неоднорідність менталітету, його складність – і як феномена соціальної реальності, і як і об'єкта наукового дослідження.

Отже, як висновок можемо зазначити, що ідентичність українця – національну, культурну, соціально-політичну – не можна звести до національної чи мовно-культурної одномірності. Це зумовлено, по-перше, радянським минулим нашої держави, яке серйозно вплинуло як на ідентичність сучасного українця, так і на змістове наповнення поняття «патріотизм», що потребує сьогодні переосмислення в контексті нових соціально-культурних і соціально-політичних умов, а також складністю осмислення та формування патріотичної свідомості в сучасному глобалізованому суспільстві, оскільки українське суспільство, безумовно, не є виключеним із глобальних процесів, ознаками яких є, серед іншого, криза ідентичності й неукорі-

неність буття. Позитивне формування патріотизму на тлі неукоріненого буття – в умовах розмивання географічних і культурних кордонів, глобальної спільності аксіологічного підґрунтя, ґрунтованого на загальнолюдських цінностях, включеності в мережеву систему комунікативних відносин – можливе лише через усвідомлення себе часткою глобальної міжнародної спільноти, суб'єктом інтернаціональних відносин, що збагачує мультикультурне світове середовище власними національними барвами.

Тим багатший внесок української ідентичності в усьвітне культурне розмаїття, що Україна сама по собі є мультиетнічною країною із високим ступенем толерантності до національних меншин. Тому, на нашу думку, форсування національного питання (а тим більше використання його як ідеологічного підґрунтя в процесі визначення патріотизму) для сучасної України не має жодного сенсу.

Багатонаціональність українського народу є тим позитивним фактором, що дає змогу сформувати політичну націю в умовах неукоріненого буття сучасного глобального соціуму та закласти підвалини для позитивного неагресивного патріотизму, незважаючи на зовнішні мілітарні виклики.

Навпаки, приділення належної уваги підтриманню й розвитку культур різних етносів на території української держави (на тлі державної політики обов'язкового вивчення української мови та культури) стало б тією основою патріотичного виховання, яка зцементувала українську політичну націю як розмаїтий полікультурний організм.

На нашу думку, навіть в умовах воєнного виклику, що його переживає Україна, патріотизм не може формулюватися на альтруїстичних засадах радянського зразку («віддай життя на благо Батьківщини», «захисти Батьківщину ціною власного життя»). Сучасний патріотизм з урахуванням уроків ХХ ст. радянського минулого України, прагнення України до Європейського ціннісно-нормативного простору має спиратися на принципово інше світоглядне підґрунтя. Обов'язковою засадою патріотизму в окреслених умовах має бути зворотне ставлення держави до громадян як рівних незалежно від національності, визнання державою прав людини та громадянина, визнання державою людини як безумовної й вищої цінності. Розглядаючи патріотизм у контексті неукоріненого буття, можемо зазначити, що дієвою світоглядною засадою патріотизму в умовах глобалізації, розмивання національної ідентичності й інших процесів, згадуваних вище, є саме ставлення держави до людини, визнання її як вищої цінності, повага до її прав і свобод.

У підсумку можна зазначити, що здійснення соціальних відносин держава – індивід на засадах патріотизму в умовах неукоріненого буття сучасного глобального світу може бути успішним лише за умови, що індивід і держава в умовах викликів захищають спільні засадничі цінності.

Література

1. Бахтин М.М. К философии поступка / М.М. Бахтин // Бахтин М.М. Собр. соч. : в 7 т. / М.М. Бахтин. – М., 2003. – Т. 1 : Философская эстетика 1920-х годов. – 2003. – 344 с.
2. Иванова С.Ю. Проблема патриотизма в поликультурных государствах / С.Ю. Иванова // Теория и практика общественного развития. – 2013. – № 6. – С. 15–17.
3. Сандомирская И. Книга о родине. Опыт анализа дискурсивных практик / И. Сандомирская [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://yanko.lib.ru/books/cultur/sandomirskaya-rodina.htm>.
4. Europe / mediterranean migration response international organization for migrationsituation report. – 24 September 2015. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.iom.int/sites/default/files/situation_reports/file/Europe-Mediterranean-Migration-

Crisis-Response-Situation-Report-24-September-2015.pdf.

5. Inclusion of Migration in UN Sustainable Development Goals, a Milestone 25/09/2015 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.iom.int/news/inclusion-migration-un-sustainable-development-goals-milestone>.

Анотація

Тургенєва О. Ю., Харченко І. С. Феномен патріотизму в умовах неукоріненого буття. – Стаття.

У статті переосмислюється зміст поняття «неукорінене буття» на тлі соціально значущих глобальних процесів, а також на прикладі українського суспільства аналізується феномен патріотизму, який формується в умовах територіальної, аксіологічної, ідентичності неукоріненості буття сучасної людини. Проблема неукоріненості буття суб'єкта сучасних соціально-культурного та соціально-політичного процесів набуває надзвичайної актуальності сьогодні й тісно пов'язана зі значущими проблемами сучасності, оскільки адаптація індивіда, становлення якого відбувалося за інших соціальних, культурних, політичних тощо умов, до нових реалій суспільного життя виводить на поверхню безліч делікатних нюансів, що потребують детального розгляду та вивчення. На цьому тлі феномен патріотизму набуває нового значення й потребує переосмислення. Аналіз досліджень цього напрямку дасть нам змогу викристалізувати головні напрями філософської рефлексії феномена патріотизму в умовах неукоріненості буття, що має місце в сучасному глобалізованому світі.

Ключові слова: патріотизм, неукорінене буття, неукоріненість, територіальна неукоріненість, аксіологічна неукоріненість, неукоріненість ідентичності, політична нація, глобалізація.

Аннотация

Тургенева О. Ю., Харченко И. С. Феномен патриотизма в условиях неукорененного бытия. – Статья.

В статье переосмысливается значение понятия «неукорененное бытие» на фоне социально значимых глобальных процессов, а также на примере украинского общества анализируется феномен патриотизма, который формируется в условиях территориальной, аксиологической, идентичности неукорененности бытия современного человека. Проблема неукорененности бытия субъекта

современных социально-культурного и социально-политического процессов является сегодня чрезвычайно актуальной, поскольку тесно связана с важнейшими проблемами современности. Адаптация индивида (становление которого происходило в иных социальных, культурных, политических условиях) к новым реалиям общественной жизни актуализует множество деликатных нюансов, требующих детального рассмотрения и изучения. В данном контексте феномен патриотизма трансформируется и требует переосмысления. Анализ исследований на данную тему позволит нам выделить основные направления философской рефлексии патриотизма в условиях неукорененности бытия, имеющего место в современном глобализованном мире.

Ключевые слова: патриотизм, неукорененное бытие, неукорененность, территориальная неукорененность, аксиологическая неукорененность, неукорененность идентичности, политическая нация, глобализация.

Summary

Turgenieva O. Y., Kharchenko I. S. The phenomenon of patriotism in terms of rootlessness of being. – Article.

The article reinterpreted the meaning of “rootlessness of being” against the background of significant global social processes, as well as the example of the Ukrainian society analyzes the phenomenon of patriotism, which is formed in a territorial, axiological and identity – rootlessness of modern human. The problem of “rootlessness of being” of the modern human, who is the subject of today’s socio-cultural and socio-political processes, is extremely relevant today as closely related to the major issues of our time. Adaptation of the modern human (the formation of which occurred in different social, cultural and political conditions) to the new realities of public life refreshes the delicate nuances are many, requiring detailed consideration and study. In this context, the phenomenon of patriotism requires rethinking and transforming. An analysis of research on this topic will enable us to identify the main areas of philosophical reflection of patriotism in the conditions rootlessness of life that takes place in today’s globalized world.

Key words: patriotism, Unrooted (Rootless) being, rootlessness, territorial rootlessness, axiological rootlessness, rootlessness of identity political nation, globalization.

УДК 37.015.31:57.081

Н. М. Філянiна
кандидат філологічних наук, доцент,
завiдувач кафедри гуманiтарних наук
Нацiонального фармацевтичного унiверситету

ЕКОЛОГIЧНА КЛАСИКА Й ЕКОЛОГIЧНА ГРАМОТНIСТЬ

Екологічні виклики сьогодення набули глобальних масштабів і в той чи інший спосіб впливають на життя кожної людини. Проте навряд чи можна стверджувати, що кожна людина усвідомлює причини й сутність екологічних криз і особливо власну роль як у руйнуванні природи чи забрудненні довкілля, так і в розв'язанні екологічних проблем, збереженні природи та поліпшенні якості довкілля.

Тому підвищення екологічної свідомості людей, а також шляхи досягнення цієї мети посідають чи не центральне місце в сучасному екологічному дискурсі. У дискусіях із цього приводу все більше уваги приділяється потенціалу гуманітарних знань, зокрема літературі.

Під час аналізу екоосвітнього потенціалу літератури серед її загального корпусу виділяють екологічну класику (environmental classics), або класичну літературу про охорону природи, боротьбу за чисте й безпечне довкілля за участі громадськості тощо. Висловлюється думка, що саме ці тексти мають допомогти людині усвідомити первинність світу природи, його цілісність і водночас збагнути вразливість природного світу. У них також наскрізно проводиться думка про глибоку вкоріненість людини в природу. На екологічну класику покладаються чималі сподівання в активізації суспільної екологічної свідомості, зокрема у здійсненні екологічної освіти й виховання.

Тема екологічної класики та її потенціал у пошуку відповідей на екологічні виклики сучасності практично не обговорювалася у вітчизняній екофілософії, філософії науки й філософії освіти. Тому в статті ми окреслимо феномен екологічної класики, проаналізуємо підходи до його визначення, а також з'ясуємо її екоосвітній потенціал.

Підставою для виокремлення екологічної класики, або «класики природоохоронної (екологічної) літератури», може слугувати запропоноване свого часу Х.-Г. Гадамером визначення класичної літератури (класичних творів) загалом як сталої величини, що є взірцем для всіх наступних поколінь [3, с. 212]. Взірцевості, класичності, канонічності цим творам надають ті смисли, які вони несуть читачеві. Відповідно до цього критерію, часом важко провести чітку межу між художньою та науковою літературою. Х.-Г. Гадамер звертає увагу на наукові твори, які, «завдяки своїм літературним достоїнствам, здобули право вважатися літературними творами мистецтва й бути зарахованими до світової літератури» [3, с. 213]. Особливість цих творів полягає в тому, що «їхнє змістове значення звернене до нас», а наше розуміння «звернене не до специфічних формальних досягнень, що притаманні їм як творам, а до того, що вони нам промовляють» [3, с. 213]. Відмінність же між «художньою» та науковою формами літературної мови полягає насамперед у відмінності способу претендувати на істину. Але саме у феномені літератури, згідно з Х.-Г. Гадамером, «не випадково закладена точка перетину мистецтва й науки» [3, с. 214].

До екологічної класики, що зазвичай поєднує в собі риси як художньої, так і наукової літератури, належать видання, у яких досліджуються стосунки між людиною та природним довкіллям у всьому їхньому розмаїтті й складності. Екологічна класика об'єднує

наукову та науково-популярну літературу з різних царин знань і художню літературу доволі різних стилів і жанрів.

Екологічна класика висвітлює вплив природних систем на людські спільноти та вплив людей на довкілля, різноманітні культурні концепції природи, які є потужним чинником формування нашого сприйняття й розуміння навколишнього світу. Це книги про довкілля, які витримали випробування часом і продовжують формувати глибоке розуміння місця людини в природі.

Видатний аргентинський письменник і філософ Хорхе Луїс Боргес писав, що дуже ризиковано стверджувати, що існують класичні твори і що вони будуть класичними завжди. Водночас він був переконаний, що класичною є «не та книга, котрій обов'язково притаманні ті чи ті чесноти; ні, це книга, котру покоління людей, котрі керуються різними причинами, читають із тим самим захопленням і незбагненою відданістю» [1, с. 157–158].

Одним із напрямів дослідження екологічної класики є формування своєрідного канону екологічної літератури як сталоого, узаконеного списку текстів і авторів. Канон такої літератури у формі коротких і довгих списків має містити перелік текстів, рекомендованих як для учнів і студентів різних навчальних закладів, так і для широкого загалу.

Наприклад, «Журнал Землі» (“Earth Journal”) пропонує список із 25 класичних творів на тему природи (nature writing) і довкілля (environmental writing) як обов'язкової літератури для освіти й самоосвіти [8]. Цей список, зокрема, містить такі твори:

- «Альманах піщаного графства» (A Sand County Almanac, 1949) Олдо Леопольда (Aldo Leopold);
- «Мовчазна весна» (Silent Spring, 1962) Рейчел Карсон (Rachel Carson);
- «Гея: новий погляд на життя на землі» (Gaia: A New Look at Life on Earth, 1979) Джеймса Лавкока (James Lovelock);
- «Земля у рівновазі» (Earth in the Balance, 1992) Альберта Гора;
- «Натураліст» (Naturalist, 1994) Едварда Вілсона (E.O. Wilson).

У наших попередніх публікаціях ми тією чи іншою мірою вже звертали до цих творів під час розгляду доволі широкого спектру питань. Тепер доречно зупинитися на аналізі власне самих книг і з'ясувати, що саме дає змогу говорити про канонічність текстів, включених до списку.

Під час визначення літературних канонів зазвичай послуговуються або інституціональним (соціологічним), або естетичним (аксіологічним) підходами [4, с. 7]. Перший підхід бере до уваги діяльність академічних інститутів, роль освітніх програм, літературної критики, видавничої сфери тощо, а сам канон набуває значення інструменту «соціальної домінації». Другий підхід зосереджується на естетичних характеристиках художнього тексту, завдяки яким ті чи ті тексти набувають статусу канону. Спираючись на значну джерельну базу, присвячену дослідженню феноменів літературного канону, культури й культурної пам'яті, У.М. Федорів зауважує, що, з одного боку, тексти, що входять у канон,

забезпечують процес «пригадування», тобто комунікації між поколіннями, з іншого – беруть участь у «розгадуванні», тобто «декодуванні» культурної пам'яті, а критеріями оцінювання «канонічності» будь-якого тексту є час, який визначає «який із творів є вартісний і реалізується як частина «культурної пам'яті», а який утілює певні інтереси та функціонує як «інструмент соціальної домінації»» [4, с. 8]. Водночас, зауважує дослідниця, канонічний текст спрямований і на майбутнє, на гіпотетичного читача, бо утверджується в житті суспільства своєю актуальністю, незалежно від часу його створення [4, с. 8].

Канонізаторами літератури про природу або екологічної літератури є насамперед захисники прав природи та прав людини на чисте й безпечне довкілля, академічні та освітянські спільноти, активна громадськість, але не тоталітарна влада чи вождь. До їхнього переліку належать учені з активною громадянською позицією (наукове громадянство), письменники, громадські діячі й політики (як-от, А. Гор), небайдужі до долі природи й долі людства. Наприклад, Річард Прімак (Richard V. Primack) переконаний, що мети збереження природи та біорізноманіття можна досягти за таких умов: по-перше, активніше включатися вченим в освітню діяльність, спрямовану як на студентів, так і на широкий загал; по-друге, бути їм активними політично, сприяючи ухваленню законів, спрямованих на збереження біорізноманіття, і перешкоджаючи ухваленню шкідливих для природи законів [9, с. 244].

Розглянемо, як «працюють» критерії класичності й канонічності на прикладі книги «Мовчазна весна» Рейчел Карсон (1907–1964), яку включено до списку екологічної класики, а саму авторку цього твору називають основоположницею, матір'ю сучасного екологічного руху. Рейчел Карсон здобула філологічну та біологічну освіту, а згодом ступінь магістра зоології. Вона працювала в американському Бюро рибного господарства, писала для газет статті про море та його мешканців. Рейчел Карсон звернула увагу на небезпеки, які може спричинити повсюдне використання після Другої світової війни пестицидів, насамперед ДДТ, що вважався надзвичайно ефективним засобом боротьби зі шкідливими комахами. Цей хімікат викликає в комах параліч нервової системи під час застосування в невеликих концентраціях, тобто за рахунок високої токсичності. Швейцарський хімік Пауль Мюллер (Paul Müller), котрий відкрив токсичні властивості ДДТ як контактної отрути, отримав у 1948 р. Нобелівську премію в галузі фізіології й медицини.

Як інсектицид ДДТ набув широкого використання у двох напрямках – у боротьбі з комахами-переносниками небезпечних захворювань (насамперед тифу та малярії) і для запобігання епідеміям; для знищення шкідників сільськогосподарських культур і підвищення врожайності. Орієнтованість на досягнення бажаного позитивного ефекту від використання отрути в боротьбі зі шкідливими комахами залишила поза увагою ймовірні негативні наслідки для інших видів тварин і здоров'я людини, у тому числі й через нехтування правилами безпеки під час використання та утилізації хімікату. Власне, ці негативні наслідки й висвітлила у своїй книзі Рейчел Карсон, показавши, що ДДТ призводить до загибелі пташенят. Отже, зверталася увага на здатність ДДТ переміщуватися по природних харчових ланцюгах і негативно впливати на всі їхні ланки. Сама назва книги «Мовчазна весна» є глибоко метафоричною та означає весну без пташиного щебету й співу. У ній Райчел Карсон писала, що наука озброїла себе «найбільш сучасною і жакливою зброєю», повертаючи яку проти комах, вона повертає й

проти всієї природи. Рейчел Карсон закликала вчених і працівників сільського господарства до бережливого ставлення до природи, законодавців – до вироблення суворих критеріїв контролю над використанням небезпечних речовин, а хімічну промисловість – до відповідальності в тестуванні нових хімічних препаратів і дотримання норм їхнього використання.

Факти про шкідливий вплив інсектицидів і пестицидів на екосистеми та людину, а також заклики до обмеження їхнього використання, що викладені в «Мовчазній весні», викликали широкий резонанс у громадськості й стимулювали активні масові дії представників природоохоронних рухів.

Сучасний американський екофілософ і соціолог з університету штату Айова (Department of Sociology, Iowa State University) М. Белл (Michael Bell) наводить враження своєї матері від прочитання уривків «Мовчазної весни» після її виходу у світ: «Це, справді, шокувало багатьох людей», «ми не мали жодного уявлення про те, що пестициди можуть бути такими небезпечними. Ніхто навіть не ставив перед собою такі питання» [4, с. 173].

Вихід у світ «Мовчазної весни», наклад якої ставив близько 2 млн примірників, став потужним поштовхом для мобілізації міжнародного екологічного руху під гаслами заборони використання ДДТ та інших пестицидів, а згодом із ширшими вимогами на захист довкілля й екологічної безпеки населення. Водночас представники хімічної промисловості звинувачували Р. Карсон у необґрунтованому алармізмі. Проте резонанс від публікації «Мовчазної весни» не лише спонукав учених глибше досліджувати вплив пестицидів на довкілля, харчові ланцюги й здоров'я людини. Збурення громадської думки мало наслідком не лише значне обмеження використання ДДТ, а й мобілізацію широкого загалу на захист довкілля, що дало початок новому громадському рухові, який у наш час перетворився на вагомий чинник суспільно-політичного життя на міжнародному, національному та локальному рівнях. У 2012 р. природоохоронна громадськість і активісти екологічного руху активно відзначили 50-річчя виходу у світ «Мовчазної весни», роблячи наголос на тому, що проблеми, порушені в ній, залишаються актуальними й дотепер [7].

Саме тому «Мовчазна весна» Р. Карсон може вважатися екологічною класикою, або класикою екологічної літератури, та важливим матеріалом для здійснення екоосвіти. І практика підтверджує цей висновок. Наприклад, на основі «Мовчазної весни» розробляються освітні матеріали для екоосвіти різних вікових груп школярів, місцевих громад і за різними тематичними напрямками [10].

Екологічна класика привертає все більше уваги дослідників як матеріал для розширення теоретичної бази обґрунтування охорони природи, сталого (збалансованого) розвитку, екоосвіти й освіти для сталого розвитку, розв'язання практичних завдань у царинах охорони природи – оцалливого ставлення до природних ресурсів та екоосвіти. До цих досліджень долучені академічні й університетські дослідницькі колективи і групи, проводяться наукові конференції, регулярно виходять у світ статті й монографії, кількість яких постійно зростає.

Особливість творів, які вносять до списку екологічної класики, полягає в тому, що оповідь відбувається від першої особи, завдяки чому, згідно з Ю. Габермасом, з одного боку, усувається відстань між текстом і автором, з іншого – засвоєння літератури відбувається завдяки читачеві. Власне, такими персоналізованими оповідями є «Альманах піщаного графства» Олдо

Леопольда, «Мовчазна весна» Рейчел Карсон (Rachel Carson), «Гея: новий погляд на життя на землі» Джеймса Лавкока, «Земля у рівновазі» Альберта Гора, «Натураліст» Едварда Вілсона та низка інших творів.

Екологічну класику небезпідставно розглядають як чинник формування екологічної грамотності людей, наголошуючи при цьому на її значимості для молодого покоління. Проте варто зауважити, що сама екологічна грамотність є складним багаторівневим феноменом, структуру якого варто брати до уваги під час розробки екоосвітніх програм і їхнього практичного впровадження. Так, в екологічній грамотності виділяють принаймні три рівні [6].

Основою її становить *функціональна екологічна грамотність*, яка передбачає розуміння природного світу, екосистем, актуальних проблем охорони довкілля, тобто здатність розуміти навколишній світ і пов'язані з ним проблеми. Наприклад, функціональна екологічна грамотність громадян передбачає обізнаність щодо звичних для цієї місцевості рослин і тварин та їхньої ролі в екосистемах, а також розуміння того, що збільшення викидів двоокису вуглецю під час використання приватного авто спричиняє глобальне потепління. Без цих елементарних знань, які поєднують елементи локального й глобального, не можна розпочинати будь-які позитивні дії з формування екологічної грамотності.

Функціональна екологічна грамотність має доповнюватися *культурною екологічною грамотністю*, що передбачає розуміння значення та особливо місця й ролі «інших» (до яких належать, наприклад, представники рослинного та тваринного світу, певні природні й природно-культурні комплекси) усередині доміантних культурних практик суспільства. Більшість дослідників наголошують на необхідності розуміння культурних доміант і ролі «інших», наголошуючи на їхній ролі в цих практиках. Наприклад, з огляду на повагу до довкілля варто плекати відчуття важливості існування сільської місцевості, де формуються особливі природно-культурні комплекси та агроекосистеми, а також естетичні й рекреаційні цінності.

Формування екологічної грамотності спрямоване не лише на засвоєння певного обсягу знань про природу та усвідомлення цінності природи в системі культури, а й на виховання критичного мислення. Цю здатність визначають як *критичну екологічну грамотність*, що передбачає спроможність адекватної участі в дискусіях з екологічними проблемами на ідеологічному та філософському рівнях і, як наслідок, виробляти стратегію об'єктивної й обґрунтованої політичної діяльності на користь довкілля. Критична грамотність є суттєвою для ефективних дій, але вона неможлива, якщо не опирається достатньо міцно на функціональну та культурну екологічну грамотність.

Отже, екологічна класика є важливим чинником формування екологічної грамотності людей. У свою чергу, екологічна грамотність є складним багаторівневим феноменом, структуру якого варто брати до уваги під час розробки екоосвітніх програм і їхнього практичного впровадження.

Очевидно, що залучення екологічної класики потребує вищого, порівняно із традиційними освітніми практиками, рівня міждисциплінарної співпраці та глибшого й гнучкішого підходу до екоосвіти. Разом із тим звернення до неї відкриває нові горизонти для здійснення екоосвіти, урізноманітнення її методів і форм, що дають змогу активно залучати потенціал гуманітарних знань і гуманітарії загалом.

Як практичні рекомендації можна висловити такі побажання: 1) створення списку екологічної класики українських та зарубіжних авторів, який відповідав

би освітнім цілям України; 2) розробки освітніх програм для включення в освітній процес на всіх рівнях. Виконання цих завдань мають передувати відповідні міждисциплінарні дослідження екоосвітнього потенціалу української літератури.

Література

1. Борхес Х.Л. По поводу классиков : соч. в 3 т. / Х.Л. Борхес. – Рига : Полярис, 1994. – Т. 2. – 1994. – С. 156–158.
2. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Ю. Габермас ; пер. з нім. В. Купліна. – К. : Дух і Літера, 2011. – 280 с.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер ; пер. с нем. ; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
4. Федорів У.М. Літературний канон як феномен літературної пам'яті / У.М. Федорів // Наукові праці : науково-методичний журнал. – Миколаїв : Вид-во МДГУ ім. Петра Могили, 2008. – Т. 80. – Вип. 67 «Філологія. Літературознавство». – С. 6–9.
5. Bell M. An Invitation to Environmental Sociology / M. Bell. – California : Pine Forge Press, 1998. – 342 p.
6. Developing Environmental Awareness through Literature and Media Education: Curriculum Development in the Context of Teachers' Practice / Keith Bishop, Alan Reid, & Andrew Stables, University of Bath, UK; Marina Lencastre & Steven Stoer, University of Oporto, Portugal; Ronald Soetaert, University of Ghent, Belgium (With contributing material developed by teachers in schools in England, Belgium & Portugal.) [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.cultureeducation.ugent.be/files/Developing_Environmental_Awareness_through_Literature_and_Media_Education.PDF.
7. Griswold E. How 'Silent Spring' Ignited the Environmental Movement / E. Griswold // The New York Times Magazine. – Sept. 21, 2012. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.nytimes.com/2012/09/23/magazine/how-silent-spring-ignited-the-environmental-movement.html?pagewanted=all>.
8. Meador R. 25 classics of environmental writing to help with your summer reading list / R. Meador [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.minnpost.com/earth-journal/2013/07/25-classics-environmental-writing-help-your-summer-reading-list>.
9. Primack R.B. Primer of Conservation Biology / R.B. Primack. – Massachusetts : Sinauer Associated Ins., 1995. – 277 p.
10. Rachel Carson and Her Book That Changed the World [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.rif.org/documents/us/Rachel_Carson.pdf.

Анотація

Філяніна Н. М. Екологічна класика й екологічна грамотність. – Стаття.

У статті розглядається феномен екологічної класики, аналізуються підходи до її визначення, окреслюється її екоосвітній потенціал. Підставою для виокремлення екологічної класики є запропоноване Х.-Г. Гадамером визначення класичної літератури (класичних творів) як сталої величини, що слугує взірцем для всіх наступних поколінь. Екологічна класика є чинником формування екологічної грамотності людей. Екологічна грамотність є складним багаторівневим феноменом, структуру якого варто враховувати під час розробки екоосвітніх програм і їхнього практичного впровадження.

Ключові слова: екоосвіта, екологічна класика, екологічна грамотність, канон.

Аннотация

Филянина Н. Н. Экологическая классика и экологическая грамотность. – Статья.

В статье рассматривается феномен экологической классики, анализируются подходы к ее определению, очерчивается ее экообразовательный потенциал. Основанием для выделения экологической классики является предложенное Х.-Г. Гадамером определение классической литературы (классических произведений) как постоянной величины, служащей образцом для всей последующих поколений. Экологическая классика является фактором формирования экологической грамотности людей. Экологическая грамотность является сложным, многоуровневым феноменом, структуру которого следует учитывать при разработке экообразовательных программ и их практическом внедрении.

Ключевые слова: экообразование, экологическая классика, экологическая грамотность, канон.

Summary

Filyanina N. M. Environmental classics and environmental literacy. – Article.

The phenomenon of environmental classics, approaches to its definition, and its educational potential are considered in the article. Gadamer's definition of classics (classical works) as a value which serves as an example to all future generations is considered as a reason for separation of environmental classics. Environmental classics are a factor of formation of environmental literacy. Environmental literacy is a complex multi-level phenomenon, which structure should be taken into account in development of programs on environmental education and their practical implementation.

Key words: environmental education, environmental classics, environmental literacy, canon.

УДК 141.7:17.021.4:111.83:008

О. П. Хлисту
здобувач кафедри філософії
Запорізького національного університету

СУТНІСНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ФЕНОМЕНА АРІЇЗМУ

Стаття присвячена актуальній темі – розкриттю основного змісту феномена в індоєвропейській культурі. Усупереч поширеному останнім часом на територіях європейських країн (особливо України, Росії, Польщі) нечіткому уявленню про це явище в роботах расологів, енографів та істориків, ми спробували провести комплексний аналіз світоглядних основ і дати характеристику цього явища, спираючись на пам'ятки літератури й філософські праці, які безпосередньо пов'язані з арійським спадком. Точка зору автора на цю проблему суттєво розходиться з поширеною в сучасній соціально-філософській і художньо-публіцистичній літературі, яка позиціонує феномен як спадщину язичницької Європи. Тому в як термін, який належить до найменування цього явища й передає більш широке його розуміння, пропонується «аріїзм», замість поширених раніше «арійство» або «нордизм».

Інтерес до проблеми не вщухає протягом кількох останніх століть, відколи Ж.-А. де Гобіно (Joseph-Arthur de Gobineau) визначив цей напрям досліджень. Подальший розвиток теми можна знайти в роботах Г. Гюнтера, В. Авдєєва, С. Наливайка та інших. Разом із тим у жодній із них немає комплексного визначення поняття феномена та його сутнісних характеристик, відтак часто справжній аріїзм підмінюється різного роду теоріями й ідеологічними доктринами. Саме тому ми пропонуємо застосовувати термін «аріїзм» щодо цього явища, а не арійство.

Аріїзм – це насамперед соціокультурний феномен у найширшому розумінні цього поняття, який ліг в основу культурної традиції індоєвропейської цивілізації. Він зародився в колі східноарійських племен і виробив власну, відмінну від інших світоглядних систем, сукупність поглядів, оцінок, цінностей, принципів, що визначають бачення світу як образу ідеальної конструкції, певного місця людини в цій конструкції, а відтак передбачає формування активної життєвої позиції, програми конструктивної поведінки та сукупних дій людей як членів єдиного суспільства, спрямованих на розвиток, відповідно до власних знань і вмінь, для досягнення найвищого ідеалу (моделі суспільного раю). Ця ідеологія заклала основи планування та прогнозування, а також філософії державотворення.

Система світогляду й цінностей має певну організацію та ієрархічну будову, яка повністю підпорядкована єдиному принципові моністичного першопочатку й представлена в системі категорій, понять і символів. Саме завдяки наявності цієї специфічної системи стає можливим побачити наявність складових аріїзму як в історичному процесі, так і в сучасному суспільному світогляді.

В основі монотеїзму (тотального першопочатку) – у ведизмі, зороастризмі, маздаїзмі, іудаїзмі та його відгалуженнях (християнстві й мусульманстві) – лежить ідея єдиного творчого першоджерела, яка пізніше втілюється в особистості Бога – творця всесвіту. Однак кожний із названих напрямів розуміє цей концепт по-своєму. Тому ідея монотеїзму проходить кілька етапів розвитку й, відповідно, трансформується під час її імплементації в інші світоглядні системи. Так, концепт «монотеїзм» стає підставою для формування таких понять, як «теїзм», «деїзм», «пантеїзм» і «генотеїзм» («монолатрія»), однак лише частково збігається з ними.

Відповідно до концепції «прамонотеїзму» В. Шмідта, монотеїзм проголошувався первісною формою релігії

в історії людства [1]. Однак дослідження представників еволюційного підходу довели, що монотеїзм є вершиною еволюції міфологічної та релігійно-філософської думки (Р. Белла, Е. Тайлор, Дж. Фрейзер, Р. Маретт, Л. Штернберг, Л. Леві-Брюль, І. Кривельов) [2]. Водночас В. Шмідт у ході досліджень зробив певні значні висновки: 1) первинною ідеєю Бога-першотворця існувала в більшості кочових народів, які вірували в небесного Бога; 2) вірування Давнього Сходу й античності так чи інакше наближались до ідеї монотеїзму; 3) поряд із верховним божеством часто при цьому розміщували пантеон другорядних богів; 4) магія, навпаки, поступово стала домінувати в тотемічних культурах, а в матриархальних сільськогосподарських культурах почали вшановувати землю й створили культ родючості, «місячну» міфологію та вшановували померлих.

Система ведичного світогляду також часто розглядається як звичайний політеїзм. Божества ранньоведичного пантеону представлені богами неба (безсмертними є небесні світила та явища природи, Рудри, Асури), а також героями, у ролі яких виступають племінні вожді (Індра, Яма), і жіночими образами (супутниці богів). Однак на базі найдавнішої веди – «Рігведи» [3] – уже можна побачити зародження як монотеїстичної лінії, так і самого феномена аріїзму.

Героїчний та обрядово-світоглядний цикл найдавнішої веди пов'язаний з Індрою й аріями (РВ 1:6), а побутовий і землеробський (замовляння, прохання про дощ тощо), який представлений у пізніх мандалах, тяжіє вже до змішаної традиції, яка увібрала культу доарійської Індії. Можна також спостерігати, як образ Індри поступово зливається з образами інших божеств, пов'язаних із ведичною космогонією, – Агні, Вішну, Бріхаспати, пізніше Шиви тощо. Так, на базі кочових племен, які вже приручили коней і мають за спеціалізацію конярство та воєнну справу («О Індра-Агні, ви струсували Дев'яносто фортець, підлеглих Дасі, – Одрозу, одним бойовим діянням» (РВ 3:12:6)), зароджується розуміння природи Агні.

У межах філософії аріїзму осмислюється функція вогню як єдиного всесвітнього першопочатку (РВ 5:79:8). Агні в «Рігведі» багатофункціональний: це внутрішній вогонь, це світло на небі, світло серед людей, світло думки й натхнення поета («До Агні-Вайшванари», РВ 4:5). У зороастризмі священний вогонь Атар, або всесвітній вогонь Хварно, уже не виступає як самостійне божество, а названий сином Ахура-Мазди і є його атрибутом, як зауважив Л. Лелеков, «символом божественних потенцій» [4, с. 112]. У «Рігведі» космічною формою вогню є «Космічний жар» – taras (РВ 10:190) – як єдиний космогонічний першопочаток.

Із ритуалами агніхотри пов'язаний і ритуал виливання Сомі – п'яного напою, який змішується з молоком і вважається напоєм безсмертя богів, амрітою. Він символічно виливається у води священної ріки (mahī – «велика»), якою є Сарасваті, Раса (rasa), авестійська Раха/Ранха, або Небесна ріка, що тече прямо з неба й омиває собою всесвітній простір. Цей образ безпосередньо пов'язаний також із розумінням уселенського вогню, осмисленим як циркулюючий потік, чим і є схожим за ознакою на вселенський водний потік (РВ 4:43). «Нащадок вод» (aram parat, в «Авесті» – «Онук вод») – незмінний епітет Агні (РВ 3:9:1): так образно передана асоціація зі світловими хвилями, випромінюванням. Отже, ритуал жертво-

принесення водам та очисні купання (РВ 1:23) заклали основи традиції вшанування вогню й води у ведизмі та зороастризмі (атар і абан). Море Ворукаша (авест.) водночас ототожнюється з реальним земним водоймищем [4], а море Пуїтіка асоціюється із небесним Океаном (вода, що випаровується), як і ведичний океан Матарішван (Matarisvan/Matarisva). Усі ці образи пов'язані з Агні, на що вказує й Т. Єлизаренкова [3]: «Безмежний океан, Матарішван, що міцно охоплює жар, грізний, підкріплюючий; Боже-ственні води, першонароджені за законом» (РВ 10:109:1). Отже, поняття небесного потоку (Раса/Раха), швидше за все, є початковим уявленням прадавніх ведійців про геомагнітне поле Землі, а також – циркуляцію енергії в усесвіті. Саме тому в багатьох гімнах наявне незрозуміле дослідникам (Саяна, К. Гельднер, Л. Рену, Г. Ольденберг та інші) нерозрізнення Сомі та Агні як єдиного вселенського потоку. Проте пов'язані між собою атрибути обряду – Агні, сома й ріка – передають осмислення-асоціацію прадавніх філософів щодо циркуляції речовини та енергії в усесвіті, безсмертного рухливого першопочатку, що дає життя всьому сущому (гімни «До Сомі», РВ мандала 9). А Всесвітній океан, насправді, являє собою океан космічних хвиль, що вказує на природу Агні як випромінювання. Тож головні символи аріїзму – вогонь вода – мають багатозначний зміст і дають змогу описати прадавнім аріям реалії одного порядку: космічний, усесвітній потік енергії Агні-Вайшванару, що рухається, сучасними термінами можна сказати – космічне мікрохвильове випромінювання, що і становить основу філософії монотеїзму.

Розглядається також питання про трійчасту природу Агні (trisadhastha): він народжується у трьох місцях – на небі, серед людей і у водах як Апам Напат («До Агні», РВ 10:45:3). Це містичне уявлення про Трійцю – три іпостасі єдиного божества, що передано й у ритуалі запалювання трьох жертвних вогнищ.

Водночас відбувається зародження розуміння єдиного Бога-Творця, якого автор одного з ведичних гімнів позиціонує як особистість (РВ 10:81). Цей образ уже отримує ім'я Вішвакарман («Верховний діяч-творець») і є активним першопочатком: «Це його сприйняли води як перший зародок» (РВ 10:82:6). Указуючи на ідентичність цього образу «зародкові», автор ототожнює його з Агні. Але відповідь на запитання «хто ж він – Вішвакарман» так і не знайдена, він усвідомлюється водночас як Невтілений і як особистість, що пізніше в брахманізмі буде відповідати поняттям «Ніргуна Брахмана» й «Сагуна Брахмана».

Ототожнення Агні та Брахми – «Ти Брахма та господар будинку в нашому житті» – з'являється лише в Х мандалі «Рігведи» (РВ 10:91:10). Ці факти свідчать про більш пізні осмислення сутності Агні й початок формування філософії брахманізму. У «Законах Ману» («Manava Dharma-sastra», II ст. до н. е. – II ст. н. е.) міститься висновок, який підсумовує розвиток ведичної традиції в розумінні базової основи всесвіту та передає це розуміння так: «Одні називають його Агні, інші – Ману, владиною істот, інші – Індру, декотрі – диханням життя, а дехто – вічною брахмою. Він, проникаючи в усі живі істоти п'ятьма елементами, постійно змушує [ix] обернутися як колесо, посередництвом народження, росту та смерті. Хто так бачить у всіх живих істотах атмана через атмана, той, ставши байдужим до всього, досягає найвищого стану – брахми» (ЗМ 12:123–125) [5].

Таким є і Брахман у філософії веданти: іманентний і трансцендентний феномен, що є вираженням найвищого розумного ідеального принципу (Абсолюту) як першопричини й джерела всього сущого, і водночас як утілений творець світу (Ішвара) [6]. Автор трактату «Брахма Сутри» Бадараяна, аналізуючи свята писання, доходить до низки висновків. Зокрема, вказується, що Брахман не є чимось відмінним від світу: «Саме так як глечик є нічим іншим,

ніж глиною, а прикраси – ніщо інше, окрім золота, так і цей світ імен і форм є Брахман» [6, с. 18]. Брахман може творити світ за допомогою Сат-Санкалі – енергії волі. Атма (дух, душа), Акаша (простір) і Прана (дихання) також трактуються як синоніми до поняття «Брахман». Щодо якостей Брахмана, ведизм стверджує, що Вайшванара («шлунковий/внутрішній вогонь») є Брахман (БС 1:2:24), або Jyotiscaranadhikaranam – «світло є Брахман» (БС 1:1:24–27). Як об'єкт пізнання Брахман порівнюється із горінням, внутрішнім вогнем, рушійною енергетичною субстанцією. Сам процес пізнання (медитації) пов'язаний із жертвопринесенням, що слугує єдиній меті – процесу пізнання засад світобудови.

Космогонічні гімни «Рігведи» належать до найбільш пізньої частини (здебільшого мандали Х), на що вказували й Г. Ольденберг, К. Гельднер, Л. Рену, У. Донігер (О'Флаєрти), Т. Єлизаренкова та інші [3]. Спочатку буття sat виникає з небуття asat, наприкінці процесу творення з'являється сонце, від якого походять покоління богів і людей. Адіті народжує дещо неживе – Мартанду, а боги його приводять у дію, після чого він живе та помирає (РВ 10:72). Ця істота (ногами доверху tad uttanapadas pari) здається космічним гігантом, подібним до Пуруші, або до космічного дерева, перевернутого корінням доверху (РВ 1:24:7). Співвідношення Адіті й Дакші нагадує водночас Пурушу та Вірадж (РВ 10:90). Треба враховувати той факт, що назви, які сьогодні перекладаються із санскриту як імена богів первісно могли вказувати на конкретні явища або космічні об'єкти. Отже, у тексті твору майже не знаходимо суперечностей із сучасною космологією: тут поетично змальований процес, коли всесвіт народжувався як деякий океан часточок, перші його об'єкти (боги) стали, на думку людини, довговічними («безсмертно подібними»), «тримаючись за руки», вони «танцюють» (хоровод-колооберт) в океані циркулюючої космічної енергії й пілу, і, нарешті, серед них з'являється Сонце.

Космогонічні уявлення зороастризму (Ясна, Гати) схожі з уявленнями авторів «Рігведи». Тут описані небесні світила, які здійснюють свої цикли, що є мірилом Аші (закоу, істини), рати-зразки (цілісності, безсмертя, новий місяць, рати року тощо). Із загального індоіранського джерела зороастрійцями успадкований ритуал виливання Хаоми (Сомі) та вшанування вогню (Атар, Хварно). Уявлення про світ зороастрійців, однак, суттєво різняться від поглядів авторів «Рігведи». Образ Ахури-Мазди пов'язаний із метафізикою: він постійний і незмінний, необмежений у часі. Відтак монотеїстична лінія в зороастризмі постає вже трансформованою й напряму пов'язаною з іудаїзмом і християнством, а настанови Ахури-Мазди розглядаються як «Святе Слово» та «Одкровення».

Натомість уявлення «Рігведи» в самому ритуалі Агні неодмінно пов'язані із Законом невпинного руху й циклами колообігу життя. Отже, найдавнішою формою монотеїзму, яка виражає головну ідею аріїзму, в Індії та Ірані були не монолатрія (генотеїзм) і не теїзм, або деїзм. Єдине божество спочатку розумілося в душі, близькому до пантеїзму (веди й упанішади), або як безлике Понадбуття (буддизм). Саме в образі Агні (Хварно) утілена сутність головної ідеї аріїзму – розуміння засад світобудови як реалізації природи випромінювання.

Показовим також є факт відповідності поглядів прадавніх аріїв на природу всесвіту й висновків сучасних космологів і фізиків, на що звернув увагу М. Каку [7]. Зокрема, Вішну зазвичай зображується таким, що лежить на царі зміїв назі Шеша (Sesha), де Шеша подібний хвилям на поверхні Океану первозданих вод. В аріїзмі також був уперше сформований погляд на кінцевість окремого всесвіту й водночас безкінечність світу, що узгоджується із висновками А. Ейнштейна, Е. Хаббла (теорії Великого Вибуху та Розширення Всесвіту), Ч. Беннетта, А. Гуса,

Г. Гамова, Ф. Хойла, Дж. Уйлера, М. Каку (теорія суперструн) та інших [7]. Усесвіт є динамічним у результаті хвильового викривлення матерії простору-часу, а світло й звук – це хвилі, їхні коливання можуть відбуватися в різних площинах, створюючи ілюзію просторовості. З огляду на новітні дослідження термін «усесвіт» (універсум) був замінений на «мультивсесвіт» (мультиверсум).

У ведизмі цим поняттям відповідають поняття «Сагуна Брахман» (проявлений Брахман) і «Ніргуна Брахман» (непроявлений Парабрахман) (БС 4:3:7–14). Брахман, зазначається у філософії веданти, не мав будь-якої іншої причини під час творення всесвіту, окрім властивої йому гри – Ліли (БС 2:1:32–33). Тут мається на увазі гра світла та звуку, ілюзія, Махамая [6]. Отже, творення й знищення світу (Велике розчинення, Маха Пралайя) слідує одне за одним і такі зміни не мають початку та кінця, а є лише послідовністю циклів, у такий спосіб реалізується головний Закон (Rta) [8]. Циклічність у ведичній філософії, буддизмі, джайнізмі й тантризмі передана через образ Колеса Сансари або поняття Калачакра.

Безпосередньо із природою світлового випромінювання в аріїзмі пов'язаний феномен інформації (Істини), інформативності всесвіту. Інформація як поняття «істина» передається через певні образи: Аша/Арта (закон, істина) – у зороастризмі; satyam – у ведизмі [3; 4; 6], а її вираженням є Закон-rtā; у християнстві – через образ «Слова», або «Книги Життя», де записані всі мертві речі та істоти як потенційно живі («Одкровення», гл.10:10). Отже, можна сказати, що головною, найдосконалішою формою розвитку інформації є Бог (монотеїстичні релігії), «хвильовий Океан» або «Нірвана» (ведизм, буддизм, М. Каку). Вона вміщує в себе всі інші потенційні інформаційні форми, вірогідності існування матерії. Це свідчить про відповідне розуміння в межах аріїзму високої структурної організації людини, яка містить увесь потенціал розвитку всесвіту.

У ведичний період зароджується ідея Договору й Заповіту (Закону), зокрема в IV мандалі згадується Договір Індри з тими, хто його вшанує. Закон та Істина виступають як взаємопов'язані поняття в «Авесті» й ведичних текстах (rtam sa satyam), як вираження божественного принципу циклічності (РВ 10:190:1). Космічний Закон (rtā) закріплений у ритуалі погодинного жертвоприношення різним богам (космічним об'єктам і структурам) протягом доби Rtugraha (закон колооберту часу), де кожному божеству відведено свій час і своє місце (РВ 1.15). Поняття Закон та Істина водночас виражають принцип структурованості (детермінізм) світобудови [3]. За визначенням інтерпретаторів «Рігведи», Митра є божеством дружнього договору, який об'єднує людей і слідує за дотриманням соціальної ієрархії (подібну функцію має й у зороастризмі). Зазвичай Митра виступає у зв'язку з Варуною, і це має своє пояснення: Варуна представлений як космічний океан, який народжує все і, відповідно, установлює Закон колообігу, яким керує Митра. Цей факт свідчить про перенесення свідомості природного законодавства на становлення системи суспільної ієрархії у світогляді аріїзму. Тому як і в зороастризмі, так і в індійських дхармаштрах спостерігається безпосередній зв'язок правової норми з ритуалом, а виконання норми прирівнюється до святості. Поняття Закон і Договір, які спочатку становили основи природного та ритуально-релігійного законодавства, потім були перенесені й на життя суспільства.

Отже, поняття Істина відповідає такому: 1) теоретичному розумінню основного природного Закону – циклічності й процесуальності буття; 2) практичному відображенню цієї ідеї в ритуалі; 3) перенесенню ідеї відповідності природного законодавства на суспільне і створення відповідної соціальної ієрархії (соціальний екологізм), яка відбиває ієрархічну (багаторівневу) структуру всесвіту.

Треба наголосити, що саме у філософії ведизму-брахманізму були закладені соціально-філософські засади аріїзму, у межах цього напрямку була зібрана найбільш детальна інформація щодо основ світобудови й погляди щодо облаштування суспільства в гармонії з усесвітом. В інших релігійно-філософських напрямках можна спостерігати подальший розвиток моністичної ідеї, її трансформацію та адаптацію під впливом інших світоглядних систем і водночас певний відхід від першооснов аріїзму.

Аріїзм вважає реальний світ утіленням, матеріалізацією безособового світлового першопочатку, його природним продовженням, який у процесі розвитку набуває багаторівневої структурної організованості та є єдиною гармонійною системою. Уся конструкція світобудови (мандала) у світогляді аріїзму підпорядковується логізму й процесуалізму, передбачає розвиток, планованість, циклічність, багаторівневність тощо. Систему світогляду можна відобразити в парадигмі «Бог – Усесвіт – Суспільство – Людина». У межах філософії також треба визначити кілька складових, які характеризують монотеїзм і передають ієрархічний принцип сприйняття світобудови: космологізм (космізм), детермінізм та екологізм.

Можна перекоонатися, що світогляду аріїзму притаманний гносеологізм. Можливість обчислення в математичних формулах природних процесів зумовила розвиток таких дисциплін, як астрономія, астрологія-джйотіш, математика й архітектура в давньоіндійському суспільстві, що показово відображено у Васту-шастрі, трактатах Аріабхати, Брахмагупти, Бхаскари («Вінець систем», «Алгебра» («Vijaganīta»)) тощо, що відображає спроби планування-прогнозування з використанням математичних розрахунків [9]. Завдяки геометрично-математичному погляду на структуру світобудови, в аріїзмі стає можливим побачити її ієрархізм, системність і цілісність, а відтак усезагальну гармонію цієї всесвітньої конструкції.

Ієрархічна організація, системність і впорядкованість притаманні також людині та суспільству. В аріїзмі повсякчас позиціонується життя в гармонії з природою (дотримання законів фізики всесвіту, природний екологізм), що витікає із космології монотеїзму [9].

Відповідно до принципу космологізму, виник поділ суспільства на варни (чого в аріїв первісно не було) [5]. Із тексту «Рігведи» видно, що Пуруша – це реалізація видимого світу, неживої та живої природи, його як уселенську матеріальну істоту було розділено й принесено в жертву, щоб із нього утворилися всі об'єкти природи: «Його рот став брахманом, (Його) руки перетворилися на раджанья, (Те,) що стегна його, – це вайшья, 3 ніг народилися шудра» (РВ 10:90:12).

Так, в аріїзмі були закладені основи соціоцентристського підходу, який іноді звинувачують в абсолютизації значення суспільних зв'язків людини. Аріїський гуманізм представлений у взаємодії інтересів особистості й суспільства, це так званий природний гуманізм, спрямований на гармонізацію співвідношення особистісних і суспільних інтересів. В антропології аріїзму людина розглядається як частина єдиного всесвіту, зумовлена природними та соціальними зв'язками, включена в єдиний процес антропосоціокосмогенезу, а відтак має жити в гармонії з усесвітом і суспільством. Тут мови взагалі не йде про будь-який психологізм або свободу особистості. Лише в колективі розкривається її цінність і закладені в ній природні потенції. Тож людина не може діяти на власний розсуд, її поведінка та діяльність зумовлені суспільними вимогами (дхармашастри, «Закони Ману» тощо).

Один із головних концептів аріїського монотеїзму – Любов – передбачає реалізацію громадянського

обов'язку й розуміється як відданість і служіння найвищому ідеалові, ідеальному образowi, абсолюту або вищій істоті – Творцю. Гуманістична ідея аріїзму спрямована передусім на вдосконалення моральної сутності людини, скеровує її на розвиток і співтворчість згідно із природним першопочатком, Богом-Творцем (на відміну від руйнівної, деструктивної позиції). «Веда» розуміється при цьому як «знання» та «добродіє», містить відомості про світ і відповідний погляд на універсальну й божественну людську природу як гармонійний інструмент практичної діяльності в колі родини, громади, суспільства.

У межах аріїзму позиціонується також ідея підпорядкування, що показує вбудованість кожного об'єкта в структуру всезагальної системи. Відтак нижні прошарки соціуму мають підпорядковуватися вищим (варни, держава), що зумовлює певну гармонію взаємовідносин у суспільстві. Водночас людина в аріїзмі є не пасивним об'єктом природи, а суб'єктом дії, яка зумовлює розвиток соціальної матерії й предметного світу навколо неї.

Морально-етичні погляди аріїв засвідчують, що вони цінували щедрість і дружбу, чесність і не терпіли брехні, до якої вдаються їхні вороги, намагалися пізнавати «божественну» істину й цінували її понад усе, закріпивши це в ритуалі. Себе арії вважали благочесними виконавцями закону, дружими, подібно до когорти своїх богів – Агні, Індри, Митри та інших. При цьому Зло у ведах не виступає на вселенському рівні, як у зороастризмі, а має конкретного носія. Тож в аріїзмі відсутня ідея вигнання з раю, навпаки, увесь світ сприймається як суцільне благо, виступає у своїй цілісності й неподільності (РВ 3:31:17). Тому й поняття справедливості та етичності в аріїзмі виступає як відбиття природних процесів.

Із розвитком ведичної традиції з'являються зовсім нові поняття «гріх» і «безгріховність», чого спочатку не знаходимо в «Рігведі». Спочатку всі люди ділилися на тих, хто виконує ритуал Соми, і тих, хто не влаштовує жертвопринесень аріїським богам – це даса та ракшаси (РВ 5.44). У період пізньої «Рігведи» виникає розуміння «смертного» й «несмертного гріха» (РВ 10:132:4). У «Законах Ману» вже визначені етичні показники праведності – «постійність, поблажливість, смиренність, неохильність до крадіжки, чистота, приборкання почуттів, розсудливість, знання Веди, справедливість і негнівливість утворюють дхарму, яка володіє десятьма ознаками» (ЗМ 6:92); подано й перелік пороків (ЗМ 7:47-48). Однак, як і раніше, зло має соціальний статус і не набуває категорії всесвітнього антагонізму: світ є цілісним творінням Брахи, а суспільні приписи спрямовані підтримувати цю вселенську гармонію на рівні суспільства [5].

У зороастризмі червоною ниткою проходить загальний мотив боротьби проти вірувань місцевих аборигенів – магів і чаклунів, та їхніх богів – девів («Видеват» [4] – «Закон проти девів»), засуджуються ідолопоклонництво (у тому числі розповсюджений на той час буддизм). Цей факт також може виступати одним із головних маркерів, які відрізняють аріїзм від язичництва як такого, де вказані елементи є стилізованими (магія, віра в духів тощо). Ш. Шакед, Е. Ртвеладзе, А. Саїдов і Є. Абдуллаєв указують, що агресивне утвердження дуалізму спочатку не було характерним для зороастризму до початку Сасанідського періоду [4]. Спочатку основу філософії обох творів – «Рігведи» й «Авести» – становили прагнення до гармонії та добра, а найвищим досягненням сил добра вважається народження нащадків людини й тварин.

Суттєвим недоліком ідеологічних напрямів, які виникли в останні століття та певним чином експлуатують

світогляд аріїзму, є намагання пояснити поняття моралі суто природними процесами, спонуканнями, інстинктами й, звичайно, боротьбою інтересів та окремих волю (расологія, Ф. Ницше, А. Шпенглер тощо).

Філософія аріїзму відрізняється гносеологізмом і у вивченні природи душі. Із розвитком ведичної традиції душа починає описуватися як суб'єкт пізнання, а «обителі» – як те, що належить пізнати («Мундака Упанішад»). Цей пункт відрізняє аріїзм від релігійно-філософських поглядів іудаїзму, християнства тощо, де знання сприймаються на віру, як постулати, які не можна пізнати і є одкровеннями.

Ведисти стверджують, що індивідуальна душа абсолютно тотожна Вищій Душі (шруті, «Брахма Сутри»), тому вона – вічна. У сукупності індивідуальні душі становлять Брахман. Єдиною метою душі має бути Брахман і його пізнання. Знання є основною метою й чесною людиною, що зближує її із Брахманом. Позбавлена Авідьї душа вивільнює ті самі властивості, які має Брахман, – свободу від гріха, чисту волю, усезнання, єдиною її якістю є Чайтанья (чистий розум) (БС 2.1.21–22; 4.4.5–7).

Так, головним благом у філософії аріїзму є знання (Істина, Аша) – знання головного Закону (Rta), і життя згідно з цим природним законом. Метою пізнання стає «звільнення» від карми як причинно-наслідкових відносин: лише істинне знання народжує успіх та усуває небажані наслідки карми (дії). Саме це і є основним пунктом ведичного вчення, що зазвичай трактується як «спасіння» – це знання Брахмана й спасіння від помилковості, яку народжують причинно-наслідкові відносини (карма) в результаті незнання (БС 3.2.38–41). Досягнення гармонії між дією та результатом – мета ведичного вчення (БС 3:3:28).

У «Брахма Сутрах» за посилання на мудреця Джайміні стверджується, що пізнання Брахмана не залежить від актів жертвопринесень. Отже, усі ведичні тексти стверджують, що спасіння, Мокша, досягається через знання Брахмана, а під духовним прогресом у ведизмі розуміється досягнення знань про природу всесвіту.

Водночас треба відмітити певні суперечності, закладені у світогляді аріїзму: поряд із глибинною філософією, яка розглядає засади світобудови, і в межах якої стверджується рівноправність і рівноцінність усіх утілених душ (jiva), розвивається система обмежень для певних груп людей, елітарна ідеологія. Героїзм, завойовницька політика аріїв, спрямована на здобуття благ, часто створених іншими народами, та виокремлення себе (шанувальників Закону й богів) серед інших народів (безбожників, злодіїв і чародіїв) швидше за все дали підставу формувати ідеологію обраності в давньоіндійському суспільстві (РВ 4:4:9). Потім цю тенденцію успадкували інші народи та групи, на базі яких формувалася ідеологія аристократизму, богообраності тощо, а в новітній час – ідеологія нацизму.

Філософія елітарності позначається й на гносеологічному аспекті аріїзму. У «Рігведі» зазначається, що мову створили прадавні поети-ріші, які дали імена усім речам і тим самим зробили таємне проявленням (РВ 10:71:1). У цій тезі відбулося усвідомлення аріїв (на первісному рівні) того факту, що інформація реалізується посередництвом мови й водночас тут наявна вказівка – на зародження розуміння елітарності знання вже в ранньоведичний період: «таємні слова» (pada guhyani), або «священна Мова (Вач)», що об'єднує поетів і богів, але незрозуміла для непосвячених (РВ 10:53:10). Індолог П. Грінцер також відмічає: «У стародавніх пам'ятниках іранської, індійської, хеттської, грецької, ісландської та ірландської літератури ... більш або менш чітко виявлена опозиція так званої «мови богів» й «мови людей»» [4, с. 26]. Зокрема, у «Законах Ману» є пункт, який відображає

позицію брахманізму в погляді на знання: «Наділений належним пізнанням не зв'язується діяннями; позбавлений пізнання піддається круговій течії життя (сансара)» (ЗМ 6.74). Тобто, знання визначають свободу людини, як і її належність до еліти суспільства, тоді як приписи та ритуали зобов'язані виконувати всі інші, хто не наділений таким знанням, щоб упорядкувати життя суспільства.

Подальше поглиблення конфлікту між філософією аріїзму й релігійним законодавством відбувається під час запозичення ведичних знань та імплементації в інші релігійно-філософські системи, а окремі тези ведизму вже в редукованому вигляді адаптуються під інші вчення. Останнім часом через відсутність глибокого аналізу засад світоглядних систем аріїзм підміняється синтетичними ідеями.

Підсумовуючи викладене, треба зазначити, що основною для формування елітарної доктрини аріїзму стали такі положення: 1) ідея знання й прогресу; 2) ідея богорівності тих, хто володіє знанням; 3) присвоєння заслуг і надбань аріїзму виключно однією расою (або нацією, групою). Однак необхідно наголосити, що, виходячи із філософської частини аріїзму, елемент елітарної ідеології був привнесений набагато пізніше, ніж заклалися основи аріїзму.

Отже, в основу феномена аріїзму покладено такі положення: 1) розуміння й відповідні уявлення про природу світлового випромінювання як вираження природи всесвіту, що оформилися в ідею монотеїзму; 2) Істина та Закон – основні поняття аріїзму, які вказують на головний закон усесвіту – циклічність руху енергії й матерії (Сансара); 3) аріїзму притаманний гносеологізм, що дало змогу сформувавши певний погляд на засади світобудови та організацію суспільства, який відображає ієрархізм, системність і цілісність, а відтак усезагально гармонію цієї всесвітньої конструкції; 4) головною метою філософії аріїзму є знання (Істина, Аша) – знання головного Закону (ṛta) й життя згідно з цим природним законом.

Література

1. Голубев Д. Теория прамонотеизма в трудах В. Шмидта / Д. Голубев. – Lambert Academic Publishing, 2013. – 232 с.
2. Крывелёв И.А. Крушение теории прамонотеизма: консультация / И.А. Крывелёв // Вопросы философии. – 1960. – № 7. – С. 135–146.
3. Ригведа : в 3 т. / пер. с санскр. Т.Я. Елизаренковой. – М. : Наука, 1989–1999. – Т. 1 : Мандалы I–IV. – 1989. – 768 с.; Т. 2 : Мандалы V–VIII. – 1995. – 752 с.; Т. 3 : Мандалы IX–X. – 1999. – 560 с.
4. Авеста. Закон против дэвов (Видевдат) / адаптированный перевод, исследование и комментарии Э.В. Ртвеладзе, А.Х. Саидова, Е.В. Абдуллаева. – СПб. : Издательство Политехнического университета, 2008. – 301 с.
5. Законы Ману (Манавадхармашастра) / пер. С.Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф. Ильиным. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2002. – 496 с.
6. Веданта Сутра (Брахма Сутры) / пер. с санскрита Д.М. Рогоза. – СПб. : ОВК, 1995. – 208 с.
7. Каку М. Параллельные миры: Об устройстве мироздания, высших измерениях и будущем Космоса [Michio Kaku. Parallel Worlds: A Journey Through Creation, Higher Dimensions, and the Future of the Cosmos] / пер. с англ. М. Кузнецовой. – М. : София, 2008. – 416 с.
8. Соколов Ю.Н. Общая теория цикла / Ю.Н. Соколов // Материалы V Международной конференции «Циклы природы и общества». – Ставрополь, 1997. – Ч. 1. – 1997. – С. 47–77.
9. Chakrabarti V. Indian Architectural Theory: Contemporary Uses of Vastu Vidya / V. Chakrabarti. – Great Britain : Psychology Press, 1998. – 212 p.

Анотація

Хлисту́н О. П. Сутнісні характеристики феномена аріїзму. – Стаття.

Стаття присвячена актуальній темі – розкриттю основного змісту феномена аріїзму в індоєвропейській культурі. Усупереч поширеному останнім часом на території європейських країн (особливо України, Росії, Польщі) нечіткому уявленню про це явище в роботах расологів, енографів та істориків, ми спробували провести комплексний аналіз світоглядних основ аріїзму й дати характеристику цього явища, спираючись на пам'ятки літератури та філософські праці, які безпосередньо пов'язані з арійським спадком. Точка зору автора на цю проблему суттєво розходиться з поширеною в сучасній соціально-філософській і художньо-публіцистичній літературі, яка позиціонує феномен аріїзму як спадщину язичницької Європи. Тому як термін, що належить до найменування цього явища й передає більш широке його розуміння, пропонується «аріїзм», замість поширених раніше «арійство» або «нордизм».

Ключові слова: аріїзм, Агни, Брахма(н), монотеїзм, першопочаток.

Аннотация

Хлисту́н Е. П. Сущностные характеристики феномена ариизма. – Статья.

Статья посвящена актуальной теме – раскрытию основного содержания феномена ариизма в индоевропейской культуре. Вопреки распространенному нечеткому представлению о данном явлении в работах расологов, энографов и историков, автор проводит комплексный анализ мировоззренческих основ ариизма и дает характеристику данному явлению, опираясь на памятники литературы и философские труды, которые непосредственно связаны с арийским наследием. Точка зрения автора на данную проблему существенно расходится с бытующей в современной социально-философской литературе, которая позиционирует феномен ариизма как наследие языческой Европы. Поэтому в качестве термина, который относится к наименованию данного явления и передает более широкое его понимание, предлагается «аризм», вместо распространенных ранее «арийство» или «нордизм».

Ключевые слова: ариизм, Агни, Брахма(н), монотеизм, первопричина.

Summary

Khlistun E. P. The essential characteristics of ariyizm phenomenon. – Article.

The paper of E.P. Khlistun “The Essential Characteristics of Ariyizm Phenomenon” devoted to the topical issue – disclosure of the main content of the Ariyizm phenomenon in Indo-European culture. Contrary to popular fuzzy representation about this phenomenon in the works of rasologists, ethnologists and historians the author conducts comprehensive analysis of the philosophical foundations of Ariyizm and characterizes this phenomenon with the use of literary monuments and philosophical works which are directly connected with the Aryan heritage. The point of view of the author on this issue significantly differ from the prevailing in the modern social and philosophical literature which describes the phenomenon of Ariyizm as the legacy of pagan Europe. Therefore, as the term that names this phenomenon and transmits more comprehensive understanding is proposed “Ariyizm” instead of the common “Aryanism” or “Nordicism”.

Key words: Agni, Ariyizm, Brahma(n), monotheism, the Prime Cause.

УДК 316.35

В. Е. Шедяков*доктор социологических наук,
кандидат экономических наук, доцент,
независимый исследователь***ГОСУДАРСТВЕННО-ЧАСТНОЕ ПАРТНЁРСТВО В ОБЕСПЕЧЕНИИ ЕДИНСТВА ОБЩЕСТВЕННЫХ,
КОЛЛЕКТИВНЫХ И ЛИЧНЫХ ИНТЕРЕСОВ**

Обеспечение длительного продуктивного вектора социальных трансформаций требует нахождения форм взаиморезонирования и взаимоукрепления интересов общества, коллектива (группы) и личных (персональных, индивидуальных) интересов без угнетения какой-либо из составляющих.

Среди исследователей социального потенциала производства – значительные мыслители прошлого (К. Маркс, Э. Дюркгейм, а также Дж. Бернем, М. Вебер, Р. Дарендорф, Т. Парсонс) и не менее выдающиеся практики (А. Гастев, Ф. Тейлор, Г. Форд и др.). Возникли известные школы аналитиков сферы труда (Д. Богиня, В. Буслинский, И. Буян, О. Васильев, Р. Иванова, В. Канаев, В. Коцюбинский, В. Мазур, Е. Миженская, О. Розжиганов, А. Рубан, Б. Сухаревский, И. Чангли), которые обнаружили много важнейших характеристик процесса труда. Существуют глубокие научные школы в сфере разграничения понятий и механизмов возникновения и реализации разноуровневых интересов, прежде всего, зафиксированные в трудах В. Андриенко, Е. Ануфриева, Г. Арефьевой, Л. Архангельского, Л. Буевой, И. Витаньи, А. Вихляева, О. Загороднего, А. Здравомыслова, Г. Кальмановича, В. Каманкина, Е. Капустина, Д. Марковича, Э. Миженской, И. Обломской, Ю. Палкина, Ю. Пахомова, К. Платонова, Н. Победы, В. Подмаркова, А. Покрытана, И. Поповой, И. Пусенковой, В. Радаева, В. Сагатовского, А. Сиенко, Л. Сохань, Ж. Тощенко, И. Чангли, В. Шинкарука, О. Шкаратана, В. Ядова и др.

Развитие же кооперативно-партнёрских отношений в обществе фиксируется на уровне пересечения интересов: частных и публичных. При этом хрестоматийными стали подходы к рассмотрению взаимодействия государства и бизнеса у А. Аткинсона, Д. Бюкенена, Д. Гэлбрейта, Д. Кейнса, Ф. Листа, К. Макконелла, В. Ойкена, Д. Стиглица, М. Туган-Барановского, А. Чайнова и др. Рассмотрение вопросов оптимизации взаимодействия общества, государства и бизнеса в данном тексте базируется также на работах Л. Абалкина, В. Автономова, О. Белокрыловой, Р. Белоусова, И. Богомоловой, В. Булатова, М. Вилисова, Н. Волгина, В. Геца, П. Гембла, Я. Гордона, Р. Гринберга, М. Делягина, О. Иншакова, В. Кабашкина, М. Клиновой, Н. Лебедевой, Т. Левитта, В. Мау, Ю. Осипова, Н. Цаголова, В. Черковца, Ф. Шамхалова, Л. Якобсона, Е. Ясина и других исследователей. Е. Белый, В. Варнавский, А. Казак, В. Фокин, Е. Черевиков и др. тщательно разработали вопросы применения общих принципов и конкретных механизмов государственно-частного партнёрства.

В статье изложены авторские взгляды на проблему использования возможностей государственно-частного партнёрства для реализации совокупности общественных интересов как условие продуктивного развития культурно-цивилизационного мира.

Публично-приватное сотрудничество, осуществляемое, прежде всего, путём государственно-частного партнёрства на сегодняшний день является необходимым компонентом для развития и продуктивного использования конкурентной среды, которая не должна превращаться в стимул войны всех против всех, а государственное регулирование и практика хозяйствования – в войну государства с бизнесом [1–4]. Ответственность всех наци-

ональных актеров перед обществом, в первую очередь, касается баланса обязанностей и прав, с одной стороны, государства, с другой – частных предпринимателей, опирается как на публичное и приватное право, так и на устои и традиции конкретного культурно-цивилизационного мира, скреплённые присущими ему стержневыми ценностно-смысловыми комплексами. Организация публично-приватного партнёрства на основе учёта соответствующих интересов обеспечивает долгосрочное формирование производительной среды развития и открывает возможности совместного заинтересованного участия в создании и реализации общественно значимых проектов и сочетания для этого материальных и нематериальных ресурсных баз и разделения рисков между обществом (государственным сектором и неправительственными организациями) и частным сектором. Государственные, частные и неправительственные (неприбыльные) структуры могут использовать и развивать свои сильные стороны и возможности каждой из сторон, снижая себестоимость высококачественных социальных услуг. При этом, с одной стороны, система государственно-частного партнёрства тесно связана с государственным регулированием экономики, но, с другой – вовсе не тождественна становлению «смешанной экономики» (далеко не любое взаимодействие бизнеса и государства в смешанной экономике может характеризоваться как элемент системы государственно-частного партнёрства). Это взаимовлияние наиболее заметно как по линии организаций и институтов гражданского общества, имеющих заметное политическое измерение, (предпринимательских объединений, профсоюзов), так и в направлениях диффузии самой корпоративной культуры.

Гармоничное основание осуществления разноуровневых интересов может быть рассмотрено в реализации всеобщего – общего – особенного (специфичного) как взаиморезонирования и взаимоукрепления интересов всего общества, отдельного коллектива (группы) и личных (персональных, индивидуальных) интересов без подавления какой-либо из составляющих. При этом общественный интерес имеет, как правило, и выражение через корпоративные интересы коллектива (группы) и личные (персональные, индивидуальные) интересы, и самостоятельные особенные воплощения, что требует подбора форм их гармоничного сочетания. В то же время личный интерес – это не только форма реализации общественного и корпоративного (коллективно-группового) интереса: он имеет и самостоятельную сущность, и обособленное существование. Как самостоятельный вид интересов, личный интерес аккумулируется в совокупном интересе личности, представляющем собой личностный срез всех наличествующих интересов (общественных, корпоративных, личных), субъектом которых является индивид в единстве его задатков и способностей.

Систему интересов того или иного субъекта формирует совокупность имеющихся у него потребностей. Интерес как таковой может быть рассмотрен как этап в движении общественных отношений от абстрактного к конкретному, реализующийся в качестве формы общественных отношений и вместе с тем самостоятельной сущности – менее глубокой, нежели потребности. Природа интереса достаточно близка потребности из-за общности истоков,

содержания, роли в реализации отношений (в данном контексте потребности – опосредующее звено между общественными отношениями как таковыми и интересами, интересы – формы потребностей). Однако данную близость нельзя понимать как полное тождество: при общих, созданных способом производства, потребностях интересы различных движущих сил истории различны. Интерес прямо ориентирован на те или иные отношения производства, распределения, обмена и потребления. Как правило, интерес формируется не одной какой-либо потребностью, а на всей воздействующей совокупности их. Если потребность – это необходимость в деятельности, то интерес – направленность данной деятельности, он отражает и способ удовлетворения потребности: в понятии интереса отношения между людьми обогащены общественными отношениями к деятельности как способу удовлетворения потребности, стремлением к присвоению данной деятельности. Так, потребности есть и у животных, но интерес произведен от социальных систем потребностей. Если способ производства вырабатывает установку на удовлетворение определённых потребностей, данные потребности возникают независимо от социальной принадлежности (хоть и удовлетворяются в соответствии с ней). Физиологические потребности общи всем людям, социальные – различны в зависимости от положения их субъекта в структуре общества, интеллектуальные – в соответствии с развитием личности самого человека. Интерес же преимущественно связан с общественными отношениями.

Наши подлинные способности – есть отражение назревших потребностей и раскрываются они под влиянием наших интересов. Чего мы не хотим, того не можем; на деле мы можем только то, что хотим, становимся в состоянии на это из-за того, что оно необходимо (воспринимается как таковое). Не будучи востребованным потребностью, тот или иной задаток так и не вырастает в способность. Но даже самая элементарная потребность ведёт к осуществлению деятельности, в ходе которой соответствующий задаток вырастает в возможность удовлетворения потребности. Если же создаётся впечатление о способности, которая существует, но не осуществляется из-за отсутствия потребности в ней, это надуманная, существующая лишь в воображении способность, которая не может себя проявить, а следовательно, доказать истинность своего реального бытия. Из имеющихся задатков потребность создаёт органы своей реализации, складывающиеся в способность. Вместе с тем существует и связь «способность – потребность», но генетически она вторична, производна. Процесс деятельности, создающий способности, продуцирует импульс к развитию потребностей. Но, во-первых, это уже иная пара («деятельность – потребность»), во-вторых, как правило, это уже предполагает (пусть и в неявном виде) наличие способности, которая до того уже возникла из задатков под влиянием потребности. Мы исходим из того, что есть возможность различения отдельных способностей. Понятие и структура деятельности и способностей нетождественны и совпадают друг с другом не должны. Способности различаются, прежде всего, как 1) естественные и социальные, 2) материальные и духовные, 3) творческие и потребительские, 4) хозяйственные и внехозяйственные, 5) эмоциональные и рациональные. В основании способностей находится единство воли, разума и чувств.

Потребности и интересы формируют цели общественного процесса [5–7]. По нашему мнению, при этом следует выделять объективные цели исторических закономерностей и законов – и объективно-субъективные цели, выдвигаемые и преследуемые в своей деятельности людьми. Вторые часто не совпадают с первыми из-за неразвитости самих законов, неокончателности их познания, преследования субъектами деятельности собственных интере-

сов. Все это и имели в виду исследователи, когда говорили об иронии истории. Но цели субъекта деятельности и самой деятельности различны не только в историческом процессе, но и в производстве. Отсюда – расхождение цели субъекта и результата его деятельности. Поэтому для теоретико-социологического анализа социального управления и практики государственно-частного партнёрства крайне важным представляется анализ объективной основы и объективно-субъективного воплощения целей для решения конкретных народно-хозяйственных задач, разграничения целесообразности как факта природы и целеполагания как атрибута исключительно человеческой деятельности.

Понятие целесообразности относится к характеристике упорядочения и согласования объективных, в том числе мира дочеловеческих и внечеловеческих, явлений, в соответствии с которыми происходит их развитие, повышение сложности, оптимизация. Вырабатывать же и преследовать собственные цели – свойство сознательной рефлексивной деятельности. Для животных и автоматов целеполагание как таковое излишне: им нет необходимости планировать свою деятельность и создавать идеальные образы дальнейших операций, поскольку эти планы им даны изначально: животным – от рождения инстинктом, машинам – при создании человеком. Отсутствие у человека инстинктивного плана жизнедеятельности требует сознательного целеполагания и кооперации с другими, что и реализуется в процессах мироощущения и мировоззрения индивида.

Особое значение для реализации целей, в частности обеспечения партнёрства, взаимодействия и кооперации, имеет учёт и познание объективных условий, выбор адекватных целям средств: из должного сущее невыводимо, в подобной ситуации средства имеют тенденцию к подчинению себе целей, подмене их [8–13]. Реализация цели требует знания о закономерностях окружающего мира. Если целесообразность может существовать и вне прямой детерминации внутренними законами, законами взаимодействия сил, лишь в конечном итоге приводя к их выполнению, то целеполагание позволяет учитывать их изначально, значит, уменьшать потери, оптимизируя жизнедеятельность. Вместе с тем выбор неверных средств ведёт к достижению иной цели. С одной стороны, такое положение может интерпретироваться как недостижение неверными средствами поставленной (или же формально декларируемой) цели, с другой – как достижение новой цели, которая и подобрала себе соответствующие средства. Средства не только осуществляют, формируют, но и выверяют цель. Как известно, цель, для которой требуются неправые средства, не есть правая цель. Вместе с тем само по себе целеполагание не есть действие, хоть и требует («полагает») его. Целеполагание включает познание и оценку окружающего мира, постановку и коррекцию цели, выработку способа и путей достижения. Цель не только определяет действие, но и сама определяется им, средства действия – это часть цели; взаимосвязь имеет вид не только «будущее – настоящее», но и «полагаемое – положенное».

Весомое значение в структуре сущностных сил человека, а значит, и для обеспечения действенности государственно-частного партнёрства имеют ценности. С общесоциальной точки зрения ценностями и выступают объекты, качества, формы деятельности, имеющие существенное значение для реализации социальных интересов, осваиваемые общественным сознанием и сознанием личности в виде нравственных, идеологических и прочих норм, принципов, идеалов. Ценности – элементарная единица человеческой материальной и духовной культуры, богатства цивилизации и центральный феномен ценностной ситуации.

Ошибкой было бы как отрицать связь ценностей с потребностями, интересами, способностями, так и сводить их к более фундаментальным родовым силам. Так, нет оснований трактовать ценности как нечто тождественное потребностям или интересам. Именно по близости к последним ценности и делятся на ценности практической деятельности и абсолютные («высокие») ценности. Первые в основном зависят от потребностей, интересов, способностей, целей; вторые сами полагают жизненный смысл всех родовых сил. Ценностная ситуация включает в себя предметные ценности (ценностные характеристики предмета), ценностные представления (ценностное сознание), процессы полагания ценностей-идеалов и норм-требований при создании концепции поведения и регулирования деятельности целями или нормативами, ценностные ориентации, которые могут и не осознаваться, а также оценку (взаимооценку). Причем каждый из данных феноменов сам по себе не только не создаёт ценность, но и может существенно отличаться от неё. Ценности фиксируют значимость объекта в отличие от факта его существования.

Ценности возникают с появлением общественного сознания и воспроизводства, оставаясь – как родовые силы – внешними по отношению к сознанию каждого отдельного человека. Проблема ценностей – это проблема социального инобытия, рефлексии в иное, идеальной представленности социального в предметном мире. Предмет как ценностная предметность – инобытие субъекта, оценивающего в нём свою (других) представленность. В результате объективная значимость и субъективная оценка значимости могут расходиться очень заметно. Ценности поэтому не сводимы к объектам, субъектам или их свойствам, а возникают как результат объективации субъекта (или субъективации объекта). Устойчивые оценки человечеством действительности фиксируются в форме ценностных стандартов, которыми выступают разнообразные нормы, нормативы, идеалы, традиции. Идеальное не только (взаимо)отражает реальное, но и формирует (формообразует), и структурирует его. В частности, лежащие в основании продуктивного социально-экономического развития ценностно-смысловые комплексы – это регулярно воспроизводящиеся духовно-нравственные и мировоззренческие структуры, включающие в себя элементы как кросскультурные, так и специфические для каждого конкретного культурно-цивилизационного мира. Их содержание тесно связано с особенностями ценностных иерархий. Смыслы жизнедеятельности: человеческой и культурно-цивилизационных миров – определяют направленность, темпы, формы и очередность трансформации их конкретных характеристик, но сами проявляют себя как сторона ценностного восприятия окружающего мира. При этом духовные отношения, сфера нравственности и морали – не «надстройка», а стержень экономики. Опора на сущностные силы и, в частности, на ценностно-смысловые комплексы несёт в себе потенциал существенного расширения и укрепления диапазона воздействия, поскольку они непосредственно сформированы коллективным бессознательным, диктующим принятие наиболее важных решений. Вместе с тем, если для большинства культурно-цивилизационных миров их базовые ценностно-смысловые комплексы уже сложились и испытываются на прочность сложными постсовременными процессами, то для Украины активно идёт их доформирование.

Система конкретных потребностей, интересов и ценностей находится в известном, определённом для каждого культурно-цивилизационного мира взаимодействии с отношением к жизнедеятельности. Соответственно, интерес, реализованный с помощью стимулов в системе стимулирования, вызывает появление заинтересованности и предопределяет отношение к жизнедеятельности. Заинтересованность, таким образом, – это осуществление един-

ства совокупности потребностей, интересов, ценностей и стимулов в системе стимулирования. По нашему мнению, перечисленный ряд категорий имеет своим ядром взаимосвязи «способ производства – потребность – интерес – стимул – заинтересованность – отношение к жизнедеятельности – активность», и косвенные, непрямые, связанные с опосредствованием стимулов, влиянием способностей, целей и ценностей, усилением роли мотивов. Исчерпание прямых рычагов ставит задание более активного использования непрямых. Все это не только позволяет, но и требует при решении ряда общеметодологических вопросов развития государственно-частного партнёрства рассматривать их в единстве. Поэтому особое значение для определения отличий категорий (абстрактно-конкретное, сущность более-менее глубокая, сущность-форма) приобретает выяснение очередности их следования.

Причём реализация принципа публично-приватного сотрудничества для обеспечения единства интересов исторична, а асимметричность воздействия информационного пространства может быть использована для стимулирования желательных изменений как на индивидуальном, так и на социальном уровне, а особенностью т. н. информационной эры является ее все более активная роль в социальном масштабе. Возможности развёртывания исторического процесса при этом включают процессы прогнозируемые и непрогнозируемые, стихийные и целенаправленные, уникальные и закономерные, неуправляемые, самоуправляемые и управляемые, циклично-волнообразные и необратимо-поступательные (как прогрессивные, так и регрессивные). И задачи реформирования не в том, как «ликвидировать отставание», а в том, как «сохранить и нарастить преимущества», сконцентрировать ресурсы и осуществить манёвр ими в целях безопасности и развития культурно-цивилизационного мира. Адекватное эпохе прочтение мультикультурализма и культурно-социальной интеграции различных этнических и культурных групп представляет их аспектами равноправного взаимодействия и взаимной терпимости, заключающимися в защите сосуществования и коэволюции разнообразных культур при их проникновении, обогащении и развитии на принципах и ценностях, признаваемых в данном культурно-цивилизационном мире справедливыми. Для успешного же проведения своей очередной модернизации и эффективного использования механизмов стимулирования желательных трансформаций, регион должен культивировать механизмы не «обязывать», «заставлять», «администрировать», а «увлекать», «заинтересовывать», «мотивировать», что предполагает действенную опору на свои базовые ценностно-смысловые комплексы. Соответственно, необходимо создавать механизмы обеспечения отнюдь не подавления части общественных интересов (в частности интересов общества, коллектива (группы), личных (персональных, индивидуальных)), а их объединения. Постсовременные особенности реализации данной задачи связываются с переходом от доминирования социально-общественного начала к преобладанию духовно-психологического структурирования как индивидуальной, так и социальной ткани общества. Для более полного раскрытия творческого потенциала человека на производстве необходимо двигаться не только от социально-иерархической организации трудовых отношений к экономической, но и с её помощью – к социокультурной. Одновременно следует совершенствовать не только техническое оборудование производства, но и трудовые отношения, культуру и этику труда. Общество, соответственно, переструктурируется, скорее, на основании новых солидарностей, которые возникают из тенденций творческой самостоятельности, чем прежних идеологических, профессиональных, классовых групп, что радикально изменяет пределы и возможности как эффективного социального

управління, так і ресурсно-методологічних баз державно-частного партнерства. От комплексу освіти стимулює слідкувати систему реалізації стимулів (собственне стимулювання), яка охоплює підсистему розподільчу і виробничу, а також стимулювання більш повного розвитку способностей кожного і підвищення зацікавленості.

Особливе значення реалізації принципу публично-приватного співробітництва (прежде всего, в інструментах державно-частного партнерства) визначається уже не тільки задачами об'єднання сил і рознесення ризиків, але і з необхідністю відродження вітчизняної конкурентоспроможності, тісно пов'язаної і з особливостями ціннісно-смыслових комплексів своєї культурно-цивілізаційної світу, і з демократичними інститутами легітимності, передбачаючими виборність і підсумковність осіб, приймаючих рішення, які надають безпосереднє вплив на стан безпеки і реалізацію загальних інтересів. Організація державно-частного партнерства забезпечує довготривале формування продуктивної середовища розвитку країни і відкриває можливість спільного зацікавленого участя в створенні і реалізації громадсько-важливіх проєктів, поєднання для цього матеріальних і нематеріальних ресурсів і розподілу ризиків між громадством (державним сектором і неправительственными організаціями) і частним сектором. При цьому правительственные, частные і неправительственные (неприбыльные) організації використовують можливості кожного, що зменшує вартість високоякісних соціальних послуг.

Рівнозначні механізми реалізації публично-приватного співробітництва в державно-частному партнерстві призвані розв'язати актуальні проблеми фундаментального протиріччя. С однієї сторони, під впливом нових соціально-економічних тенденцій (прежде всего, відповідних вимогам економіки знань) активно посилюється взаємозалежність виробничих ланок, дисципліна взаємодії контрагентів, кооперація і співробітництво партнерів. Кардинальні зміни глобального масштабу охоплюють найважливіші опори для світобудови напрямку життєдіяльності. Процеси соціалізації виробництва, розподілу, обміну і споживання постсучасного рівня, з однієї сторони, для підтримки своєї конкурентоспроможності передбачають широке застосування інструментарію маркетингу, що означає виробництво отнюдь не на невідомому ринку, де тільки і встановлюється громадська ціна предмети або послуги, виявляється об'єм потреби в них. С другої сторони, продовжується сегментація ринку і посилюється виробництво під потреби певних груп конкретних груп. Тобто, соціалізація проявляється не тільки в стандартизації, але і в індивідуалізації виробничих процесів.

Проблеми ж, що стосуються, прежде всего, застосування механізмів державно-частного партнерства для налагодження публично-приватного співробітництва і забезпечення соціальної відповідальності бізнесу, зачіпають соціальні, екологічні, економічні, управлінські питання і мають виражений галузевий розріз [14–19] і регіональний аспект [20–24]. Корпоративна зовнішня і внутрішня соціальна відповідальність сьогодні характеризує то різноманітні форми, методи і напрямки реалізації взаємних зобов'язань, які добровільно для досягнення загальної вигоди приймаються на себе корпорацією як безпосередньо в межах бізнес-спільноти, так і за її межами, на різних (від муніципального і регіонального до національного і міжнародного) рівнях своєї діяльності. Розуміється, розвиток соціальної відповідальності бізнесу (як вітчизняного, так і міжнародного) в глобальному масштабі вимірюється вперед і коливань по осі участя корпорації в житті громади (від моделі, по якій чужі не єдиним громадською місією корпорації об'являється забезпечення максимальної прибутку для акціонерів аж до моделей активної участя в громадській житті) пройшло ряд ступенів і відкинуло менш удачні варіанти. Це вплив найбільш помітно як по лінії організацій і інститутів громадянського громади, які мають помітне політичне вимірювання (предпринимательських об'єднань, профспілок), так і в напрямках дифузії самої корпоративної культури громади. Як комплекс громадських відносин соціальна відповідальність включає дії бізнесу в області благодійності, збереження моральності, підтримки екологічної безпеки, забезпечення якості продукції, соціальної захисту працівників, створення робочих місць і підтримки гідного рівня зарплати, взаємодії з місцевим громади і владою і т. п. Це взаємодія спроможне створити інноваційно-синергетичкий ефект і виникнення якості нового взаємно вигідного співробітництва сторін при вирішенні важливих соціально-економічних проблем. Фінансово-ресурсну ж основу державно-частного партнерства складають засоби державного бюджету і частні інвестиції. Крім того, в межах інструментарію державно-частного партнерства державою переводит на бізнес часті витрати, відмовляється від неефективних рычагів і елементів (наприклад, в муніципальних освітніх), зменшує гостроту соціально-економічних проблем. Одночасно бізнес отримує в довготривале володіння державні активи, порівняно з вигідними умовами, а при стратегічному характері партнерства – можливість гарантованого продажу.

Причому з-за активної дифузії громадських відносин і більшого діапазону наслідків використання сьогодні ідей і механізмів соціального партнерства, обогачення діяльності, виробничої демократії, групової організації праці, гнучкого робочого часу, корпоративної культури, проєктно-матричного управління і закріплення на основі ціннісно-смыслових комплексів різноманітних управлінських композицій в стані дати комплексний інноваційно-синергетичкий кумулятивний ефект соціального рівня.

При цьому посилюються два основні пріоритети громадського розвитку і основи для показателів прогресу. Во-перше, життя людини, її якість і тривалість. Во-друге, досягнення цивілізації, культурна спадщина. Що стосується першого, то дане напрямку фіксується, прежде всего, кошиком соціально-економічних, політичних і др. прав людини, його впевненістю в завтрашньому дні, можливостями самореалізації і тому подібне. При цьому в процесі соціогенезу під впливом структурируючого, регулятивного і нормуючого значення основного громадського Світобудови відбувається не тільки трансформація ролі елементів і цілісності ціннісно-смыслових комплексів, але і їх обогачення. Так, безумовне вимога розширення початку свободи і плуральності, властиве постсучасності, входить в число придбаних людством в його розвитку. Разом з тим з кожного виду моделі (традиційної, сучасної, постсучасної) розвитку конкретний культурно-цивілізаційний світ може отримати свою конкретику, відповідно, як глибокими шарами своїх ціннісно-смыслових комплексів, так і динаміці трансформації. Забезпечення зростаючого поля домінування гуманізму, толерантності, політичної коректності, права людини на власну думку, свободу слова і т. п. виступає суттєвою задачею стабільного розвитку.

Таким образом, проблемы, касающиеся применения механизмов государственно-частного партнёрства для налаживания публично-частного сотрудничества и обеспечения социальной ответственности бизнеса, затрагивают социальные, экологические, экономические, управленческие вопросы и имеют выраженный отраслевой разрез и региональный аспект. Повышение эффективности социального управления путём стимулирования творчества при решении их требует следующего: 1) развития гибких режимов деятельности; 2) отбора мест «точечного развития»; 3) обеспечения законодательного поля трудовых отношений; 4) мероприятий по расширению демократии и самостоятельности; 5) учёта региональных традиций. Осуществление «мягкой» регуляции ориентирует на следующие приоритеты государственной политики в осуществлении партнёрства: 1) селективное развитие технологий прорыва – источники подъема экспортного потенциала и обеспечения экономической независимости; 2) массовое тиражирование базовых технологий – основы роста качества, экологической безопасности и товарной массы; 3) ликвидация устаревших производств; 4) принятие решений относительно поддержки достигнутого уровня получения энергии одновременно с переходом к режиму налогообложения, который стимулирует сокращение расходов и снижение цен; 5) инвестирование в человека – здравоохранение, культуру, науку, образование. Улучшение жизни низших прослоек населения и сокращение бюрократического окостенения общества необходимы для формирования хозяйственной среды и общей демократизации социума как решающих факторов изменений всех общественных отношений, единства вектора интересов и его отражения в государственно-частном партнёрстве.

По нашему мнению, перспективы дальнейших научных исследований в данном направлении приоритетно связаны с анализом диапазона возможностей производственной демократии.

Литература

1. Шедяков В.Е. Место социальной ответственности в обеспечении продуктивной основы реализации общественных интересов / В.Е. Шедяков // Соціальна відповідальність влади, бізнесу і громадян : у 2 т. / заг. ред. Г.Г. Півняк ; М-во освіти і науки України ; Нац. гірн. ун-т. – Д. : НГУ, 2014. – Т. 1. – 2014. – С. 282–290.
2. Шедяков В.Е. Активизация научно-интеллектуального потенциала как ресурс стратегического управления / В.Е. Шедяков // Стратегія економічного розвитку: держава, регіон, підприємство : у 2 т. / заг. ред. К.С. Шапошникова та ін. – Херсон : Гельветика, 2015. – Т. 2. – 2015. – С. 148–172.
3. Шедяков В.Е. Стратегічна культура проведення трансформацій: можливості та загрози / В.Е. Шедяков // Розвиток економіки України під впливом економічних, соціальних, технологічних та екологічних трендів / заг. ред. М.С. Пашкевич, Ж.К. Нестеренко ; М-во освіти і науки України, Запор. нац. техн. ун-т, Нац. гірн. ун-т. – Д. : НГУ, 2015. – С. 30–41.
4. Шедяков В.Е. Держава та бізнес: війна або взаємодія? / В.Е. Шедяков [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ua-ekonomist.com/3190-derzhava-ta-biznes-vyna-abo-vzajemodiyu.html>.
5. Шедяков В.Е. Управління суспільними процесами: методологічні можливості й обмеження / В.Е. Шедяков // Соціальна психологія. – 2013. – № 55. – С. 157–165.
6. Шедяков В.Е. Соціальна творчість та інноваційність стратегічного управління / В.Е. Шедяков // Політичний менеджмент. – 2013. – № 1–2 (57–58). – С. 42–51.
7. Шедяков В.Е. Якість соціального управління як чинник національної безпеки / В.Е. Шедяков // Стратегічна панорама. – 2009. – № 1. – С. 39–43.
8. Черевиков Е.А. Публично-приватное партнёрство как социально-экономический институт / Е.А. Черевиков // Экономическая теория. – 2009. – № 4. – С. 31–39.
9. Варнавский В.Г. Государственно-частное партнёрство: некоторые вопросы теории и практики / В.Г. Варнавский // Мировая экономика и международные отношения. – 2011. – № 9. – С. 41–50.
10. Шедяков В.Е. Розвиток державно-приватного партнёрства як необхідна складова проведення успішної модернізації країни / В.Е. Шедяков // Віче. – 2012. – № 12. – С. 22–24.
11. Шедяков В. Вдосконалення публічно-приватного партнёрства як передумова ефективного забезпечення національних інтересів / В. Шедяков // Актуальні проблеми забезпечення фінансово-економічної безпеки України : зб. тез доповідей IV Науково-практичного семінару з міжнародною участю, Тернопіль, 18–20 квітня 2013. – Тернопіль, 2013. – С. 304–306.
12. Риски бизнеса в государственно-частном партнёрстве : [национальный доклад] / [С.Е. Литовченко, В.А. Евсеев, А.Е. Дынкин, А.Д. Нефедьев, Я.В. Семенов]. – М. : Ассоциация менеджеров, 2007. – 317 с.
13. Фокин В.Ю. Политическая практика государственно-частного партнёрства в России / В.Ю. Фокин // Полис. – 2011. – № 4. – С. 60–69.
14. Белый Е.М. Государственно-частное партнёрство в высшем образовании: направления взаимодействия / Е.М. Белый, И.Б. Романова // Интеграция образования. – 2010. – № 3. – С. 3–8.
15. Public private partnerships (PPP) in infrastructure projects / Public auditing guidelines / Comptroller & auditor general of India. – 2009. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://infrastructure.gov.in/pdf/ppp-project.pdf>.
16. Казак А.Н. Прогнозное моделирование государственно-частного партнёрства в инновационной сфере Украины / А.Н. Казак // Гуманітарні науки. – 2011. – № 2. – С. 26–31.
17. Public-Private Partnerships And Community Participation On Applications Of Space Technology For Socio-Economic Development Compilation Of Policies And Practices In Selected Escape Member Countries / Economic And Social Commission For Asia And The Pacific, 2007 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.unescap.org/idd/pubs/STAS_PPP_and_CP_in_space_applications.pdf.
18. Елисеев С.Ю. Государственно-частное партнёрство в транспортном секторе. Зарубежный опыт / С.Ю. Елисеев, В.В. Максимов // ВКСС Connect. – 2008. – № 2. – С. 8–12.
19. Хемраев Р.Р. Державно-приватне партнерство у сфері комунального транспорту / Р.Р. Хемраев // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія «Економіка і менеджмент». – 2015. – Вип. 10. – С. 179–181.
20. Шедяков В.Е. Стратегия сочетания общественных и частных интересов: региональный уровень / В.Е. Шедяков // Регіональна економіка та управління. – 2015. – № 2 (5). – С. 132–136.
21. Шедяков В.Е. Региональный уровень реализации публично-персонального партнёрства в условиях усиления тенденций формирования экономики знаний // В.Е. Шедяков / Нова економічна політика на світовому, державному та регіональному рівнях ; матер. Міжнар. наук.-практ. конф. – Одеса, 2014. – С. 116–119.
22. Шедяков В.Е. Развитие регионалистики как предмета научных изысканий и учебной дисциплины – необходимость совершенствования управления общественными процессами / В.Е. Шедяков // ВУЗ. XXI век. – 2015. – № 1. – С. 202–218.

23. Шедяков В.Е. Обеспечение качественного стратегического управления региональным развитием в общем контексте глобальной конкурентной борьбы / В.Е. Шедяков // Экономико-правовые, социально-политические и культурно-исторические аспекты развития регионов : матер. Междунар. науч.-практ. конф. – Березники, 2011. – С. 6–12.

24. Шедяков В.Е. Постсовременное разделение труда и обеспечение конкурентоспособности экономики: взаимовлияние глобальных и региональных процессов / В.Е. Шедяков // Проблемы сталого розвитку економіки України в умовах інтеграційних процесів : матер. Міжнар. наук.-практ. конф. – Ужгород, 2014. – Ч. 1. – 2014. – С. 53–57.

Аннотация

Шедяков В. Е. Государственно-частное партнерство в обеспечении единства общественных, коллективных и личных интересов. – Статья.

В статье изучаются теоретические основы повышения эффективности обеспечения единства разноуровневых интересов. Рассматривается природа сущностных сил человека в их движении от абстрактного к конкретному. Демонстрируются сравнительные особенности природы интересов. Анализируются возможности налаживания эффективных форм публично-частного партнерства путём совершенствования механизмов государственно-частного партнерства. Делаются выводы о совершенствовании реформ.

Ключевые слова: интерес, государственно-частное партнерство.

Анотація

Шедяков В. Є. Державно-приватне партнерство в забезпеченні єдності громадських, колективних та особистих інтересів. – Стаття.

У статті вивчаються теоретичні основи підвищення ефективності забезпечення єдності різнорівневих інтересів. Розглядається природа сутнісних сил людини в їхньому русі від абстрактного до конкретного. Демонструються порівняльні особливості природи інтересів. Аналізуються можливості налагодження ефективних форм публічно-приватного партнерства шляхом удосконалення механізмів державно-приватного партнерства. Робляться висновки про вдосконалення реформ.

Ключові слова: інтерес, публічно-приватне партнерство.

Summary

Shedyakov V. E. Public-private partnership to guarantee the unity of the public, collective and personal interests. – Article.

In the article theoretical bases of increase of efficiency of maintenance of unity of interests of different levels are studied. The nature of man's essential powers in their move from the abstract to the concrete is considered. Comparative features of the nature of interest are demonstrated. The possibility of establishing effective forms of public-private partnerships by improving the mechanisms for public-private partnerships is analysed. Conclusions on the improvement of the reforms are made.

Key words: interest, public-private partnership.

Я. В. Ювсечко

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії і політології
Хмельницького національного університетуОСОБЛИВОСТІ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ ЩОДО НОВИХ РЕЛІГІЙНИХ РУХІВ В УКРАЇНІ:
СУЧАСНИЙ СТАН І ПЕРСПЕКТИВИ

Виникнення нових релігій, релігійних напрямів, культів – явище в історії релігій закономірне, є воно характерною, помітною ознакою й для нашої країни. Дослідники називають багато причин виникнення нових релігійних рухів (далі – НРР), а саме: економічні труднощі, криза моральності, екологічні та демографічні проблеми, які спричиняють зміни у світогляді людей. Серед причин називають і консервативність традиційних релігій, які не мають ефективного механізму реагування на болючі питання сьогодення. Не можна не відзначити й такого фактора, як розширення контактів і взаємодії народів і країн, розширення інформаційного простору. Пошук істини, нових цінностей, духовних орієнтирів, притаманних людському духові, – також вагомий чинник цього процесу.

Хоча неорелігійні громади в Україні становлять лише близько ніж 5% загальної релігійної мережі, вони вже стали досить помітним і важливим явищем у духовному житті суспільства, адже немало людей усе частіше шукають істину, сенс життя, шляхи спасіння не стільки у традиційних, скільки в новітніх релігіях. Проблема неорелігійних течій в Україні вже тривалий час не втрачає своєї актуальності, оскільки зацікавленість нашого суспільства в ній надзвичайно велика, а складність і неоднозначність процесів, які відбуваються в релігійному житті країни, з року в рік не стають меншими. Відповідно, не зменшується актуальність проблем державно-правового регулювання їхньої діяльності. Ці питання потребують об'єктивного підходу, серйозного дослідження, метою якого має бути всебічний аналіз проблем функціонування в суспільстві такого складного й неоднозначного явища, як неорелігії, зокрема з позицій їхнього співіснування із традиційними релігіями та проблем, що виникають на цьому ґрунті, й, відповідно, шляхів їхнього вирішення, зокрема й державно-владними методами.

Аналіз останніх досліджень і публікацій засвідчує, що світова спільнота загалом уже визначилась у ставленні до феномена новітніх релігійних течій. У кожній країні в силу її традицій і закономірностей історичного розвитку сформувалися свої концепції ставлення до НРР, які не є однозначно позитивними чи однозначно негативними. Так, більшість європейських країн, де існували державні релігії й державні церкви, пройшли шлях від заборони деяких напрямів нетрадиційної релігійності до зняття цих обмежень. І, оскільки релігія дедалі більше перетворюється на приватну справу, усі проблеми, пов'язані з нетрадиційними релігійно-світоглядними вченнями, розв'язуються не на державному, загальносуспільному, а на індивідуальному чи сімейному рівні (Великобританія). Для США характерний нейтралітет щодо НРР як з боку держави та різних державних структур, так і з боку суспільства загалом. У країнах, де існує давня традиція свободи совісті (наприклад, Голландія та Швейцарія), із появою нетрадиційних релігійних тенденцій були створені різні комісії, підкомітети (при парламентах, міністерствах охорони здоров'я, освіти тощо) з метою вивчити висунуті проти нетрадиційних новітніх релігійних вірувань звинувачення. Науковці Відділення релігієзнавства ІФ

НАНУ Л. Филипович, В. Єленський, М. Бабій та інші у своїх дослідженнях підтверджують базові принципи, прийняті в різних країнах: вступ до НРР – результат свідомого вибору особи, який держава має поважати, гарантуючи свободу совісті. Разом із цим більшість розвинених країн намагається контролювати розвиток тих або інших релігійних неорухів, запобігати фрагментації суспільства на їхній основі. Однак здійснюється це здебільшого толерантно, без утиску свободи віросповідання.

Щодо України, то тут не все так однозначно, адже процес утвердження принципів свободи совісті й напрацювання нормативної бази щодо діяльності релігійних організацій загалом і НРР зокрема все ще перебуває на етапі становлення. Тому метою статті є аналіз специфіки державної політики щодо НРР в Україні з моменту прийняття в 1991 р. Закону України «Про свободу совісті і релігійні організації» й на сучасному етапі окреслення перспектив і надання рекомендацій у цій сфері.

Поява й утвердження в Україні новітніх релігій не відбувалися безпроблемно передусім через конфлікт між прибічниками традиційних церков із представниками неорелігій. Значна місіонерська робота останніх, що характеризується традиційними церквами як агресивне місіонерство і прозелітизм, активне використання ними нових форм богослужіння, масових акцій тощо, викликали бурхливу реакцію традиційних церков, а нерідко й посадових осіб, оскільки мало місце бажання протидіяти цьому із залученням важелів владно-го впливу на ситуацію.

Питання правового регулювання проблем, які виникають у зв'язку з діяльністю НРР, очевидно, належать до найскладніших з-поміж тих, які взагалі виникають на релігійному ґрунті. Тож часто мали місце суперечності із владою, що значною мірою були зумовлені, з-поміж інших чинників, запрошенням для проведення релігійної діяльності в новітніх релігійних організаціях іноземних релігійних діячів, які нерідко на початку своєї діяльності виявляли неповагу до українських законів.

Загалом у масовій свідомості й досі панує негативна думка щодо неорелігійного феномена, яка «підігривається» матеріалами засобів масової інформації (далі – ЗМІ) про «бомбування», «промивання мізків» їхніх членів. Говорячи про негативну громадську думку щодо НРР, необхідно зазначити, що до неї призвели насамперед і шокуючі події навколо Великого Білого Братства, ситуація навколо якого заклала наперед визначене негативне ставлення багатьох людей до новітніх релігій загалом.

Негативні оцінки й висновки щодо діяльності нових релігій в Україні не поодинокі. До того ж здебільшого вони ґрунтуються не на глибоких і всебічних наукових дослідженнях феномена неорелігій, а мають суб'єктивний, упереджений характер. Звідси випливають і рішучі заклики не лише до обмеження, а й до повної заборони діяльності нових релігійних течій.

Але скоріш за все таке обурення передусім представників традиційних церков щодо існування новітніх

релігій зумовлене насамперед значним посиленням конкуренції на міжконфесійному просторі України, тобто звичайним побоюванням за власне «місце під сонцем». На сьогодні ситуація релігійної свободи й вільного поширення ідей і переконань, у тому числі й у сфері релігії, поставила церкви та релігійні общини перед необхідністю брати участь у вільному змаганні релігійних традицій. І хоча більшість прихильників сучасних неорухів у минулому не були пов'язані з традиційними конфесіями й стояли переважно на позиціях індивідуального ставлення до релігії, а отже, не є «перебіжчиками» з табору ортодоксів у табір неофітів, традиційними церквами всі неорелігійні рухи однаково бездумно зараховуються в розряд «тоталітарних», «деструктивних» сект, які порушують громадський порядок, шкодять здоров'ю людей, призводять до психічних розладів тощо. Часто таку позицію підтримують і державні чиновники.

Також і деякі дослідники, зокрема С. Сьомін, зазначають, що значна частина нових релігійних рухів мають у собі значний потенціал деструкції, загрожують підвалу нашої стабільності в суспільстві й навіть становлять небезпеку для держави та суспільства. Пропагуються заклики до повного контролю за діяльністю НРР, неприпустимість реєстрації деструктивних культів під виглядом філософських шкіл, центрів духовного розвитку тощо (проте за якими критеріями ми можемо визначити їх як деструктивні й небезпечні?), необхідності дискредитації таких культів через ЗМІ, для чого повинен надаватися пільговий ефірний час і місце в друкованих виданнях. Також такими науковцями вважається за доцільне Держкомрелігій і його підрозділам на місцях надати контрольні функції задля винесення попереджень і накладання штрафів на неорелігійні об'єднання, а також право на призупинення їхньої діяльності [6, с. 239–242].

Звісно, антисоціальна діяльність деяких неорухів в Україні та й у світі призвела до того, що в них побачили загрозу національно-державному відродженню, певну ідейну й культурну опозицію. Проте, як слушно зауважує Л. Филипович, змінювалася ситуація, змінювалися й неорелігії, яким для того, щоб утвердитись в новому суспільстві, довелося замислитись над тим, хто вони є в Україні й для України? Зрозуміло, що статус повноправного члена релігійної спільноти України є для них більш комфортним і потрібним, ніж статус «агента спецслужб» чи неповноцінного осколка іноземної місії [9, с. 65]. А негативний підхід до всього українського, який фіксувався в середовищі НРР ще у 1994–1995 рр., на сьогодні вже майже не виражений. Навпаки, члени громад, а особливо керівництво нових релігій прагнуть продемонструвати свою лояльність, бажання хоч би зовні виглядати українськими [9, с. 69]. Поступово неорелігійні організації відмовляються від відреченості й несприйняття світу. Вони, як правило, уже зацікавлені у включенні в соціум.

Не будемо заперечувати, що в діяльності деяких неорелігійних об'єднань справді проглядаються деструктивні елементи, що дає підставу в наукових, журналістських колах і серед громадськості з приводу неорелігій часто жвирати при цьому такі характеристики, як «тоталітарні», «деструктивні».

Поняття «тоталітарний» узагалі нині є загальноживаним, навіть «модним», особливо в зазначеному контексті («тоталітарна секта», «тоталітарний культ»). Тому необхідно визначити поняття «тоталітаризм» в контексті релігій. «Тоталітаризм» – замкнута й нерухома соціокультурна та політична структура, де будь-яка дія – від виховання дітей до виробництва й розповсюдження товарів – спрямована та контролювана одним

центром. Щодо релігійних організацій поняття «тоталітарність» може вживатися з великою часткою умовності. Певна тоталітарність існує у природі релігійного виховання й релігійного способу життя. Ця тоталітарність полягає в абсолютизації релігійних положень як найістинніших для віруючих, у суворому дотриманні правил, що регламентують життя віруючих громади. Причому релігійна тоталітарність є добровільною – люди усвідомлено й ретельно дотримуються тих норм і принципів, які ззовні здаються утисками волі.

Деякі новітні релігійні течії можуть уважатися авторитарними. Здебільшого це підпорядкування віруючих авторитетові релігійного керівника (лідера), орієнтація на релігійні традиції, зрештою, на Святе Письмо. Унаслідок цього у віруючих виробляється покірність, слухняність, їхня життєдіяльність часом регламентується до дріб'язковості. Знову ж діє, як правило, принцип добровільності, що ним керуються віруючі, сприймаючи релігійний авторитет за норму, певний статут, без чого віруючий свою життєдіяльність не може уявити. Він, звичайно, дотримується цих норм у своїх стосунках як із одновірцями, так і з суспільством загалом.

«Тоталітарними», по суті, є всі різновиди релігійних інститутів і всі доктринальні, догматичні віровчення, тому негативна оцінка визначення «тоталітарні секти» викликає суперечності, а в умовах нинішньої загальної конфесійної конфронтації всі релігійні об'єднання почали звинувачувати один одного в «тоталітаризмі»: православні – православних, протестанти – протестантів, а ті й інші – взаємно один одного, а всі разом виступили проти прихильників новітніх релігій [2, с. 66–67].

Але прикрим є те, що упередженість і нетерпимість з боку ортодоксальних релігій нерідко знаходять підтримку й у владних структурах, оскільки деякі посадові особи вважають духовним інтегратором українського суспільства лише усталені релігії. Держоргани часто стають на шлях втручання в діяльність НРР, чим порушують і законодавство, і демократичні права.

Спротив поширенню новітніх релігій з боку держави, церковних і громадських структур певною мірою можна зрозуміти. Українське суспільство має підстави бути невдоволеним діяльністю тих релігійних течій, які не враховують релігійні традиції нашого народу, у силовій формі нав'язують те чи інше вчення, уважають деякі свої цінності вищими за традиційні українські. Але й у НРР до нашого суспільства багато претензій, зокрема через втручання в їхню діяльність, про яке вже зазначалось, і створення неорухам негативного іміджу серед населення. Однак усе ж факт появи й існування такого явища, як НРР, і те, що неорелігійні спільноти знаходять своїх прихильників і симпатиків, свідчить про специфічні функції, котрі вони покликані виконувати в нашому суспільстві.

Але, незважаючи на нетерпиме ставлення до себе, майже 85% членів неорелігійних громад заявляють про свою лояльність до влади та позитивне ставлення до послідовників інших віросповідань. Тож певно треба й нам спробувати зрозуміти, перш ніж робити висновки, чому людина пов'язана з певною вірою чи не пов'язана з нею. Адже НРР різні, як і їхні учасники. «Нападаючи» на новітні релігійні громади, засуджуючи їх і загрожуючи їм, можна штовхнути їх до ще більшої ізоляції.

Найкращий спосіб контролю – максимальною повною й об'єктивною інформацією, яку більшість неорухів готові надавати про себе, якщо це тільки не використовуватиметься проти них, що є просто неприпустимим для демократичної держави. Адже власне поява в Україні неорелігійних рухів стала можливою саме після отримання країною незалежності й установлення тут базових принципів демократії та свободи совісті.

Свобода совісті є однією із фундаментальних загальнолюдських цінностей, яка співвідноситься із глибинними основами буття людини. Вона охоплює своїм змістом широку сферу духовного буття людини, де вона само вивчається й самореалізується, відображає умови, за яких можливе вільне духовне становлення, розвиток особистості, утвердження її суверенітету, вільного вибору цінностей.

Свобода релігії – це незалежне функціонування релігійних течій, рухів і їхніх інституцій, а також правові, суспільно-політичні, економічні можливості й гарантії для вільного релігійного самовизначення та самореалізації особистості. Свобода ж віросповідання – це законодавчо гарантоване право особистості вільно, без зовнішнього примусу, обирати, сповідувати будь-яку релігію, задовольняти свої релігійні потреби, здійснювати інші культові дії відповідно до своєї релігійної орієнтації.

Як форма суспільної свідомості, релігія, безперечно, тісно пов'язана із правом. Цей зв'язок існує як на рівні релігійних і правових нормативних систем, так і на рівні формування загальнодержавної волі та її закріплення в системі законодавства, що регулює діяльність церкви в суспільстві. Ця тема набуває все більшої актуалізації за умов демократизації суспільно-політичного процесу в Україні й пов'язана з практичними питаннями встановлення міжрелігійної злагоди, толерантних взаємин між сакральними та секулярними видами духовної культури, паритетності між різними релігійними ідеями. Свобода совісті є одним із конкретних виявів свободи людини в суспільстві, важливим світоглядним, етичним і правовим принципом. У цьому значенні свобода совісті є однією із загальнолюдських соціальних і духовних цінностей [4, с. 37–38].

Також варто наголосити на таких важливих гарантійних нормах інституту свободи совісті, як відокремлення церкви та релігійних організацій від держави й відокремлення школи від церкви. Зокрема, це означає невтручання держави в діяльність релігійних організацій; рівноправність усіх релігій, віросповідань і релігійних організацій перед законом; невтручання їх у функції держави; світський характер державної системи освіти й вільний доступ до неї громадян, не залежно від їхнього ставлення до релігії. Також важливо є норма, що жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова.

Згідно з Конституцією України, свобода совісті – це право кожної людини, яка проживає на території України (а не тільки її громадян), на свободу світогляду й віросповідання, свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноосібно чи колективно релігійні культи й ритуальні обряди, вести релігійну діяльність (ст. 35). Це конституційне визначення є основним змістовим елементом інституту свободи совісті, який надає рівні можливості щодо реалізації власних духовних потреб і віруючим різних релігійних течій. Свобода совісті в найширшому розумінні цього слова є правом людини уявляти світ таким, яким вона хоче його бачити.

Ці норми є дуже важливими для України, котра є багатоконфесійною країною, у якій, згідно зі статистикою Департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України, на сьогодні функціонує близько 38 000 релігійних організацій. Після певного спаду темпів зростання кількості релігійних організацій у 1995–1996 рр., від 1997 р. й до сьогодні, спостерігається хоча й не інтенсивне, але стабільне їхнє наростання.

Набувають усе більшого поширення в Україні й новітні релігійні течії й культи. Серед офіційно зареєстрованих державними органами нових релігійних

течій є й такі, які діяли в Україні ще в минулі століття. У часи масової атеїзації вони припинили своє існування та не виявлялися ні в якій формі. Відродили їх місіонери, які прибули із-за кордону в перші роки демократизації України. Тому новими для країни релігійними течіями скоріше за все можна вважати ті, які у своєму конфесійному вираженні з'явилися в нас десь в останні 10–20 років. Власних українських новоутворень серед них майже немає (хіба що Українське лютеранство, деякі рідновірські течії та Велике Біле Братство). Більшість нових релігій привнесені в Україну із-за кордону шляхом активної місіонерської роботи на українських теренах їхніх adeptів. Усі вони виникли як відповідь на той духовний вакуум, який утворився в Україні після краху марксистсько-ленінської ідеології й несприйняття застарілих, заформалізованих форм роботи традиційних конфесій.

Офіційна статистика Департаменту у справах релігій та національностей у 2014 р. нараховувала більше 2 000 організацій, серед яких найчисельнішими є неохристиянські. Новітні релігії переважно дислокуються в східних і південних областях України. Завдяки потужному опорі традиційних конфесій неорелігії слабо представлені на Галичині й у Криму, мало їх на Буковині, Поділлі та Волині (близько 3%). Крім того, в Україні діють ще більше 200 малочисленних громад віруючих, понад 50 різних релігійних напрямів і течій.

Проте абсолютні й офіційні кількісні показники не відтворюють повноти процесу поширення нових релігійних течій в Україні. Треба мати на увазі, що є певна кількість релігійних громад, яка діє поза реєстрацією чи через відмову державних органів визнати їхнє право на існування, чи через небажання самої неогромади декларувати свою наявність.

У загальній же релігійній мережі питома вага неорелігійних громад, як уже зазначалось на початку, становить близько 5%, а кількість їхніх прихильників – усього близько 0,5–1% населення країни. Отже, неорухи неспроможні внести суттєвих змін у релігійну конфігурацію держави, а їхня діяльність не може розглядатись як визначальна в релігійному житті країни. Проте прикро, що певна незвичність і навіть епатажність нових релігійних течій викликають навколо них занепокоєння, яке часто є неадекватним ані присутності їх у суспільстві, ані впливу на нього.

Проте, відзначаючи надто мізерну частку нових релігійних рухів України серед офіційно зареєстрованих державою релігійних організацій, водночас не варто й применшувати роль цих об'єднань у духовному житті країни. Завдяки їхньому існуванню українське релігійне життя суттєво урізноманітнюється. Сьогодні в Україні діє більше ніж сто релігійних течій, і подальше зростання їхньої кількості свідчить про плюралізацію суспільної свідомості й релігійного світобачення [9, с. 67].

Але не варто й переоцінювати можливості впливу нових течій на релігійне життя України, адже відомо, що основна маса українців залишається все ж поза конфесіями, ставиться до релігії індивідуально або ж за традицією залишаються прибічниками усталених церков.

Сучасне розуміння релігійної свободи, поширення політичного, культурного та ідеологічного плюралізму суттєво змінюють становище НРР. Демократична держава не повинна вдаватись (хоча наша іноді все ж удається) до репресивних заходів задля обмеження виявів релігійної творчості як такої й уважати релігійний плюралізм небезпекою для свого існування. Навіть коли національна держава, заклики до побудови якої не раз лунають в Україні, захищаючи власну ідентичність, застосовує різні форми правового регулювання щодо історичних церков і нетрадиційних релігій (як це є в

багатьох європейських державах), її ставлення до НРР, проте, не супроводжується репресивною політикою. Сам факт належності до нового релігійного утворення вже давно у світі перестав бути ознакою нелояльності до держави чи громадсько-політичного устрою [3, с. 5].

Отже, в Україні ми маємо враховувати, з одного боку, міжнародні правові норми, що гарантують свободу сповідання релігії та реалізацію людьми цього права на практиці, а з іншого – досить значну суспільну напруженість, пов'язану з появою й діяльністю в Україні неорелігійних утворень. За цих умов, звісно, держава не може допустити безконтрольності у процесі розвитку й утвердження новітніх релігій в Україні, проте так само неприпустимою є й безпідставна підозрілість щодо їхньої діяльності та застосування усіляких обмежень до них. Особливо це стосується тих релігійних організацій, діяльність яких уже добре відома в інших країнах.

Релігійна мережа України на сьогодні залишається надто строкатою, вона має специфічне виявлення в кожному регіоні: різноманітні за своїм поширенням конфесії, релігійні течії й церкви. Але нині немає чітких критеріїв, за якими можна було б проаналізувати її якісний рівень чи релігійність окремо взятого регіону. Тому єдиними показниками релігійного життя, які на сьогодні офіційно фіксуються органами державної влади, є діючі релігійні організації. А тому надзвичайно актуальним на сьогодні є питання системи контролю за реєстрацією й діяльністю в Україні нових релігійних утворень. Можна вважати, що в нас така система існує. Вона включає в себе передусім релігієзнавчу та правову експертизу матеріалів, що необхідні для реєстрації неорелігійних громад в Україні. Ця робота забезпечується відповідними структурними підрозділами Міністерства культури України за допомогою наукових установ, зокрема й Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ. Окрім того, спільно з Міністерством закордонних справ Департамент у справах релігій та національностей накопичує й аналізує матеріал щодо діяльності відповідних релігійних організацій за кордоном [1, с. 6–7].

Держдепрелігій і його структурні підрозділи на місцях у межах своєї компетенції відстежують процеси, що відбуваються в середовищі нерелігійних організацій, уживають заходів щодо мінімізації негативних наслідків діяльності окремих із них. В Україні відсутні екстремістські релігійні формування на кшталт «Аум Синрікьо», «Церкви Сонця», а також інші угруповання, що займаються торгівлею зброєю, розповсюдженням наркотиків, нелегальною фінансовою діяльністю. Усі вищезгадані зусилля, безперечно, дають помітні результати, однак усе ж чинна система потребує вдосконалення, а феномен неорелігій – постійного кваліфікованого вивчення.

Варто також не забувати й про формування елементів міжнародної системи контролю за додержанням релігійної свободи і прав релігійних меншин, яка спирається на міжнародні урядові та неурядові організації. Особливу ж роль у цьому процесі відіграють США, які є особливо чутливими до питань релігійної свободи у світі. Не залишається осторонь цієї проблеми й Рада Європи, котра ще в 1984 р. затвердила, що повна свобода релігії та думки є незаперечною цінністю, виробила 13 критеріїв щодо нових релігійних рухів, які є базисними для визнання країнами-членами, а отже, й Україною. Наведемо коротко основні з них:

1. Неповнолітні не повинні примушуватись до членства в рухові.

2. Людина повинна мати необхідний період часу для обдумування своєї майбутньої участі в релігійній організації.

3. Після приєднання до руху людині має надаватись можливість контактувати з родиною та друзями.

4. Члени руху не повинні примушуватись до продовження членства.

5. Мають поважатися право залишити громаду, право контакту з оточуючими, право на медичну допомогу.

6. Ніхто не може примушуватись до порушення законів.

9. На запит уповноважених органів руху повинні повідомляти місцезнаходження своїх членів.

12. Листи й телефонні дзвінки від родичів повинні передаватись членам руху негайно.

13. Дітям залученого в релігійну організацію повинні й надалі надаватись можливості для навчання та охорони здоров'я [7].

Як бачимо, обмеження, зазначені в цих правилах, стосуються лише конкретної особи – члена неоруху, а не всіх нових релігійних течій загалом. У нашій же державі, попри проголошення рівності всіх релігійних організацій, на практиці, особливо в регіонах, здійснюється політика протекціонізму щодо певних установлених церков. Зокрема, на заході України – відносно УГКЦ, УПЦ КП та УАПЦ, на сході й півдні – УПЦ (МП), у центрі й на півночі – УПЦ (МП) та УПЦ КП.

Деякі експерти взагалі відзначають, що часто на місцях дотримуються принципу державності релігії, оскільки мають місце приклади утисків окремих релігійних організацій, які є нетрадиційними для певного регіону або ж новими для України загалом, з боку державних органів. Часом деякі новітні релігійні організації навіть не можуть зареєструвати свої статuti [4, с. 38].

Як засвідчує європейський досвід, повний контрольний протекціонізм щодо певної релігійної течії є в демократичній правовій державі просто неприпустимим. Існують лише деякі форми незначного державного втручання, що загалом зводяться до такого:

1) інформування громадськості про діяльність нових релігійних угруповань і в разі необхідності попередження про їхню небезпеку;

2) допомога особам, які зазнали шкоди внаслідок діяльності нових релігійних груп після тривалого членства в такій групі;

3) посередництво на випадок виникнення конфліктів між релігійними угрупованнями або між громадянами та громадами [6, с. 223].

У нас же державні органи все більше намагаються владними приписами обмежити поширення НРР або ж піддати їхню діяльність повному контролю. Зокрема, ще в 1997 р. Кабінетом Міністрів України були затверджені «Заходи щодо нейтралізації діяльності деструктивних тоталітарних культів, мінімізації їх негативного впливу на суспільство», де, зокрема, передбачено підвищення вимог щодо реєстрації статuti новітніх релігійних організацій, перекриття каналів використання зарубіжними релігійними місіонерами системи просвітницьких і культурних закладів. Згідно з Наказом Міністра освіти від 24 червня 1994 р., було призупинено в державних закладах освіти діяльність представників «Церкви Єднання», корпорації «Інтенсивна християнська освіта» тощо, а також заборонено використання їхніх навчально-методичних матеріалів і рекомендацій [6, с. 241]. Також мало місце прийняття й інших нормативних документів, що мали обмежувальний характер для діяльності нових релігійних течій.

Міжнародні експерти засвідчують практику відторгнення, особливо на місцевому рівні, у нашій країні так важко досягнутих гарантій релігійної свободи. Як зазначається в щорічних доповідях Державного департаменту Сполучених Штатів Америки з релігійної сво-

боди, уряд України загалом поважає релігійні права на практиці, за винятком деяких новітніх організацій, що зазнають труднощів із реєстрацією, купівлею або орендою майна. Зволікання із реєстрацією часом відбуваються через дії окремих бюрократів, а інколи як цілеспрямований вчинок. Цьому також сприяє прийняте ще в 1991 р. доповнення до Закону, що обмежило діяльність новітніх релігійних організацій закордонно-походження [2, с. 95–97].

Проте, хоча захист урядом релігійної свободи для нетрадиційних релігій загалом бажав би бути кращим, не можливо не помітити, що, починаючи із 1999–2000 рр., почала зменшуватись кількість повідомлень представників неорелігій про труднощі щодо отримання віз, реєстрації й інші ускладнення, що свідчить про позитивну тенденцію в державній політиці щодо НРР.

Варто відзначити, що за весь час чинності Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» практично не відомо жодного випадку нарікань на його недемократичність чи невідповідність міжнародним правовим нормам ні з боку представників релігійних організацій і об'єднань, ні з боку міжнародних організацій. За визнанням експертів розвинутих країн світу, українське законодавство з питань свободи совісті й релігії загалом є демократичним і відповідає міжнародним стандартам. Тому кардинальне доопрацювання чинного закону або ж прийняття нового на сьогодні можна вважати не доцільним.

Безперечно, не можна не помічати, що деякі місцеві органи влади у вирішенні питань забезпечення прав громадян на свободу світогляду й віросповідання фактично порушують їхні права, про що вже зазначалося вище, і цим провокують виникнення конфліктних ситуацій, протистояння між віруючими різних конфесій. Отже, можна стверджувати, що суперечності в стосунках влади та нових релігійних течій мають місце не так у чинному законодавстві, як у його недотриманні на регіональному рівні, де часто на заклик традиційних конфесій, яким нерідко симпатизують чиновники, мають місце спроби обмеження діяльності нових віруючих і створення умов для надання привілеїв усталеним релігійним напрямам.

Отже, необхідно підкреслити, що проблема неорелігій – це насамперед серйозна соціальна, суспільно-політична й соціокультурна проблема. Очевидно, що суспільні настрої стосовно неорелігій доцільно повернути від спроб знищення НРР, що є просто неможливим, до зусиль, спрямованих на їхню інтеграцію в суспільство, адаптацію до сучасних соціальних умов, діяльність у правовому полі, що було б дуже прийнятним для демократичної держави. А чиновникам потрібно відмовитися від практики «регіональної законотворчості» на користь тієї чи іншої конфесії. У випадках же порушення чинного законодавства релігійними організаціями представники державної влади мають діяти виходячи не з прихильності до тих чи інших релігій, конфесій чи віруючих або їх неприйняття, а відповідно до Закону.

Можна констатувати, що власне українська модель державно-церковних відносин не конституційована остаточно, структура цих взаємин вимальовується поступово, а їхня стабільність залежить від вирішення конкретних проблем релігійного життя сучасної України.

Перегляд характеру відносин держави до НРР має ґрунтуватися на усвідомленні нового етапу їхнього поширення в Україні. На зміну першому етапові, так званому екстенсивному, який припав на кінець 80-х – середину 90-х рр. ХХ ст., прийшов другий, інтенсивний, що розпочався із середини 90-х рр. минулого століття й пов'язаний з певною стабілізацією швидкого зростання кількості релігійних громад. Насамперед треба усвідом-

лювати, що роль нових релігій у духовному та суспільному житті України, як й інших релігій, буде зростати, з року в рік вона ставатиме все впливовішою.

Тому варто й представникам традиційних церков, і представникам влади, і всім нам припинити оцінювати нетрадиційні рухи з позицій «добрі – погані» або ж «корисні – шкідливі», адже їхня поява не випадкова – саме суспільство завжди породжує форми, яких потребує, а це значить, що неорелігії є невід'ємним компонентом релігійного життя як у світі, так і в Україні.

Звісно, певний контроль за діяльністю нових релігійних течій потрібен і він є. Проте не варто забувати, що відповідальність за будь-які порушення має бути персональною, а не колективною. Обмеження ж релігійних свобод, якщо це потрібно, мусить бути мінімальним, необхідним для захисту життя, здоров'я, моралі, до того ж прозорим, а не в угоду певним іншим релігійним напрямам.

Література

1. Бондаренко В.Д. Новітні релігії в українському контексті / В.Д. Бондаренко // Новітні релігії в сучасній Україні : збірник матеріалів. – К. : ViP, 2000. – С. 71–84.
2. Дудар Н.П. Нові релігійні течії : український контекст (огляд, документи, переклади) / Н.П. Дудар, Л.О. Филипович. – К. : Наукова думка, 2000. – 132 с.
3. Єленський В. Новітні релігійні рухи – зони занепокоєння / В. Єленський // Людина і світ. – 2000. – № 8. – С. 2–10.
4. Никитченко О. Свобода совісті й новітні релігії в Україні / О. Никитченко // Людина і світ. – 2002. – № 2.
5. Новиченко М.Р. Нові релігії на конфесійній карті України / М.Р. Новиченко // Новітні релігії в сучасній Україні : матеріали круглого столу та науково-практичної конференції / за ред. В.Д. Бондаренка. – К. : ViP, 2000.
6. Новітні та нетрадиційні релігії, містичні рухи у суспільно-політичній сфері України: [монографія] / [В.М. Петрик, Є.В. Ліхтенштейн, С.В. Сьомін, В.В. Гринько, В.В. Остроухов]. – К. : Вид-во Європ. ун-ту, 2002. – 331 с.
7. Правові основи свободи совісті, релігії та релігійних організацій: міжнародні та українські правові документи / упор. М.Ю. Бабій. – К., 2002.
8. «Секти» і «культи» в Західній Європі: проблеми правового регулювання // Людина і світ. – 1997. – № 10.
9. Филипович Л.О. Неохристиянська релігійність в умовах конфлікту ідентичностей / Л.О. Филипович // Релігійна свобода : науковий щорічник. – К., 2005. – № 9. – С. 66–80.
10. Филипович Л.О. Стан і перспективи нових релігій в Україні / Л.О. Филипович // Історія релігій в Україні : науковий щорічник. – Львів : Логос, 2008. – Кн. 1. – 2008. – С. 816–822.
11. Филипович Л.О. Нові релігійні течії України в структурі державно-церковних відносин: стан і перспективи / Л.О. Филипович [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://lfilip56.wordpress.com/нові-релігійні-течії-україни/>.

Анотація

Ювсечко Я. В. Особливості державної політики щодо нових релігійних рухів в Україні: сучасний стан і перспективи. – Стаття.

У статті проаналізовано специфіку державної політики щодо нових релігійних рухів в Україні з часу здобуття незалежності й до сьогодні, окреслено перспективи взаємовідносин у цій сфері. Указується, що процес утвердження принципів свободи совісті й напрацювання нормативної бази щодо діяльності нових релігійних рухів в Україні все ще перебуває на етапі становлення. Зроблено висновки, що державну політику потрібно спрямувати

до зусиль на інтеграцію нових релігійних рухів у суспільство, їхню адаптацію до сучасних соціальних умов, діяльність у правовому полі. Обмеження ж релігійних свобод, якщо це потрібно, має бути мінімальним і виключно індивідуальним, необхідним лише для захисту життя та здоров'я людини.

Ключові слова: неорелігії, свобода совісті, релігійна свобода, державно-церковні відносини.

Анотація

Ювсечко Я. В. Особенности государственной политики в отношении новых религиозных движений в Украине: современное состояние и перспективы. – Стаття.

В статье проанализирована специфика государственной политики в отношении новых религиозных движений в Украине со времени обретения независимости и до теперешнего времени, намечены перспективы взаимоотношений в данной сфере. Указывается, что процесс утверждения принципов свободы совести и наработки нормативной базы для деятельности новых религиозных движений в Украине все еще находится на этапе становления. Сделаны выводы, что государственную политику следует направить в русло интеграции новых религиозных движений в общество, их адаптации к современным социальным условиям, деятельности в правовом поле. Ограничение же

религиозных свобод, если это необходимо, должно быть минимальным и индивидуальным, необходимым лишь для защиты жизни и здоровья человека.

Ключевые слова: неорелигии, свобода совести, религиозная свобода, государственно-церковные отношения.

Summary

Yuvsechko Ya. V. Features of state policy on new religious movements in Ukraine: current state and prospects. – Article.

The article analyzes the specific of state policy on new religious movements in Ukraine since independence until today, outlines the prospects of relations in this sphere. It is claimed that the process of strengthening the principles of freedom of conscience and the development of regulatory framework for the activities of new religious movements in Ukraine is still in its infancy. The conclusion is that public policy should be directed to the efforts to integrate NRM into society, adapting them to modern social conditions, activities in the legal field. The limit of religious freedoms, if needed, should be minimized and individual, needed only to protect human life and health.

Key words: new religions, freedom of conscience, religious freedom, church-state relations.

НАШІ АВТОРИ

- Ананьєва О. П.** – докторант кафедри філософії та соціології ДУ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», кандидат філософських наук, доцент
- Бевзюк Н. П.** – доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат історичних наук
- Богата Л. М.** – професор кафедри культурології філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, доктор філософських наук, доцент
- Богомолець О. В.** – Народний депутат Верховної Ради України, доктор медичних наук, професор
- Бродецька Ю. Ю.** – доцент кафедри філософії та політології Національної металургійної академії України, кандидат соціологічних наук, доцент
- Бугадінова Р. А.** – докторант Бакинського державного університету
- Васюк Ю. А.** – аспірант кафедри філософії Мелітопольського державного педагогічного інституту імені Богдана Хмельницького
- Витрикуш Т. П.** – аспірант кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка
- Гудима І. П.** – завідувач кафедри філософії Черкаського державного технологічного університету, кандидат філософських наук, доцент
- Демиденко Я. С.** – аспірант кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України
- Дем'янюк М. Б.** – доцент кафедри філософії та політології Хмельницького національного університету, кандидат філологічних наук, доцент
- Долголенко І. А.** – в.о. доцента кафедри суспільних наук Ізмаїльського державного гуманітарного університету, кандидат філософських наук
- Дубина О. О.** – аспірант кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького
- Захарчук О. І.** – аспірант кафедри філософії гуманітарних наук Київського національного університету імені Тараса Шевченка
- Зубов В. О.** – професор кафедри філософії Запорізького національного університету, доктор філософських наук, доцент
- Карпенко М. В.** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова
- Кичкирук Т. В.** – асистент кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України, кандидат філософських наук
- Коновальчук В. І.** – завідувач кафедри психології Черкаського обласного інституту післядипломної освіти педагогічних працівників, кандидат психологічних наук, доцент
- Косенко В. Д.** – завідувач кафедри соціальної роботи Приватного вищого навчального закладу «Кіровоградський інститут державного та муніципального управління Класичного приватного університету», кандидат філософських наук
- Кравчик М. О.** – доцент кафедри мистецтвознавства і загальногуманітарних дисциплін Міжнародного гуманітарного університету, кандидат філософських наук
- Марчук О. Т.** – асистент богословського відділення Київської православної богословської академії при філософсько-теологічному факультеті Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича
- Меджидова Н. Г.** – доцент кафедри філософії Бакинського державного університету, доктор філософії з філософії
- Мікаїлова Н. Е.** – старший викладач кафедри філософії Бакинського державного університету, доктор філософії з філософії
- Наседкіна О. О.** – аспірант кафедри філософії Запорізького національного університету
- Нікітіна З. І.** – аспірант відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України
- Ношин Я. І.** – викладач кафедри філософії та релігієзнавства Українського гуманітарного інституту
- Олексенко Р. І.** – професор кафедри філософії, завідувач кафедри Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького, доктор філософських наук, доцент
- Петренко Д. В.** – кандидат філософських наук, докторант, доцент кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
- Підвисоцька Є. О.** – здобувач кафедри культурології Одеського національного університету імені І. І. Мечникова
- Поцюрко О. Ю.** – доцент кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ, кандидат філософських наук, доцент
- Райхерт К. В.** – доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат філософських наук
- Римар Я. С.** – аспірант факультету соціології Київського національного університету
- Розпутна М. В.** – аспірант кафедри філософії Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
- Тургенєва О. Ю.** – викладач кафедри філософії Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут», кандидат філологічних наук
- Філяніна Н. М.** – завідувач кафедри гуманітарних наук Національного фармацевтичного університету, кандидат філологічних наук, доцент
- Хлистуєн О. П.** – здобувач кафедри філософії Запорізького національного університету, фахівець I категорії прес-центру Запорізького національного університету
- Шедяков В. Є.** – незалежний дослідник, кандидат економічних наук, доктор соціологічних наук
- Ювсечко Я. В.** – доцент кафедри філософії і політології Хмельницького національного університету, кандидат філософських наук

ЗМІСТ

| | |
|--|-----|
| Е. П. Ананьева | |
| Феномен научного знання в системі глобалізованого соціокультурного пространства | 3 |
| Н. П. Бевзюк | |
| Філософія і теологія в контексті позитивної метафізики | 7 |
| Л. Н. Богатая | |
| Многомерний термінологічний аналіз: розвиток методології сучасної гуманітаристики | 12 |
| О. В. Богомолец | |
| Етнопсихологічні й соціокультурні підвалини візантійського іконописного стилю | 17 |
| Ю. Ю. Бродецкая | |
| Екзистенціальні основи тотальності: | |
| стремління к влади як принцип ідеології тотального єднання | 21 |
| Р. А. Бугадинова | |
| Проблеми організації вільного часу у дітей і підлітків в родині: | |
| міжпоколінська інтеграція | 26 |
| Ю. А. Васюк | |
| Розвиток особистості у філософській концепції прагматичної освіти Джона Дьюї..... | 29 |
| Т. П. Витрикуш | |
| Трансцендентальна прагматика як дискурсивна етика (К.-О. Апель, Ю. Габермас)..... | 33 |
| І. П. Гудима | |
| Християнська доктрина чуда й сучасні натуралістичні концепції вихідної номології світобудови..... | 37 |
| Я. С. Демиденко | |
| Відображення філософських ідей Ф. Ніцше в мистецтві авангардизму..... | 41 |
| М. Б. Дем'янюк | |
| Лаканівська топіка: інтерпретація й дискурсивна практика | 45 |
| И. А. Долголенко | |
| Образование как модус духовного производства в условиях современности (опыт системного анализа)..... | 49 |
| О. О. Дубина | |
| Юрген Габермас: трансформація постметафізичного мислення | 52 |
| О. І. Захарчук | |
| Історичні метаморфози рабства на тлі сучасного суспільства | 56 |
| В. О. Зубов | |
| Сексуальність як предмет філософської рефлексії..... | 61 |
| М. В. Карпенко | |
| Онтологічна інтерпретація П. А. Флоренським гетевського поняття | |
| первовиявлення (на прикладі вчення о цвєте) | 65 |
| Т. В. Кичкирук | |
| Нелінійне мислення як чинник підвищення якості економічної освіти | 70 |
| В. І. Коновальчук | |
| Рефлексія як спосіб розвитку творчого потенціалу особистості у просторі освіти | 74 |
| В. Д. Косенко | |
| Формування інтелектуальності як гармонійне поєднання духовного, | |
| чуттєвого та практичного буття людини | 78 |
| М. А. Кравчик | |
| Філософські основи соціального конструктивізму..... | 82 |
| О. Т. Марчук | |
| Принципи здорового функціонального устрою пристрасної сили душі | |
| в антропологічних синтезах східної патристики | 86 |
| Н. Г. Меджидова | |
| Еще раз о природе человека. «Локальные константы» природы человека | 90 |
| Н. Э. Михайлова | |
| К вопросу об особенностях современной науки..... | 94 |
| О. О. Наседкина | |
| Основні сюжетні лінії казкового сприйняття соціального простору: філософський аналіз..... | 98 |
| З. І. Нікітіна | |
| Роль Теофана Прокоповича в інтелектуальній історії України | 103 |

| | |
|---|-----|
| Я. І. Ношин | |
| Поглиблення й радикалізація діалогічних ідей в етичній концепції Еманюеля Левінаса на прикладі ставлення Я до Іншого | 108 |
| Р. І. Олексенко | |
| Від “homo economicus” до “homo creativus” у соціокультурному середовищі..... | 112 |
| Д. В. Петренко | |
| Методология философских исследований медиа: принцип сингуляризации..... | 115 |
| Е. А. Подвысоцкая | |
| Генезис понятия «самореализация личности» в европейской философской мысли..... | 119 |
| О. Ю. Поцюрко | |
| Дискурс свободи у прозових творах Т. Г. Шевченка..... | 122 |
| К. В. Райхерт | |
| Концептуальная тропология (опыт построения)..... | 126 |
| Я. С. Римар | |
| Бідність як соціокультурний феномен | 130 |
| М. В. Розпутна | |
| Джон Дьюї як науковець, філософ та освітянин | 133 |
| О. Ю. Тургенєва, І. С. Харченко | |
| Феномен патріотизму в умовах неукоріненого буття..... | 137 |
| Н. М. Філяніна | |
| Екологічна класика й екологічна грамотність | 141 |
| О. П. Хлистул | |
| Сутнісні характеристики феномена аріїзму | 145 |
| В. Е. Шедяков | |
| Государственно-частное партнёрство в обеспечении единства общественных, коллективных и личных интересов..... | 150 |
| Я. В. Ювсечко | |
| Особливості державної політики щодо нових релігійних рухів в Україні: сучасний стан і перспективи | 156 |

НОТАТКИ

Наукове видання
АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 7

Виходить шість разів на рік

Українською, російською та англійською мовами

Коректор – О. Скрипченко
Комп'ютерна верстка – Н. Кузнецова

Підписано до друку 15.10.2015 р. Формат 60x84/8. Обл.-вид. арк. 24,77, ум.-друк. арк. 19,30.
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 1510-15.

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